

PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'EXPÉRIENCE

PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'EXPÉRIENCE

J.-P. LEYVRAZ



MARTINUS NIJHOFF / LA HAYE / 1970

ISBN: 978-94-010-3176-9 e-ISBN-13: 978-94-010-3174-5
DOI: 10.1007/978-94-010-3174-5

© 1970 by *Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands*
All rights reserved, including the right to translate or to
reproduce this book or parts thereof in any form

AVANT-PROPOS

Je tiens à exprimer ici ma reconnaissance au *Fonds national suisse de la recherche* qui, en m'accordant une bourse pendant deux ans, m'a permis de commencer cet ouvrage et d'en écrire les premiers chapitres. Les derniers ont été écrits à l'Université Yale, où j'ai fait un séjour de deux ans comme boursier de la *Fondation Ford*, que je tiens à remercier ici. Enfin, si ce livre a quelque mérite, il le doit à tous mes amis et collègues d'ici et d'outre-Atlantique, dont l'expérience, les critiques et les encouragements m'ont guidé dans mon travail.

Genève, le 9 mars 1969

Jean-Pierre Leyvraz

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|-----|
| INTRODUCTION | 1 |
| CHAPITRE I: Niveau d'altérité | 5 |
| CHAPITRE II: Niveau mathématique | 34 |
| CHAPITRE III: Niveau physique | 53 |
| CHAPITRE IV: Niveau biologique | 78 |
| CHAPITRE V: Niveau social | 107 |
| CHAPITRE VI: Niveau historique | 165 |
| CHAPITRE VII: Niveau personnel | 226 |
| CHAPITRE VIII: Niveau d'ipséité | 264 |
| INDEX DES NOMS PROPRES | 310 |

INTRODUCTION

Lorsque les philosophes du XVII^e et du XVIII^e siècle – à commencer par Hobbes et Descartes – découvrent dans les mathématiques le modèle de toute connaissance certaine, et tendent à délimiter *a priori* les pouvoirs de l'esprit, ils posent ces limites en définissant en même temps ce que sont des connaissances imaginaires. Ce sera, pour Hobbes, ce royaume des Fées auquel, dans le Léviathan, il compare l'Eglise; pour Descartes le royaume de l'enfance et du préjugé. Il s'agit du lieu d'une imagination dérégulée, malsaine, où règnent les pièges d'un langage vain, par lequel des esprits qui se prétendent savants séduisent, égarent, en croyant et en faisant croire qu'un objet réel ou possible correspond aux mots dont ils se servent.

On n'est pas délivré de ce qu'on nie: le monde de Descartes sera un monde feint, l'imagination va constituer le centre de la pensée de Hume et se confondre chez lui avec la raison. Les monades seront, de l'aveu de Leibniz, des fictions commodes, et Kant fera de la force d'imagination la charnière entre l'intuition et le concept. Les fondements et comme les soubassements de la pensée moderne dans les mathématiques et la physique continueront d'être hantés par l'imaginaire, par une invincible altérité de notre monde, altérité que l'esprit s'épuise à nier en lui-même. Cet imaginaire repoussé se trouve au cœur du sujet transcendantal, dont il est impossible de savoir *qui* il est, et aux limites du champ de notre expérience, où il est, pour Kant, le *focus imaginarius* de toute visée idéale. Hume, dans le *Traité de la Nature humaine*, se heurte au problème de l'identité de la personne comme à une énigme insoluble: l'homme raisonnable, la communauté des esprits, c'est tout le monde et ce n'est personne. Ce sera plus tard l'Esprit absolu incarné dans l'histoire.

Faut-il délimiter le champ de notre expérience dans une première opposition? N'est-ce pas donner puissance à la fiction que de commencer par nier qu'il y ait une perfection de notre expérience au niveau même de l'imaginaire – et puissance spécieuse qui, en nous, invalide à tout instant toute action sans être jamais elle-même actualisée? Ne

faut-il pas d'abord envisager notre expérience *complète*, à laquelle rien ne *manque*, à un premier niveau, celui de l'altérité? Dans ce champ, ce que nous saisissons n'a pas besoin d'être identifié comme objet d'une conscience possible et nous n'y avons pas à nous saisir nous-mêmes comme sujet opérant une synthèse, une ordonnance possible, *a priori*, du champ. Nous n'y sommes ni menacés d'aliénation, ni destinés à la raison. La figure imaginaire n'a à être niée par personne, car elle n'a pas à être possible. Au lieu d'avoir à nier ce niveau d'expérience pour mettre en mouvement les possibles sur le fond d'un premier refus – au lieu d'avoir à produire notre monde sur le fond contraignant de ce qu'il aurait dû être, nous voyons que ce champ d'altérité lui-même nous signale dans son opération positive une exigence d'ordre, une exigence d'identité.

Nous pourrions alors envisager un second niveau d'expérience, le niveau mathématique, d'où nous n'aurons pas à bannir une imagination déréglée, dont nous n'aurons pas à faire le bastion de la rationalité, car l'ordonnance mathématique ne sera pas hantée par l'imaginaire. Elle constituera le champ d'une pluralité de structures identifiables, dont rien ne dit que notre esprit humain en fournisse le modèle. Nous-mêmes sommes, à ce niveau, l'acte identifiable d'une telle ordonnance et non le pouvoir synthétique de les totaliser.

Un niveau d'expérience, à partir de l'altérité, *exige* dans son opération même un autre niveau d'expérience qui enveloppe le premier dans son opération sans le nier, sans le dépasser, sans en contenir les effets comme d'une cause. Les catégories qui se dégagent selon cette méthode ne sont ni nécessaires ni arbitraires : elles nous conduisent de l'altérité à l'ipséité.

Le champ mathématique est constitué par la pluralité de l'acte d'identité et par une exigence d'*unité* dans cet acte même. L'identité apparaît ici comme la récurrence d'une structure dans une opération. Celle-ci n'est pas la totalisation d'unités imaginaires, mais l'acte d'identification dans le champ. Ce que *je* suis dans le champ n'est donc qu'une ordonnance inconnue – et qui ne réclame pas de se connaître dans une pure réflexion, laquelle ne pourrait ajouter ou opposer au champ qu'une unité imaginaire, l'image d'une ordonnance totale. L'opération est dite exigence d'unité ou exigence d'une multiplicité d'univers.

En passant d'un niveau à l'autre, nous n'avons pas à déduire ce niveau du précédent, ni donc à montrer comment des principes nous permettent de poser le niveau suivant. D'autre part cette position n'est

pas arbitraire: le niveau suivant montre qu'il enveloppe le précédent comme, si je porte mon regard d'un objet à un autre, le second montre, non un lien de cause à effet avec le premier (ou non *d'abord* un tel lien), mais que le premier est enveloppé dans le second. Kant conçoit ainsi la causalité, mais il l'explicite à l'intérieur d'un *temps* de conscience, ce que nous n'avons pas à faire puisque les niveaux ne constituent pas une unification idéale du champ d'expérience, dans le schème de la temporalité.

Nous envisageons l'acte, le momentum du niveau suivant, et il s'agit d'une opération d'unité dans le champ de la multiplicité physique. Nous découvrons dans ce champ que l'acte d'unité, exigence de *continuité*, ne comporte pas la continuité d'un monde. L'expérience, au niveau physique, et nous-mêmes à ce niveau, est discontinue et l'étude de ce niveau ne réclame pas que nous y présupposions la continuité d'une *situation* dans le monde.

Le niveau biologique nous apparaît comme une opération qui enveloppe le niveau physique et constitue dans son acte la continuité spécifique de mondes qualitativement différents et à la fois l'exigence du groupe social dans sa généralité. Le monde de la vie n'est donc pas ici enfermé dans un Univers géométrique imaginaire, une demeure géologique inanimée, et l'exigence de socialité n'y est pas un combat en champ clos de collectivités irréductiblement dissociées par l'espace contraignant qu'elles occupent et la pure matérialité qui les constitue. L'acte spécifique, l'objet spécifique, ce qu'on appelle un corps, est une exigence de nomination générale ou de socialité.

Au niveau social, nous rencontrons l'objection de la pensée critique: «Ces champs, c'est vous qui les pensez. Il faut une société humaine et un esprit pour *représenter* ces champs. Vous présupposez un tel esprit.» Nous répondons que le champ social n'est pas la société humaine ou l'esprit humain, mais une structure générale de groupe, un acte de généralité dont rien ne dit qu'il doive être représenté dans un esprit humain dont les limites auraient dû être posées d'abord.

L'acte social n'est pas un produit du niveau biologique et j'existe au niveau social sans être un individu vivant socialisé. L'objet social est dit thème général d'association ou de classification sociale. La naissance est, au niveau social, une structure déchiffrée dans le groupe. Mais le groupe, exigence d'historicité, n'est pas, déjà, une histoire qui, dans ma naissance, m'assigne un destin. Il n'y a qu'une histoire imaginaire du groupe, mythe des origines et des fins, qui n'est que la perception obscure de groupes inconnus, dans l'acte d'exigence d'une histoire.

Au niveau historique, la communauté, dans l'acte de l'événement, est exigeante de *personnalité*, mais ne contient pas la personne. Un sujet *a priori* est une personne imaginaire niée dans le champ historique, une communauté scientifique et morale idéale figurant un esprit qui oriente les événements. Un tel esprit n'apparaît pas, mais il est toujours invoqué dans la communauté comme sa loi et la justification ultime de ce qui arrive.

Le niveau personnel est dit être le champ des *idées* et ne contient pas d'événements. La personne n'est pas synthèse historique sublimée, mais acte d'identité personnelle dans le groupement des idées et exigence d'*ipséité*. La personne est l'acte, l'opération dans le champ qui exige positivement et pleinement que j'existe. Il n'y a donc pas au niveau personnel de «moi» qui constitue *a priori* la disposition du groupement idéal, mais cette disposition n'y est pas non plus un processus anonyme.

Le niveau d'*ipséité* ne sera pas le siège d'un «moi», mais on y découvrira un acte d'*ipséité* qui ne contient nul élément de la personne et qui constitue une exigence positive de divinité. L'*ipse* n'est pas un «moi» qui s'assure de sa puissance dans son origine divine ou dans le caractère absolu de sa volonté. L'opération dans le champ d'*ipséité* n'a pas à nier une figure imaginaire de la divinité pour atteindre une véritable transcendance; l'acte d'exigence de divinité, dans l'*ipséité*, n'est pas imaginaire: il est dans l'expérience.

NIVEAU D'ALTÉRITÉ

Lorsque nous pensons, de nos jours, à découvrir une méthode «pour bien conduire notre esprit», nous sommes naturellement conduits à nous interroger sur les vérités mathématiques, et à nous demander si nous pouvons affirmer qu'il existe une intuition de ces vérités, telle qu'elles apparaissent immédiatement à l'esprit et qu'elles soient communicables à autrui, c'est-à-dire qu'une telle intuition des vérités mathématiques existe chez tout homme.

Considérant cette exigence, nous nous interrogeons d'abord sur ces vérités mathématiques, telles qu'elles se présentent à celui qui doit les découvrir, et à qui on les présente.

Les mathématiques modernes offrent à celui qui les aborde la notion d'*ensemble*, et l'on peut dire que celui qui a compris ce qu'est un ensemble est introduit dans le champ général des opérations mathématiques, tant en algèbre qu'en géométrie.

Si l'on envisage sans préjugé cette notion d'ensemble, on s'aperçoit qu'elle nous est d'abord présentée à partir de certains exemples tirés de la réalité physique. Qu'est-ce qu'un ensemble? Un ensemble est, par exemple, un sac rempli de billes, ou bien une pile de livres. Il nous est facile de comprendre ce qu'il y a de commun à de tels exemples, et nous pourrions nous former une certaine idée de ce qu'est un ensemble à partir de ces exemples. Par la suite, la notion d'ensemble se dégagera de ces exemples, et s'en dégagera si bien que les opérations effectuées sur les ensembles seront effectivement des opérations mathématiques véritables.

Si nous réfléchissons, pourtant, à ces premiers exemples, nous serons frappés par le fait que l'intuition à laquelle on fait appel en nous est une intuition spatio-temporelle, et que les objets qu'on nous demande de nous figurer comme formant un ensemble sont des objets situés dans l'univers. Certes, les livres évoqués dans l'exemple ne sont pas en réalité de «vrais» livres, puisqu'on ne peut dire que cet ensemble mathématique est soumis aux avatars de la réalité physique. En outre, on pourra choisir comme exemple les lettres de l'alphabet ou encore une

propriété commune à un certain nombre d'objets, et ainsi se soustraire à l'objection.

Elle persiste cependant. Nous voudrions savoir si l'on nous demande de nous figurer un alphabet existant dans l'univers, des lettres réellement écrites, ou si nous devons nous figurer le sens de ces lettres, par exemple cet alphabet tel qu'il est *compris*.

On nous répondra que nous devons nous figurer le sens de ces lettres, ou tout au moins leur forme, et non pas, bien sûr, les signes tracés, sujets à une transformation physique constante qui, apparemment, n'a rien à voir avec cet ensemble de lettres.

Si ce qu'on nous demande de nous figurer n'est pas une multiplicité d'objets existants, à quoi dont fait-on appel en nous? A l'intuition d'une pluralité indépendante de l'espace-temps. Et l'on facilite cette intuition par des exemples tirés de l'univers physique, soit sous la forme d'une collection, soit sous celle d'une propriété commune.

Si pourtant nous essayons de nous représenter l'objet de cette intuition sans l'aide de ces exemples, nous nous trouvons dans la plus grande obscurité. Il s'agit pour nous de distinguer une pluralité, mais sans savoir du tout ce que *sont* les éléments de cette pluralité.

Ensuite, nous comprendrons que ces éléments ont une grande parenté avec les nombres et les figures, et que les opérations définies sur des ensembles *permettent* une généralisation des opérations mathématiques classiques. Mais plaçons-nous avant cette rassurante découverte d'un terrain connu.

Nous nous rendons compte, alors, que l'*analogie* du niveau physique au niveau mathématique semble nécessaire à la saisie de la notion d'ensemble. Ainsi, sans le savoir et subrepticement, nous avons été conduits en plein milieu d'une théorie de la connaissance fondée sur l'analogie, dans laquelle la question de l'*intuition* d'un champ mathématique n'est pas véritablement abordée, mais se trouve tournée par l'analogie. Cela, nous le savions peut-être, ou du moins nous savions que la théorie des ensembles se détache sur une théorie générale de la connaissance bien différente de la théorie classique.

Ce que nous demandons, c'est la nature de cette théorie.

Pour l'instant, nous voyons qu'il existe une grande obscurité dans les hypothèses qu'on peut formuler pour répondre à cette question: *comment avons-nous l'intuition d'un ensemble?* Sitôt en effet que nous pensons une pluralité hors de l'espace-temps, nous devons reconnaître que nous avons eu recours à une analogie pour penser cette pluralité, et nous découvrons ainsi que nous n'avons pas une idée claire et distincte

de la notion d'ensemble. Il va sans dire que cette découverte ne met pas en question le moins du monde les mathématiques modernes et leurs applications; elle ne fait que mettre à découvert l'obscurité de leurs fondements et l'incertitude de leurs principes.

Pourquoi avons-nous besoin d'une analogie? Lorsqu'on nous présente la notion d'ensemble, il s'agit de la rattacher à quelque chose de connu. Or, de nos jours, où l'on ne pense guère en termes d'idées innées, l'on s'efforcera de relier cette notion d'ensemble à quelque objet de l'expérience. Un tel objet, ou une telle multiplicité, se trouve dans l'univers physique. On fait donc appel à cette multiplicité, en admettant que l'individu à qui l'on s'adresse a conscience de lui-même comme d'un individu physique visant cette multiplicité physique.

Cependant, en demandant à cet individu de passer de cette multiplicité, de ce divers physique, à un ensemble, on lui fait admettre sans le lui dire qu'il est aussi, lui, cet individu, une conscience capable de viser un objet hors de l'espace-temps. Nous l'avons dit: un individu qui s'y refuserait ne saurait comprendre comment cette multiplicité qui, dans l'univers, semble sujette à une incessante transformation, peut conduire à la notion d'ensemble mathématique, lequel ne saurait être identifié à un objet physique.

Si nous nous interrogeons sur l'intuition première d'un ensemble, nous voyons qu'elle vise une pluralité, mais aussitôt nous voyons que cette pluralité n'en est pas vraiment une, car elle réclame un support dans la représentation physique, et ne pourra «se tenir debout» que lorsqu'on aura défini une *relation d'ordre* dans cette pluralité.

Cette pluralité qui n'en est pas une, qui succombe immédiatement sous l'inspection de l'esprit, qu'est-ce donc? Tentons de lui retirer son appui analogique et de voir s'il en reste quelque chose.

Si nous envisageons ce qui reste, nous voyons que ce n'est «pas encore» un ensemble, mais que ce n'est pas une multiplicité physique. D'autre part, ce qui reste n'est évidemment pas l'ensemble vide, car il va de soi que l'intuition de cet ensemble dépend de l'intuition que nous pouvons avoir de quelque ensemble que ce soit.

Si nous ne pouvons nous échapper du champ mathématique «par le bas», en donnant pour support à la notion d'ensemble une multiplicité physique, et si nous ne nous résignons pas à renoncer à l'intuition pleine et indépendante d'un ensemble, qu'allons-nous faire?

Nous allons nous échapper «par le haut», mais non plus, cette fois, à l'aide de l'analogie. Nous dirons que ce qui reste ici *n'est effectivement pas dans le champ mathématique*, et que, au lieu d'avoir découvert une

intuition mathématique, nous avons passé à côté de cette intuition, et en avons découvert une autre, différente de l'intuition des vérités mathématiques.

Le problème donc, que nous posait l'apparente nécessité de l'analogie dans l'intelligence des êtres mathématiques, ce problème ne peut s'éclairer que par la découverte d'une intuition différente de l'intuition mathématique, que nous voulions éclairer.

C'est cette intuition nouvelle qui fait l'objet de ce premier chapitre. Nous reviendrons, plus loin, sur l'intuition mathématique, puis sur l'intuition physique, mais cette fois hors de toute difficulté résultant de l'analogie et de l'abstraction.

Ce déplacement de perspective est-il justifié? C'est, comme dans l'exploration, la nature de ce qui est trouvé qui nous le dira. Avons-nous lâché la proie pour l'ombre, ou bien, peut-être, avons-nous lâché l'ombre pour la proie? Si ce que nous découvrons n'est pas dans le champ mathématique ni dans l'univers physique, où et quand cela est-il donc?

Nous avons découvert un champ, un niveau d'investigation différent et, pourrait-on dire, «antérieur», au niveau mathématique, un *champ d'altérité*, dont, pour l'instant, nous ne connaissons nullement quelle relation il peut bien avoir avec d'autres champs ou d'autres niveaux de sens.

Voyons si, dans ce champ d'altérité, nous découvrons notre pluralité qui n'en est pas une, si elle est là sans ambiguïté. Nous définissons ce champ d'altérité comme un champ d'investigation dans lequel *une opération ne transmet pas l'identité*. En d'autres termes, un élément de ce champ, *clairement et distinctement visé, n'enveloppe pas l'identité*.

Empressons-nous ici de préciser qu'un tel élément n'est ni «fluant», ni dialectique, ni en devenir. Nous disons que cet élément est clairement et distinctement visé, et il n'y a en lui nulle ambiguïté. S'il n'enveloppe pas l'identité, c'est que cet élément est, de part en part, et de quelque côté qu'on le tourne pour y trouver quelque négation, quelque ambivalence, quelque amorce de possibilité, *imaginaire*.

Ce terme d'imaginaire peut tromper. Nous ne le prenons pas ici au sens mathématique, *ni dans un sens psychologique, où nous rapporterions cet élément imaginaire à la faculté d'imagination*. Soulignons ici fortement que, dans les développements qui vont suivre, et même lorsque nous usons de l'expression *conscience imaginaire*, nous n'entendons jamais parler ni d'une conscience psychologique ni d'une conscience transcendantale. Ce que nous découvrons ici comme champ d'altérité n'implique au-

cune visée par un *ego* réel ou possible, auquel il faudrait rapporter un côté, un domaine ou une région du champ d'altérité. Conscience et visée, lorsque nous en parlons, sont ici imaginaires, dans le champ d'altérité, et *non pas encore une fois* considérés, à ce niveau, comme *horizon de visée d'une conscience possible*. Il n'y a point ici de *X* conscientiel, comme il n'y a point nécessité d'une *formalisation*, nécessité qui se manifeste immédiatement sitôt que – comme le fait Husserl, p. ex. – on distingue une région de conscience dans une expérience originaire, car alors, cette expérience, dans son origine même, *réclame* un schématisme formel, schématisme qui ramène inévitablement à un logicisme, à une hiérarchie des concepts.

L'opération dans le champ d'altérité enveloppe l'être et exige l'identité.

A.

Considérons d'abord ce qu'il faut entendre par les termes *envelopper l'être*. Tout d'abord, l'élément imaginaire du champ d'altérité n'est pas *rien*, ni n'approche du néant comme la matière d'Aristote. Si je me figure quelque absurdité, comme un cercle carré, un personnage grotesque, ou – si j'ignore la médecine – un fœtus dans le sein maternel, si je m'imagine une douleur que j'ai eue ou un visage, tout cela non point dans l'idée d'atteindre jamais la réalité de ces figurations, *ni dans l'idée qu'elles soient possibles en quelque manière*, je n'imagine pas rien ni le néant. Il peut cependant paraître abusif de parler ici d'éléments clairs et distincts. Ils le sont cependant, si l'on prend garde de bien maintenir qu'ils n'ont pas à être identifiés, pas davantage que la conscience imaginaire qui les vise.

Comprenons bien, par exemple, que la distinction de ces éléments n'en fait pas des éléments discrets d'un ensemble. On peut fort bien apercevoir la distinction d'un élément qui ne peut entrer dans aucune relation d'ordre. Il suffit de voir que cet élément ne réclame pas d'être identifié, d'être appelé pluriel ou singulier, total ou partiel, continu ou discontinu. Je puis bien voir, au théâtre, que Hamlet est à côté d'Horatio, et cela est fort distinct. Cependant, ce que je vois n'est pas une relation dans une multiplicité physique, ce n'est pas – en tant que je le vois simplement – une relation d'ordre, et ce n'en serait une que si j'identifiais la pièce de théâtre, en ce moment, comme un ensemble. Mais si je le faisais, je ne serais plus un spectateur – cette conscience imaginaire – mais un mathématicien au théâtre, pour qui Hamlet et Horatio constituent une relation d'ordre. Il ne s'agit pas ici d'une atti-

tude subjective, mais de ce qui est visé en vérité. Ce que je vois ici clairement et distinctement ne postule pas même mon existence possible et l'existence possible de ces personnages. Il n'y a rien ici à identifier, à rechercher, ni en moi ni en eux, et je n'ai pas à faire une phénoménologie du théâtre. Il ne s'agit pas d'un *Erlebnis*, vécu sous un mode particulier. Il n'y a aucune profondeur dans ces personnages, à ce niveau, car il est *clair* que ce personnage est Hamlet, il l'est invinciblement, et si distinctement qu'il ne postule pas l'identité, ni la sienne ni la mienne. Il est exigence d'identité en son acte, et il n'y a pas à saisir, par un détour savant, en quoi un X supposé en moi soit habilité, par un statut ontologique, à saisir cette exigence d'identité, à la ramener à tout prix à une ordonnance possible.

Il en va de même si je vise un objet contradictoire comme un cercle carré: je suis capable de me figurer un tel objet clairement et distinctement, à condition que je prenne garde qu'il n'enveloppe pas l'identité. Il ne faut pas dire que je ne puis viser un tel objet parce qu'il va immédiatement se transformer en un autre; ce serait déjà lui donner l'identité *afin* qu'il puisse passer de l'un à l'autre. Il ne faut pas dire que cet objet n'est qu'une pure variation insaisissable; ce serait l'enfermer dans un cercle des possibilités insaisissables, mais ce cercle lui-même serait saisissable et *distinct* de tout autre cercle où se situeraient d'autres systèmes de possibilités insaisissables.

C'est se moquer que de prétendre que ce cercle carré est tout de même visé par une conscience. C'est ne point *laisser être* cette figure d'altérité, c'est vouloir à toute force réduire l'être à l'identifiable, sous prétexte qu'une région de conscience ordonnatrice est nécessaire à l'être.

Si je me figure une sensation très mal définissable, ou une couleur dont la nuance m'échappe, ou encore un nom propre que «j'ai sur le bout de la langue», ces éléments sont clairs et distincts eux aussi au niveau d'altérité. Tout phantasme vague, toute ombre, tout ce qu'on peut imaginer comme, p.ex., l'horizon d'un tout petit enfant, est clair et distinct à ce niveau et enveloppe l'être. En effet, de tels éléments non identifiés a) ne sauraient *devenir* autres qu'ils ne sont, car il leur faudrait quelque relation d'ordre avec d'autres éléments, b) ne sauraient *demeurer* ce qu'ils sont, car, pour cela, il leur faudrait la persistance de l'identité.

Cependant, dira-t-on, ne peut-on concevoir, au niveau mathématique lui-même, un changement insensible et continu, et cela ne nous économiserait-il pas le niveau d'altérité?

S'il était possible d'identifier un X dans une puissance continue de

changement au niveau mathématique, il serait possible d'identifier une relation d'ordre qui constitue la négation de toute relation d'ordre. Il serait donc possible d'identifier un ensemble sans l'identifier, d'opérer sans opérer. Cette opération magique n'est rien d'autre qu'une opération imaginaire au niveau d'altérité. Pseudo-opération mathématique, cette identification du continu prétend identifier un ordre de grandeur sans opération, identifier un ordre qui se dérobe comme ordre précisément dans l'acte d'identification. Au lieu de voir que cette pseudo-opération est un élément d'altérité, on veut qu'il existe au niveau mathématique une puissance pure. Cette puissance, on la considère alors comme ce qui postule l'unité du champ mathématique, posant ainsi ce qui est purement insaisissable comme l'origine unique et absolue de tout acte d'identification, dans l'unité prétendue d'un champ logique. Rien de plus fatal à la connaissance logico-mathématique qu'une telle prétention: sous diverses figures et images, elle veut nous faire croire à l'unité logique pure, c'est-à-dire à la *justification* de toute cohérence logique par l'unité obscure du champ mathématique. Or, cette unité, cette puissance, sont imaginaires. Ce sont elles qui *hantent* le champ mathématique dans la mesure où nous nous figurons que ce champ *doit être réduit à l'unité* ou, pour le dire autrement, dans la mesure où nous considérons le champ d'altérité comme une obscure puissance productive de l'unité logico-mathématique et la *garantissant*. Une telle aberration conduit à voir dans la certitude mathématique, non plus une intuition, mais une *cohérence formelle*, dont on ne se souciera plus de savoir si elle *existe* ou si elle est un schématisme *imaginaire*.

L'élément imaginaire enveloppe l'être. Si l'on concevait qu'il enveloppe le néant, *on l'identifierait*. En effet, l'idée même de néant n'est rien d'autre, au niveau d'altérité, que la prétention à l'être d'un élément imaginaire. En prétendant à l'être, cet élément se constitue non comme distinct, mais comme construction *séparée* au niveau d'altérité, et enveloppant l'être à lui seul. Il ne faut pas penser cela comme une *action* de cet élément, car il n'a pas l'identité dans laquelle se constitue une action, mais comme un pseudo-acte. Il n'y a pas de malin génie caché là-dedans. Il ne faut pas non plus considérer ce *pseudos* comme un acte manqué de celui qui vise: nous restons dans ce qui est visé.

Ce *pseudos*, cette prétention à l'être, n'est pas une propriété de l'élément imaginaire, qui pourrait alors *soit* envelopper l'être, *soit* être trompeur. *Le pseudos lui-même ne saurait être identifié*, sans que nous le posions dans une relation d'ordre avec un autre élément. Ce *pseudos*, cette possibilité, pour le niveau d'altérité, de dissimuler quelque part

– ou partout – le néant, est lui-même un élément imaginaire. Il ne constitue donc à aucun titre une «profondeur» du niveau d'altérité – un doute du Jeu suprême – sinon lorsque nous nous faisons un devoir de coïncider avec notre propre conscience et pourchassons indéfiniment en elle ce risque radical de néant, sans jamais réaliser que l'être n'est pas logé dans notre imagination.

Il n'y a rien d'insaisissable dans l'élément imaginaire, car il ne dissimule rien. Rien alors de plus simple que cet élément, de plus lumineux et de plus distinct, jusque dans le vague extrême des impressions, des ambiguïtés, des contradictions. Rien de plus communicable, aussi, bien que, à nos yeux, cet élément semble le moins communicable qui soit. Si nous envisageons le champ d'altérité, et que nous nous gardions de le *confondre* avec une représentation ordonnée de notre propre conscience, nous verrons qu'il ne contient rien d'obscur.

Ce que nous faisons d'ordinaire, ce n'est pas prendre l'imaginaire pour le réel, mais prendre le réel ou le possible pour l'imaginaire : nous nous voyons nous-mêmes dans notre ordonnance de pensée, puis nous oublions que nous nous servons de cette instrumentation dans une réflexion discursive, pour considérer les limites obscures de cette réflexion. *Ces limites, nous les prenons pour le champ d'altérité* et la complexité essentielle de ces régions-limite identifiables nous apparaît comme un obscur labyrinthe à la fois identifiable et jamais identifié.

Si nous reconnaissons l'étendue du champ d'altérité, et qu'il enveloppe l'être, nous verrons qu'un élément non identifiable est d'une parfaite clarté, et se laisse parfaitement communiquer. Lorsque nous ne distinguons pas ce niveau, nous pensons que les objets obscurs de notre pensée ou de notre affectivité constituent une source constante de *malentendu* entre les consciences, parce que nous pensons que ces objets sont, par essence, trompeurs : en se communiquant, ils s'altèrent, et ce que nous croyons avoir transmis ne l'est pas : quelque chose de trompeur agit quelque part qui dénature les messages.

L'élément d'altérité ne crée pas le malentendu, si nous voyons qu'il est vraiment imaginaire, et qu'il n'y a pas en lui d'autorité cachée nous sommant de lui accorder l'identité. Dès lors, il apparaît que nous pouvons sans danger donner droit de cité dans ce champ d'altérité à tous les plus vagues fantasmes, car alors ils ne nous appartiennent en aucune façon, ils ne nous contraignent pas. Nous verrons plus bas ce qu'ils *exigent*, mais cela n'a rien à voir avec la contrainte ou le malentendu.

L'élément imaginaire n'est pas une illusion, dont le sérieux nous débarrasserait. Au contraire, nous ne pouvons exister sans viser con-

stamment ce champ d'altérité. Lorsque nous sommes *certain*s, radicalement, de cet élément imaginaire, il n'entre pas du tout en conflit avec le possible et le monde physique. Au contraire, il apparaît que rien dans ce champ ne demande à *devenir* possible, ni à *se fixer* en objet absolu de croyance. Il ne s'agit pas de prendre position à l'égard d'un tel élément, car il ne réclame rien de tel. Il a déjà droit de cité. Ce droit de cité, il ne le doit ni à son ordonnance ni à sa valeur : il n'a pas de papiers d'identité.

Pourquoi est-il si aisément communicable ? Parce qu'il est « transmis » *avant que cela ne soit possible ou impossible*. Cet élément, en effet, ne réclame pas, pour être « transmis », une relation d'ordre : il n'a pas à être constaté le même par deux ou plusieurs consciences, car il n'enveloppe pas l'identité. A ce niveau, il n'y a pas de négation absolue – ni du reste au niveau mathématique – non parce que *tout* y serait possible, mais parce que rien n'y est *possible*. L'absence de communication, le malentendu, est, au niveau d'altérité, non un zéro mathématique rendu absolu, mais un néant imaginaire. Or cet élément imaginaire se « transmet » aisément, car il n'a nul besoin d'une relation d'ordre ou de ce qu'on appellerait une médiation (dans le sens que Hegel donne à ce terme). Si, en effet, je vise cet élément, il n'est ni possible ni impossible que l'autre vise le *même* élément. En revanche, il est *certain* que l'autre vise l'élément imaginaire, qui ne peut être identifié.

De toute façon, il n'est pas question de poser, à ce niveau, une pluralité de conscience ou une conscience plurielle. La conscience imaginaire – qui enveloppe l'être – ne réclame nullement une relation d'ordre, et ce n'est pas d'une transmission qu'il s'agit. L'élément imaginaire n'est pas *clair pour une conscience possible*, il est clair dans le champ d'altérité comme la conscience imaginaire est claire et distincte dans ce champ. Ce que nous nommons communication ici n'est donc ni une communion ni une transmission.

La notion, donc, de néant imaginaire n'a aucun privilège sur quelque autre élément imaginaire. Aussi peu identifiable, elle n'implique nullement quelque rôle séparateur radical, une hypothèse dernière sur les possibles qui serait capable de nous faire saisir la vanité même du champ d'altérité dans son acte, et le marquerait au coin du manque et de l'aliénation. Cet élément ne désigne nullement l'absence radicale de communication, fondement du scepticisme. Distinct parfaitement comme néant imaginaire et, comme tel, n'appartenant pas à une conscience ordonnée – à un ensemble identifiable –, cet élément ne requiert pas une expérience possible.

Ce néant imaginaire nous apparaît souvent sous la forme de la mort, avec son cortège de fantômes. Mais c'est que nous prolongeons à l'infini la relation d'ordre d'un ensemble, sans voir que, lorsque nous nous figurons la mort comme néant, nous devons y voir le néant imaginaire, et le laisser être sans croire, comme des enfants, que ce néant va devenir possible. Nous visons sans cesse cette mort fort clairement, non plus comme séparation pure, mais comme élément imaginaire, lorsque nous nous figurons un repos absolu et une paix parfaite. Ce repos absolu, cette immobilité, dans le champ d'altérité, n'est pas entouré de mouvement ni menacé par lui, car il faudrait alors que le repos et le mouvement soient ordonnés dans un ensemble identifiable.

Reste que nous parlons d'un élément imaginaire et qu'il pourrait se cacher là une équivoque, un tour métaphorique. Il n'y a pourtant pas ici de difficulté. On voit bien qu'un élément imaginaire, qui ne possède pas l'identité, ne possède pas, *a fortiori*, l'unité. Certes, nos habitudes de conceptualisation s'accommodent mal de cette formulation. Cependant, si l'on quitte ces habitudes de formalisation, on distingue très bien qu'un élément imaginaire n'a pas d'ordre de grandeur. Un élément imaginaire n'est pas un élément perçu dans l'univers, puis réduit à une figure imaginaire; il n'est pas non plus non-perçu, au sens où il se situerait dans une relation ordonnée avec des éléments perçus. Ce n'est donc pas l'analogie imaginaire d'un élément perçu dans l'univers.

Si donc nous employons l'article *indéfini* (et non le numéral) en disant un élément, c'est au vrai sens de cet article, ou au sens de l'anglais *some*, ou encore au sens de *quelque*. Cela signifie que quelque élément imaginaire se trouve dans le champ d'altérité, clairement et distinctement. Si ce n'est pas cet élément, c'est un autre, *mais il n'importe aucunement*. Cela n'implique pas, du reste, l'indétermination de cet élément. S'il n'importe pas que ce soit quelque élément ou quelque autre, ce n'est pas – nous le verrons plus loin – parce que le choix de tel élément serait arbitraire, un tel arbitraire se situerait dans une ordonnance, comme tout arbitraire, et constituerait une indifférence à l'intérieur de cette ordonnance. C'est parce que cet élément n'est pas objet du choix d'une conscience possible, et se donne dans son altérité, sans aucune postulation d'être tel ou tel ensemble. S'il n'importe pas, c'est donc, en quelque façon, non par défaut, mais par excès, puisque l'évidence même est cette sorte d'indifférence par excès, qui ne réclame pas de valorisation. C'est ici l'abondance même de l'évidence où se marque l'intuition de quelque élément que ce soit du champ d'altérité, puisque cet élément lui-même ne réclame pas d'être identifié.

Si nous faisons d'un élément imaginaire une analogie du monde physique, et que nous renoncions – comme nous avons vu que cela se passe dans les principes mathématiques de nos jours – à une intuition du niveau d'altérité, nous appauvrissons, stérilisons et aliénonns ce niveau de sens, sans du reste pouvoir le nier absolument. En effet, nous oublions alors, dans cette fixation analogique, que le niveau d'altérité n'est pas réductible à notre imagination cosmique, tant s'en faut ! L'élément imaginaire est inépuisable, et voir distinctement quelque élément imaginaire, c'est voir qu'il n'a aucun rapport ordonné avec l'élément perçu dans l'unité physique d'un univers.

Qu'est-il donc, enfin, cet élément imaginaire si indéfini, et comment pouvons-nous dire, avec certitude, que nous en avons une intuition évidente, et qu'il enveloppe l'être ? Ne juge-t-on pas l'arbre à ses fruits, et ceux-ci ne sont-ils pas, en fin de compte, illusoire ?

Lorsque nous renonçons tout à fait, et sans réserve d'aucune sorte, à maintenir l'ombre d'une relation d'ordre en tout objet, intérieur ou extérieur – c'est encore une relation d'ordre –, lorsque nous ne cherchons aucunement à mettre la main sur un ensemble, à y tracer une orientation, à y distinguer des éléments selon un ordre mathématique, lorsque nous cessons tout à fait d'identifier, sans garder par devers nous la réserve de puissance et la continuité qui devraient nous permettre de pouvoir reprendre le fil de l'identification après l'interruption, c'est alors que nous apercevons l'élément d'altérité. Il ne ressemble à rien, ne s'ordonne à rien, même pas à cette pureté sévère que nous attribuons à la vérité et à la justice, même pas à cette abondance que révèlent les œuvres d'art des hommes. Il n'est ni un trésor ni une absence de trésor, ni l'ordre ni le désordre. Lorsque nous l'apercevons, nous cessons toute résistance. Si quelque instance, chez les autres ou en nous-mêmes, cherchait alors à établir un ordre, une valorisation, un statut d'identité, dans l'élément imaginaire, elle ne le pourrait pas.

N'est-ce point là la peinture de l'aliénation ? Si l'on veut. Mais non pas sous son angle pathologique. Cette folie ne heurte pas l'intelligence, n'est pas considérée par le regard ordonnateur du médecin ou du sage, n'est pas néfaste. Nous sommes si fixés sur les relations d'ordre, nous avons une si grande crainte de l'aliénation, que toute folie nous paraît s'ordonner à la normalité, et la hanter, se trouvant en elle partout et nulle part.

Mais voici notre conscience imaginaire dans le champ d'altérité. L'objet qu'elle vise ne peut être identifié, ni donc placé à l'extérieur ou à l'intérieur de cette conscience. Il n'y a de point d'appui qu'en cet objet même, que rien ne détruit ni ne confirme.

Il ne s'agit pas de savoir si l'élément imaginaire s'offre à tous, ou seulement à quelques élus, et la grâce ici ne s'oppose pas à la justice. Le champ d'altérité n'est ni une chasse gardée ni un domaine public. Je ne puis contraindre une conscience – serait-ce la mienne – à viser le champ d'altérité: ce serait d'emblée me constituer ou constituer l'autre en relation d'ordre à clarifier, à rectifier.

Nous sommes sages, mais notre esprit est dirigé par l'aberration, qui croit identifier, dans le champ d'altérité, des ombres de possibles et des amorces d'ordre, avec cette réserve mentale: le champ d'altérité, en réalité, est un désordre absolu. Ce pessimisme intégral, nous n'osons nous l'avouer, et, au lieu d'envisager l'échec au niveau d'altérité comme imaginaire, nous le voyons se profiler sur toutes nos possibilités et les vider de leur sens. Si nous voyions cet échec imaginaire, il nous apparaîtrait dans sa pleine clarté. Qu'est-il donc? Il n'est pas un échec comme un ensemble ordonné à d'autres ensembles de réussite ou identifiable en tout point du champ. Il ne demeure dans cet échec nulle possibilité de succès, car il est consommé dans l'imaginaire, et enveloppe l'être. Il est clair, distinct, accepté, il a droit de cité dans le champ d'altérité, où il ne constitue à aucun titre un «domaine imaginé» par une conscience, un «univers d'échec» figurant l'ordonnance possible d'une conscience et sa fatalité.

B.

Comment alors pouvons-nous affirmer que l'élément d'altérité *exige l'identité*? N'est-ce pas là précisément ce que nous lui déniions?

L'élément d'altérité, qui n'est pas identifié et qui enveloppe l'être, n'exige pas d'être identifié, il *exige l'identité*. Cette exigence, loin d'être un commandement issu d'une ordonnance obscure, d'un pseudo-ensemble d'autorité exerçant une puissance inéluctable à la limite du champ mathématique, et contraignant ainsi les hommes à accepter, sous une pression de l'histoire ou de leur propre conscience, l'identité d'un fantasme – est une exigence de l'élément d'altérité. Elle ne *réclame*, ne postule nullement qu'un possible irréalisable se réalise, ou qu'une notion impensable soit finalement mise au jour.

L'exigence d'identité ou la présence dans le champ d'altérité, c'est la même chose. *La clarté et la distinction d'un élément imaginaire, c'est l'exigence d'identité, qui est l'opération même du niveau d'altérité*. Cette exigence, bien loin d'être insaisissable, est l'évidence même qu'un tel élément ne recèle pas de relation d'ordre. Nous n'avons pas à identifier un

élément imaginaire parce qu'il *est* lui-même l'exigence d'identité.

Nous avons coutume d'envisager l'imaginaire sous deux aspects :

- 1) sous l'aspect esthétique où nous le valorisons positivement jusque dans sa source même, qui transmue en limpidité le plus grand désordre;
- 2) sous l'aspect pathologique, où nous le valorisons négativement en y distinguant un *pseudos* radical.

Cette double valorisation de l'imaginaire implique une infinité de distinctions fort utiles et qui dirigent le regard du médecin, du philosophe, de l'esthéticien, du psychologue et du sociologue sur des problèmes-limite aux frontières de ces différentes disciplines. Cependant, ces deux perspectives ne font pas voir clairement ce qu'est le champ de l'imaginaire. Pour nous, il ne s'agit pas de proposer une perspective différente, mais seulement de montrer qu'il y a une intuition du niveau d'altérité. L'exigence d'identité au niveau d'altérité se situe avant la problématique d'un ordre ou d'un désordre dans un ensemble, avant le jugement émanant d'une relation d'ordre exprimée par le critique d'art, le médecin ou le psychologue, et n'entre pas en conflit avec cette problématique.

En effet, l'élément d'altérité exige l'identité, mais il ne *doit* pas la réaliser dans l'œuvre d'art, de même qu'il n'en est pas *privé* dans l'échec pathologique. L'œuvre d'art, la génialité, le cas pathologique sont des relations d'ordre. Pour l'œuvre d'art, une limite est atteinte lorsque l'œuvre, limitée en un ensemble signifiant, ne constitue plus qu'un désordre total ou un ordre mathématique total. Il ne subsiste alors que le cadre de l'œuvre, mais ce cadre est un ensemble, certes inconnu, mais *identifiable*. Une musique formée de bruitages, un tableau fait d'une tache, sont identifiables encore dans la mesure où cette musique est *différente* des bruits de la rue eux-mêmes, et le tableau *différent* d'une tache faite en passant sur une porte. Si l'ensemble est égal à l'ensemble vide, alors l'œuvre d'art est partout et nulle part, mais elle demeure possible, elle manque et se recherche.

L'élément d'altérité ne manque pas. S'il exige l'identité, ce n'est pas que l'identité soit sa fin, et il n'y a pas de *devenir* de cette exigence. Nous ne sommes pas ici au royaume du manque. Cette exigence est l'*acte* même du champ d'altérité.

L'élément imaginaire se manifeste comme exigence d'identité, et c'est justement en cela qu'il enveloppe l'être. Si j'imagine l'étendue confuse de la mer, je puis certes, comme Leibniz, rêver à une hyperfonction mathématique exprimant les relations d'ordre d'un ensemble

qui contiendrait tous les éléments d'une ordonnance à partir de laquelle Dieu comprenne les mouvements et la nature de toute mer possible. Il y a, dans cette pensée, une intuition de la certitude mathématique: Leibniz pense, à juste titre, que le champ mathématique, à cause de son infinité, ne saurait se démentir et céder la place, sur ses confins inexprimables, à autre chose qu'une relation d'ordre.

Cependant, je puis, en m'imaginant cette étendue – et sans aucun a priori esthétique ou moral à la manière de Kant – voir, dans l'intuition du niveau d'altérité, qu'il ne manque rien à cet élément, dans toute sa confusion. Il n'est plus alors confus, car cet élément, qui exige l'identité, n'est plus figuré comme un *effort* pour y parvenir, ou comme un analogue de notre *effort* pour y parvenir, mais seulement comme l'acte imaginaire de cette exigence – imaginaire ici n'ayant pas, nous l'avons dit, un sens psychologique, ni transcendantal. Cette confusion qui est clarté et vraie distinction imaginaire, n'est pas identifiable, mais enveloppe l'être. Ce n'est pas du reste *pour moi* qui envisage cette étendue que l'élément imaginaire enveloppe l'être, car moi-même suis ici élément imaginaire et c'est en quoi je ne puis distinguer deux ordres de grandeur: le mien et celui de cette étendue. C'est aussi en cela que cette étendue est claire et distincte, et que son exigence d'identité n'implique aucune ordonnance.

Il va de soi que nous ne *réduisons* pas ici des éléments réels à des éléments imaginaires. Encore une fois, le champ que nous envisageons ne saurait être ordonné à d'autres champs ni entrer en conflit avec eux. Il n'est même pas besoin de mettre quelque réalité entre parenthèses pour considérer le champ: de même pour envisager le terme $\sqrt{2}$ nous n'avons pas besoin de mettre la réalité physique entre parenthèses: il nous suffit de l'intuition du champ mathématique.

Ainsi dans l'exemple précédent, je n'imagine pas un autre moi-même imaginaire, devant une mer imaginaire, ce qui nous ramènerait au fameux argument du troisième homme. J'envisage une expérience, imaginaire, du champ d'altérité, et j'affirme que cette expérience enveloppe l'être.

Si nous nous figurons une sensation confuse dans notre corps, nous pouvons l'envisager comme un ensemble, par exemple comme une sensation qui pourrait se reproduire et qu'il s'agirait alors de clarifier. Il s'agirait d'y distinguer une relation d'ordre et, précisément, la confusion relative de la figuration de cette sensation exprime le projet que nous avons d'y distinguer un ordre.¹ Mais nous pouvons aussi nous

¹ Cf. L. Wittgenstein, *Investigations*, § 258.

figurer cette sensation comme l'élément imaginaire, et alors elle ne se situe plus dans l'ensemble du corps envisagé dans son ordonnance possible, mais dans le champ d'altérité. Elle exige alors l'identité, mais non pas que nous nous attendions à l'identifier plus tard dans notre corps.

Qu'est-ce donc, proprement, que cette exigence?

La clarté et la distinction de quelque élément du champ d'altérité est telle que non seulement il n'a pas à être identifié par nous, mais que *nous n'avons pas à supposer quelque point de vue étranger à notre esprit et qui aurait à l'identifier*. Nous nous figurons en effet que dans les dernières limites du champ mathématique doit se situer quelque ensemble X dont nous n'avons aucune idée, mais seulement une image confuse, – comme celle des très grands nombres ou du pur continu –, et que cet ensemble X, pour que nous puissions au moins nous le figurer ainsi confusément, doit être identifié par quelque autre esprit que le nôtre. Cela n'est pas faux, mais la pensée philosophique et mathématique à partir du XVII^e siècle, en formulant cette exigence dans le champ mathématique, nous a fait en même temps confondre cet ensemble X corrélatif d'une conscience possible avec l'élément d'altérité. Cette confusion est très sensible dans la pensée de Kant, dans laquelle l'élément imaginaire est scindé en deux, pour apparaître, d'une part, comme la *force* d'imagination (*Einbildungskraft*) qui permet de schématiser le divers et de constituer la représentation d'un ensemble donné comme concept a priori –, d'autre part, comme l'*horizon* de la liberté ou la limite idéale de l'ordonnance intérieure d'une conscience personnelle. Dans les deux morceaux de cet imaginaire se cache alors le manque radical, – d'une part dans l'impuissance du concept à ne point dépendre en quelque façon de l'imaginaire –, d'autre part, dans l'idéalité de la personne, qui ne saurait jamais se réaliser que dans une temporalité elle aussi dépendante en quelque façon de l'imaginaire comme idéalité. L'élément d'altérité est ainsi scindé – et finalement nié dans la philosophie moderne.

En réalité, l'exigence d'identité de l'élément imaginaire est telle qu'elle n'a besoin d'aucun point de vue. Cette exigence est surabondante, parfaitement claire et distincte, en deça de l'erreur de jugement et du pathos de la liberté de conscience.

L'exigence de l'élément imaginaire n'est ni volonté ni représentation: exiger l'identité, ce n'est pas en manquer, la vouloir, ou la représenter, c'est *être* cette exigence. Or, une telle exigence ne peut être et à la fois être visée comme possible, fût-ce par une conscience-limite ou

idéale. Ce serait encore se figurer quelque témoin possible de cette exigence. Or, elle témoigne elle-même, dans l'imaginaire, qu'elle enveloppe l'être.

Existe-t-il une expérience de l'élément imaginaire, telle que cette exigence puisse être dite vraiment envelopper l'être? Une telle expérience existe sans cesse, mais elle est trop immédiate pour que nous y prenions garde. Si nous cherchons cette exigence, nous la découvrons sans le moindre doute dès l'instant où quelque chose répond à notre attente. L'élément imaginaire est le premier sujet de cette réponse, et nous savons très bien que ce premier sujet n'a pas à devenir possible et ne peut pas non plus être reproduit analogiquement, par quelque image-souvenir qui l'évoquerait. Cette réponse, comme exigence d'identité, n'a pas eu un instant, même infinitésimal, de possibilité. Elle ne réalise nullement notre attente ni ne constitue un élément dans un ensemble d'objets attendus et possibles. Elle n'est pas une liaison entre un ensemble et nous, ni une coïncidence de nous et d'un ensemble. Elle est là, claire et distincte dans son impossibilité même, non comme un défi à la raison, mais comme exigence d'identité. Il n'y a aucun autre ensemble dans le champ d'altérité que cette réponse, cet acte, cette exigence, et il n'y a pas nous-mêmes comme un autre ensemble.

Ne supprimons-nous pas ici tout sujet faisant une expérience? Disons plutôt que nous ne saurions concevoir un sujet faisant une expérience sans découvrir le champ d'altérité.

Quel est donc ce sujet transcendantal, cet esprit, si nous devons le concevoir comme un ensemble pur et absolu, logé en nous, et tel que dans une fantastique unité d'aperception et de synthèse, il découvre des ensembles qu'il a toujours prévus? Telle est la figure que Paul Valéry représente en *M. Teste*. Si même nous admettons que l'humanité est devenue capable, en la personne de l'adulte raisonnable, d'une attitude scientifique pure, nous nous heurtons à la difficulté suivante:

Nous ne pouvons concevoir une attitude dialectique telle que la relation d'ordre d'une conscience soit la garantie de celle d'une autre, dans une réciprocité. Une telle réciprocité demeure formelle, et on le voit bien dans toutes les doctrines dialectiques. En effet, on y découvrira toujours, ici ou là, l'élément imaginaire, non ordonné au reste du système, soit sous la forme d'une croyance au caractère absolu du champ mathématique, soit sous forme d'une croyance à l'historicité absolue de l'humanité.

Le sujet imaginaire de l'expérience n'est pas un sujet illusoire, et il ne le devient que lorsque nous n'osons pas en parler. Il se trouve néces-

sairement alors à titre d'élément inidentifiable et omniprésent, au cœur même des opérations les plus certaines, insaisissable et polymorphe, ou encore fixé et maintenu par une idéologie. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit de se garder de ce sujet imaginaire sans oser en parler, de peur de l'identifier comme s'il pouvait l'être et comme s'il risquait sans cesse de venir en personne perturber la rationalité de l'expérience ou son efficacité. Même si nous adoptons, de nos jours, l'attitude scientifique, nous sommes très souvent contraints à un pharisaïsme rationaliste à l'égard des autres, et de *nous-mêmes*, dans la mesure où existe quelque part, insaisissable, une humanité imbécile. Cette humanité «devra comprendre» un jour ou l'autre, ou bien «ne comprendra jamais»; dans tous les cas, elle constitue, avec l'attitude scientifique, une dialectique ambiguë.

Sommes-nous plus avancés si nous parlons de l'élément imaginaire? L'expérience de l'élément d'altérité est irrécusable, et toutes les méthodes de la connaissance et de l'action nous en fournissent des exemples, jusqu'au niveau de la plus humble expérience humaine. Et d'abord, l'expérience d'*un objet à jamais perdu*. L'objet de l'univers qui apparaît, en son unité, comme ne devant jamais se reproduire ou réapparaître, cet objet dont Vigny dit qu'il faut l'aimer :

Aimez ce que jamais on ne verra deux fois.

Cet objet ne peut pas entrer comme analogue dans la représentation d'un ensemble ordonné. Perdu, il n'offre pas ce nœud de possibilité qu'est l'élément d'un ensemble. Certes, cet objet apparaît au niveau mathématique – et Husserl montre bien cela – comme un corrélat de la conscience pure, en ce sens qu'il est indicatif d'un *X certain* transcendant la conscience et l'indiquant, elle, comme ensemble ordonné de vécus purs (*Erlebnisse*). Nous reviendrons sur ce point dans le 2^e chapitre, consacré au niveau mathématique. Cependant, nous n'avons pas, avec Husserl, épuisé l'objet perdu, car nous avons été obligés de supposer la conscience comme *pur* «flux du vécu» et par conséquent nous avons dû *fonder* la certitude de ce *X* transcendant sur une corrélation «impérieuse» de la conscience pure à son champ. Or, cette corrélation «impérieuse», on peut en douter encore, et justement à cause de l'impossibilité de parler du «flux du vécu» autrement qu'en termes métaphoriques. Le «flux du vécu» n'est continu absolument qu'à l'aide d'une énorme machinerie formelle et hiérarchique écrasant le vécu simple sous les «méthodes phénoménologiques.» Nous ne sommes alors certains que rien ne nous manque essentiellement que dans une logicisation impitoyable du champ mathématique qui présuppose

une *vision* de la communicabilité scientifique totale. Or, cette vision est trompeuse: elle équivaut à un vaste système de sécurité, à une sorte d'avarice ontologique.

L'expérience simple retrouve le niveau d'altérité en posant l'objet perdu comme élément imaginaire, et en le remettant pour ainsi dire à la garde de l'être. Alors, une expérience qui ne reviendra plus n'est pas identifiable, *et ne l'a jamais été*, pas plus que le sujet de cette expérience. Par exemple, cette maison de notre enfance, à présent démolie, en tant qu'elle est à présent impossible à récupérer, même en établissant un «flux du vécu» continu et pur, n'a jamais été identifiée au niveau d'altérité et n'a pas à l'être. Lorsque soudain nous la «re-voyons», et avec elle tout un horizon de choses et de personnes, et quelle que soit ici la tonalité affective ou la valorisation, nous sommes un sujet imaginaire et non transcendantal. La différence, c'est que ce sujet n'a pas de privilège de sujet: il est élément d'altérité, inidentifiable par aucun esprit, humain ou non. Ce qui surgit ici n'est à aucun titre un «monde possible» et n'a aucun rapport analogique avec le monde présent. La valorisation de ce qui surgit ici est imaginaire et ne se situe plus, par exemple, au niveau du complexe freudien, qui suppose toujours une valorisation objective par d'autres consciences. Il n'y a pas ici d'interprétation des rêves. Il n'y a pas ici de «temps» transcendantal où situer une démarche dialectique d'interprétation.

Nous voyons bien du reste que cet objet perdu n'est pas un ensemble. Il se présente comme seulement distinct. Mais non pas distinct d'autre chose ou d'un autre ensemble, ni distinct du néant. Son exigence d'identité ne réclame aucun remplissement ni aucune structuration. Cette exigence d'identité ne nous conduit pas à la recherche d'une origine possible de l'élément d'altérité ou de sa signification symbolique. Elle n'est que le laisser être de l'élément d'altérité.

Ce laisser être n'a rien d'une passivité devant le champ imaginaire ou d'une résignation au hasard pur. Pour cela, il faudrait imaginer en quelque sorte des «trous» dans le champ imaginaire, et des «zones» d'activité, face auxquels il y aurait un comportement possible, fût-il de passivité. Mais il enveloppe et, comme dirait Jaspers, il *englobe* l'être (*umgreift*). (Chez Jaspers, le terme *Umgreifende* conserve malgré tout une tonalité kantienne, dans la mesure où il est rapporté à l'existence possible que je puis *manquer*. Cette tonalité s'explique en partie par le souci, justifié, de Jaspers, de maintenir la *psychose* hors des interprétations phénoménologiques et freudiennes: il faut que je puisse me manquer, sinon je ne suis pas libre.)

Laisser être l'élément d'altérité n'est pas «toujours possible», et c'est ce qui nous fait incliner vers l'idée de hasard, de trou, d'ultime possibilité de perte totale. Mais si nous envisageons clairement ce «pas toujours possible», nous n'y voyons que le fait que l'élément d'altérité n'est pas élément d'un ensemble toujours à *disposition* (available). Cela semble lui ôter toute sa solidité. Cependant, il suffit de voir que l'exigence d'identité ne réclame nullement cette constante *availability*, sur le modèle de l'enfant exigeant la constante présence possible de sa mère. Cela ne fait pas d'elle une grâce hasardeuse, mais une *grâce gratuite*.

Dès lors, il n'est plus nécessaire de maintenir, au niveau d'altérité, une disponibilité constante de l'élément imaginaire. S'il «fait totalement défaut», ou s'il «tend vers zéro», il est certes impossible de prétendre, à tout prix, qu'il va quand même se retrouver quelque part. C'est là une démarche puérile. Et pourtant, nous trouvons dans cette démarche puérile le fil conducteur d'une méthode: l'élément imaginaire n'a jamais été posé comme une première sécurité, un embryon d'organisation, le noyau d'un développement potentiel. Il n'est donc pas là comme un objet de recours toujours possible – comme on fait appel à ses muscles si l'on veut sauter. Il est toujours là, même si rien ne répond à l'appel, parce qu'il est l'appel, élément imaginaire.

Au niveau mathématique, il semble toujours possible d'ordonner une série, indéfiniment. Cette concaténation des possibles nous conduit à nous figurer, comme soubassement du champ mathématique, une ordonnance automatique, qui continuera quoi que nous y fassions. Or, nous voyons bien, d'autre part, la pluralité du champ mathématique, et nous concevons l'ensemble vide comme rupture radicale d'une telle continuité. Nous avons donc l'idée aberrante d'un mécanisme intégré qui, un jour ou l'autre, va s'arrêter brusquement, sans raison, par une sorte de crise interne des éléments, de rébellion radicale, pour faire place à «autre chose» ou à «rien». Ce moment étant statistiquement à un minimum de probabilité, nous ne nous en soucions pas. La probabilité d'un événement dans l'ensemble vide est égale à zéro. Cela est proprement rassurant, surtout si l'on songe que l'ensemble vide, c'est aussi l'observateur lui-même, assuré ainsi au maximum contre tout risque d'événement et figurant cette conscience transcendante ou dialectique, dont la solidité est sans pareille. Nul risque que cette conscience aperçoive jamais le niveau imaginaire. Son ordonnance magistrale l'adapte si bien à tous les possibles qu'elle se trouve partout et nulle part, hyperboliquement active à repousser, sur toutes les fron-

tières du savoir et de l'action, ce qui pourrait ressembler à un événement.

Le *pseudos*, cette crainte absolue que le champ imaginaire ne recèle quelque possibilité dernière, est sensible dans toute la pensée moderne, dès le XVII^e siècle, avec Pascal. Elle inaugure le progrès d'un nouveau formalisme logique, qui peu à peu s'établit. Et pourtant, la plus grande partie des hommes sont réfractaires à ce formalisme, même lorsqu'il apparaît bienfaisant. Ils ne veulent pas y croire, qu'il soit religieux ou athée. En effet on leur demande *de croire à ce qui n'est pas évident*, mais constitue une valeur ou un instrument. Or, la plupart des hommes sentent bien la vanité de cette prétention, mais ils sentent aussi que ceux qui la soutiennent ne sont pas totalement responsables. Aussi la plupart des hommes sont-ils indécis. Ils sont attirés vers une forme de pensée et d'action qui gagne à tout coup. D'autre part, ils ne peuvent pas croire que la conscience scientifique soit infaillible, et ils distinguent très bien que «quelque chose ne tourne pas rond» dans cette machine. Ils ne sauraient dire ce que c'est, car ils ne sont pas entraînés à la discipline scientifique, mais ils voient très bien que le formalisme moderne ne livre pas l'évidence. Ils sentent que le savant a raison, que la conscience possible doit viser une relation d'ordre et, par exemple, ils sont prêts à admettre ce qu'on leur dit en astronomie. Les méthodes font leurs preuves. *Mais rien ne fait la preuve de celui qui les exerce*. Il n'y a pratiquement pas de contrôle possible, de nos jours, quant à la distinction et à la clarté des démarches scientifiques.

Il ne faut pas dire que ces démarches se jugent à leurs résultats tangibles, car cela n'est pas vrai. La clarté et la distinction de la méthode se jugent au niveau mathématique, dans la distinction d'un ensemble défini et ordonné, distinction qui – nous le verrons par la suite – exige de ne pas avoir pour garant l'individu physique ou la collectivité humaine au niveau cosmique, mais la conscience possible. Or le formalisme tend à historiciser l'objet mathématique, parce que cela est «commode». Rien de plus pratique en effet que l'analogie physique qui dispense de l'intuition mathématique, mais rien n'est plus fatal: elle a perdu la science antique.

Les hommes, en général, savent pourtant bien que l'arrêt du progrès scientifique humain ne serait pas le néant. Ils savent que l'être ne dépend pas de l'homme, et ils savent cela depuis beaucoup plus longtemps que le XVII^e siècle. C'est qu'ils voient bien le niveau d'altérité et qu'ils savent bien que l'esprit humain ni quelque esprit que ce soit, ne saurait identifier ce niveau. Ce n'est pas que la plupart des hommes

aient une conscience «instinctive» et «mystérieuse» des limites du savoir humain: ils ne voient aucunement ces limites et sont prêts à croire que le savant dispose d'une intuition et d'une intelligence inépuisables, dont ils sont dépourvus. Mais ils voient bien que l'élément d'altérité n'a pas besoin d'être identifié, qu'il ne manque pas d'identification. Cela leur est égal qu'on leur dise que la table est un paquet de particules, car, au fond d'eux-mêmes, ils croiraient encore voir la table, s'il leur était prouvé qu'ils ne le voient point. C'est bien l'élément d'altérité dont ils ont alors l'intuition, cette table imaginaire qui enveloppe l'être, qui n'est pas une idée de table ou une essence, mais une exigence d'identité qu'ils ne se chargent pas de remplir. Qu'elle se débrouille donc pour exister, cette table! Et qu'on ne vienne pas nous dire qu'il est nécessaire, pour en distinguer l'essence, d'avoir été initié à quelque doctrine.

L'élément imaginaire n'a rien de possible; eh bien! que cette table n'ait rien de possible. Sait-on s'il nous est *possible* de voir une table? Peut-être en sommes-nous tout à fait incapables, et croyons-nous en voir une. Alors, qu'à cela ne tienne, cette table que nous croyons voir sera du moins certaine dans le champ imaginaire, qu'elle y soit nommée «dieu, table ou cuvette.»

L'élément imaginaire n'est pas *équivoque*, cependant. Il n'est pas *indifférent* que l'élément imaginaire soit nommé «dieu, table ou cuvette.»

L'expression équivoque suppose la compréhension d'un ensemble ordonné et le jeu verbal à la frontière des possibles. Ce jeu est du reste essentiel à l'exploration du champ mathématique. Mais l'élément imaginaire ne saurait s'appeler «dieu, table ou cuvette» dans l'équivocité, car il ne dissimule pas l'identité sous un jeu verbal, même pas si cette identité est conçue comme une limite terminologique: l'élément d'altérité *n'est pas verbal*, car les mots aussi peuvent être identifiés. Il ne s'agit pas du choix d'une dénomination ou d'une attribution, mais d'une intuition.

Nous voyons bien que ni la synthèse pratique, ni l'analyse théorique ne parviennent à identifier cette table imaginaire, car, quand bien même on épuiserait tous les usages possibles de cette table, quand bien même le savant serait au bout de son calepin pour en analyser les éléments, c'est-à-dire quand bien même le champ mathématique aurait épuisé toutes les catégories de la conscience possible de cette table et toutes celles de la table possible elle-même, et qu'il n'en restât rien, la table imaginaire – *non la table physique* – demeure non-identifiée et non-identifiable.

Cette table imaginaire, qui enveloppe l'être, nous y tenons comme à la prunelle de nos yeux ! A supposer en effet qu'elle fût identifiée par quelque esprit surpassant de loin le nôtre, savons-nous si cet esprit subtil ne va pas nous prouver que nous n'y entendons rien, qu'il y a un usage de cette table qui n'approche pas de notre pratique, et une composition de cette table qui ne tient nul compte de nos particules. De telle manière que dans le fait nous devrions être suspendus à chaque instant dans un doute abyssal, en nous demandant sans cesse si ce que nous nous figurons n'est point quelque pièce du rêve d'un autre. Que cette idée du vol du monde imaginaire se répande, et l'on verra chacun se demander si, lorsqu'il songe à une table, il ne se trouve pas dans le plus extrême égarement, et si quelque esprit envisageant les possibles d'un tout autre biais ne lui révélerait pas, s'il le connaissait, qu'il croit bien voir une table, mais qu'en fait il voit là tout autre chose.

Le champ imaginaire : n'en voit-on pas la figuration dans cet épisode du roman de Schwarz-Bart : *Le Dernier des Justes*, où l'un des personnages, enfermé avec d'autres malheureux dans un wagon qui les conduit à la mort, se décide à *mentir* à un enfant qui va mourir, en lui peignant une situation imaginaire. Rien ne justifie ce mensonge, et l'on pourrait l'envisager seulement comme un acte de pitié, une attitude psychologique face à une situation intolérable. Mais il y a ici bien davantage.

L'ensemble des possibles pour cet adulte est alors bien clair : il y a, disons, 999 chances sur 1000 qu'aucun des individus enfermés n'échappe à la suite des événements, telle qu'elle se déroule actuellement. La cohérence de l'organisation est telle que le train arrivera et que tout se passera comme prévu. Les individus seront classés, certains envoyés à la mort, d'autres dans des camps, etc. Il y a, disons, 1 chance sur 1000 que quelque accident survienne, qui à son tour donne à ces individus quelque autre orientation du possible.

Cet adulte peut donc fort bien communiquer à l'enfant mourant la situation présente, assombrissant ainsi à l'extrême la conscience de cet enfant et lui laissant, comme dernière vision du possible, le plus grand désespoir.

La question ici n'est pas de savoir si, psychologiquement, l'enfant est capable ou non de supporter une vue de la situation telle qu'elle est. Si l'on pense le problème de cette manière, on devra mettre en balance la vérité et le mensonge comme deux ensembles, et, si l'on sort du cas particulier que nous envisageons, on devra admettre que,

un certain champ de possibilité étant donné, au-delà d'une limite de tolérance pour un individu ou une collectivité possible, il faut alors *substituer* à ce champ de possibilité un champ fictif. Nous trouvons ici *l'expression exacte de l'aberration totalitaire : il n'y a point de vérité inconditionnée du champ mathématique* ; cette vérité est conditionnée par des fins psychologiques, déterminées par un individu ou un groupe chargé – par l'histoire, par telle ou telle consécration – d'ordonner la vérité et le mensonge en des proportions fonctionnelles.

La question doit être ici envisagée d'abord en deçà du champ mathématique.

Personne ne peut ici identifier la conscience imaginaire de cet enfant, qui enveloppe l'être. Personne ne peut annuler cette conscience en prétendant, par exemple, qu'elle est de part en part illusion sous prétexte que l'enfant lui-même n'est point *situé* ailleurs que dans le monde, et que cette situation est tout ce qu'il est. Si l'on pense ainsi, l'on est contraint de voir en cet enfant un ensemble absolu, et proche du néant, ensemble situé *ici*, dans le champ du possible, et qu'affectent, indéfiniment – jusqu'à la fin – une infinité de facteurs tous liés, quels qu'ils soient – et pour un moment encore – à cet ensemble.

Or, cela n'est pas vrai. Personne ne peut épingler ainsi cette conscience dans un champ absolu, car ce n'est pas une ordonnance d'éléments que l'on identifie alors, mais proprement l'image d'un ensemble physique, précisément cela dont on demande à celui qui veut comprendre la notion d'ensemble de se dégager.

Or, identifier la relation d'ordre, clairement, c'est, en ce cas, envisager le champ mathématique, et, dans cette conscience de l'enfant, comprendre que s'exprime cette relation comme antérieure à l'unité physique. C'est précisément cette conscience possible qui, ici, réduit au mensonge la cohérence totalitaire de la machine d'extermination. L'ordonnance qu'elle manifeste n'est pas une lueur près de s'éteindre. Elle manifeste, non la «facticité» pure de ce qui se passe, mais la possibilité de cette situation, et justement ceci, qu'elle n'est pas une illusion ou un rêve collectif.

Cette relation d'ordre n'est pas réductible aux *chances* du futur, envisagé comme statistique des possibles de l'événement. Cette statistique, en effet, est conditionnée par une *fin* spatio-temporelle et se justifie parfaitement dans l'*unité* d'une situation physique : quand ils seront tous morts, il y aura d'autres individus, qui pourront considérer cette statistique.

Mais les prisonniers ne sont pas enfermés dans l'unité pure d'une

situation, qui, ensuite, sera considérée de l'extérieur. Si l'on pensait ainsi, il y aurait *des* mondes unifiés sans communication possible concrète, mais liés seulement par l'unité d'un cosmos dans une fantastique dialectique de l'histoire.

Le champ des possibles des prisonniers *existe*. Et cet enfant montre précisément qu'aucun des prisonniers ne peut, en vérité, bloquer le champ du possible actuel dans leur commun projet. *Cet enfant ne peut pas opérer la synthèse de la situation*, – et aucun des prisonniers ne le peut en vérité. Mais *la relation d'ordre de cette conscience possible n'est pas une synthèse*, car la possibilité de ce qui arrive ne peut être synthétisée et intégrée par personne dans l'absolu. Cette relation d'ordre ne lie pas un point à un autre jusqu'à la fin, elle constitue un ensemble possible et ne sera jamais fictive. Elle est identifiable, et rien ne peut «défaire» cette opération.

La conscience possible de cet enfant, c'est la conscience possible de tout homme identifiant une relation d'ordre, sa conscience de n'être pas le prisonnier absolu d'une unité physique et d'identifier avec *certitude* les éléments d'un ensemble dans le champ mathématique.

Or, cette certitude n'est qu'une ombre, si le champ mathématique se réduit à une fonction, s'il n'enveloppe pas cette intuition que nous avons dite intuition du champ imaginaire, sans bien sûr être *confondue* avec lui.

Lorsque l'adulte *cède* ici, et peint à l'enfant une situation imaginaire, il n'identifie pas l'enfant. Il voit, en vérité, en lui, dans sa présence même, *l'exigence d'identité*. Il ne se propose même plus de l'aider, n'applique pas une méthode psychologique, car, ici, il sait que cette exigence d'identité ne réclame pas de lui le salut, qu'il ne peut lui donner. Mais c'est bien par la bouche de cet adulte que parle l'exigence d'identité, qu'elle s'exprime sans justification, sans assurance et sans désespoir. Certes, il est bien possible – nous ne disons pas certain – que le psychologue ici n'aurait pas trouvé les mots mêmes pour peindre cette situation imaginaire. Les trouver, ce n'était pas consoler ni voiler *in extremis*, ou pas d'abord cela, c'était d'abord exprimer l'incroyable, ce que cet enfant ne demandait pas à croire possible, mais demandait seulement à voir, non pas pour lui, mais pour tout homme naissant en ce monde.

Cette exigence d'identité ne saurait être frustrée, et la mort même ne peut rien contre elle. L'adulte ici ne donne pas d'abord à l'enfant la possibilité de mourir en paix, il exprime une exigence qui n'a pas besoin de lui, comme conscience possible, pour être cette exigence. En

effet, cette exigence s'exprime en même temps, dans le champ d'altérité, en l'adulte et en l'enfant, qui ne sont en ce champ ni l'un ni l'autre identifiables.

Les mots que l'adulte trouve ne sont pas une quelconque peinture, ni une antithèse de la situation réelle, une fiction, un opium administré pour voiler les possibles, quelque sentence morale ou quelque fade image de paradis. Ils sont le geste imaginaire dont la courbe n'est pas une fonction, même très complexe, n'est pas une création de l'art, mais une souveraine exigence d'identité, n'excluant rien, une offrande et un don incomparable à qui n'a pas besoin de don, une considération de ce qui manque, en sa pauvreté, de tous les possibles que l'on puisse synthétiser, et dont l'exigence d'identité ne peut que recevoir, de mains imaginaires, l'impossible.

Toutefois, même si nous sommes inclinés à accepter l'idée d'une telle intuition, il nous viendra un dernier doute sur le champ imaginaire. Il nous semblera sortird'un rêve, et, revenant tout à coup au présent, nous nous dirons: non, tout cela ne peut exister. Nous pouvons bien, peut-être, y penser un instant, croire un instant avoir une telle intuition, mais il n'y a point de continuité de cette intuition, et l'instant suivant, cette belle certitude aura disparu. Si je la retrouve plus tard, saurai-je jamais ce qui s'est passé entre temps?

C'est ce problème ultime des fondements de la certitude dont traite Platon dans le Parménide, avec lequel il se bat, et que pense résoudre Descartes en faisant dépendre tout instant de Dieu. C'est là, semble-t-il, la limite de l'intelligence et de l'action, le vertige même de la connaissance.

Cette puissance du continu, qu'illustrent Pascal, Rousseau, Nietzsche, il semble que toute intuition vienne s'y perdre, et que, telle une basse continue, un bourdonnement cosmique, elle accompagne en sourdine tous nos efforts d'expression, fait ressurgir de toute pensée son intime négation, attend patiemment qu'une certitude soit développée pour la tuer, nivelle invinciblement, telle une souveraine anarchie persistante, les distinctions. Elle semble même, cette puissance, ébranler les fondements des mathématiques modernes, sourde menace d'une éternelle guerre, et défier les subtilités de l'herméneutique et leur pathétique appel: il n'y a pas d'autorité, il n'y a pas même d'absence d'autorité, il n'y a qu'une menace inexprimable que l'homme ressent au fond de lui-même comme sa condition, une pure vanité qui tout de même existe de quelque façon, puisqu'elle rompt facilement tout effort

et succède invinciblement à toute démonstration et à toute création technique et esthétique.

Ce continu est le problème de l'espace et du temps, et ce bourdonnement est celui de l'univers. Il n'est rien de plus ancré en nous que la croyance absolue en la perception, parce que celle-ci, nous le verrons, est l'opération d'unité dans le champ physique discontinu, et nous pensons que, si la perception disparaît, si elle souffre d'intermittences, il faut, pour conserver l'assise du monde, quelque unité continue sous-jacente, quelque machine ultime de l'être, pour la suppléer.

Nous ne songeons pas qu'une telle machine supprimerait le champ du possible, ne laissant à sa place qu'un hiéroglyphe, une énigme de l'éternel retour, un dessin absurde sur le mur cosmique. Nous ne songeons pas qu'alors, si même le champ mathématique subsiste, il devra être conçu comme une radicale identité de tout ensemble possible, et à son tour rendra le champ imaginaire pareil à un hiéroglyphe obscur, à une énigme de la pure désintégration du possible. Dès lors, la conscience est enfermée dans un cercle de possibilités; comme ce roi d'Asie fut enfermé par un César à l'intérieur d'un cercle de craie.

C'est bien dans cette impuissance extrême de l'esprit qu'il faut ici nous placer. C'est là que nous sommes, actuellement.

Le champ imaginaire nous offre ici l'évidence d'une intuition de notre *situation imaginaire*. Loin d'être une fuite devant toute situation possible dans sa facticité, la situation imaginaire brise l'image d'une *situation possible de fait, ancrée absolument dans l'identité*. Car c'est là la source de cette puissance du continu: la croyance au support identique pur du champ mathématique, support qui en fait un instrument pur applicable à la nature physique, comme une forme à une matière.

Une fois cette prison descellée, nous apercevons notre conscience, dans le champ imaginaire, exigeant l'identité sans la posséder, sans devoir la posséder.

Dès lors, l'acte de la conscience possible n'est pas tout. Par là, il faut entendre qu'il n'épuise pas, ne draine pas le champ du possible de telle manière qu'il ne reste *rien*. Ce qui «reste» n'est pas un ordre, c'est la conscience imaginaire qui ne préjuge nullement de l'identité même. Cette conscience imaginaire ne peut perdre son identité: elle ne la possède pas; elle ne peut en manquer, car son acte est de l'exiger.

Cet acte évident renonce à poser, envers et contre tout, l'identité situationnelle pure de la conscience, que ce soit dans le temps transcendantal ou dans l'espace où se déploient les opérations logiques.

L'exigence d'identité est ce qui ne réclame pas l'autorité et n'est pas

réclamée par elle. Si, dès lors, ma conscience possible se perd, si je vois que chacune de mes pensées est un ensemble séparé des autres par un vide impensable, c'est donc que je me crois juge absolu de ma situation dans le champ mathématique. C'est donc que je défends de tout mon être mon identité, affirmant contre toute raison sa pure continuité, soit en elle-même, soit dans une dialectique des consciences.

Or, je me trompe, et je trompe les autres consciences. *Ce vide impensable est imaginaire*. Non pas illusion, de sorte que je puisse le nier dans une symbolique fantastique de l'être, mais imaginaire. Ce vide impensable n'est rien d'autre que l'exigence d'identité dans son évidence, non perceptive, mais imaginaire. *Avoir cette intuition, c'est accepter qu'elle se perde*, non parce qu'on se réserverait de penser qu'elle se conserve quand même quelque part, mais parce que, cessant de se faire juge et victime de l'identité, on comprend qu'elle n'a pas besoin d'être possible.

Ce vide impensable imaginaire n'est pas une pluralité anarchique menaçant l'autorité, une maladie du champ mathématique. Il est l'évidence même que la conscience est irréductible à un pur ensemble. Non parce que la conscience est une région spécifique, mais parce que, dans le champ imaginaire, où elle enveloppe l'être, elle, elle-même, ne possède pas l'identité ni ne la met en œuvre.

Les penseurs modernes ont excellemment mis en lumière que l'angoisse, le sentiment de l'existence en situation, le vertige dans le champ des possibles, n'est pas réductible à la crainte de quelque chose de possible; qu'il paraît envelopper le néant, être une manifestation de la précarité ultime de la conscience, dont nulle ordonnance ne peut rendre compte.

Mais ces penseurs n'ont pas vu que ce vertige n'habite pas une conscience possible qui, dans son acte même, se nierait, mais est la conscience imaginaire. Ce vertige ne réclame pas l'identité, ne tend pas, par une sorte d'obscur *conatus*, vers l'anéantissement de la conscience, *conatus* lui-même mystérieusement identique au cours des choses en lui-même. Dans son évidence imaginaire, ce vertige est l'acte d'exigence d'identité. Il ne tend alors nullement à un terme de la conscience imaginaire, qui ne saurait enfermer ce vertige comme sa perte assurée. L'évidence même de la perte imaginaire est là, elle ne fait aucun doute. Cette évidence éclate dans l'affirmation de Descartes: *je ne me suis pas créé moi-même*. En ce langage qui n'est plus le nôtre, Descartes affirme que l'identité ne m'appartient pas, même en tant que chose pensante. Cela est parfaitement clair, mais évidemment s'ob-

scurcit, si l'on pense que Descartes voulait ainsi relativiser l'être pensant. La perte imaginaire est une donnée immédiate de la conscience imaginaire, et ne la contraint nullement.

L'intuition du champ d'altérité, loin de renverser les principes d'ordonnance du champ mathématique, va les éclairer d'un jour nouveau. Cependant, ce premier chapitre n'est pas une introduction à la méthode. *Il n'est pas dirigé vers la compréhension du niveau mathématique et des autres niveaux.* Le champ imaginaire ne réclame rien; il ne réclame donc pas un rôle d'*organon*. Il n'est pas là pour être identifié quand même à d'autres niveaux, pour servir à justifier les autres niveaux. Lorsque nous dirons, bientôt, que le champ mathématique enveloppe le champ imaginaire, *cela n'aura aucun sens d'implication*, pas plus que, lorsque nous disons que le champ imaginaire enveloppe l'être, cela ne veut dire qu'il l'implique. *L'enveloppement ici n'est pas identifiable, n'est pas une relation d'ordre*, et le champ imaginaire n'est pas impliqué dans une relation d'ordre avec le niveau mathématique. Il est bien clair qu'une telle implication réduirait *ipso facto* le champ imaginaire au champ mathématique et inversement.

L'élément imaginaire n'est impliqué en rien; le voir, c'est voir un champ opérationnel imaginaire clair et distinct. Les opérations imaginaires de ce champ sont claires, et ne sauraient paraître obscures ou confuses. L'obscurité même de la conscience imaginaire ne recèle rien, nulle plus profonde obscurité encore, car elle ne réclame point sa perte. Elle n'implique pas que sa confusion soit poussée à la limite, car la voici parfaite, cette confusion, qui n'exige que l'identité.

Toute confusion possible implique plus confus encore, jusqu'à une limite qui est l'absence d'ordonnance et qui n'est pas un possible. Mais la confusion imaginaire n'est pas cette limite en quelque sorte personnifiée, elle est une confusion «sans avenir», sans démarche possible pour en sortir ou s'y enfoncer plus avant, «sans passé» non plus, sans démarche opérée pour en être arrivé là, c'est une confusion parfaitement claire, et il n'y a point là de paradoxe.

La plainte qui est ici ne demande pas une consolation, ni la joie une confirmation, ni l'intuition une justification. Celui qui veut ordonner l'imaginaire chercherait aussi bien à ranger en bataille les vagues de la mer.

Enfin, aucune logique formelle ne peut ici ramener l'intuition du champ imaginaire à la contradiction, et, par exemple, nous faire endosser le jugement:

Ce qui est confus est clair.

S'il est toujours vrai que

' ∞ (p. ∞ p)'

c'est-à-dire qu'il n'est pas vrai que 'x est clair et x est non clair', encore faut-il que 'x' soit identifiable, c'est-à-dire qu'il représente dans le langage la place du nom d'une entité possible, dans la forme de la proposition. Mais la figure imaginaire n'a pas à entrer dans une proposition à titre d'entité ultime. Elle est, dans l'altérité, un langage virtuel, qui exige l'identité et une forme de proposition. La figure imaginaire est le tracé, la syntaxe virtuelle dont l'acte exige une écriture telle que: ' ∞ (p. ∞ p)'

Il n'y aurait pas d'interprétation possible d'une telle écriture, de saisie du principe de contradiction, pas d'entités possibles, si la formulation des axiomes n'enveloppait pas l'expérience du champ imaginaire.

Aucune logique formelle ne peut non plus réduire le champ imaginaire à l'*équivoque*.

Ce serait dire que ce que nous appelons conscience imaginaire est une conscience confuse jouant sur l'équivocité, et donc une conscience possible égarée par les mots.

Or, nous l'avons dit, une telle conscience est identifiable, en ce sens que, dans l'équivocité, elle pose encore une relation d'ordre, elle veut dire quelque chose, suggérer un ordre, provoquer une réponse, etc. Elle est intentionnelle.

Il n'y a pas d'intentionnalité de la conscience imaginaire. L'exigence d'identité n'est pas une intentionnalité, c'est un acte. Il n'y a donc pas à chercher ce que veut dire la conscience imaginaire. Elle ne tend pas à expliciter un sens possible, par exemple dans la métaphore, le langage musical, le mythe. Elle *est* ce qu'elle exprime dans l'exigence d'identité¹.

¹ C'est ainsi qu'on s'escrimera en vain à chercher la relation entre un sens obvie et un sens symbolique, si l'on ne se rend pas compte que la «communication» entre l'univers et son sens humain est dans le champ imaginaire. C'est alors seulement qu'on comprend que le sens symbolique donné aux objets et aux actes n'implique pas d'abord des relations d'ordre non symboliques; c'est d'abord dans le champ imaginaire où l'on ne saurait identifier un objet *et* un symbole, qu'il faut voir l'exigence d'identité comme un acte.

Mais alors, on voit qu'on ne peut réduire le champ imaginaire à l'équivoque, car il faudrait, pour cela, faire sortir tout le champ des connaissances humaines de l'équivoque; ce qu'un Anglais du XIXe siècle, fort linguiste, a tenté pour la mythologie, démontrant que les histoires des dieux antiques étaient nées de malentendus et de contaminations entre les mots.

En effet, toute symbolisation, tout langage proviendrait – si l'on réduisait le champ imaginaire à l'équivoque –, d'une prolifération du sens non rigoureuse. C'est bien ce que semble penser Wittgenstein, qui, conséquemment, recherche le vrai langage logique, la forme adéquate pure des événements du monde. Le seul ennui de ce système, c'est que la notion-clé du monde, celle de *fait*, celle d'*objet*, y sont parfaitement équivoques (entre unité physique et possibilité mathématique). C'est précisément la vue de cette équivoque qui a conduit Wittgenstein de l'atomisme logique du *Tractatus* aux recherches des *Investigations*.

CHAPITRE II

LE NIVEAU MATHÉMATIQUE

L'évidence du champ imaginaire ne commande pas celle du champ mathématique, et ce n'est pas l'intuition de l'élément imaginaire qui rend possible celle de l'ensemble mathématique.

Nous n'allons donc pas proposer une axiomatique fondée sur des «principes»; nous n'allons pas entreprendre ici la tâche de «réformer les mathématiques», comme si d'avoir affirmé une intuition antérieure à toute relation d'ordre nous donnait le droit de déterminer quelle doit être l'intuition mathématique.

Cette intuition mathématique, comme l'intuition imaginaire, ne requiert pas une preuve de sa validité, ne réclame pas une théorie *unifiée* des *principes*. Et cependant, l'évidence à ce niveau ne sera pas confondue avec une intuition intellectuelle, une vision des vérités mathématiques liée à une théorie des *idées*.

L'intuition mathématique est celle d'un champ qui enveloppe l'identité, mais qui ne possède pas l'unité.

A.

Considérons d'abord ce qu'il faut entendre par les termes *envelopper l'identité*.

En premier lieu, il faut remarquer que le champ mathématique doit être envisagé, comme nous avons envisagé le champ imaginaire, sans supposer d'abord une conscience constituant ce champ ou le découvrant. Comme alors, nous allons considérer ce champ dans son opération, sans nous soucier d'une validité de l'opération, du problème de l'erreur, de l'illusion, etc.

Nous voyons alors que, quel que soit l'élément que nous considérons dans le champ mathématique, il ne *contient* pas l'identité, il ne la dévoile ni ne la dissimule à une conscience.

Après notre étude du champ imaginaire, nous n'avons pas de peine à concevoir cela. En effet, nous ne saurions envisager quelque élément

imaginaire qui *devient* identifiable, qui soudain révèle son identité, ou soudain se refuse obstinément à la révéler. Nous savons que l'évidence imaginaire ne peut se révéler *avoir été obscure* et maintenant se trouver être une évidence mathématique.

Si nous supposons – par l'absurde – que nous avons «trouvé» un ensemble identifiable, une unité structurée, un «objet» mathématique identifiable en lui-même, dont nous savons ce que c'est, nous nous apercevrons que cet «objet» est entouré par l'imaginaire. Même si nous tentons de relier cet «objet» essentiellement à d'autres «objets», d'en faire un tissu serré, de nouer de telles relations que jamais cette unité ne se trouve livrée à elle-même, nous n'empêcherons pas que l'imaginaire ne limite le système et n'en constitue l'intime négation. En effet, ce système identique réclame une unité que nous ne pouvons lui donner, car pour peu que se relâche notre effort, cet objet se révèle ce qu'il a toujours été: imaginaire.

Mais peut-être est-ce le champ dans sa totalité qui est l'identité. Ici encore, nous sommes déçus, car, si tel était le cas, il nous serait impossible de maintenir, dans ce champ, des distinctions mathématiques. Tout se révélerait bientôt participer à une obscure unité, nous ramenant sans cesse au point de départ, dans cette identité première.

Qu'avons-nous donc oublié? Nous avons oublié que l'élément mathématique *n'est pas un objet*. Poser cet élément, ce n'est poser ni un objet ni un fond, c'est poser un élément *dont l'identité est radicalement plurielle*. L'élément mathématique, avant d'être élément d'un ensemble, est *vu* dans une ordonnance du fait même qu'il se trouve – lui-même, *identique*, dans une autre ordonnance. De sorte que, d'une part, il nous est impossible de poser *une* ordonnance sans que d'autres soient posées du même coup, et que, d'autre part, posant une ordonnance, nous ne saurions les poser toutes, même virtuellement, *puisque l'élément posé est actuellement identique* en d'autres ordonnances, et non virtuellement le même, ou semblable ou égal.

Il faut quitter ici toute représentation spatio-temporelle. Il faut comprendre que je ne pose pas un élément dans un lieu-temps, pour ensuite le relier à d'autres dans ce lieu-temps, et enfin relier des lieux-temps entre eux.

Posant un élément, je définis son identité comme l'acte d'être lui-même dans une autre ordonnance.

Un tel acte ne peut être illusion. En effet, si j'additionne $a + a$, l'acte même de l'opération réside en ceci que a , a lui-même, se trouve en deux ensembles distincts. Il n'y a pas deux «a» semblables et a est

bien identifiable sans être unifié. S'il y avait deux «a», il serait à jamais impossible de les additionner, car ce serait «déjà fait»: il n'y aurait pas d'acte. Deux pommes sur une table ne s'additionnent pas elles-mêmes. En revanche «a» s'additionne à «a», non par une opération mentale, mais dans le champ mathématique.

L'ordonnance n'est pas une topologie formelle, et ce n'est pas la situation de a qui le détermine, par analogie avec la topologie physique. a est indiscernable de a , et c'est là justement qu'est l'identité, car lorsque je quitte a , je ne retrouve pas ensuite un a semblable dans la même ordonnance, *mais le même a lui-même, dans une autre ordonnance.*

C'est ici, dans une démarche très semblable à la synthèse kantienne, que se trouve la certitude mathématique. L'intuition ici, c'est justement de *voir* un élément que nous ne saurions perdre, dont l'exigence d'unité ne réclame rien. Nous ne saurions le perdre, parce que, si nous quittons une ordonnance, nous nous apercevons qu'il n'y a pas, dans ce champ, de durée ou d'ordre pur; en effet, retrouver l'élément lui-même dans une autre ordonnance, ce n'est pas retomber sur une itération indéfinie, c'est retrouver l'identité jamais perdue, et justement celle d'un élément que nous croyions lié à jamais à un système.

Telle est cette certitude invincible, hors de toute analyse de la conscience: poser un élément, c'est poser un ensemble dont il est certain qu'il n'est ni tissé ni entouré d'imaginaire.

Si nous trouvions sans cesse des éléments semblables, toute opération serait douteuse, car qui saurait si ce progrès ne dissimule pas quelque piège, quelque altération insensible de la forme, qui de a , subrepticement, nous conduirait à b , que nous prendrions pour a ? Nous serions victimes d'un devenir fallacieux, d'une lente distorsion des ordonnances, de cohérences arbitraires. Si, au contraire, nous possédions l'identité d'un élément, nous ne sortirions pas d'un système formel, d'une durée creuse du champ mathématique s'épuisant en variations.

Ce que nous n'avons pas découvert nous paraît le domaine encore imaginaire du champ mathématique. Nous ne songeons pas que l'identité d'un élément connu dans une autre ordonnance inconnue *n'est pas imaginaire*. Ce que nous croyons tenir fermement, ce que nous retournons sous toutes ses faces, ces nombres, ces figures, nous ne pensons pas un instant que nous ne pouvons pas les perdre, que nous ne pouvons pas sortir du jeu ni, à la longue, réaliser le jeu, quitter la place.

Ce n'est pas une autorité qui nous contraint ici, au contraire: c'est une exigence d'unité qui ne réclame rien. Cette identité, que nous pensons tenir ou perdre, est posée en vérité dans des ordonnances in-

connues qui, loin de nous être dissimulées par un malin génie, sont là, dans la plus simple opération. Car l'*évidence* de cette opération n'est ni dans une analogie physique, ni dans une synthèse *a priori*, mais en ceci qu'en aucun point du champ mathématique, les éléments de cette opération ne sont imaginaires. Cela signifie, non que ce champ existe massivement et continûment en soi, mais que l'identité de l'opération s'y retrouve toujours nouvelle, dans l'actualité d'une exigence d'unité.

Dès lors, il n'y a pas de «trou» dans ce champ, par où s'introduise l'imaginaire, nul «mur» ne le borde, qui exclurait cet imaginaire, nul système logique qui laisse la conscience se voir seule périssable face à un ordre éternel, nulle dialectique qui lui promette une harmonie dernière. L'évidence dit qu'il n'est point ici d'unité, mais que, enveloppant l'identité, l'élément mathématique exige l'unité en un acte inimitable, qui ne trouve pas son pareil, mais seulement lui-même, dans une autre ordonnance.

Lorsque, d'ordinaire, nous voulons définir un élément d'un ensemble, nous sommes embarrassés.

Il faut en effet :

1. que cet élément soit pluriel et c'est son côté d'*extension*,
2. que cet élément ait quelque propriété, et c'est son côté de *compréhension*.

Cette définition logique nous masque l'exigence d'unité du champ mathématique, car, pour la comprendre, nous sommes d'abord contraints de nous figurer quelque collection d'objets, qui manifestent la *multiplicité* et l'*unité*. Sur ce modèle, nous construisons notre définition, puis nous abandonnons le modèle. L'élément est alors semblable à un objet, dont il existe une collection, et qui est tel ou tel, distinct d'un objet situé hors de la collection par ses propriétés. Ainsi, il faut *réunir* une collection de cuillères, par exemple, et *distinguer* une cuillère d'une fourchette.

Ce qui nous trompe ici, c'est que l'objet physique pourrait fort bien être seul : *une* cuillère, par exemple. Voyant *une* cuillère, nous pensons qu'il serait possible d'en voir une collection, et cette opération, nous la faisons *dans l'univers physique*, dans l'acte qui pose qu'un objet ne saurait être, dans l'univers physique, pure discontinuité. Nous savons qu'une cuillère unique au monde ne serait pas une cuillère, et nous ne cherchons pas plus loin ; nous nous appuyons sur l'acte d'unité du cosmos comme s'il allait de soi que sa multiplicité est garantie par l'unité de notre perception qui, dans un objet, voit l'univers.

Cependant, lorsque nous usons de cette évidence, comme si elle nous

appartenait, pour constituer le modèle de notre définition mathématique, nous nous trompons. En effet, un élément mathématique, sans son modèle physique, renvoie bien à un autre élément, *mais dans quel univers?* La liaison entre deux éléments ne passe pas par un univers. C'est pourquoi nous sommes pris d'emblée dans l'ambiguïté: un ensemble doit être pluriel, mais quel est le lieu-temps qui permet ici d'étaler une pluralité? Un élément doit avoir une propriété, mais en quoi se distingue-t-il d'un autre élément ayant la même propriété?

L'évidence de l'unité physique n'est pas là; il n'y a pas véritablement un espace-temps dans lequel les éléments sont *situés*. Voyant un élément d'un ensemble, je vois bien les autres, mais la liaison entre eux m'apparaît tantôt comme une extension dans un champ homogène, un espace abstrait, tantôt comme une ordonnance en compréhension dans un temps abstrait. Je saisis l'élément tantôt comme lui-même, dans son unité, tantôt comme pure fonction d'un ordre. Si l'on me demande ce qu'est cet élément, je puis désigner sa situation dans une topologie mathématique, ou bien je puis le désigner lui-même. Mais en définitive, chacun des deux moyens est *suffisant*, et aucun des deux ne l'est, puisqu'il me paraît, lorsque j'use de l'un d'entre eux, que le second manque tout de même en quelque façon.

Il faut donc émerger de cette ambiguïté.

Nous le ferons d'un seul coup en quittant entièrement toute analogie physique. L'élément mathématique n'est pas posé dans un espace-temps. Lorsqu'on le pose, il n'y a pas à se demander si l'on trouve aux environs des unités semblables à lui, qui fournissent, par abstraction, des universaux situés dans un espace-temps imaginaire. Lorsque je vois une cuillère, une autre cuillère est possible dans l'univers, elle l'est avec certitude, mais, si cette autre cuillère apparaît, elle sera, sans aucun doute possible, à la fois une cuillère, elle aussi (et non une quasi-cuillère), et située *ailleurs* dans l'univers. C'est justement là que sera la certitude physique: il serait fâcheux que cette seconde cuillère vînt se confondre avec la première. Jusque dans la physique moderne, cette exigence spatio-temporelle subsiste, mais, là, elle pose des problèmes sur le champ discontinu de l'univers, dont nous traiterons dans le 3e chapitre.

Or, lorsque je pose l'élément mathématique, il y en a bien un autre dans les environs, qui lui est tout à fait semblable, mais il se trouve ici que *cet autre élément est celui-là même que j'avais d'abord posé*. Ce nouvel élément ne se tient donc pas dans une relation de multiplicité avec le premier, il exprime ceci que, en posant le premier élément, *je ne posais*

pas une unité, ni une totalité, un objet, car, *dans l'acte* de poser cet élément, il s'en posait d'autres, situés dans le champ mathématique, et ces autres étaient celui même que je posais.

Il n'y a pas ici de paradoxe. Posant un élément, *je ne peux pas, dans le même acte*, le poser lui-même une seconde fois, le réitérer – et ici, il n'est pas question de ce qui se passe «en moi» dans cet acte. Il faut donc que cet élément que je découvrirai ensuite être le même, identiquement le premier, loin de se situer dans le cours d'une dialectique ou dans un cadre formel, soit posé dans l'acte où je pose le premier. Or, il ne peut y avoir aucune relation d'unité à unité, fût-ce «en puissance», ou «négativement», entre ces deux éléments. Ils ne sont pas deux, ils ne pourront jamais être deux, il n'y a point ici de synthèse à opérer. Ces autres éléments strictement identiques, je ne puis les poser en posant le premier élément, non pas à cause de ma limitation, mais parce que ce premier élément enveloppe l'identité, mais *non* l'unité. Cet élément est *certain* justement parce qu'il ne réclame pas une totalisation de ce qu'il est. Il exprime la radicale pluralité du champ mathématique.

Ces autres éléments, si je les posais, reviendraient simplement à celui que j'ai d'abord posé. Mais cela ne veut pas dire qu'ils sont imaginaires, ou analogues au premier, cela veut dire que l'acte d'identité du champ mathématique, c'est justement cela : l'élément mathématique est élément d'un ensemble, lorsque je le pose, précisément du fait que la limite d'une ordonnance que je formule ainsi a pour au delà *ce même élément*.

On comprendre que ce n'est pas ici une itération formelle, une réduction à l'identité. S'il s'agit, hors de l'ordonnance posée, du *même* élément, cela ne signifie pas que cet élément sans cesse nous échappe, surgit toujours au delà de toute ordonnance. C'est le *même*, et non l'égal. Il ne s'agit pas de l'élément que l'on retrouve après trois mouvements d'un triangle équilatéral, par exemple; il s'agit d'un élément qui est le même sans aucune démarche circulaire ou synthétique. Cet élément n'est pas à ressaisir sans cesse, perdu, puis retrouvé au cours d'un «random walk», il n'est même pas l'élément que j'ai une probabilité égale à 1 de retrouver, et qui implique un parcours systématisé, un temps formel. Cet élément, c'est *celui que je pose, et il se trouve dans une autre ordonnance*.

Ici, je sais qu'un élément est élément d'un ensemble, parce que je sais que ce même élément se trouve dans un autre ensemble que je ne pose pas.

Cependant, il faut ici prendre garde. Nous avons l'habitude de

penser que cet au-delà de l'ordonnance posée est une ordonnance possible, posée par quelque autre si elle ne l'est par moi, et par conséquent, potentielle dans le champ mathématique. Comme une cuillère dont personne ne se sert, mais qui attend, là, qu'on actualise sa fonction. Ainsi pourra-t-on nous dire que nous sommes simplement revenus à une dialectique des possibles dans le champ mathématique.

Il faut que nous éclairions précisément ce point de notre exposé, afin de nous distancer radicalement de toute position formelle ou dialectique. Ce qu'il faut souligner d'abord, c'est que l'intuition d'un ensemble mathématique *n'est pas intuition d'une unité*, que cette unité soit figurée comme un être ou comme une relation. Si donc j'identifie un ensemble, je ne détermine pas une région homogène – ou considérée comme telle – dans le champ. Je ne sépare pas, dans l'absolu, un certain être, je ne détermine pas, exclusivement, un mode de relation. Par exemple, lorsque je pose une *droite*, ou le *parallélisme*, je ne sépare pas du champ, pour l'isoler, une donnée pure. Je ne pourrais, en effet, opérer une telle séparation que si je me savais moi-même une unité pure, et qu'il me soit possible de faire répondre à l'appel un concept pur formellement séparé, pour l'instant de l'opération, de tout le champ. Or, la conscience possible n'est pas une telle unité, ou un tel pouvoir d'unification, mais un acte d'identification.

Avoir l'intuition d'un ensemble, c'est donc avoir l'intuition du champ mathématique. Or, ce champ n'est pas un superensemble, mais un acte d'identité. Posant donc un ensemble, je ne tire pas de moi, ou d'un apprentissage formel, le pouvoir de comprendre un acte d'identité: j'en ai, conscience possible, l'intuition.

Cela signifie que cet ensemble – par exemple un ensemble de droites parallèles – est lui-même un acte, une opération. Cette opération n'a pas lieu entre deux ensembles posés comme des unités, mais c'est l'*existence possible* de ces droites qui est l'opération d'identité.

Cela veut dire que ces droites *sont* en vérité une opération possible, dans leur *acte* même d'existence, et ne sont rien d'autre. En d'autres termes, l'ensemble que je pose est identique – non semblable – à un ensemble *inconnu* que je ne pose pas, car cette identité est l'acte même d'existence de cet ensemble.

Quel est donc cet ensemble inconnu? Cet ensemble inconnu n'est pas imaginaire, n'est pas une image de l'ensemble que je pose, il est le fait même que le champ mathématique ne contient aucun élément imaginaire: cet ensemble inconnu *est identifié*, mais précisément, il ne l'est pas par moi, qui serais conscience unifiée, mais par une conscience

possible, et *non* imaginaire. Cet ensemble *inconnu identique* à celui que je pose est incomparable à celui que je pose, puisqu'il est *identique* à lui. Il est donc ce même ensemble – ces droites parallèles – dans leur acte et leur opération même. Cet autre ensemble inconnu ne m'est nullement caché, et ma certitude de l'ensemble que je pose est pleine et entière: elle réside précisément dans l'existence d'un ensemble qui, dans cet acte de position, *m'est radicalement inconnu* parce qu'il est identique à mon acte de position.

Il n'y a donc pas dualité entre ces ensembles, mais acte d'identité, et cet acte est le champ mathématique. Si tel n'était pas le cas, mes droites parallèles seraient une figure d'altérité et jamais je ne pourrais en tirer la moindre opération mathématique.

Mais enfin, que pouvons-nous savoir d'un tel ensemble inconnu? Nous pouvons savoir qu'il est identifié par une conscience possible et qu'il est donc *actuel*. Nous pouvons savoir que la certitude de cet ensemble que je pose, que l'intuition que j'en ai, est intuition de l'existence actuelle d'un ensemble qu'il m'est radicalement impossible de mettre en relation avec celui que je pose, et qui *est* identique à lui. Cette impossibilité *n'est pas un manque, une négation*, mais la marque même d'un acte d'identité. En aucune façon cet ensemble inconnu ne se dissimule à ma conscience, bien au contraire: il la constitue comme conscience possible.

L'acte est ainsi communication au niveau mathématique. En effet, la certitude ici est telle que jamais cet ensemble que je pose ne peut me conduire à l'imaginaire: il faudrait pour cela qu'il cessât d'être acte d'identité et qu'il pût devenir imaginaire.

L'identification n'est donc pas détermination d'un domaine d'être ou de relation, mais acte du champ mathématique. Cet acte, qui n'implique pas l'univers physique, n'est donc ni analyse ni synthèse. Identifier un ensemble, c'est dire à la fois: il n'y a dans le champ où je l'identifie aucun élément d'altérité. Il est *vrai* que j'identifie cet ensemble, et l'ensemble inconnu est ici une ordonnance qu'aucun événement spatio-temporel, aucun accident, ne saurait atteindre.

Cela ne veut pas dire que l'ensemble inconnu est une garantie en soi de mon opération, car ce serait supposer cet ensemble secrètement connu et constituant la condition *a priori* de ma certitude. Il n'y a point de telle garantie. La conscience possible n'a pas, un jour, acquis la certitude mathématique et ne s'est pas une fois installée dans la logique. C'est dans mon acte même d'intuition que se trouve cet ensemble radicalement inconnu.

L'on voit ainsi que le champ mathématique n'est pas un domaine que l'on explore peu à peu et que, continûment, l'esprit humain découvre en intégrant peu à peu, dans une infinie totalisation, ses inépuisables structures. L'ensemble inconnu existant exprime qu'une intuition existe de l'ensemble que je pose – ces droites parallèles – qui n'a *aucune relation* avec cette position et les concepts que je forme de *droites* et de *parallèles*, et qui n'a pas de commune mesure avec eux. *Identique*, cette autre intuition ne peut en aucune manière être posée par moi avec mon intuition, car elle est mon acte même de conscience possible.

Or, cet acte inconnu, il ne faut pas, comme fait la phénoménologie, le réduire encore à l'*ego*. Cet ensemble inconnu est véritablement inconnu, et n'a pas à être intériorisé dans un sujet. Il est dans le champ, et un *ego* ne peut, en aucune façon, se l'approprier dans sa durée. En effet, il n'y a pas ici de durée: l'ensemble inconnu est immédiatement existant dans le champ, et ne s'y oppose en aucune façon au connu. Il représente le fait qu'il n'y a point de région *a priori* du champ mathématique qui ne soit pas identifiée. Il n'y a donc rien d'*inintelligible* dans ce champ, il n'y a pas le moindre risque de découvrir dans ce champ une région d'altérité.

Mais il n'y a pas non plus le moindre risque que je puisse saisir, de quelque façon que ce soit, le *principe unifiant* de ce champ, en lui ou en moi, car ce principe est imaginaire. Il n'y a pas le moindre risque que je comprenne les principes *a priori* d'une logique pure. (Il était de mode, au temps de Leibniz, d'imposer à Dieu une telle logique, mais nos logiciens ne s'en donnent plus la peine). Une logique pure, ce serait une certitude où l'acte d'identité serait confondu avec la coïncidence d'unités formelles. Ce grand jeu créerait un domaine logique où régnerait la cohérence pure. Un tel domaine est justement imaginaire, car une cohérence pure est un jeu. En effet, c'est bien dans un jeu qu'on détermine arbitrairement des *unités* et des règles en feignant de mettre hors jeu des êtres et des relations dont on sait qu'ils existent, mais que, pour le moment, on met entre parenthèses. Le jeu fonctionne, on peut même le rendre très complexe, mais, si l'on se met à y croire, on y reste pris. On oublie alors qu'on a soi-même choisi les unités et qu'on s'est volontairement tenu dans un certain ensemble en *laissant être* les ensembles hors jeu. On avait admis leur existence, c'est-à-dire le fait véritable que le jeu, en réalité, n'était pas unité pure, et qu'en identifiant un possible dans le jeu, on admettait que l'acte vrai d'identité de ce possible était communication avec les ensembles hors-jeu.¹

¹ P.ex. que l'acte d'identité de l'ordonnance du jeu à un certain instant était communi-

Mais si l'on croit au jeu, on s'imagine alors, de manière puérile, que l'apprentissage d'un jeu confère au joueur le pouvoir logique pur. Le voici donc armé des nombres et des figures, qu'il a appris à l'école, formulant les lois de toute rationalité. Il pense alors en termes de légalité logique, et déclare qu'il met au défi quiconque voudrait jeter le doute sur cette cohérence. Or, personne ne songe à douter de cette cohérence, mais le logicien oublie tout à fait que l'évidence mathématique n'a pas l'unité. Il oublie que l'acte de cette évidence est l'existence d'un jeu *inconnu*. Il oublie que le champ mathématique n'est pas bâti à sa mode, et que, si tel était le cas, lui, le logicien, serait proprement enfermé dans sa cohérence et ne parviendrait pas à la communiquer, ni même à se la formuler à lui-même.

Ce logicisme nous rend aveugles à l'intuition mathématique, illustrée par Descartes qui lui, a si bien vu, si admirablement dit, que quiconque voit le champ mathématique voit aussi se dissiper l'imaginaire, car, si loin que ce champ s'étende, il est identifié, il est une ordonnance. Descartes disait bien – en sa langue – que Dieu n'avait pas été tenu de créer telles vérités premières, et que sa liberté était absolue. Nous disons: l'acte même d'identification témoigne à la fois que nous ne sommes pas trompés dans cet acte par un imaginaire *et* que cet acte *est* l'existence d'ordonnances dont nous n'avons point d'idée.

Cet inconnu n'est point secret. Il est l'horizon mathématique. Je ne puis mieux dire que, par exemple, $\sqrt{2}$, et cela fait bien connaître ce que j'entends signifier. Mais si cette expression se réduisait à être un élément d'un jeu logique appris, le signe d'un pouvoir, d'un état dans lequel je serais devenu capable de comprendre ce jeu logique, $\sqrt{2}$ n'aurait plus de sens.

En effet, que serait ce jeu? Faudrait-il supposer que $\sqrt{2}$ n'ait un sens que pour autant qu'il existe des hommes capables de penser et de jouer le jeu? Faudrait-il admettre que ce jeu est le fruit d'une évolution de l'esprit humain et que l'acte même de cette ordonnance puisse aussi bien se perdre avec ceux qui le soutiennent à l'être? C'est qu'on ne voit pas que cette ordonnance exprimée $\sqrt{2}$ n'est pas la pièce d'un jeu logique, mais l'acte d'identité du champ mathématique, que cet acte ne peut jamais rencontrer l'absence de cette ordonnance, car celle-ci est identifiée. Elle n'a pas été identifiée par l'homme au cours des temps pour être ensuite à la merci du hasard; elle est identifiée par la

cation immédiate avec des ensembles possibles hors du jeu et ne constituait pas une certitude formelle déterminant dans l'absolu ces joueurs et leur jeu comme *unité* pure, séparée a priori, dans la transparence logique, du champ des possibles hors du jeu.

conscience possible dont rien ni personne ne dit qu'elle soit humaine.

Identifier n'est pas unifier. Ce n'est pas non plus unifier celui qui identifie comme personne dans une communauté historique. La conscience possible n'*écrit* pas $\sqrt{2}$ pour prétendre que ce signe est en vérité un sens. L'intuition mathématique n'est pas une symbolique cabbalistique. Il y a, *dans le champ*, une ordonnance qui n'a pas de nom absolu, mais que nous appelons $\sqrt{2}$. Ce champ n'est pas notre esprit, n'est pas un univers, c'est un niveau concret d'expérience. Cette ordonnance n'a point commencé d'exister quand nous l'avons découverte, elle n'attendait pas non plus que nous la découvriions. Elle existe identifiée, étant acte d'identité.

L'intuition du champ mathématique implique que la conscience possible n'est pas identique à l'homme. Cette intuition montre que la nécessité des vérités mathématiques est fondée dans l'acte d'identité et que cet acte est l'existence d'ordonnances mathématiques radicalement inconnues. Ces ordonnances inconnues sont identifiées, comme toute ordonnance, et le sont dans un acte qui n'a point de durée physique, par la conscience possible.

Cela ne veut pas dire qu'il existe une conscience cachée à nos yeux, qui identifie ce qui nous échappe. Cela signifie que nous ne sommes pas une *unité* qui identifie un domaine logique. L'acte où nous identifions un ensemble ne part pas de l'unité de notre conscience, mais est un acte d'identité. Les ordonnances inconnues ne sont donc pas en opposition avec une unité que nous serions et qui se verrait ainsi exclue de ces ordonnances inconnues. Ces ordonnances inconnues sont notre acte même, car elles n'ont pas à émerger de l'imaginaire vers une synthèse que nous opérerions: elles ne sont pas imaginaires. Elles n'ont donc pas *besoin* que nous les unifions, comme la conscience possible même, qui n'est rien d'autre qu'une ordonnance mathématique.

Ainsi, cet ensemble dont j'ai l'intuition, il est identifié par une conscience possible, dont je n'ai aucune représentation, et *qui n'est pas posée comme séparée de moi*. C'est bien là la certitude mathématique: ce que je vois clairement est identifié, et l'inconnu qui existe dans le champ n'est pas soustrait à ma conscience, car la conscience qui identifie cet inconnu *n'est pas séparée de la mienne*. Me dressant contre cet inconnu, je me dresse contre mon secret imaginaire, car je veux, non l'ordonnance, mais mon unité séparée dans une certaine forme de l'esprit.

B.

Envisageons maintenant ce qu'il faut entendre lorsque nous disons que le champ mathématique est, en son acte, *exigence d'unité*.

Nous admettons toujours qu'une conscience humaine, d'abord ignorante du champ mathématique, va devenir capable, par une évolution physique et mentale, de le comprendre. En admettant cela, nous opérons une liaison imaginaire entre le champ mathématique, formalisé, et une conscience que nous maintenons dans l'univers physique. Il se trouve alors qu'un être physique unique, en évoluant, va rencontrer sur son chemin, par le développement de ses facultés, une ordonnance mathématique.

La conscience possible n'apprend pas à connaître le champ mathématique. D'où vient donc cette possibilité, cette puissance de comprendre ce qui n'est pas physique, et qui devrait naître du développement physique? Le «mental» est-il donc dissimulé dans l'individu biologique comme l'une de ses facultés?

La conscience possible est exigence d'unité et enveloppe l'identité, mais elle n'est pas puissance d'unité. Nous allons voir qu'ainsi elle est vraiment une ordonnance. Où donc est la conscience possible? Nous ne la voyons pas. Mais elle est dans le champ mathématique. Elle est justement cette conscience qui ne peut pas saisir l'unité, qui n'a pas à la saisir, et surtout pas comme une mystérieuse propriété de sa propre activité. Elle n'est pas conscience d'un individu, ou d'une multiplicité d'individus, intellect unique ou relatif dans une dialectique, car *aucune autre conscience ne peut la voir unique*. Telle est la liberté de la conscience possible.

L'acte posé par cette conscience nous est inconnu, mais il existe. Cet acte ne sépare pas une conscience de son univers, ni ne l'unit à lui, il est identification d'une ordonnance, non dans l'univers mais dans le champ mathématique. Il est donc *exigence d'unité*.

Quelle est cette exigence?

Comprenons d'abord qu'elle ne «part» pas d'une conscience ou d'un univers, qu'elle n'est pas intentionnelle. La conscience possible pose une relation d'ordre sans se poser elle-même, ni se nier, ni être posée ou niée par une autre conscience dans l'univers. Poser une relation d'ordre revient ici à *être* cette relation d'ordre. Mais il ne «reste» pas alors une région de conscience délaissée par l'être qu'elle a posé, ou unie mystérieusement à lui, il ne «reste» que cette relation d'ordre. Celle-ci est identifiée. C'est tout.

Si cette conscience possible est ce que je ne puis poser, c'est justement parce que je pose la conscience possible dans cette ordonnance et que je ne puis la récupérer pour moi. Cette conscience possible qui pose mon acte et l'ordonnance posée n'est pas une seconde puissance, dominant une synthèse, c'est mon acte et l'ordonnance que je pose, dans leur identité. Je ne puis poser moi, par-dessus le marché, cette identité, sinon dans l'imaginaire – comme exigence d'identité (v. chapitre 1), car je ne puis *rendre identique* ce que précisément je distingue. Mais ce n'est pas une impuissance: ce n'est que la certitude que cette identité est posée.

Mais elle n'est pas posée par «autrui». Car autrui, comme individu humain, me voit comme individu dans l'univers et, pour peu qu'on projette cette situation au niveau mathématique, on tombe dans l'ambiguïté: autrui me verra comme conscience possible enfermée dans un corps, c'est-à-dire comme impossibilité *pourtant réalisée* d'un acte dans le champ mathématique!

Cette conscience possible qui *voit* l'identité de mon acte et de l'ordonnance que je pose ne voit ni *moi* ni l'*ordonnance* séparés ou unis, car il n'y a rien de tel pour elle; elle voit *ce qui enveloppe un moi et une ordonnance tous deux imaginaires*. C'est pourquoi la conscience possible n'est pas un *moi*, mais un acte d'ordonnance enveloppant l'identité.

Je sais alors que, lorsque je me *sépare* de l'ordonnance, absolument, cela n'est pas une opération possible, mais imaginaire, enveloppée par le champ mathématique. Je ne suis pas contraint et lié à l'ordonnance, car je ne puis prendre un point de vue possible sur le champ mathématique global. Je connais clairement que je ne puis régresser dans l'imaginaire, *through the looking-glass*, en demeurant conscience possible juge du champ mathématique. *La conscience possible n'est donc pas conditionnée par l'unité physique*, elle est exigence d'unité, et cette exigence, cette ordonnance, sans exclure l'univers, sans constituer une projection imaginaire de l'univers, est une certitude que n'ébranlent pas les désintégrations physiques et mentales.

Que faut-il entendre exactement par cette exigence d'unité?

Lorsque je pose un ensemble, l'exigence d'unité n'est pas une tension entre la pluralité de l'ensemble et une réclamation d'unité, qui proviendrait, soit de l'ensemble lui-même, soit de ma conscience. L'ensemble que je pose n'a aucune tendance à se confondre avec l'image d'une unité physique.

L'ensemble posé ne réclame pas l'unité, il n'en a pas *besoin*, elle ne lui fait pas *défaut*, il n'a donc point à s'en passer; *nec eget nec caret unitate*.

La pluralité de l'ensemble ne se laisse pas dominer, car l'acte de position de l'ensemble est un acte pluriel. L'exigence d'unité n'est donc pas tendance d'une multiplicité à une *synthèse*, – car il faudrait que les éléments de cette synthèse possédassent l'unité. Mais cette exigence n'est point décelée par l'*analyse* du champ, analyse qui révélerait, dans un champ global unitaire, une tendance des éléments à rejoindre, dans leur pluralité même, cette unité. Il faudrait pour cela que le champ possédât l'unité. Mais cette exigence n'est pas non plus une dialectique de l'unité et de la multiplicité, relativisée, et dans laquelle la modification du point de vue, de la situation, rend compte de l'ambivalence du champ mathématique.

Il faut comprendre que la pluralité posée comme un ensemble est irréductible à une dialectique de l'analyse et de la synthèse, parce que celle-ci est une *image* de l'opération physique. Cette pluralité, cet ensemble est *immédiatement identique* à d'autres ensembles; en d'autres termes, il n'y a pas d'*unité* ou de *multiplicité* en soi de cet ensemble qui permît de le distinguer d'un autre ensemble unitaire pour ensuite les identifier ou pour qu'ils s'identifient dans une dialectique.

Il n'y a pas de passage entre deux ensembles identiques, aucune modalité de passage, parce que tout acte d'identification de cet ensemble est le *même* acte, non un acte semblable ou égal, mais le même.

Et c'est bien pourquoi l'ensemble est pluriel. Mon acte de poser cet ensemble est lui-même une ordonnance plurielle que je ne puis poser à côté de cet ensemble posé, précisément parce que cet acte *est* cette ordonnance elle-même. Je ne puis le voir, cet acte, et je ne suis pas dissimulé moi-même en quelque autre individu pour me voir tout de même, par procuration, poser cet ensemble. Je ne puis voir cet acte, précisément parce que, dans sa pluralité, il est identifié.

Si, en effet, cet acte était acte d'un moi unique, il ne poserait qu'un ensemble imaginaire, et l'unité de ce moi serait imaginaire, non identifiable. Si cet acte était acte d'une multiplicité de moi, la liaison entre ces moi serait imaginaire, car, chacun de ces moi possédant l'unité, il faudrait recourir à quelque transmission mystérieuse de cet acte.

L'exigence d'unité nous montre donc la conscience possible comme *une ordonnance plurielle enveloppant l'identité*, et ne nous montre aucune autre réalité ou tendance de cette conscience.

L'acte de cette conscience n'est donc pas un acte unique ou multiple, et il faut dissiper ici l'image d'une conscience qui, en dépit de tout, est sujet d'un acte unique ou de multiples actes dans le champ mathématique.

Quel serait en effet un acte qui exigerait l'unité, alors qu'il la pos-

sède déjà? Quelle serait une exigence d'unité qui partirait d'un centre unifié, le fût-il en puissance? Un tel acte est un acte imaginaire, non identifiable, et il n'y a pas en lui la moindre contradiction possible, contradiction qui puisse exister dans le champ mathématique. Si l'on veut dire que l'acte dans le champ mathématique enveloppe la contradiction, il faudra ajouter que cette contradiction est *imaginaire*. Imaginaire, elle enveloppe l'être, mais elle ne nous dit rien sur le champ mathématique. C'est l'erreur de la dialectique et du formalisme de croire que la conscience imaginaire, dans sa contradiction, *devient* possible, et que la contradiction est à l'œuvre dans le champ mathématique.

Que l'on envisage cette contradiction à l'œuvre comme le déploiement d'un espace logique ou comme l'intention d'une conscience dans sa durée, on demeure dans l'imaginaire, ce dont il n'y a lieu d'accuser personne! Mais il ne faut pas alors prétendre que ce devenir dialectique ou ce jeu formel implique l'intuition mathématique, car c'est ne rien dire de sensé.

L'ordonnance plurielle qu'est la conscience possible est un acte de pluralité, et manifeste l'ordonnance *sans manifester en plus autre chose*. Cependant, dira-t-on, la conscience possible peut errer; en outre, l'ordonnance qu'elle est n'est jamais totale et l'expérience nous interdit de poser une conscience parfaitement ordonnée: elle n'existerait pas. Or, c'est là précisément où s'aveugle la pensée moderne. Il ne s'agit pas de découvrir quelque part une conscience parfaitement ordonnée, mais de montrer que toute identification d'une conscience possible est identification d'une ordonnance et rien que d'une ordonnance.

L'ordonnance qu'est la conscience possible n'a pas à répondre à un modèle, mais à être un acte d'ordonner. L'acte de poser un ensemble, une pluralité, ne part pas d'une partie ou du tout d'une conscience. Ce n'est pas une *faculté* d'une conscience possible qui identifie cet ensemble, et ce n'est pas un tout psychosomatique ou quelque centre existentiel qu'on voudra. Ce sont là représentations anciennes, la première juridique, et distinguant les facultés de la personne et de la communauté, la seconde religieuse, qui fonde la personne en son unité irréductible, dans une herméneutique de l'identité.

La conscience possible épuise son identité dans l'acte de poser un ensemble, car cette identité n'est rien d'autre que l'ordonnance de cet ensemble. Mais, épuisant l'identité, la conscience possible ne dure pas dans le vide, n'est pas remplacée par une autre; en effet, elle ne pose pas l'identité comme un troisième terme, posé à côté d'elle-même et de l'ensemble. L'identité, c'est précisément son acte, et cet acte n'a

point sa source dans une unité imaginaire de la conscience, située «derrière» l'acte, ni dans une unité imaginaire de l'ensemble, constituant la toile de fond de l'acte. L'identité, dans l'acte, n'appartient ni au moi ni à l'ensemble, elle enveloppe un moi et un ensemble imaginaires.

Ici se manifeste l'exigence d'unité, car cette ordonnance est, clairement et distinctement, exigence d'unité. Si la conscience possible pose la série des nombres naturels, par exemple, l'exigence d'unité n'est pas une réclamation faite par cette série, sur le modèle physique qui, projeté au niveau mathématique, paraît une exigence de totalisation réclamée par la série; mais l'exigence d'unité n'est pas non plus réclamée par la conscience, comme une condition de son exercice, sur le modèle de l'unité physique de l'homme, réclamant la cohérence et l'harmonie de l'univers.

L'acte de la conscience possible *est* en vérité cette série des nombres naturels, et manifeste l'exigence d'unité. En effet, la conscience possible ne peut poser son acte *et* la série. (Nous n'entendons pas ici par *acte* le mécanisme psychique qui pourrait être étudié comme analogue de cet acte, mais l'acte lui-même). Elle pose la série et, du même coup, son acte est identifié.

On répondra peut-être à cela que nous ignorons ici, simplement, le problème que pose à l'intuition des vérités logiques la nature même d'une *inférence* et d'une *médiation*. Les hommes se seraient-ils donc préoccupés en vain du caractère discursif du raisonnement, et faut-il trancher ce nœud gordien par un intuitionisme radical, qui ne laisse point de place au progrès dans la recherche *a priori* du vrai? Ne tombons-nous pas alors, nous aussi, dans une herméneutique, dans un romantisme logique?

Le problème de l'inférence a toujours été posé par les modernes dans la perspective d'une *continuité* pure de l'expérience humaine dans laquelle il fallait comprendre, d'une manière ou d'une autre, la forme et la matière de l'horizon logique.

Nous disons 1) que la position d'un ensemble mathématique ne doit nullement nous *ramener* à l'immédiateté à travers une médiation comme à travers une pure historicité, et nous disons 2) que l'ensemble lui-même ne constitue pas une immédiateté pour un observateur humain.

La position 1) revient à la tradition hégélienne, dont le fondement est religieux, et que nous retrouvons dans le pragmatisme américain, chez W. James. On lie ici expérience et intuition dans l'idée d'un progrès de la conscience.

La position 2) revient à l'intellectualisme ou au matérialisme qui cherche à se passer d'un acte et débouche sur l'idéalisme logique de Wittgenstein, par exemple, pour qui la totalité des faits peut être envisagée, au niveau logique, comme un système pur, se reflète dans l'espace logique.¹

Pour nous l'immédiateté ne peut être saisie ni dans le progrès de la conscience ni dans le champ mathématique comme système logique; l'immédiateté n'est que l'acte d'envelopper le champ imaginaire, l'acte d'identité.

L'ensemble posé enveloppe donc bien certainement le champ imaginaire, mais cela ne fait que montrer l'exigence d'unité. La conscience possible n'a point alors 1) à être le siège d'un progrès génétique – qu'il faudra lier au biologique, au social, à l'histoire et finalement au mythe d'une rationalité finale, inaccessible du reste, de l'esprit humain, et cette conscience possible n'est pas non plus 2) chassée du niveau mathématique, réduite au silence mystique. Posant cet ensemble avec certitude, la conscience possible est elle-même une ordonnance dans son acte même.

Cette ordonnance ou exigence d'unité nous fait voir que la conscience possible *n'est pas réductible à l'esprit humain*. En effet, nous voyons clairement que ni la conscience individuelle ni la conscience collective ne nous permettent d'affirmer avec certitude cette ordonnance. La conscience individuelle peut être poussée jusqu'à l'image d'une structuration continue du champ mathématique, mais elle sera alors imaginaire. La conscience collective peut être dépassée dans l'image d'une garantie logique du champ mathématique, mais elle sera aussi imaginaire. L'acte de la conscience possible n'est garanti ni par l'humanité ni par l'univers.

C'est dans l'ensemble qu'elle pose que la conscience possible voit sa propre ordonnance, comme identifiée par une conscience possible qu'elle ne peut pas poser. La clarté et la distinction de l'ensemble, c'est cela: qu'il montre clairement et distinctement que l'identité n'est ni en lui ni en moi, ni dans un troisième terme.

Si je comprends cette vérité si simple que quelque ordonnance possible est dans un champ où je ne rencontrerai jamais l'imaginaire, alors je vois l'ensemble mathématique. Je vois alors que, conscience possible, je ne suis pas prisonnier d'un univers, que s'étend devant moi

¹ Il s'agit ici de la position de Wittgenstein dans le *Tractatus*. Plus tard, Wittgenstein, dans les *Investigations*, reconnaît la pluralité du champ mathématique.

une pluralité vraie, à laquelle je participe en mon être même. Je sais que mon identité n'est ni désintégrable ni fusible, car l'acte de cette pluralité n'est pas une multiplicité destructible ou indestructible, c'est l'exigence d'unité, ou l'opération exigeant une multiplicité infinie d'univers dans l'acte d'unité du champ physique.

Nous avons dit maintes fois déjà, au cours de cet ouvrage, que nous dirigeons notre attention sur des champs opérationnels, sans nous soucier le moins du monde de notre propre point de vue, du retour à un sujet visant ces champs. Nous pouvons maintenant ajouter deux remarques importantes :

a) Lorsque nous parlons, au niveau mathématique, de *conscience possible*, et que nous découvrons qu'une telle conscience n'implique pas l'humanité, nous gardons toujours notre attention dirigée sur un champ opérationnel. Cette découverte n'a donc rien à voir avec une saisie immédiate de notre conscience, une certitude intérieure conquise sur le doute. Cette conscience possible n'a pas besoin de notre investigation pour exister, elle n'est qu'une ordonnance dans le champ mathématique. Elle n'a donc pas à être signalée par une formule mathématique, mais elle n'a pas non plus à être confondue avec une intériorité qui commanderait le champ.

Cette ordonnance est simple et claire : pluralité inconnue, elle ne doit pas être douée d'attributs consciencieux. Elle n'est que cet acte où ne se décèle nul atome d'imaginaire, nulle fiction. Ce n'est donc pas moi qui déclare et prétends démontrer que l'on ne peut se tromper en découvrant cette pluralité, car nul ne serait tenu de me croire sur parole, c'est l'exigence d'unité qui manifeste cette ordonnance. Je puis vouloir me réfugier dans la fiction, je puis refuser cette intuition : elle ne va pas s'imposer à moi. Mais mon refus est une telle ordonnance, car, pour qu'il ne le fût pas, il faudrait que je puisse concevoir comme *possible* une anti-ordonnance qui *efface* le possible. Il faudrait que soit possible un anti-acte qui, dans le même acte où l'unité est exigée, nie cet acte même. Or, on voit bien que, pour prendre quelque consistance, un tel anti-acte est contraint de se vêtir de durée : il doit apparaître sous la forme d'une perpétuelle négation de l'acte, intimement liée à lui dans le même instant dédoublé.

Mais l'acte, dans le champ mathématique, n'a pas de durée, en sa simplicité, *il ne donne point de temps à la négation, point de lieu secret où s'invalident tout acte possible*. L'*ailleurs* dont nous avons parlé n'est pas un lieu où pourrait se produire, comme en un miroir, l'immédiate négation

du possible. Cet ailleurs est l'identité même de l'acte. Cette identité pourrait-elle être son intime négation? Certes, mais dans l'*imaginaire*. C'est au niveau imaginaire que le couple acte – anti-acte existe.

b) La seconde remarque porte sur la notion de champ ou de niveau.

Après l'étude de deux champs – le champ imaginaire et le champ mathématique – il nous apparaît clairement *qu'il n'y a pas de système des champs*. Les champs ne sont pas des couches de sens, visées, dans leur différence, à travers des schématisations spécifiques de la visée, et constituant des domaines du savoir et de l'action. Il ne peut être question de distinguer une pluralité des champs, qui alors se réduiraient au champ mathématique. Il y a plusieurs champs, mais ils ne sont liés en aucune façon en un système intellectuel. Il n'y a donc pas moyen de dominer les champs, qui sont, radicalement, des champs d'expérience.

Pourquoi y a-t-il plusieurs champs, et pourquoi précisément ceux-ci? N'y a-t-il pas là une détermination culturelle, historique? Ne faudrait-il pas avouer que ces champs, nous pouvons aujourd'hui les distinguer, et qu'ils sont donc liés à l'histoire humaine? Dit-on que, parce qu'un paysan voit son champ, ce champ est lié à l'histoire humaine? Peut-être. Mais on a tort. Il n'y a pas de nécessité qu'il y ait ces champs plutôt que d'autres, mais il est *certain* que l'idée qu'il n'y a point de champs, ou que distinguer des champs est une opération culturelle, est une figure imaginaire. La distinction des champs n'affronte pas une critique historique: elle se donne comme l'évidence.¹

¹ On pourra relire ici les *Investigations* de Wittgenstein et ses *Fondements des Mathématiques*. Nul n'a mieux éclairé que lui ce que nous appelons ici le champ mathématique.

CHAPITRE III

LE NIVEAU PHYSIQUE

Le champ physique enveloppe le champ mathématique, étant bien entendu qu'il ne s'agit pas ici d'une relation ou d'une implication.

L'intuition physique immédiate est l'acte de l'unité, et, ajoutons-nous d'emblée, *exigence de continuité*, exigence et non réclamation de continuité, car cette intuition ne *manque* pas de continuité.

Qu'est-ce, d'abord, que cet acte d'unité?

Nous devons ici, tout d'abord, lutter contre le préjugé de la continuité du cosmos comme nature. Il n'y a pas de préjugé plus généralement répandu, et, sitôt que nous avons atteint l'âge de raison, nous atteignons aussi ce préjugé.

Ce *pseudos* est l'idée que la nature est un contenant et que nous sommes dedans. Ce contenant, pensons-nous, ne peut être mis en doute, puisque nous le voyons. Il peut se trouver des gens qui pensent ne plus rien voir, comme Descartes, mais ils se moquent et telle est l'immédiateté de cette nature qu'on ne saurait même rien imaginer qui ne lui soit emprunté. Nous rêvons, nous pensons, nous nous évadons, mais toujours nous devons constater que le train du monde continue et que rien n'en saurait rompre le cours.

En vérité, nous ne songeons même pas à mettre en doute cette continuité, et c'est un sujet de surprise de constater qu'il n'existe pas un seul penseur, de nos jours, qui ne considère le donné physique, d'une façon ou d'une autre, comme continu. Ce point rallie toutes les tendances et, toujours, en quelque recoin de la théorie de la connaissance, on découvre, dissimulée ou non, cette continuité.

C'est une chose qui va de soi. Elle fait partie de ce que tout le monde civilisé considère comme *l'expérience*.

Si l'on considère de près la généralité de ce préjugé, on ne peut manquer de former l'hypothèse qu'il doit être lié intimement à quelque

structure sociale, extrêmement profonde et qui s'étend sur toute l'humanité civilisée.

Et, en effet, l'on s'aperçoit assez vite que ce préjugé a sa racine dans l'éducation des peuples blancs civilisés, pour lesquels il est devenu quasi-impossible de *comprendre* l'univers autrement que dans une pure continuité.

Pourquoi cette continuité est-elle si généralement affirmée? Parce que l'homme civilisé actuel ne *voit* simplement aucun fait qui vienne la rompre. Parce que la définition même du fait, pour lui, c'est justement l'événement, la chose qui peut être intégrée à cette continuité. Cette définition est très large, elle permet d'englober les faits les plus divers, les plus fins.

Cependant, elle détermine d'autant plus nettement ce qui n'est pas du domaine du fait. Le monde actuel ressemble à l'Eglise médiévale, qui pouvait, très largement, accepter en son sein la plus grande diversité, et qui, sur ses frontières, se montrait impitoyable.

Notre monde, comme l'Eglise, laisse subsister cette ambiguïté: si l'on sort du domaine des faits, ce n'est pas une autorité humaine qui châtie, ce sont les choses elles-mêmes. L'autorité ne fait pas grand'chose, elle ne fait que confirmer le mouvement naturel. Mettez l'homme actuel dans une situation singulière: il va s'y empêtrer lui-même, et sécréter sa propre ruine. Mis au volant d'une voiture, à la tête d'une banque, muni d'un billet d'avion, il va savoir comment faire, se plier à la continuité de l'univers. S'il s'y refuse, que se passera-t-il? Supposons qu'il conduise une voiture à sa guise, il va soulever contre lui une haine momentanée et farouche et tous les automobilistes, sans que l'autorité s'en mêle, vont prendre le parti de la continuité, de la «fluidité». Cet homme-là grince comme une machine dérégulée et *il n'en a pas le droit*. L'univers continu est mis en danger par la distraction, et se venge: il est atteint dans son organisme. A la limite, l'homme actuel sent peser sur lui la menace de la désintégration violente de la continuité, mais il ne peut qu'obéir jusqu'au bout à cette continuité. Ce qu'il vise dans l'univers est truqué, et constitue pour lui un programme. La continuité se voit partout, s'entend partout, et paraît constituer l'univers lui-même. L'homme ne sait plus s'il obéit à l'homme ou aux choses, tant l'homme se voit dans les choses.

L'homme réagit contre cette emprise de la continuité physique en manifestant sa discontinuité.

Le cerveau humain qui, au niveau physique (non au niveau biolo-

gique) ne possède pas la continuité, n'est pas un objet spécifique, l'outil d'une espèce, une machine utilisée par un vivant, manifeste qu'il réclame en vain la continuité en s'échappant brusquement de la contrainte. Utilisé par l'homme, il s'enraie, se bloque, se cabre, s'absente, s'emballe.

Pourquoi cela? Parce que *le champ physique ne possède pas la continuité*. Le champ physique n'est pas une machine en corrélation avec une espèce vivante, l'homme; il n'est pas non plus une image plastique de cette espèce, une sorte de milieu dans lequel elle se meut. Le champ physique est discontinu, multiple, mais il enveloppe l'unité. Nous confondons absurdement cette unité du champ physique avec une continuité qu'il exige, mais ne possède pas.

Que faut-il donc entendre par cette unité, cet acte d'unité du champ physique?

Nous allons, comme nous l'avons fait jusqu'ici, considérer ce champ sans nous préoccuper d'une conscience qui lui fait face. Il s'agit seulement d'exprimer cet acte d'unité, d'en parler comme on parle de quelque chose de certain.

Nous nous heurtons ici d'emblée aux notions de matière et de forme. De nos jours, le physicien considère que le substrat physique, quel qu'il soit, se présente sous deux formes: matière et énergie. A vrai dire, il n'y a point ici de substrat qui prendrait des formes: on dit en général que l'objet de l'expérience physique peut être envisagé sous le point de vue de l'énergie ou sous celui de la matière. Ce langage correspond à un vaste ensemble expérimental et sémantique que nous ne discutons pas ici.

Ce qui frappe pourtant dès l'abord, c'est que pour atteindre l'unité de structure de l'univers physique, la physique moderne est contrainte de recourir à la notion de point de vue. Que cette notion ne constitue pas un obstacle pour le physicien, cela va de soi: il peut très bien travailler dans ces catégories, qui n'ont rien de contradictoire.

Cependant, ces catégories ne rejoignent pas l'expérience que les hommes ont de l'univers, dans la mesure où cette expérience est expérience d'objets, d'espace et de temps. En effet, l'unité d'un objet apparaît immédiatement; il y a une évidence de *cet* objet, qui s'exprimait autrefois dans les notions de matière et de forme. Il y a une évidence de l'univers comme lieu et temps.

Cette évidence, en dépit des efforts des phénoménologues pour la dévoiler, nous échappe, et la phénoménologie n'a fait que nous mon-

trer à quel point elle nous échappe.

Pourquoi donc cette évidence nous échappe-t-elle et le fossé se creuse-t-il entre la perception qu'a tout homme et le langage, l'action du physicien ?

Parce que nous pensons, et le physicien comme les autres, qu'un élément physique est *situé* dans un univers continu et solitaire, entouré d'imaginaire.

Nous pensons que l'*unité* de l'élément physique exclut que cet élément, ce *même* élément, *existe dans un autre espace-temps*.

Cette démarche est capitale. Nous pensons toujours qu'il existe entre les éléments physiques une *distance continue*, que ce sont des unités dans un continuum. Par conséquent, dans cette perspective, un élément est épuisé par sa situation, par ses coordonnées physiques. Il est épuisé, *quel qu'il soit* qualitativement. Un quantum quelconque n'est pas ailleurs que dans sa situation géométrique, et, si l'on ne peut l'y identifier, on déterminera une région où, statistiquement, il doit se trouver.

Or, il faut ici opérer une révolution de la pensée.

L'unité, l'unité physique d'un ensemble physique, n'implique pas sa situation dans un continuum. Au contraire, cette unité n'existe vraiment que si cet ensemble existe, comme quantum, dans une multiplicité d'espace-temps.

Il ne s'agit pas ici d'un retour au niveau mathématique, d'espace-temps possibles. Il s'agit d'espace-temps existants, d'univers physiques.

Nous ne voulons pas parler ici d'univers juxtaposés dans un hyper-continu, mais de l'acte du niveau physique. Cet acte est incompréhensible si un quantum matériel est épuisé par sa situation.

En vérité, un quantum physique n'est rien d'autre que l'acte d'un champ physique discontinu, acte qui exige – sans la réclamer – la continuité.

Un quantum physique existe *lui-même* dans d'autres espace temps, et c'est précisément parce qu'il s'agit d'un autre espace temps que ce quantum peut y être *lui-même*, la même unité singulière, et non un autre.

L'intuition d'un quantum physique, l'acte de présence de cet ensemble, c'est l'opération entre univers dans un champ discontinu. Un ensemble physique n'existe pas dans un contenant continu, il est l'acte, l'opération d'une multiplicité d'espace-temps.

On voit ici évidemment comment un tel acte rend compte du double point de vue matière/énergie.

Le point de vue de la matière nous montre la situation, celui de l'énergie le passage et le mouvement.

Si nous abandonnons l'image de la continuité, nous voyons que ces deux points de vue sont inessentiels par rapport à l'acte du champ physique :

1) Débarrassée du continu, l'énergie apparaît comme la présence simultanée du quantum dans des ensembles multiples. Cette simultanéité n'est évidemment pas *pour nous*, ni pour quelque être continu que ce soit ; elle exprime l'unité physique réalisée. Cette unité physique, il ne faut pas la considérer du point de vue de la durée et de l'espace humains. L'énergie du rayon lumineux ne parcourt pas un chemin dans un univers continu. C'est se figurer que la lumière marche *dans* un univers géométrique, et qu'elle est tantôt *ici*, tantôt *là* dans des coordonnées géométriques pures. L'énergie est discontinue, mais non *dans* une continuité.

La lumière qui nous parvient d'une étoile n'est pas un parcours continu évalué en temps humain (années-lumière), caractéristique d'une distance géométrique. L'anthropocentrisme nous fait mettre dans cette lumière un temps humain, un devenir génétique, alors que dans son acte il n'y a point de tel déroulement. Cette lumière qui nous parvient est l'*existence* d'un autre espace-temps, car en elle est l'acte de présence de cette existence.

Quelle étrange idée que celle de la continuité physique ! Nous pensons que l'espace-temps de cette étoile est différent du nôtre, les équations de Lorentz nous le montrent, et pourtant nous *croions* à une continuité sous-jacente, car enfin : c'est dans l'univers. Nous pensons comme s'il nous fallait nous rendre là-bas, comme si la lumière était un message humain. Nous disons alors : il n'y a pas de simultanéité, puisqu'il y a une distance objective dans le temps.

Mais nous ne voyons pas que l'acte de l'énergie est précisément cette simultanéité. Le quantum lumineux ne se dit pas qu'il était là-bas et qu'il est venu, en quelques millions d'années. C'est nous qui le voyons là-bas, *puis* ici. En réalité, il *existe* d'abord comme unité, quantum physique, et il est *existant* là-bas et *existant* ici, dans *un* acte (comme sont les vrais dieux messagers !)

Ce quantum ne vit pas biologiquement le temps, il n'est pas non plus intemporel, il est l'existence du temps et de l'espace.

2) Débarrassée du continu, la matière n'est plus situation *dans* un continu, mais champ de discontinuité réalisant l'unité. Un élément, un quantum matériel n'est pas une substance pourvue d'attributs, l'un des attributs étant la situation. Un tel quantum est vu de manière anthropocentrique si on l'imagine quasi-conscient d'une situation cosmique, si on «se met à sa place,» comme dans une monade. En réalité, ce quantum, cet ensemble quantique, quel qu'il soit, n'est pas *tantôt* à côté de tel quantum, tantôt à côté d'un autre, ici, *puis* là. Ici encore, on raisonne comme s'il vivait ses situations !

Ce quantum existe ici et là, *dans un acte d'unité*. Là où il «était» il y a des millions d'années, il *est*, il existe. Mais il n'y est plus ? Il faut comprendre enfin qu'il *existe*, non pas hors du temps et éternellement, mais simultanément (non pour nous, hommes, mais de sa propre simultanéité et dans l'intuition de son acte) en une multiplicité d'ensembles physiques.

Ainsi l'ensemble constitué par ce quantum «il y a 500.000 ans,» ensemble inconnu, est un espace-temps existant.

L'objection qui se présente immédiatement est la suivante: «Il faudra bien, dit-on, que l'expérience situe le quantum sous peine de n'avoir rien à expérimenter. Or, dit-on, une telle situation est une situation *dans* le monde, et il n'y a pas à sortir de là.»

Cette objection porte à faux. En effet, elle suppose d'avance que la visée du quantum physique est une visée humaine, et que l'expérimentation est le fait d'un organisme continu et situé, quelle que soit du reste l'interprétation de cette situation humaine.

Or, il est absurde de dire que c'est l'Homme qui expérimente, et c'est cette absurdité qui est à la source de la dialectique historique de Hegel et de sa Phénoménologie.

Qui donc, dira-t-on, expérimente, sinon l'homme ?

Comprenons que le quantum physique ne se livre pas à l'homme, ni comme phénomène, ni comme noumène. Il ne se donne que dans l'acte d'unité du champ physique discontinu.

Nous verrons ensuite ce qu'est l'Homme dans ce champ, mais il n'est en tout cas pas une conscience continue et située dans un monde biologique.

L'unité se donne ici comme un ensemble unifié – non une synthèse-ensemble dont l'unité vraie existe, mais existe dans la mesure où il y a des ensembles existants *inconnus* qui ne font qu'un avec cet ensemble : *qui sont ce même quantum, dans un autre espace-temps.*

Il n'y a pas là trace d'un raisonnement analogique dans le sens où il y aurait d'autres ensembles de structure analogue. C'est l'existence de ce quantum qui *est* la même chose qu'un autre quantum dans un autre espace-temps. C'est l'inconnu de cet autre espace-temps qui constitue l'acte d'existence de ce quantum, qui est unifié ici. L'existence du quantum signifie donc immédiatement un autre ensemble, inconnu, dans lequel ce quantum singulier se trouve.

Il en résulte – et on remarquera que cela nous conduit très près des équations de Lorentz – qu'un observateur qui chercherait à opérer une continuité entre les «deux» quanta ne saurait le faire, car il se trouverait exactement le même, lui, l'observateur, devant le même objet, sans remarquer la moindre différence. (C'est l'intuition si profonde que nous trouvons dans l'Éternel Retour de Nietzsche, lorsque celui-ci s'efforce de figurer la continuité physique dans une image historique).

Demandons-nous ce qu'est cette unité, cet acte d'unification.

Prenons un ensemble physique sous l'angle de la matière. Prenons-le de structure quelconque, par exemple, l'atome d'hydrogène. Maintenant, tentons d'écarter complètement l'image de la continuité, le souvenir d'avoir isolé de la continuité d'un monde *quelque chose* qu'on a appelé un atome d'hydrogène. Admettons que ce que nous visons est autre chose que ce que nous avons ainsi isolé, que nous découvrons autre chose. Les physiciens savent bien qu'ils découvrent alors autre chose, «un autre monde,» celui de la micro-physique. Mais il nous faut aller plus loin. Cet «autre monde,» le physicien le formalise, le considère à travers ses instruments dans les traces qu'il laisse, y voit le substrat de relations qu'il formule.

Pour nous, nous voyons qu'ainsi nous ne sortons pas d'une situation continue: nous sommes au bord de l'intuition physique, mais au bord seulement.

Il nous faut maintenant ôter tout ce qui constitue des relations de situation avec cet atome. Est-ce là l'isoler? Pas du tout. Car nous laisserions subsister une étendue ou un champ autour de cet atome ou confondu avec lui. Que faisons-nous donc? N'allons-nous pas ôter, avec la situation, le quantum lui-même? *Non*. Ce qui retient cette unité devant moi, ce ne sont pas des forces de synthèse entre éléments de cette unité, c'est son acte d'unité. Unifiant cet atome, je fais infiniment plus que l'identifier dans une ordonnance mathématique. Cette unité, *ce n'est pas un ensemble de possibilités de liaison*, par exemple, que

cet atome puisse être lié à tel et tel entourage, comme un homme peut être ici ou là, dans sa maison ou dans la rue.

Or, les liaisons de situation, vues dans l'absolu, se réduisent à l'état de possibles abstraits: cet atome pourrait être, sera ailleurs. Mais ici, il ne s'agit pas de cela. L'existence de cet atome, tout entourage étant ôté, exige la situation. Cette exigence ne peut pas exister dans la continuité, puisque l'entourage, quel qu'il soit, exclut la simultanéité et se trouve être toujours, au niveau physique – tout entourage que nous ôtons – imaginaire, *pseudo-continu*.

Que découvrons-nous donc lorsque nous avons écarté de cet atome toute image de continuité?

Maintenant, il n'importe plus de savoir comment j'ai été conduit à considérer ce quantum, ce qui m'a amené jusqu'à lui, ce que j'envisagerai après l'avoir quitté: il ne s'agit que de lui.

J'atteins ici un point de rupture de la pseudo-continuité: je m'aperçois que ce quantum, je ne puis pas le réduire à un ensemble mathématique, à un ordre de grandeur géométrique dans un monde formel. Je m'aperçois que ce quantum est extérieur à moi dans son existence (songeons ici à la scène de la racine dans *la Nausée* de J. P. Sartre), mais cette extériorité ne me nie pas. Loin de bloquer l'univers dans l'imaginaire, cette existence se manifeste comme exigence de situation. Mais cette exigence existe, et cet atome, je le vois alors comme *exigeant une multiplicité infinie de situations dans son acte d'unité*.

Ce quantum ne *manque* pas de ces situations qu'il exige, cet atome n'a pas besoin, pour exister, que je lui donne une continuité. Il n'est pas un élément en soi indifférent aux situations et qui me fait face comme un corps étranger qui à la fois réclame de moi une situation et demeure impuissant à être jamais pour lui-même.

Cet atome est à la fois ici et dans un autre espace-temps, et sans avoir du tout besoin de ma continuité pour cela. Il lui suffit de son unité, qu'il est. Cet *autre* entourage spatio-temporel existe, il n'est pas une infinité *possible* d'entourages, dans ma pensée.

Cet *autre* entourage du quantum n'est pas juxtaposé à l'actuel dans le temps ou dans l'espace. Pour être unité pour mon intuition, ce quantum doit être *lui-même* dans d'autres espaces-temps.

Ayant écarté l'image de la continuité, j'aperçois le quantum comme étant *réellement perçu par un acte d'intuition inconnu de moi*. Cet acte inconnu n'implique en rien ma situation continue, il envisage ce même quantum *qui est là devant moi*, dans un autre espace-temps. On voit alors

clairement que ce quantum peut être *ici et maintenant* sans pour cela qu'il doive s'insérer dans un monde continu, puisqu'il est *à la fois*, lui-même, dans un autre espace-temps.

Ainsi, mon point de vue sur le quantum me montre clairement et distinctement que ce quantum ne saurait exister s'il n'est pas «traversé» dans son acte d'unité par les «coordonnées» *physiques* réelles d'autres espaces-temps. Il est donc nécessaire que ce quantum soit perçu par un point de vue inconnu et dans un espace-temps que je ne puis imaginer, justement parce qu'il existe *vraiment*.

Mon intuition ici n'est nullement dépendante de ma mort biologique comme expression de ma continuité. Je ne suis pas alors dans un monde continu entouré d'un néant imaginaire, mais j'ai l'intuition du niveau physique comme acte d'unité partout et toujours. L'univers, dès lors, ne peut pas devenir imaginaire, c'est-à-dire subsister dans l'ambiguïté permanence / changement.

Mon intuition ici est libre, car ce quantum que j'envisage est libre. Son unité est souveraine.

Et maintenant, il faut ajouter que l'aspect énergétique de cet atome n'est pas un second mode d'une existence continue appréciable sous deux modes alternatifs. Cet atome *est* énergie. Or, l'énergie est ici l'unité de ce quantum, unité qui manifeste clairement son existence dans d'autres espaces-temps.

Mais cette énergie n'est pas une *chose* cachée et potentielle dans le quantum, qui, plus tard – dans la continuité – doit se révéler comme énergie, tandis que «l'aspect» matériel disparaît. C'est là une représentation pseudo-continue. En réalité, cette énergie est l'*existence* dans d'autres espaces-temps de ce quantum. Cette existence n'est pas «pour demain», lorsque ce quantum se sera «transformé» en énergie. Elle est l'existence, le *passage discontinu*, d'un ensemble spatio-temporel à un autre, l'acte de cette discontinuité. Il n'y a pas, dans le quantum, des réserves stockées d'énergie. Cela est une image d'ordre musculaire. C'est croire qu'il existe ici une relation causale formelle: une certaine énergie contenant un futur, un potentiel. Une telle «réserve» est une image. Il n'y a pas ici de *chose* continue. L'énergie n'est pas déposée là en réserve comme de l'essence dans un réservoir.

Ce que nous appelons énergie, c'est la discontinuité même du champ physique. Elle signifie que le quantum n'est que communication, dans l'acte d'unité, entre espace-temps.

Pour mieux faire comprendre l'unité du double point de vue matière / énergie, nous devons, dans l'intuition, opérer l'acte même de ce quantum. Cet acte n'a donc pas derrière lui ou comme substrat un corps, il est discontinuité du champ, et il se manifeste comme unité énergétique (mouvement) dans le même acte où il se pose comme unité matérielle. Mais l'unité matérielle exprime l'unité énergétique, et vice-versa, puisque cette unité matérielle n'est pas situation d'un corps, mais acte de présence de l'unité. Si donc, nous «existons» ce quantum, nous voyons que l'opposition matière-mouvement s'évanouit.

Et, en vérité, la *perception* est «exister» ce quantum, qui se trouve alors, dans un acte d'unité, être la conscience physique, comme quantum, et le quantum perçu.

Cet acte d'unité n'est pas objet d'une synthèse, et précisément je ne puis opérer derechef l'unification de l'unité. C'est dans la certitude de l'unité du quantum perçu que se manifeste l'unité de ma conscience physique.

Or, cette unité est imaginaire si ce quantum doit être une *chose* devant moi, un *Gegenstand* en devenir continu. Cette unité, en revanche, est claire si elle n'est pas située dans un continuum, et la perception est alors exigence vraie de continuité. Le quantum n'est plus alors prisonnier de ma perception et prêt à se volatiliser, il n'est pas sur le point de fuir aux confins de la Nature, après m'avoir abusé par sa précaire stabilité. Il existe, il existe en ce sens qu'il est aussi bien lui-même ce quantum inconnu où existe ma perception, dans l'acte d'une multiplicité infinie d'espaces-temps.

Mais nous ne comprenons plus cette perception, car nous croyons qu'elle apparaît au niveau du vivant, dans l'orientation d'un monde. Parce que celui qui cesse de vivre cesse de percevoir, nous pensons que la perception s'évanouit. Mais *notre unité physique n'est pas dans des coordonnées continues*, et nous sommes présomptueux de croire nous connaître nous-mêmes à notre situation organique dans un monde. Ce qui est le *moi* physique est dans le champ discontinu, et *réalise l'unité*. Il n'y a pas de moment où cela n'est pas.

«Après la mort», ce moi physique existe, sans rapport de continuité avec un moi qui serait «précédent», «passé». Je ne puis collecter les espaces-temps dans une totalisation historique, ni collationner les au-delà. Ce que symbolise le passage du Léthé pour l'âme, c'est la discontinuité physique. Mais l'idée d'oubli est ici trompeuse; elle suppose une totalisation des choses perçues, une unité synthétique de l'existence, qui serait dépassée et oubliée.

La perception est intuition d'un élément dont l'unité précède toute situation biologique, et ne peut donc être réduite à une formulation géométrique. Cet élément ne peut pas davantage être objet d'une description phénoménologique, car, ici, l'unité de la noèse et du noème est immédiatement existence d'autres espaces-temps. (ce que l'appareil logique de Husserl, qui est là pour conserver une unité transcendante de l'ego, interdit).

Cet élément n'est donc jamais continûment perçu, mais s'il transcende l'être-perçu, c'est seulement du fait que son être-un est inépuisable, non phénoménologiquement, mais en vérité dans d'autres espaces-temps.

Percevant, je suis, à moi-même inconnu, dans cet acte même, dans le champ discontinu des espaces-temps.

On demandera – et certains peut-être avec ironie – ce que cette notion de la perception comme intuition de l'unité a à voir avec l'expérience scientifique.

Demandons en retour ce que l'expérience scientifique a à voir avec la perception, au niveau physique. La science physique actuelle sait fort bien qu'elle a pour objet un monde très différent du monde perçu par tout le monde. Elle en conclut facilement que ce monde ne peut être vu que par un homme qui se donne la peine de quitter les catégories du monde des objets usuels, et devient capable de vivre à la fois dans le monde usuel et dans l'univers découvert par la physique moderne.

Cette vue des choses n'est pas erronée en elle-même, elle a seulement le défaut de laisser de côté la question: qu'est-ce que ce monde de la physique moderne? Quelle est son unité? Quelle est sa vérité?

Si l'on considère l'unité de l'expérience physique comme réfléchie dans un milieu dialectique capable de la saisir, ou encore l'univers physique comme un domaine au seuil duquel se trouve une initiation, si donc l'on considère cette unité comme réclamant un certain univers culturel pour la réfléchir, on se fait une image sans contenu de l'expérience physique.

L'expérience physique est immédiate; elle ne passe pas par un milieu culturel, même si ce milieu est capable de transformer l'univers physique de telle manière que ces transformations soient réelles et visibles pour tout être vivant. Cette transformation n'est à aucun titre une

garantie de vérité, car l'espèce humaine, considérée au niveau biologique, ne peut pas s'universaliser elle-même par ses travaux, par sa «tête» culturelle.

Il demeure invinciblement que l'expérience physique est immédiate, non pour les vivants, mais pour l'acte physique d'existence lui-même. Ainsi, ce sont les quanta eux-mêmes, dans leur acte d'unité, hors des coordonnées d'un monde situé, qui sont immédiats, qui exigent immédiatement la continuité. Cette exigence ne saurait être formalisée ou dialectisée; elle se manifeste en ceci que le quantum physique *existe* hors de toute situation continue, et que l'objet saisi par la recherche scientifique existe *immédiatement* dans d'autres espaces-temps.

Cette véritable unité se moque de l'unité formelle de la culture humaine, car elle n'implique pas la continuité dialectique d'une histoire de la science.

Il se trouve que ce que nous avons mis des siècles à découvrir *existe* – non pas existait déjà avant, mais existe – et que la culture humaine ne saurait se l'approprier, y mettre sa marque de fabrique.

Cette unité enveloppe le niveau mathématique; elle est donc immédiatement perçue, sans apprentissage culturel, par un point de vue physique inconnu.

C'est immédiatement que le *même* quantum physique est tout autre chose pour un point de vue physique que j'ignore, et ce point de vue physique que j'ignore, c'est l'acte même d'unité de ma conscience physique.

Ainsi, le monde technique actuel n'est pas la conséquence du travail humain à partir d'un *planning* culturel et de découvertes physiques coordonnées dans l'histoire humaine absolue, travail transformant la nature, il est seulement, dans l'unité d'un objet technique, la manifestation d'autres espaces-temps existants.

Un avion, par exemple, n'est pas une synthèse culturelle de la matière. Et pourtant, lorsque nous en voyons un, nous pensons toujours: voici l'*homme* au milieu de la nature, l'incarnation du pouvoir humain en ce moment historique. Jamais nous ne *voyons* cet avion. Si nous le voyions, nous quitterions toute idée d'accumulation de travail, de synthèse séculaire de découvertes, nous le verrions dans son unité physique.

Nous verrions alors que déjà cet avion existe hors de toute culture. Son acte d'unité n'est pas l'image de son fonctionnement continu, cet acte est l'existence de cet avion dans d'autres espaces-temps. Nous n'avons pas *créé* cet avion, car il existe, lui-même, dans d'autres espaces-

temps. *Si cela n'était pas, jamais nous n'aurions pu le fabriquer.*

Nous n'avons pas imité une idée platonicienne, mais nous avons fait surgir chez nous ce qui *existe*.

L'unité de cet avion n'est pas dans le concept d'avion que j'applique à ce que je vois, elle est unité perceptive physique: ici n'importe pas la somme des connaissances qu'il a fallu accumuler pour construire cet avion, l'habileté et l'instrumentation de l'espèce humaine avec son attribut de rationalité qui doit la distinguer des fourmis et des castors; tout cela est ôté: reste l'unité physique, exigence souveraine de continuité.

Nous croyons que l'univers n'a point produit, dans la matière, de si remarquables exigences de continuité; cet univers, en ses confins, nous le pensons d'une navrante homogénéité; ailleurs, pensons-nous, l'univers se contente de sa continuité géométrique, se satisfait d'obéir à ses lois sans songer à mal. Dans les espaces et les temps, là-bas, l'univers ne construit pas d'avions, il ne fait qu'orchestrer le grand jeu de ses rotations, de ses explosions, de ses courants fantastiques de nébuleuses. Cela suffit parfaitement: Aristote, déjà, avait bien réglé le ciel, et nous le réglons mieux encore. La matière, en son élément, voit grand: elle constitue des atomes, des nébuleuses spirales avec une parfaite gratuité. Rien au monde ne pourrait la pousser à faire un moteur d'avion ou un compteur Geiger. L'univers ne pense pas, et c'est bien là sa grande infériorité.

Pas un instant on ne se dit que l'unité du cerveau humain – hors de la continuité spécifique – n'est pas forcément prisonnière d'une dialectique historique, que, par exemple, cette unité est physique. On verrait alors que ce cerveau ne s'écarte pas, au long des siècles, de son acte physique, jusqu'à produire des objets culturels purs, qui, en leur être, ne signaleraient plus que cette superbe capacité d'autarcie.

Cet avion n'est pas une incarnation de notre durée, et, le voir ainsi, c'est s'enfermer dans un pseudo-univers. Lui, l'avion, ne sait rien de cette durée, mais cela n'est pas le signe de son côté de pure matérialité. Si cela était, l'avion serait un composé de culture et de l'infini désert d'une matérialité homogène, laquelle, ailleurs que chez nous, ne saurait être culture, à moins que quelque être aussi subtil que nous agisse dans l'univers.

Mais que cet avion *lui-même* ne soit pas absolument notre produit, nous n'en voulons rien savoir. Qu'il soit *lui-même* perçu dans d'autres espaces-temps comme tout autre chose que le concept d'avion, qu'il fonctionne et vole *sans la peine humaine* accumulée, sans l'image des lois

selon lesquelles travaille cette peine humaine, cela, nous ne le voulons pas. C'est pourtant vrai : il vole hors de toute histoire, dans le ciel. Les autres espaces-temps ne sont pas les témoins imaginaires de son vol, ils en sont l'acte.

Pour être *vraiment* le fruit du travail humain, de la rationalité humaine, il faut que cet avion existe hors de ce travail, non comme matière pure, mais comme acte.

Et certes, nous pouvons concevoir la possibilité d'une interprétation de cet avion dans d'autres ensembles mathématiques, par exemple selon d'autres géométries. Mais il y a un abîme entre cette possibilité et la perception de cet avion comme unité dans un autre espace-temps.

La discontinuité du champ physique ne peut pas être enseignée à l'humanité par ses savants, car eux-mêmes n'en ont point une intuition claire.

Il faudrait qu'ils voient que la physique n'est pas sur le chemin d'une humanisation totale de l'univers, du reste toujours à venir, et indéfinie, mais qu'elle nous conduit à voir, un jour, que nous ne sommes pas les auteurs exclusifs de notre action expérimentale.

La physique moderne voit très bien les relations entre l'infiniment grand et l'infiniment petit. Cependant, elle continue à penser comme si l'univers était un agrégat d'ordres de grandeur. Elle ne voit pas que l'unité de l'acte physique, c'est que l'infiniment grand et l'infiniment petit ne sont pas *semblables*, mais sont l'acte d'unité. Cet acte d'unité enveloppe le niveau mathématique des ordres de grandeur. Un atome n'est pas petit *en soi*, ni relativement à un ordre géométrique pur. Il est d'abord un quantum physique. Ce quantum transcende les ordres de grandeur mathématiques, radicalement, car il réalise l'unité. Il n'est donc pas situé purement *dans* un ordre de grandeur, un atome *dans* l'univers. Son unité, c'est la communication des espaces-temps, acte qui n'a pas lieu entre des ordres de grandeur, mais entre des espaces-temps existants discontinus.

La communication de cet atome avec *ce qu'il est* dans un autre espace-temps n'est point une relation entre ordres de grandeur : c'est un acte d'unité physique qui n'a pas à être pensé synthétiquement. Si nous essayons de le penser synthétiquement, nous nous voyons nous-mêmes hors de toute matière et jetés dans un univers absurde. En effet, nous sommes alors, non plus acte physique, mais effort pur d'intelligibilité

de l'univers, et nous n'occupons plus nous-mêmes qu'un ordre de grandeur incompréhensible. Comparant l'infiniment petit à l'infiniment grand, nous nous trouvons entre les deux sans y être.

Si nous voyons au contraire qu'un quantum physique ne tient son unité ni de sa matière ni de sa forme, mais de sa quantité discontinue elle-même, alors cette quantité, avant d'être petite ou grande, contenue ou non dans une autre plus grande, existera, et nous-mêmes, comme acte physique, ne serons pas une quantité évanouissante enserrée entre deux infinis, puisque nous existerons physiquement avant d'être petits ou grands, ou esprit éternel mêlé à un instant imperceptible de l'univers.

C'est dans cet acte d'unité que la découverte scientifique est liée à la perception simple et commune de l'univers. Il n'y a pas un univers naïf, perçu par des hommes qui n'ont point adopté l'attitude scientifique, et un autre univers, perçu différemment par des hommes différents. La culture, la capacité de prendre sur l'univers un point de vue scientifique, n'opère pas une modification ontologique de la perception. L'univers n'est pas transformé par la culture, et son acte d'unité n'est pas en devenir. Cela ne veut pas dire que l'avion dont nous parlions est toujours composé des mêmes éléments immuables dont est construit l'univers, cela veut dire que l'acte d'unité du champ physique est toujours acte d'unité et que la conscience physique est elle aussi un acte d'unité et ne devient pas une dialectique du développement de l'esprit scientifique.

La conscience physique voit l'univers dans l'intuition, et ne le voit pas à travers une culture. Elle le voit dans l'intuition parce qu'elle n'est pas ici un point de vue continu. Elle n'est pas dans telle situation historique d'où elle observe l'univers, car elle n'est pas un ordre de grandeur *a priori*, un ensemble de possibilités d'interprétation de l'univers. C'est bien dire qu'elle est «au monde» dans le sens de Heidegger, mais cet «être-au-monde» prend ici un tout autre sens.

Etre dans l'univers, c'est ici être soi-même l'acte du champ physique discontinu. Cet avion que je vois, il n'est pas ici pour moi un objet dans le monde, un «étant». Je ne sais pas absolument *où* ni *quand* je le vois, et je vois son unité comme exigence de ce *où* et de ce *quand*. Cette unité ne se prend pas d'emblée dans un monde continu, pour être ensuite sujette à toutes sortes de changements, elle existe comme l'unité de ce qui est perçu dans une infinité d'espaces-temps. Ainsi, je suis moi-même, unité physique inconnue à moi-même, mais existante, je

suis percevant cet avion dans une multiplicité de temps et d'espaces dont aucun n'est privilégié. *Je n'ai ici que mon unité physique*, mais elle existe, et demeure, lorsque toute image de continuité se dissipe. Cet avion qui passe n'indique pas l'unité d'action d'un drame historique, il ne me situe pas au XXe siècle de l'ère chrétienne, réduisant l'univers à un film à épisodes. Moi-même, quantum physique, et cet avion constituons un acte d'unité dans des espaces-temps *physiques existants*. Ces espaces-temps inconnus n'ont rien à voir avec mon devenir, ma naissance, ma mort, car il n'y a en eux rien de tel que ces images continues que je me forme. Cet acte existant a lieu et temps dans l'inconnu et ici. Dans ces univers inconnus, ma mort n'est pas l'événement futur que je me représente, quelque part aux environs de l'an 2000, car la relation continue entre l'instant présent, où je vois cet avion, et celui de ma mort, ici, n'existe pas. Elle n'est pas niée, elle est seulement imaginaire en tant que je plaque sur l'univers physique une image totale de mon existence. Ma mort future n'est ici que l'acte d'unité de mon corps physique. Mais moi, je veux toujours interpréter cet acte comme si mon corps était un objet technique, somme de peine et de souci promise à l'annulation. Ma mort future, ce n'est pas ici un tribut de mon corps organique, c'est *l'inconnu de l'acte d'unité physique*. Je suis mortel parce que j'existe inconnu à moi-même, non dans mes possibilités, mais dans mon acte d'existence physique.

Cet inconnu n'est pas un manque historique, un péché originel, une possibilité de néant. Cet inconnu, c'est mon existence actuelle dans d'autres espaces-temps. Ce n'est point là une aliénation, car l'affirmation de ces autres espaces-temps n'est que la certitude de percevoir un champ physique, et non un rêve. Ce champ physique non situé formellement, c'est là l'exigence souveraine de continuité. Cette exigence me montre moi-même, physique, comme unité inconnue. Cette unité ne me manque pas, *puisque c'est moi-même*, mon *Selbstsein* à ce niveau, elle existe ici et dans l'inconnu. Cet avion que je vois, je ne l'épuise pas dans un événement historique, disparaissant avec lui dans les annales de l'humanité, car l'acte de mon existence physique n'est pas un film continu. Le sens de cette perception n'est pas relation à l'origine et à la fin d'un drame. En effet, percevant cet avion, je suis le percevant dans d'autres ensembles physiques. Ces ensembles me sont inconnus du fait même de cet acte d'unité que je n'ai pas à totaliser. Si je pouvais être en tout point physique de moi-même, je serais l'univers en acte, moit tout seul, je serais Dieu, ce qui est une figure imaginaire.

Si je considère cette condition comme un manque, je ne vois plus

en moi que souci et besoin, je me crois composé de l'inverse de Dieu, être monstrueux et Chimère qui aurait la tâche d'être totalisé sans pouvoir le devenir.

Si je vois, au contraire, que l'acte de mon existence physique existe, inconnu à moi-même, je ne suis plus écrasé par un univers fermé. Ce que je perçois alors est libre de tout souci, de tout projet continu. Je vois alors que l'unité de l'acte physique ne contient aucun atome de souci de l'instant suivant, du lendemain. En effet, cet acte ne réduit pas au connu, ne cherche pas à deviner, dans l'instant suivant, un plan de l'univers. Cet acte se suffit dans son existence, car il n'est point dirigé vers l'instant suivant.

Le quantum physique ne se soucie pas, non pas du tout parce qu'il obéit aveuglément à des lois, inerte en son existence et représentant obligé des possibles de la création, mais parce qu'à l'instant suivant il sera acte d'unité physique, et cela sans la collaboration de l'histoire ou des lois de la nature. Est-ce à dire que ce quantum est indifférent à l'existence humaine? Mais l'existence humaine, physique, c'est ce quantum, et non l'imagination d'un univers historique absurde contenu dans l'univers physique.

L'Univers, pourrait-on dire, s'arrange bien pour que tout instant existe. L'acte d'unité n'est point ici passé pur parce qu'il est situé à quelque 500 millions d'années-lumière, ni notre existence futur pur, si nous nous plaçons au point de vue de cet événement lointain. Il n'y a point de barrière ontologique dans le champ physique. Si je perçois une étoile, je ne perçois pas un ensemble passé et mon horizon physique n'est pas un mélange de passé pur, mort, et d'interprétation humaine. Je perçois alors un ensemble unifié qui *exige ses dimensions temporelles sans réaliser la continuité avec les miennes.*

Un événement, un acte de perception que je pose comme futur dans un autre espace-temps ne saurait être dans des relations continues avec mon futur. Ainsi, mon futur n'est nullement une ligne sur laquelle vont venir s'inscrire des événements absolus; ni mon futur n'est cela, ni celui de l'humanité. En effet, l'acte d'unité physique dans d'autres espaces-temps *ne s'inscrit pas sur une telle ligne passé-présent-futur. Il est lui-même exigeant d'une telle continuité.*

Ce qui est en vérité réalisé, ici, c'est la communication physique, l'existence vraie d'une information dont l'origine ne peut être réduite à nos coordonnées continues.

Une telle communication ne viendra pas nier notre existence, com-

me une fiction qui ferait irruption dans l'univers, mais seulement montrer l'*actualité* de l'univers. Une telle communication ne se donnera pas comme événement attendu dans notre continuité, ni comme rupture de cette continuité, mais comme «antérieur» au continu, manifestant une *structure physique* qui implique, en sa perception, un autre espace-temps, et cela du fait même que, *immédiatement*, cette structure défie toute situation continue et *créé, dispose, déploie sa propre exigence de continuité, et l'unité de cette exigence et de la nôtre.*

Examinons maintenant ce qu'est cette exigence de continuité.

Je ne puis apercevoir cette exigence si l'univers physique est, pour moi, offusqué par l'image de la continuité. Cette image me fait voir – à l'homme ordinaire comme au savant – l'univers comme un ensemble homogène de phénomènes soutenant une relation, fût-elle très complexe, avec un *ego* continu. Un tel pseudo-ensemble se présente à cet *ego* comme un ensemble à dominer, à asservir. Le rapport de puissance qui paraît ici est vu comme absolu. Le quantum physique n'est pas ici unité exigeant la continuité, mais déjà continuité qui manque de quelque chose, dont la nature même est manque, incomplétude, phénoménalité. Les lois dans lesquelles je vais saisir ces phénomènes impliquent une continuité sous-jacente insaisissable, une diversité invincible, mais continue.

Pourquoi cela? Parce que, sitôt que je tente de m'évader de cet ensemble, je ne trouve pas d'objet physique d'expérience, je me trouve dans le vide. Il y a là une persuasion invincible de notre culture: *la persuasion de l'objet*. Personne, à vrai dire, ne m'interdit de m'évader de cette contrainte, et nulle autorité ne me commande de réclamer cet objet; cependant, si je m'en évade, la totalité même de l'objectivité dans son insaisissable diversité cohérente, me contraint d'y revenir, sous peine d'aliénation. Celui qui ne voit pas, qui ne peut voir cette mystérieuse continuité, cet accord tacite, cette complicité du moi avec l'objectivité, celui-là est simplement retranché de l'humanité, et bien plus radicalement que, chez Marx, le prolétaire n'est retranché de la complicité bourgeoise.

Il faut donc poser enfin la question: qu'est-ce, vraiment, que cette continuité? Qu'est-ce, sinon une funeste image de l'espèce humaine, dans ce qu'elle croit sa complicité natale, son rêve commun, le fondement mystique de son unité.

Il faut donc, une fois, dire que cette continuité est mensonge.

Cette autorité sans visage, qui semble l'univers lui-même en son

écrasante infinité enserrée d'un réseau de lois qui s'affirment universelles, alors que ce sont les lois d'une espèce et d'une tribu, cette autorité est imaginaire.

Interrogeons-la. Demandons à cet *ego* sans visage ce qu'il *voit*. Voit-il un quantum physique qui existe hors de lui, hors de cet *ego*? Il dit qu'il le voit. Et quel est donc ce quantum? Ce quantum est matière, il est aussi énergie. Nos lois se vérifient sous le point de vue de la matière et sous celui de l'énergie. Mais encore: où et quand *existe* ce quantum? Il existe à peu près ici et à peu près maintenant. C'est peut-être lui, mais c'est peut-être un autre. Passe-t-il par ici? Oui, mais peut-être passe-t-il par là. Existe-t-il un quantum? Oui et non: au moins existe-t-il quelque chose qui en tient lieu pour nous, et pour justifier l'expérience, puisque ce quelque chose se comporte selon des lois qui se vérifient. Les corps célestes existent-ils? Oui, mais il est possible que les corps très lointains que nous observons n'existent plus depuis longtemps, car nous les observons tels qu'ils furent il y a un milliard d'années.

Partout on se heurte à cette évidence: le quantum unité ne peut être localisé dans un espace-temps continu: il n'y existe pas littéralement. Percevant ce matin cette couche de neige, je ne perçois pas, ici et maintenant, l'unité qui devrait fonder la continuité de ma perception. Rien ne sert ici de transporter cette unité dans l'*ego* qui perçoit et d'en faire une pure réclamation d'unité: cette réclamation s'appuiera finalement sur la continuité de l'espèce humaine et me renverra au problème de l'unité de l'objet dans la question du corps.

Cette unité que je réclame, je ne la trouve pas, ni en moi, ni dans les effets produits dans le monde par l'asservissement de la matière. De là provient l'angoisse de l'homme, cette crainte profonde d'exister dans un univers constitué par un ensemble de puissances sans fondement, et dont la réalité se perd sans cesse. De là cette persuasion de l'homme qu'il doit exister un au-delà, une transcendance à cet univers, mais en même temps qu'une telle transcendance est impossible. Ce paradoxe absolu fait apparaître l'objet à la fois comme ce dont nous ne pouvons nous passer, et comme ce qui n'a point d'existence vraie.

Pourtant, cette unité existe. Mais pour la voir, il faut exister ce quantum physique dans son exigence de continuité. Ce n'est pas là une attitude à prendre, c'est un acte. Cet acte, c'est la discontinuité du champ physique.

Le quantum n'est unité vraie que s'il existe, non comme absence de situation imaginaire, mais comme acte d'unité exigeant souverainement la situation.

Qu'est-ce que cette exigence? Ce n'est pas un manque ou un besoin de situation, mais une opération entre des espaces-temps physiques existants. Ces espaces-temps ne sont pas *des* totalités de situations, des ensembles dimensionnels abstraits, des «mondes». Ils ne sont pas envisagés chacun avec ses lieux et ses temps; ils sont justement envisagés comme une opération qui ne réclame pas, présupposées, les relations de continuité. Un espace-temps inconnu n'est pas un monde constitué, avec son passé, son présent et son futur, mais un ensemble constituant immédiatement une unité avec le quantum perçu ici.

Il n'y a donc pas à mettre en relation continue le quantum ici et le quantum là-bas, mais à voir que le quantum ici *est* le quantum là-bas, que son unité vraie est *un* champ universel.

Dès lors, je ne suis plus, moi, réclamation d'un au-delà de l'univers, ni résignation formelle au mystère de celui-ci, je suis moi-même, quantum physique, opération d'unité.

Ce quantum ne va pas, dans un devenir, *rejoindre* un lieu de son inexistence ou de sa transmutation. *Il n'y a pas de tel lieu physique.* Existant, il ne va pas vers ... ni ne provient de ..., car cela a lieu et temps dans un monde continu et spécifique, qui sera, nous le verrons, le monde de l'être vivant; il existe dans l'exigence souveraine de cette spécificité.

Dès lors, cette exigence n'a ni passé ni futur, mais n'en est pas privée. Un quantum physique n'a pas une voie qu'il suit mécaniquement, mais il n'a pas non plus de choix, même pas le choix spécifique le plus primitif des tropismes biologiques. Il n'existe pas dans des tropismes encore plus élémentaires: il n'est pas en un lieu-temps continu. La question ne se pose pas de ce qu'il va faire ou va être, ou de ce qu'il vient de faire ou d'être. La mesure en instants d'un continu n'a pas de sens ici, car l'instant *suivant* de ce quantum n'est que l'instant *imaginaire* de la forme sous laquelle j'asservis ce quantum. Le quantum, l'acte d'unité, n'a pas d'instant suivant. Et cela, nous le savons bien, mais nous l'interprétons selon le concept. Nous savons qu'un objet dans son unité n'a point d'instant suivant, mais nous attribuons cette unité à sa forme générale. En réalité, cette unité *est* l'objet inconnu sans lequel je ne *suis* pas un quantum physique percevant. Cet objet inconnu n'est pas dans le futur ou dans un monde de formes, il n'est pas dans ce que

l'objet va être ou dans ce qu'il est hors de ce qu'il devient, il est, *hic et nunc*, hors de la figure imaginaire de sa succession pour moi, (imaginaire à ce niveau physique), acte d'unité.

Cessons maintenant tout à fait de nous figurer le lieu et le temps de cette exigence comme un corps. Ce quantum que je considère n'est pas alors un objet pour un *ego*, un corps face à un corps. Ce quantum, je ne le vise nullement comme un objet qui puisse, dans le devenir, me menacer, dont j'imagine déjà que la matière dont *je* suis composé est la même que celle de ce quantum, et que, par conséquent, je suis, ontologiquement, menacé par ce quantum. L'image de cette menace ontologique, c'est justement la position antithétique de l'*ego* et du quantum : ce quantum extérieur à moi m'est sourdement intérieur et me nie, parce que rien ne me protège contre son étrangeté. Il réclame la continuité, et il la réclame à mes dépens, puisque, que je le veuille ou non, je suis fait de quanta. J'échoue alors à me figurer la continuité, car elle réclame que je sois, dans mon être passé, présent et futur, la même chose que ce quantum qui m'est étranger. Je suis alors ce quantum sans l'être; je suis, à distance de lui, menacé par lui dans un immédiat vertige. Je ne puis soutenir mon être corporel sans viser ce qui le nie. Objet face à moi, ce quantum occupe un lieu-temps qui pourrait être, qui a été, qui sera, et finalement qui est mon lieu-temps. Comme une balle dans un fusil qui me vise, l'objet est ontologiquement habilité à occuper le lieu où *je* suis, où je respire; il a ce droit absolu sur moi de pouvoir me traverser. Si éloigné qu'il soit de moi, cet objet, spectre d'avance et spectre venant toujours du plus loin de mon passé, cet objet est braqué sur moi statistiquement. Ce n'est pas *tel* objet que je perçois maintenant, c'est cet objet qui, en fin de *compte*, aura raison de moi.

Cette figuration de l'objet est celle de notre culture: elle a forgé maintenant un objet capable d'atteindre toute l'humanité, la bombe atomique, qui se trouve être la caricature de l'objet indéfini et imaginaire qui hante pour nous la matière. Tout se passe comme si nous voulions donner corps à la menace universelle, faire venir chez nous l'objet, le corps devant lequel il n'y a plus de défense, et qui représente l'objectivité de notre espèce.

Or, ce quantum n'est pas un objet. Existant, il ne me menace pas car il n'est pas ontologiquement dirigé contre moi. Acte d'unité, il ne suppose pas mon corps biologique, mais il communique avec mon être

physique. En sa vérité, existant dans une autre matière, un autre espace-temps, il est, visé par moi, mon unité. Il ne se prépare pas à m'envahir, car il est déjà dans la place.

Ce quantum, je ne le *vois* pas, comme un objet, comme un ensemble de qualités frappant mes sens. Je suis en communication avec lui infiniment avant l'image qualitative et spécifique fournie par les sens. Avant cette orientation des sens formant un monde spécifique, à un autre niveau, le quantum existant m'atteint.

Le quantum qui est aperçu ici n'est pas figuration de la crainte et du désir, mais il n'est pas non plus cette pure objectivité scientifique qui est la manifestation de craintes et de désirs collectifs: l'objet technique n'est-il pas la fixation dans les choses de rêves de l'espèce? Ce quantum se manifeste et me manifeste comme hors du rêve. Existant comme un autre espace-temps, il n'est pas étranger; bien au contraire: ce n'est qu'un objet de notre monde qui est étranger, car à la fois il est intime, et il se donne comme d'autant plus étrange qu'il semble recouvrir quelque rêve ou quelque fiction. Mais ce quantum, cette unité physique, ouvre un espace-temps inconnu et multiple. Nullement étrange, il n'est pas ce que fuit ou recherche le corps, il n'est pas attendu, postulé par lui, il n'est pas ce qu'il voulait voir ou saisir ou ressentir.

Il n'y a pas ici de conflit biologique, de tension. Le quantum physique n'y est pas réserve de puissance ou manifestation d'énergie, et c'est pourtant ce même quantum que décrit la physique moderne. Si nous apercevions l'acte d'unité de ce quantum, nous verrions que sa structure de tension et de puissance extrême est une image biologique. C'est l'image d'un acte qui n'est pas puissance, structure d'un potentiel d'intégration et de désintégration. Nous verrions que *viser un quantum physique, c'est immédiatement en viser un autre, dans un acte d'unité.*

Nous verrions alors que notre objectivité n'est pas celle que nous croyons, et que, par exemple, la précision expérimentale n'est que l'existence de l'exigence de continuité, non chez l'expérimentateur comme corps ou esprit, mais dans la communication physique. Au lieu d'être liée à une fin, à un *satisfecit* de l'esprit, cette précision est alors elle-même acte physique discontinu manifestant une unité infiniment différente du postulat de continuité que pose l'expérimentateur dans son existence biologique. Pourtant, l'expérimentateur n'est pas deux êtres, l'un continu et l'autre discontinu, l'un humain et l'autre «in-

humain» ou «a-humain». Cet acte d'unité dans le champ discontinu n'est pas inhumain, et il n'apparaîtra tel que si le savant se donne pour magicien et pense posséder, lui ou la collectivité savante, le monopole de l'interprétation du champ physique.

L'unité, *tout homme* l'aperçoit dans le moindre objet, et aperçoit que cet objet, au niveau physique, – il ne sait comment – est acte d'unité. Tout homme sait que cette tasse est *une*, et sait aussi que l'objectivité ne justifie pas cette certitude. Tout homme sait donc que cette unité n'est pas unité d'un monde continu, mais personne ne saurait dire pourquoi, puisque chacun sait bien, d'autre part, que tout objet peut disparaître.

L'acte d'unité opéré par le physicien n'est pas une autre chose, plus subtile, que cette certitude de chacun. Mais le physicien moderne sape cette certitude, parce qu'il ne peut pas montrer l'existence universelle de l'acte d'unité hors de son monde de physicien. Il ne peut faire apercevoir à tout homme que l'acte d'unité n'est pas fondé dans le mécanisme et la mort.

Ainsi l'aperception de cette unité – et on constate cela chez tout homme – n'est pas le postulat de la continuité de cette unité. Si quelqu'un voit cette tasse, il ne prétend pas qu'elle soit continue: le fait même de la nommer conduit – non à une synthèse ou à une symbolisation – mais à reconnaître qu'il ne suffit pas de se figurer cette tasse dans l'évolution d'un temps continu pour justifier la dénomination. Tout homme, nommant un objet, aperçoit que cet objet est, plus ou moins, à la fois dans le nom et dans la chose. Or, cela veut dire simplement que tout homme aperçoit ici le quantum et sait que ce quantum, pour être unifié, existe hors de toute situation spécifique. Qu'on dise ensuite qu'il y a là symbolisation sociale, cela ne conduit à rien et masque la question. Ce que tout homme sait ici, c'est que, quelle que soit la symbolisation, quelles que puissent être les idées des sociologues et des linguistes sur le sujet, l'existence de ce quantum est unité avant d'être objet de ces controverses. Il le sait parce qu'il maintiendrait en attendant une conflagration de la matière, qu'il existe des tasses; il en a vu, il peut témoigner de cela. Non seulement il peut en témoigner, mais ce témoignage ne tient pas à son corps ou à son esprit, il est inscrit dans l'unité même de l'acte.

Et c'est bien dans cette mesure que cette tasse est inconnue: cet acte d'unité se moque tout à fait de ce qui adviendra de cette tasse dans le devenir, tout en ne la jugeant pas interchangeable, puisqu'elle est là. Mais les tourbillons microscopiques, le vide astronomique qui la com-

posent, n'apparaissent pas ici comme facteurs de désintégration future, ou d'équilibre présent, ils n'apparaissent pas, tout simplement, et l'unité aperçue n'en est point offusquée. L'exigence de continuité n'a pas *besoin* de la microphysique. Mais la microphysique nous montre que nous n'apercevons l'univers que dans la discontinuité, ce que chacun savait déjà.

Ainsi, un autre univers, c'est un univers où se trouve cette même tasse unique, non pas dans son essence ou sa nature, mais dans son unité. On ne *va* pas dans un autre univers, on y *existe*.

Au niveau physique, je ne suis pas emporté à une grande vitesse dans l'univers, je ne suis pas non plus immobile, j'existe dans un acte d'unité qui est exigence du mouvement ou de l'immobilité. Et cette exigence existe du fait que j'existe dans différents espaces-temps incomparables sous les catégories de mouvement ou d'immobilité. Je ne soutiens pas de tels rapports avec un quantum, car ce quantum n'est ni à ma place située ni à une autre place, il existe, dans l'acte d'unité qui exige les places.

Le soleil ici ne bouge ni n'est immobile: il existe, et cela du fait même de l'acte d'unité qui existe, comme création de tout soleil. Cette création est actuelle – non dans le sens d'un *hic et nunc* continu, d'un *maintenant* – mais dans le sens où apercevoir un autre soleil – non pas une étoile dans notre ciel – c'est apercevoir *le* Soleil inconnu, non secret, qui est aperçu par toute existence physique dans l'actuel.

Un astre n'est pas un âge de l'univers continu, un point de son évolution globale, un stade, il est l'exigence unique de la continuité biologique.

En ce sens, il n'y a pas de différence d'ordre de grandeur entre l'astre et le quantum élémentaire. L'un n'est pas grand tandis que l'autre est microscopique: ils ne sont ni l'un ni l'autre le fondement d'un corps géométrique, l'univers-continu ou l'atome-objet. Si tel était le cas, alors l'univers serait vraiment un manque absolu, l'impossibilité d'intégrer tous les ordres de grandeur et l'irréparable faiblesse de notre esprit enfermé dans une construction finie, incomplète par essence, et lui-même écrasé par son incompréhensible finitude. Alors, la facticité serait, en cet univers abstrait, une puissance sans limites de variation et de métamorphose, une succession inconsistante d'apparences contraignantes, l'image d'un néant fécond en pièges et en fauxsemblant.

Il n'y a pas, hors de l'espace, encore un espace, hors du temps, en-

core un temps, car la communication entre espace-temps *est* l'unité de l'univers, à laquelle il ne manque rien, non qu'elle existe en soi, complète, ou pour soi, comme indéfinie réclamation tragique, mais parce qu'elle est, en son sens, son message et sa vérité, exigence d'une vie.

LE NIVEAU BIOLOGIQUE

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, qu'il ne saurait y avoir de coupure, de séparation entre l'inanimé et la vie. Il ne faudra pas interpréter ce fait dans le sens d'une transition insensible entre le niveau physique et le niveau biologique: une telle interprétation, en effet, *réclame* ce lieu secret de la séparation, le postule sans pouvoir le désigner. Une transition insensible, en effet, postule que quelque chose se produit, à un moment donné, qu'on appelle la vie, et réclame ou postule un critère entre un *objet inanimé* et un *objet animé*. Qu'un tel critère ne puisse être trouvé est une évidence, puisque la notion même d'objet implique la continuité, et qu'il n'y a pas d'objet sans la vie. Toute organisation objective située implique la continuité; elle n'implique pas que l'objet soit vivant, mais qu'il existe comme acte d'un monde spécifique. Nous sommes si habitués à la notion d'objet que nous croyons qu'il y a des objets dans l'univers, et que ces objets, lorsqu'ils deviennent des corps vivants, sont alors introduits dans les ordres des êtres vivants jetés dans cet univers inanimé.

Or, il n'y a pas d'objet quantique, et lorsque nous parlons d'objet, nous parlons d'un monde spécifique. Il ne sert à rien d'objecter que tel objet n'est pas vivant. Cela est vrai. Mais le sens de cette assertion n'est pas que cet objet est, en soi, un corps-quantum dans l'univers. *Il n'y a cet objet que dans le champ de spécificité*. Cet objet inanimé, cette tasse, ne porte pas en lui le non-vivant, car on chercherait en vain en lui cette pure matérialité. Objet, il l'est dans la visée d'une conscience biologique, à une distance continue, spécifique, d'un organisme.

Nous imaginons toujours un monde sans vivants. Un tel monde est imaginaire. Mais nous nous croyons les vivants par excellence, et nous pensons fort bien concevoir l'existence géométrique des objets, la qualité des sensibles, sans nous, dans leur pur déroulement.

Nous oublions que *l'objet est acte de continuité et enveloppe le niveau physique*.

C'est à montrer ce point que nous nous attacherons d'abord.

L'objet, ou l'ensemble perçu au niveau biologique, n'est pas en-

touré par un univers formel. Si on l'imagine tel, on séparera les objets inanimés permanents et les objets animés qui naissent et meurent. Une telle vue des choses place l'être vivant dans un décor pseudo-universel, une sorte de maison où se succèdent les générations. Telle est à peu près la vue de *Darwin*, et quiconque le lit ne peut qu'être frappé par l'analogie qui existe chez lui entre la maison de maître anglaise, avec son parc, sa volière, ses jardins, ses emplacements clôturés, et le monde, avec ses continents, ses îles, ses places libres ou occupées. La maison inanimée est dans les deux cas le contenant du devenir biologique de ses habitants. L'homme opère une sélection, et la nature, – par analogie et métaphore – demeure inanimée et cadre de l'évolution, range, choisit, déplace, tue, transforme, comme le *gentleman* anglais.

Certes, cette maison anglaise avait, pour *Darwin*, un sens culturel universel, une sécurité métaphysique à l'intérieur de laquelle le savant existait. Il pouvait penser que ses relations avec les pigeons *et* avec les clubs colombophiles étaient universelles, car enfin, c'était son droit, fondé en nature, d'observer un pigeon, pour la science.

Mais *Darwin* ne voyait pas que le monde – et le monde britannique d'alors – n'est pas l'univers. Il ne voyait pas à quel point sa maison orientait ses recherches, et que, dans son esprit, s'opérait une identification entre le maître de chevaux de course et un maître infiniment plus puissant, maître des animaux et des plantes à l'état de nature. Ce maître, que *Spencer* appelait une «force inconnue,» avait disposé le monde comme une maison, et ordonné aussi le drame de vie et de mort dans cette maison. Voyant des animaux sauvages se battre, *Darwin* pensait – métaphoriquement, il le savait – en termes de guerre. Conscient de la métaphore, il n'était pas conscient que la métaphore affectait le *sens* de ses observations et leur vérité. En effet, il ne mettait pas en doute que le monde ne fût, comme sa maison, une objectivité géométrique. C'est pourquoi, il se moque de l'idée de création d'une espèce pour une certaine île, et avec cette île. Dans son esprit, il est ridicule de «biologiser» un lieu de la terre, car la maison de la terre est homogène, géologique, et n'a point de continuité ontologique avec le vivant. Le vivant, une fois là, s'arrange pour s'adapter à cette maison, comme l'animal domestiqué s'arrange pour s'adapter à la demeure humaine.

Darwin voit et comprend la merveilleuse complexité de cette adaptation, de son progrès, de sa diversification, de sa spécialisation, mais jamais il ne se demande si les objets inanimés constituent vraiment ce monde général, géographique, soumis à des mesures et à des coordon-

nées générales, pour les êtres vivants. Il ne songeait pas que peut-être ces êtres vivants n'étaient pas enfermés dans cette maison géographique, mais *libres dans des mondes spécifiques communiquant dans l'acte de continuité*.

Un monde n'est pas formé d'objets géométriques et de corps vivants. Un monde est l'acte de la continuité.

Si je perçois un objet, cet objet est acte de continuité, non avec d'autres objets dans une structure postulée de généralité (coordonnées et mesures), mais avec un objet inconnu, et *cet acte est spécifique*.

Que faut-il entendre par là?

D'abord, un objet non-spécifique est imaginaire: il n'y a point de durée, de devenir, d'organisation d'un objet sans l'*évidence* de la spécificité. Mais la spécificité n'est pas l'appartenance à une espèce à l'intérieur d'un genre; la spécificité, c'est l'acte même de continuité des ensembles dans le champ biologique. (Cela, Darwin l'a très bien aperçu en voyant l'importance des *différences individuelles* dans l'évolution des espèces). La spécificité ne détermine pas une espèce classée dans un genre, le tout étant posé sous le titre des êtres vivants, elle est la différence continue. Une telle différence est justement l'objet lui-même, tout objet d'un monde. Il est vain de croire qu'une différence continue est une différence insensible cachée et qui se manifeste une fois au grand jour. Une différence continue, c'est un acte de continuité tel qu'un objet existe dans un monde. Cet acte ne lie pas les objets dans des dimensions générales, il constitue un cheminement spécifique qui est un monde biologique.

Si je marche dans la forêt, je ne suis pas, moi, conscience biologique et corps, conscience de modifications dans des coordonnées générales; les objets autour de moi ne sont pas des poteaux indicateurs ou des «absences de poteaux» signalant l'absurdité du monde.

Ces objets sont le monde, car ils sont communication spécifique. Les directions qu'ils offrent, leur disposition, leurs qualités sont – si le postulat de généralité ne m'aveugle pas – message d'une continuité *qui ne se perd pas*.

Il est absolument évident que cette continuité est un pur mensonge si ce cheminement conduit le corps vivant à une collision nécessaire avec des corps non-vivants ou géométriques. C'est là pourtant ce qu'avec sérieux évoque Sartre dans son dernier livre, comme s'il existait une mixture dialectique du vivant et de la machine.

Quel est donc cet acte, ce cheminement qualitatif qui enveloppe l'unité quantique?

Ce cheminement spécifique ne rencontre dans le monde nul quantum dissimulé dans les objets comme leur X géométrique, non pas même l'ombre d'un tel quantum, car le niveau biologique enveloppe radicalement le quantum. L'objet ne va donc pas apparaître d'abord dans une illusion de continuité – illusion entretenue par le monde parental considéré comme milieu spécifique pur – pour ensuite, dans un dévoilement magistral, révéler qu'il n'est qu'un mur aveugle, une absence de chemin, un blocage universel. Ce dévoilement aurait alors l'effet étonnant de constituer la conscience biologique en pure réclamation de continuité, dans un monde où elle n'est qu'illusion, et de transformer le cheminement en «sur-place».

Le cheminement est toujours spécifique, et jamais il ne va déboucher sur un monde quantique pur. Cela signifie que le cheminement est communication immédiate dans la spécificité.

Une telle communication exige que nous quittions l'idée des genres suprêmes. L'acte spécifique ne conduit pas à une forme générique supérieure par des chemins prescrits. Un monde d'objets, c'est la communication avec des espèces inconnues, dans la continuité.

Nous ignorons cela parce que nous croyons au corps vivant. Mais les objets que nous voyons nous montrent pourtant évidemment qu'*un corps est objet spécifique avant d'être membre d'une espèce*. Et un corps, objet spécifique, n'est pas un «être vivant», ni un objet fabriqué de telle ou telle espèce, c'est d'abord un acte de communication.

Ce caillou que je vois n'est à aucun titre un caillou comme composé de quanta, ni du reste comme essence dans une construction hiérarchique formelle, il l'est parce qu'il est acte de continuité. Cette continuité n'est pas contiguïté dans l'homogène, elle est le fait que ce caillou indique, signale, est message continu du cheminement spécifique. Il est obstacle pour une herbe qui pousse, objet vu par un animal, mais tout cela ne ferait pas de lui un objet si cette herbe, cet animal, étaient, formellement vivants, inessentiels à ce monde et le foulant après coup. Si l'on comprend que cette herbe ou cet animal ne sont pas des «êtres vivants», mais une spécificité absolument indépendante de notre généralisation du monde, alors on verra que cette herbe ne pousse pas dans une géométrie générale, et qu'elle rencontre le caillou dans une continuité qui ne s'arrête pas aux bornes de propriétaire que Kant fixe au

monde en ses antinomies. Cet acte est en vérité le caillou, l'objet, non comme obstacle absolu et absurde, mais comme message continu.

Que le monde inanimé s'oppose absolument au vivant, c'est ce que nous imaginons parce que nous voyons le vivant y succomber. Nous nous figurons qu'alors le vivant est changé en objet inanimé et se géométrise en cadavre. Mais le cadavre n'est pas plus un objet mort que les objets inanimés ne sont morts.

La continuité ne postule pas la généralité d'un objet qui devrait opérer un parcours parfait, un cycle tel qu'il revienne à son point de départ ou, comme chez Aristote, gagne son lieu définitif dans une ordonnance. L'objet n'est pas ici général, et, en ce sens, il n'opère pas des circuits comme les chemins de fer. Si tel était le cas, l'objet serait connu de part en part comme une mécanique récurrente, et nous, avec notre puissance, pourrions le suivre dans ses aller-retour comme les chevaux à Longchamp.

Mais l'objet n'est pas cela ni le monde un manège. D'où nous concluons à tort que l'objet finit par se désintégrer et disparaître dans l'infini et dans le néant.

Mais la mort n'arrête pas la continuité, car absolument rien ne démontre qu'un corps mort s'identifie à un objet inanimé et passe ainsi de la catégorie des habitants à celle de l'habitation. Le cheminement, lorsqu'il disparaît à nos yeux, est toujours cheminement spécifique, et il est toujours inconnu, et non secret. Car ce que nous croyons, c'est qu'il existe un cheminement secret de l'inanimé que nous identifions au cheminement secret des morts et à l'indifférence rigide d'un monde désert.

Ce cheminement spécifique, les vivants nous le montrent pourtant. Ils nous montrent que la mort est une objectivité biologique et non un anéantissement magique. La plante qui meurt n'est pas un individu de telle espèce dans une classe, c'est un acte objectif de *cette* plante. Mourant, cette plante ne témoigne pas de ses caractères communs avec les autres plantes de son espèce, mais du champ objectif du monde sans généralité. Cette mort ne signifie pas un cycle formel des saisons dans un monde circulaire, ni même un cycle évolutif et progressif dans l'idée d'un lent cheminement de réalisation de la généralité dans l'histoire de la terre; cette mort ne réalise à aucun titre la généralité. Elle est cheminement et non mouvement qui s'arrête, et ce cheminement est communication de mondes.

Cheminer ici, ce n'est pas parcourir un plan incliné ou une courbe sinusoïdale: c'est *aller*. Et *aller* existe. L'acte spécifique n'implique pas qu'on dispose de tels instruments spécifiques pour cheminer, instruments rangés sous des titres d'utilité mécanique. Comme si les pattes étaient *faites* pour marcher et que, analogiquement, un vivant soit mort quand il a été privé de l'ensemble de son arsenal d'instruments.

Mais un vivant, objet spécifique, n'est pas cette somme: il est communication et celle-ci n'a pas lieu avec des objets en soi, mais avec des mondes biologiques.

Telle est la raison de la merveilleuse adaptation du vivant. Il n'est pas adapté à un univers-monde formel, mais à des mondes dans la continuité. Lorsqu'une fourmi marche sur un sentier elle communique avec des mondes qui, dans l'exigence souveraine de généralité, *éclairent jusqu'à sa mort* et la rendent évidente dans sa vie même. La fourmi est ici tel geste et tel geste, continûment, sans aucune *possibilité* d'univers dissimulée derrière le monde, et il n'y a pas de dernier geste parce que tout geste *est* la configuration du monde. Et c'est ce monde continu, ce champ, que nous trouvons dans le geste de l'amour. C'est l'existence continue d'un monde et d'autres mondes qui est dans le geste, l'action sans angoisse dans laquelle l'exigence de généralité illumine l'objet.

On a tellement parlé de l'instinct de conservation qu'on s'imagine chaque espèce tendant à se conserver, à sa place dans l'échelle des êtres vivants, le monde comme un vaste champ de lutte, et les objets comme des spectateurs muets d'un combat. Or, un univers impassible, tel quatre murs enclosant une lutte à mort, est imaginaire. Ces quatre murs, c'est notre esprit. Nous avons humanisé, généralisé le sens de la lutte. Darwin parle de places libres ou de places à occuper dans la nature, comme si la nature était une usine surchargée où il faut faire carrière, et nous sommes encore dans l'idée que les objets inanimés enserrent étroitement le champ clos de l'existence biologique et le contraignent à une lutte féroce jusqu'à ce qu'une hypothétique domination sur l'inanimé ait mis chacun à sa place. Quand les choses, l'inanimé, seront techniquement dominées, alors, croyons-nous, la continuité y cheminera sans heurts.

L'ensemble du comportement biologique est acte de continuité spécifique. Si je considère un objet, par exemple, une aiguille de sapin pour une fourmi, et pour moi qui suis une conscience biologique, cette aiguille ne commence pas par être un objet géométrique *pour l'homme*,

il n'est pas une certaine composition d'unités quantiques dans une certaine relation. Je manque tout à fait cette aiguille si d'abord je vois en elle une unité cachée, arithmétique, et si je pense cette aiguille comme *une* aiguille juxtaposée à d'autres que je puis compter. Cette unité arithmétique de l'aiguille, j'oublie alors que je la constitue à partir d'une image de l'univers: cette image contient des objets en plus ou moins grand nombre, et leurs mouvements y sont réglés par ces lois de l'étendue que le XVIIIe, puis le XIXe siècle appliquent au monde. Dès lors, je manque l'objet spécifique qu'est cette aiguille, car jamais je ne pourrai plus retrouver la continuité d'un monde que comme continuité imaginaire. Cette continuité imaginaire pourra paraître historique, et figurer le monde culturel de l'humanité, mais elle constituera l'isolement de l'espèce humaine dans un monde étranger.

La fourmi envisage cette aiguille comme l'acte de continuité du monde. Non pas de *son* monde, car que savons-nous de *son* monde? Il serait vain de chercher à pénétrer dans un monde spécifique fermé et d'imaginer quel est le sens absolu de l'aiguille dans le monde de la fourmi. (C'est pourtant ce que fait Heidegger pour le monde de l'homme). La continuité ici n'est pas une mystérieuse relation existentielle entre la fourmi et l'aiguille.

L'aiguille est ici objet. La fourmi ne voit pas, autour de cette aiguille, un univers géométrique, pas plus du reste qu'elle n'appréhende en cette aiguille son être-pour-mourir. Cet objet n'a pas de dénomination générale, car il est objet pour un ensemble biologique. La fourmi ne réfléchit pas son propre ensemble biologique – son corps – dans la généralité. Elle est l'acte, inconnu d'elle-même, mais non secret, de ce corps. L'aiguille, alors, ne sera pas, d'une part objet géométrique, d'autre part ensemble de *possibilités* d'action pour la fourmi. Il n'y a pas un objet géométrique + un ensemble déterminé d'actions possibles de cette fourmi face à l'aiguille. Si l'on pense ainsi, on verra d'abord la détermination de l'instinct, du *Trieb*, et je ne sais quelle puissance qui dicte à la fourmi ce qu'elle doit faire, en son monde, de cette aiguille. De même, on verra de tels déterminismes dans le monde de l'espèce humaine et on aboutira aux paralogismes étranges de l'humanisme actuel.

Il n'y a pas, pour la fourmi, une ou plusieurs possibilités d'action devant cette aiguille. L'aiguille n'est pas un objet d'un monde formel, – ou existentiel, ce qui revient au même – c'est l'acte de communication spécifique. L'individu fourmi n'est pas ici mis en relation avec le

rite de *son* espèce, ni avec un monde général où ce rite s'est développé au cours des temps, il est en communication avec d'*autres espèces*, et cela, immédiatement.

En effet, si nous voyons les espèces classées et séparées – même si l'évolution terrestre les lie – il y aura, entre les espèces, un monde étranger, une muraille de temps et d'espace quantique, un spectre de figure géométrique. L'aiguille devrait alors passer par la médiation de l'univers pour revenir comme objet pour une autre espèce. Autant dire – cette médiation étant imaginaire – que chaque espèce serait enfermée dans son monde.

Or, tel n'est pas le cas: l'aiguille, c'est l'acte d'autres espèces, et Darwin, par exemple, avait pressenti cela lorsqu'il avait souligné l'importance des relations entre espèces par rapport à l'influence du milieu extérieur. Mais il n'avait pas vu que ces relations ne sont pas entre collectivités, – car lui, Darwin, pensait ces relations comme une guerre de collectivités dans une maison géologique. En réalité, il faut, d'une part, voir dans l'objet l'acte de communication et rien d'autre et, d'autre part, ne pas déterminer le monde terrestre comme un domaine isolé: l'acte spécifique n'est pas une évolution terrestre, commandée par les genres, il est communication entre mondes, sans limites de domaines.

Ainsi, l'aiguille, pour la fourmi, enveloppe l'univers radicalement, et constitue – non le schème d'une action de bâtir la fourmilière, mais *l'acte de la construction spécifique*. Cet acte est concret parce qu'il est *le monde* comme habitation. Mais non pas le monde géométrique, image d'un univers; le monde vrai, dans la mesure où l'acte de construire ici n'est pas l'acte d'architecte suivant des lois universelles, mais l'acte, le *message continu de bâtir*. L'aiguille est alors message d'une autre espèce, inconnue, dans le champ spécifique. Le monde, alors, loin d'être l'œuvre d'un architecte divin qui y aurait placé des êtres éphémères pour qu'ils se débrouillent dans les géométries de cette création, est message continu d'autres mondes.

Ces autres mondes ne sont pas juxtaposés dans *un* univers image géométrique. Ils existent.

Pour éclairer ce point, on ajoutera qu'il n'y a pas de comportement biologique non spécifique. L'idée-pseudos d'un univers géométrique a conduit l'humanité à se figurer que certains comportements – dont le doute, la mort, – sont des indices d'une attitude neutre possible, de

la pure présence d'un être dans un monde qui le nie. Alors, il apparaît possible à l'être biologique d'être, par son comportement, la négation de tout acte spécifique, de se poser comme l'être méditant dans sa chambre. Que médite cet être? Il songe à sa faculté de se distinguer de tout comportement biologique, à sa pure liberté. Il songe que lui, du moins, pourrait ne rien faire, ayant la puissance divine, et devenir tout à fait inutile. Il songe qu'il a le pouvoir de retarder indéfiniment sa réponse au monde, qu'il y est étranger, et qu'il n'est pas, comme un vulgaire animal, contraint dans les limites de l'instinct. Cette puissance se tourne en impuissance, lorsque cet homme voit que le monde le presse de répondre, et cette pression se manifeste dans le spectre même du pouvoir de cet homme, qui est le tourment de l'isolement.

L'acte spécifique n'est pas un abaissement. La fourmi n'est pas *limitée* dans son action face à l'aiguille. L'aiguille ne signifie pas pour elle, individu, ou pour la collectivité globale des fourmis, car l'aiguille serait alors la prison de l'espèce. L'aiguille est communication avec une espèce qui n'est pas dans l'image de l'univers géométrique. Ce monde inconnu de la fourmi, c'est l'acte de continuité de cette fourmi, et la mort de cette fourmi n'interrompt pas cet acte de continuité.

Supposons, en effet, qu'au moment où la fourmi s'apprête à saisir cette aiguille, elle soit écrasée par le pied d'un homme. Il ne faut pas alors voir l'objet comme quantum non atteint et la fourmi comme existence unique anéantie – et remplaçable. Il n'y a pas ici d'instant pur rompant la continuité, car le corps biologique de la fourmi n'est pas une unité pure physique revêtue d'une enveloppe biologique. Dans une telle vue des choses, on aurait effectivement l'anéantissement instantané d'un quantum.

Mais la fourmi n'est pas cela: elle est un monde inconnu.

Nous oscillons toujours ici entre deux images:

- a) ou bien, pensons-nous, la mort de la fourmi ne constitue l'anéantissement d'aucune unité, car l'unité de la matière est homogène, et une action matérielle se situant entièrement dans cette unité, elle ne saurait que modifier les rapports dans cette unité et donc ne rien anéantir.
- b) ou bien, pensons-nous, quelque unité est ici, soit anéantie, soit transportée ailleurs hors de la matière, et la mort signifie l'absence de cette âme végétative.

Or, tout cela est imaginaire et n'a d'être que dans l'altérité.

Dans le premier cas (a), on imagine un univers géométrique dont les points, dans la fourmi et dans l'aiguille, étant homogènes et participant d'une même et unique étendue, sont donc substituables. Ainsi, l'étendue était nommée fourmi, elle sera nommée telles matières constituant le cadavre de la fourmi.

Dans le second cas (b) on suppose que dans la fourmi se trouve quelque unité qui ne se trouve point dans l'aiguille ou le caillou, et que cette unité attendait le moment de la mort pour se manifester hors de son enveloppe matérielle, comme âme ou néant, ou être, ou ce qu'on voudra, signalant ainsi une transcendance absolue par rapport à l'aiguille.

Ces points de vue péchent tous deux en ce sens qu'ils supposent un univers imaginaire derrière le monde spécifique.

La fourmi n'est pas un composé d'éléments uniques homogènes, mais elle n'est pas pour cela une créature dans un bel ensemble générique, ou plutôt, elle est cela dans l'imaginaire: dans l'Arche de Noé.

La fourmi n'est pas ici telle sorte d'animal mortel. Elle est un point de vue sur l'aiguille, un acte spécifique, et l'aiguille existe comme *objet* du fait de cette fourmi, de cet acte.

Or, cet acte n'est point enfermé *dans* la fourmi, ni même dans la Vie comme évolution des espèces. Cet acte manifeste que cet *objet* n'existe que dans la communication spécifique. L'aiguille est donc également point de vue sur la fourmi, non pas dans une réciprocité animiste, mais du fait qu'elle est l'*acte où la spécificité inconnue existe* et n'est que cela. L'aiguille *continue* donc d'exister, non pas *après* la mort de la fourmi, mais comme existence inconnue spécifique de cette fourmi. Ce qu'est la fourmi, cela existe dans l'être spécifique de l'aiguille et de tout objet perçu par la fourmi, car cet être spécifique, c'est la continuité du champ biologique.

Cette continuité ne réclame, ne postule pas la vie indéfinie ni la mort de cette fourmi, elle *exige* la généralité, souverainement. Mais elle n'en a point besoin, et par conséquent, ne réclame pas l'appartenance de cette fourmi à une espèce dans un genre.

L'aiguille n'est objet que perçue, mais cela n'a rien à voir avec le *esse est percipi*. Cela signifie – ce que Sartre a vu profondément dans la notion d'*être du phénomène* – que cet être perçu n'est pas être perçu par une espèce dans un genre, mais être perçu par l'acte spécifique. Or, cet acte, c'est l'inconnu de la fourmi, et cet inconnu, c'est la continuité des mondes.

Venons à cela par un autre biais.

Considérons qu'il n'y a pas d'instant unique, sans durée, de la mort. En approchant ce point, à partir du passé et du futur, je trouve toujours un être *encore vivant* ou un être *déjà mort*. L'instant sans durée est imaginaire au niveau biologique, car il est, en fait, l'acte d'unité du niveau physique, dont nous avons parlé dans le précédent chapitre.

Or, s'il n'y a pas de tel instant biologique, c'est donc qu'il n'y a pas d'individu vivant dans *un* instant sans durée, ni du reste d'individu mort en un tel instant.

Si donc j'envisage l'acte biologique comme une continuité, je ne puis placer cette continuité de part et d'autre d'un instant imaginaire, et *je ne puis pas davantage l'arrêter à un tel instant*.

En revanche, je puis très bien comprendre que le monde géométrique n'est pas nécessairement le théâtre de cette continuité et que là est mon préjugé. Il m'apparaît alors clairement que le monde précis de cette fourmi à l'instant qui précède sa mort ne peut être interrompu, mais, justement, qu'il n'est point équivalent à un monde géométrique. Je dois donc dire que, quel que soit ce monde, *il continue*. En outre, je sais que ce monde est l'acte spécifique inconnu de cette fourmi. Je dois donc dire que la mort de cette fourmi me montre clairement que je manque cette continuité en m'en tenant au monde géométrique, puisque, dans ce monde, la continuité est ici brusquement rompue.

C'est donc que ce monde spécifique m'échappe, et cela parce que je *crois* au monde géométrique et que j'y cherche en vain *où* et *quand* se poursuit cette continuité.

Je ne comprends pas que la continuité ici des mondes n'est pas du tout rompue, et que j'imagine seulement cela à cause de ma croyance traditionnelle. Je crois que la mort brise en mille morceaux le miroir géométrique qu'est pour moi le monde et je suis assez vain pour refuser *a priori* que le monde soit continu d'une autre manière.

Le monde n'est pas un univers, et cette aiguille sèche est une continuité aussi bien que l'objet terre ou lune.

On le verra en poursuivant l'argument précédent.

Si la mort n'est pas un instant sans continuité, elle ne l'est pas davantage *pour la fourmi*. Nous imaginons à tort que la mort se vit comme moment où la vie cesse. On ne peut *jamais* affirmer la coïncidence entre la vie dans sa continuité et un instant où elle s'arrêterait, et jamais le monde, jusque dans le pire enfer, n'est un univers arrêté, figé dans l'immobilité ou le mouvement.

Il n'est donc pas d'instant de séparation entre l'acte de continuité

qu'est la fourmi, et le monde. La fourmi n'est donc pas la continuité homogène que nous imaginons, car elle n'est ni unité individuelle pure, ni unité phylogénétique.

L'acte de continuité existe dans une durée; il n'existe point autrement. Il faut donc, si nous le visons, le viser dans sa durée et non pas dans un devenir dont, d'avance, nous fixons les bornes. C'est, du reste, encore fixer les bornes que d'imaginer un univers géométrique infini contenant une progression indéfinie des espèces, car cette progression ne pourra être que finalisée selon une image générale.

Viser cette durée dans une intuition, c'est viser un acte qui ne peut que durer, c'est-à-dire communiquer en vérité avec un acte inconnu. Cet acte inconnu n'est pas un projet ou un souvenir, il est inscrit dans le champ de continuité spécifique. Ne dure que l'acte spécifique, mais il dure: où et quand que je le vise, il n'est pas interrompu. La fourmi ne se sait pas, d'une science générale, cet acte de continuité; elle ne pose pas sa réalité corporelle comme une unité mouvante. Ce n'est pas un manque chez elle, si elle ne s'identifie pas à son corps ou à son espèce. Si elle posait cette identification, elle n'existerait pas, car il faudrait qu'elle se comprenne à la fois comme continuité et comme rupture, et cela équivaut à viser, pour elle, un horizon imaginaire, à être inidentifiable. Or, elle est identifiable, elle s'exprime dans sa réalité corporelle. Cette expression n'est pas celle d'un corps géométrique, séparé du monde, c'est l'expression de la continuité de la fourmi et de l'aiguille. La fourmi ne se dit pas: «Quand mon corps sera écrasé, il y aura rupture absolue entre cette aiguille et moi.» Mais elle ne se dit pas non plus: «J'existe mon corps, et la continuité entre l'aiguille et moi, c'est l'être mystérieux du monde.»

La fourmi n'a pas l'idée générale qui *mesure*, dans la généralité, les corps, et cela n'est pas pour elle un manque. L'aiguille n'est pas pour elle un objet qui recèle le pouvoir de disparaître, car cette aiguille ne recèle pas celui d'apparaître absolument.

L'aiguille ne surgit pas *ex improviso* devant la fourmi, comme un individu classé dans l'espèce aiguilles de sapin. La fourmi ne se dit pas: «Voilà une aiguille de sapin, voilà trente aiguilles de sapin.» L'aiguille n'est pas non plus pour la fourmi un schème instinctif qui lui ferait inclure dans ce genre d'objets «ce qui peut servir à bâtir.»

L'aiguille apparaît, mais elle apparaît en son acte de continuité, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'instant perceptif pur dans lequel surgirait l'aiguille. L'aiguille n'est pas un découpage formel et subit du monde; elle se présente comme acte d'un monde. Il est impensable pour la

fourmi – si l'on ose dire – que l'aiguille surgisse comme pure unité physique. Davantage, cela est «invivable». Une telle aiguille ne ferait pas mourir la fourmi dans l'instant, elle ferait que la fourmi *n'ait jamais existé*; elle lui présenterait sa propre altérité. Mais l'aiguille est «vivable», et cela signifie qu'elle n'est aiguille que dans l'acte spécifique. Cela veut dire encore que l'aiguille est existence continue du champ biologique. Elle n'a pas pour cause un univers, elle enveloppe dans sa continuité le niveau physique de l'univers. Au lieu d'un instant d'apparition, nous avons ici continuité d'existence de cette aiguille avec d'autres mondes spécifiques. En d'autres termes, l'aiguille ne surgit pas de la matière physique; lorsqu'elle est là, c'est qu'elle vient continuellement d'autres mondes spécifiques, et sa durée, son étendue, en sont le témoignage certain. En effet, la fourmi ne saurait bloquer l'image de cette aiguille dans l'instant, et par conséquent ne saurait généraliser cette aiguille dans des mesures sociales.

D'où que l'aiguille vienne à elle, elle vient d'un monde, et la continuité de cette venue ne pose pas de problèmes. Elle n'en pose que si l'on se figure l'image-néant de cette aiguille quelque part dans l'univers, et que l'on imagine le moment où l'aiguille ira rejoindre cette image. Mais la fourmi ne se figure rien de tel et moi-même, être biologique, pas davantage.

Cette continuité de l'aiguille ne tient pas à son unité conceptuelle ou à son unité essentielle. Cette aiguille est ici l'*altérité même du terme aiguille*, ce terme, justement, ne constituant aucunement une dénomination de ce que perçoit la fourmi, qui n'articule pas de terme pour nous généralement compréhensible.

Cependant, cette aiguille, nous pouvons en parler au niveau biologique; sinon, notre langage ne serait qu'un assemblage de concepts ou une logique analytique, qui prétend se tenir dans la pure généralité. Lorsque la fourmi perçoit ce qui est, pour un être social, une aiguille, elle ne perçoit pas autre chose que l'aiguille, mais ce qu'elle perçoit est un message de comportement biologique. Ce message *exige*, mais *ne postule pas*, une traduction dans un langage général. Cette exigence implique que l'acte de continuité exige *toutes les langues*, connues et inconnues et ne les réalise pas. Ainsi, j'ai bien le droit ici de dire: aiguille, à condition de me souvenir que ce terme n'est pas ici celui d'une langue et d'une grammaire formelle, mais l'exigence de tout langage. L'objet lui-même, alors, est acte de communication dans son rythme même d'existence, sans être le moins du monde en contradiction avec un

langage logique. Le message de l'aiguille, alors, dit quelque chose qui n'est pas morcelé en instants, qui est pareil à une mélodie naturelle, douce ou stridente, et ce message est inépuisable. En effet, loin d'être réductible à un pédantesque réseau de signes, plein de trous et plein de vide, ce langage ne dit pas ce qu'il dit avec un nombre fini ou infini de voix, il le dit d'une symphonie continue, dont nulle voix ne commence ni ne finit, en dépit de nos efforts pour distinguer les instruments. Ce langage est inimitable, et c'est bien en vain que nous voulons le réduire à un symbolisme. On y entend en effet, dans une précision extrême, l'exigence de langues inconnues, mais non secrètement symboliques, langues qui expriment dans le geste de l'objet l'existence d'autres mondes.

Mais nous n'écoutons plus ce langage, persuadés qu'il doit se réduire à notre toise. Le monde, la nature, exprime pourtant continûment d'autres mondes, non imaginaires, mais actuels dans le message de l'objet.

Ce n'est pas ici une question d'esthétique, mais de biologie. Il n'y a pas à lier ici, comme Kant dans la *Critique du Jugement*, à l'intérieur d'une unité culturelle, l'esthétique et la téléologie de la nature. L'aiguille existe dans d'autres mondes justement dans la mesure où elle n'est pas le terme d'un langage général, mais l'exigence de nommer et de dire. Cette exigence n'est pas frustrée, et elle ne le serait que si une image-néant venait s'identifier à nos vocables. Alors notre langage serait un vain tissu de signes, une incohérence et un balbutiement infiniment complexe n'enveloppant l'être que dans l'imaginaire. Certes, notre langage est aussi cela, mais à ce niveau il n'est pas identifiable comme notre langage, ni même comme un langage possible. Or, cette aiguille est un message pour moi, acte biologique, et je ne dois pas me flatter de réduire ce message à ses éléments au niveau biologique.

Si, nommant l'aiguille, je ne réalise pas la généralité au niveau biologique, est-ce une raison pour affirmer que je suis, moi, pure postulation de cette généralité? Dois-je conclure que mon échec est le signe d'un échec absolu de l'objet à être message continu, et ne dois-je pas plutôt comprendre que l'exigence de généralité de l'objet est souveraine? Ne serai-je pas alors libéré des fictions d'une pseudo-généralité, et ne pourrai-je pas percevoir cette exigence, dans les objets? Je verrai alors qu'ils ne m'ont pas attendu pour exister mais que cela ne signifie pas leur indifférence cosmique. Au contraire, cela signifie qu'ils n'existent pas *pour que je les nomme*, mais que j'existe pour exiger avec eux leur nomination. Cette exigence ne dépend pas de mes classes logiques,

car elle s'en passe bien – du moins lorsque celles-ci prétendent déterminer la nature dans un réseau logique. Si l'objet est existence de langues inconnues, c'est dans son *acte*, et c'est là la musique prodigieuse de la nature. Qui ne l'a pas entendue? Qui donc n'est pas d'autant plus frappé par elle qu'il étudie plus précisément la biologie? Quel biologiste et quel homme refuserait de dire, avec Darwin, notre profonde ignorance de l'expression de la nature, ses inconnues extraordinaires, et serait-il biologiste, s'il ne percevait dans l'objet ce message continu dont la vigueur est toujours nouvelle?

Il va sans dire qu'un tel langage *n'est pas un symbolisme*. Il s'agit d'un langage signifiant immédiatement l'existence de l'objet. Le comportement biologique est bien un apprentissage spécifique de ce langage, mais l'erreur capitale consiste à faire de ce langage un niveau pré-logique. Cette vue imaginaire conduit à penser une corrélation humaine entre l'apprentissage pré-logique de l'enfant et les catégories logiques qu'il doit acquérir. Dès lors, on va tenir cet apprentissage pour l'initiation, à l'intérieur de l'espèce humaine, au comportement social pré-supposé et réclamé.

Or, l'apprentissage biologique échappe, en sa continuité, à cette généralisation: en effet, cet apprentissage, acte de continuité, est communication continue à d'autres mondes spécifiques. Ces autres mondes, si nous les interprétons, à un niveau pré-logique, comme un univers symbolique d'appartenances, dont l'homme *devra* se détacher, sont imaginaires, et ils reviendront hanter l'homme adulte.

Prenons la question par un autre biais.

L'objet envisagé par la fourmi ou par tel autre être vivant peut être son propre corps.

Nous ne manquons pas ici de voir la continuité, mais nous interprétons la perception du corps comme perception de ce qui, essentiellement, appartient à un être vivant d'une certaine espèce. Le sentiment du corps cénesthésique, la sensation, sont alors vus dans un espace-temps spécifique fermé. Nous mesurons en effet ces perceptions à l'intérieur de l'espèce comme si elles *appartenaient* à l'espèce humaine.

Cette attitude nous conduit à deux conclusions imaginaires opposées:

- a) ou bien nous lions cette appartenance à la subjectivité, et les dimensions perceptives du corps apparaissent alors comme un ensemble continu qui *doit* être rompu par la mort de l'individu. Nous ne

comprenons plus le sens de ces perceptions, car elles semblent nous lier aux autres hommes par des chemins obscurs qui n'existent que dans la séparation. Ces chemins sont continus, mais affectés d'une discontinuité foncière, du fait même que l'ensemble des perceptions passe par l'image d'une généralité humaine. Cette pseudo-généralité nous dit que l'homme est mortel, et, dès lors, ces chemins sont ceux de la mort. Les objets constituent un milieu abstrait de communication temporaire, ils sont devenus des médiations magiques, dans lesquelles les individus font l'expérience de leur pseudo-contact. La *Métamorphose* de Kafka illustre bien cela. La continuité est ici une contiguïté et une compénétration des objets telle que le langage biologique apparaît entouré et pénétré d'un monde social imaginaire constamment aux aguets de la rupture, de la faute biologique, de la défaillance qui réduira le corps à la massivité matérielle.

- b) Ou bien nous envisageons le corps hors de toute liaison avec un tel espace-temps subjectif, comme un objet produit par le niveau physique. Nous sommes alors en mesure de considérer la continuité de l'espèce tout entière dans l'évolution de l'univers, et cet avantage nous permet de voir la rupture comme un événement universel. Nous imaginons alors une continuité historique de l'univers, et de ce point de vue de Sirius, il nous est aisé de voir ou de faire mourir des multitudes, dont le retour à la terre n'est, pour nous, que le signe évident du progrès universel. La communication des vivants a lieu alors en masse, et l'espèce élue poursuit un chemin triomphal dans le devenir, jusqu'à ce que ses lointains descendants – à moins que l'on ne préfère l'humanité élue, en son paradis – aient atteint ce haut degré de perfection qui leur assurera la domination universelle. La mort est ici une rupture sans importance puisque les individus sont substituables et que, comme sur le front, un homme en remplace immédiatement un autre.

Or, le corps n'est pas une appartenance de l'individu ou de l'espèce. Son acte de continuité est message continu d'autres mondes existants. Si la fourmi est un corps, est un objet au monde, c'est qu'elle est acte de cette continuité. Cet acte n'est pas une subjectivité, n'est pas une substitution d'unités, c'est la vie même de cette fourmi. Les pattes de cette fourmi, sa tête, ne sont pas des appartenances: en effet, ils ne sont pas des objets-unités, pas plus que des propriétés de cette espèce.

Ce sont des objets continus : en effet, il n'y a pas apparition soudaine d'une patte, d'une tête, ni genèse de ces organes à partir d'une unité discontinue, il y a ceci que cette tête n'a pas de commencement ni de fin, car il n'y a pas d'instant de son apparition ou de sa disparition. En effet, si un autre animal arrache cette tête, il n'y a pas d'instant pur où cette tête cesse d'être la tête de la fourmi vivante. Il n'y a pas de moment pur de privation d'une appartenance essentielle. Cette tête n'a jamais été un élément-unité de la fourmi, qui n'est pas composée de tels éléments ; elle était, dans la fourmi vivante, l'acte spécifique de communication entre mondes, et *elle continue de l'être*. Mais elle ne continue pas de l'être dans notre représentation générale, qui suppose des coordonnées de mouvement à l'infini géométrique, qui suppose donc la rupture. Elle continue de l'être dans d'autres mondes spécifiques.

Cette tête n'est pas alors l'objet vide de vie que nous voyons et qui apparaît comme l'imaginaire composant d'un individu ayant cessé d'exister. Cette tête est et demeure un objet spécifique, *comme tous les objets*, et ne constitue pas, au cœur du monde, soit une absence ontologique, soit un processus de substitution universelle des individus (en ce sens que, désormais, une tête serait la tête d'une autre fourmi, encore vivante).

Cet objet spécifique n'est donc pas un vide dans le continu, ni l'expression du pur plein universel ; il est un objet comme tous les autres, pas plus mort qu'un caillou, il a toujours été, dans la continuité, un tel objet, et *c'est précisément pour cela que la fourmi vivait dans notre monde*. Si elle n'avait pas été une continuité objective, elle n'eût jamais vécu. Elle eût été alors un composé quantique imaginaire, spectre hantant nos bords et dont le cadavre encombrerait la nature de sa nullité. Il faut à la fourmi une tête, et aussi pour mourir à ce monde, c'est-à-dire pour communiquer spécifiquement à d'autres mondes. Ces autres mondes, que sont-ils ?

Une monadologie représente finalement le passage d'un individu dans un autre monde par la substitution formelle d'un individu à un autre, dans la pensée d'un Dieu ordonnateur. Une monadologie oublie que ce passage est continu, et ne passe pas par une pensée universelle. Cette continuité, ce passage, c'est *l'existence du corps comme monde inconnu*. Le corps y existe, comme tout objet, mais nous ne pouvons, hors du comportement biologique, dans une figuration géométrique, nous imaginer ces autres mondes. En effet, ils *sont* dans la continuité du corps

dans le monde, et ne sauraient être découverts autrement que dans l'existence de ce comportement. Montrer du doigt ou dans les mots ces autres mondes, vouloir les désigner dans la généralité, est imaginaire.

Le geste biologique, la structuration même du corps en son acte, c'est justement ces mondes inconnus.

Ainsi le fait même de l'arrachement, dans notre exemple, est un comportement continu, et non pas la seule passivité d'un individu qu'on détruit. Seulement, ce comportement de la mort n'est pas *en totalité* ou *en partie* dans notre monde représenté. Ce n'est que géométriquement qu'on a une fourmi, puis deux morceaux de fourmi. Le comportement continu implique que cette fourmi, avant la séparation, existait dans un monde inconnu où elle continue d'exister, car, en ce monde inconnu, il n'y a pas eu la séparation.

Ce monde inconnu n'est pas un univers-unité, il est multiple dans la spécificité, et la continuité existe dans une espèce inconnue.

Il n'y a donc *jamais* rupture, mais jamais fixité unitaire d'un corps biologique, jamais évolution indéfinie d'une unité mouvante.

Le physicien nous dit que si les particules avaient des horloges, celles-ci marqueraient toutes la même heure. Cela est une image vraie de la discontinuité physique dans l'acte d'unité. Mais, au niveau biologique, rien ne serait plus faux. L'heure d'un vivant, c'est le monde, et cette heure ne fait pas – Bergson l'a vu – des tours de cadran. Elle est toujours nouvelle. Par conséquent, cette horloge ne s'arrête jamais, car elle n'a point de divisions unitaires où s'arrêter un jour. Cette heure est celle du geste biologique objectif, et elle ne frappe pas, telle l'Horloge de Baudelaire – le coup de la mort. Cette horloge-là ne connaît pas un instant de blocage chronométrique, et, lorsqu'elle paraît se bloquer, c'est que nous l'avons douée de minutes et de secondes, dotée d'un *memento mori*. Pas de clocher du village ici: c'est la brousse. L'heure y bat une pulsation continue, et, lorsque l'animal va mourir, elle ne scandera pas la seconde de son néant, ni pour lui, ni en soi, ni pour nous. L'exigence de généralité sera l'acte de ce passage ailleurs, dans le même temps neuf de la création, sans que l'homme général paraisse.

Les Anciens avaient le sens de ce lieu continu, de ce bois sacré sans l'homme. Ils savaient que la vie s'y continue au rythme, non des saisons humaines, mais des mondes spécifiques.

On objectera que ces vues bergsoniennes conviennent peut-être au

temps, mais que l'espace s'y prête moins aisément. Il n'est pas si facile de dire que, dans l'espace, la tête de la fourmi n'a ni commencement ni fin : la géométrie ici reprend ses droits.

Mais c'est là se faire une idée tout imaginaire de l'espace. La continuité spatiale spécifique ne se mesure pas au mètre carré : elle *exige* la généralité de la mesure, mais ne la postule pas. Ce n'est pas à dire que l'espace soit un continuum indivisible comme Spinoza l'entendait de l'étendue comme attribut de la substance. Mais l'espace biologique est un champ spécifique.

Certes, cet espace n'est pas mesuré en termes de l'ustensilité propre à une espèce, de telle sorte que les éléphants eussent des mètres plus grands que les fourmis. Si cet espace est spécifique, cela veut dire que l'objet est orientation spatiale d'un monde objectif dans la communication spécifique.

Le caillou n'est pas visé par l'animal comme un objet géométrique ; on voit bien d'ailleurs que les plantes ne visent pas, à proprement parler, des objets. Il y a, dans l'idée d'intentionnalité une telle prépondérance de la vue qu'on oublie que toute perception n'est pas une visée.

Le caillou est ici un lieu spécifique. L'animal ne va pas viser une surface du caillou, géométrisée, et laisser de côté l'intérieur, comme ne le concernant pas, ou l'enfermer dans les trois dimensions. Non : l'objet est objet du fait même qu'il est *message spécifique* objectif. Sa limitation spatiale n'est rien d'autre que l'acte de ce message dans sa continuité. Cette continuité n'est pas une matière, un réservoir d'énergie laissant prévoir une rupture instantanée ; un objet n'est pas un explosif. Cette continuité, c'est le *sens* d'un message continu. Ainsi, tel lieu de l'espace spécifique – ce caillou, par exemple, – ne recèle pas une limitation générale, c'est-à-dire ne provient pas d'une discontinuité cosmique qui *se prolongerait* dans l'unité discontinue du caillou, en tant que celui-ci est *un* objet de tel ordre. Ce caillou est continu car, dans l'espace qu'il occupe, je ne puis lui substituer instantanément un autre objet, en conservant cet espace, mais en changeant, en un éclair, son contenu. Cela ne veut pas dire que la continuité est une unité *mouvante* du champ biologique. Un tel terme est imaginaire et laisse croire à une métamorphose mystérieuse, à une vie secrète du caillou.

Cela veut bien dire que ce caillou existe dans une multiplicité d'espaces continus et qu'il n'est *rien d'autre* que cet acte de continuité. Un caillou est un caillou, mais justement il n'est très précisément un caillou, au niveau biologique, il n'est objet, dans une pleine réalité du terme, que s'il est message spécifique.

Dès lors, il n'y a pas de difficulté à parler d'objet pour des corps qui n'ont point de forme géométrique définie.

La lumière, par exemple, au niveau biologique, est objective, et n'est point une unité discontinue. Il suffit de songer à la persistance rétinienne pour comprendre que le corps biologique n'est pas en face de quanta de lumière, et qu'il n'en a nul besoin.

On imagine que le corps biologique est *restreint* à une vue macroscopique du monde. Mais c'est comme si l'on disait que l'univers physique existe davantage que le monde. La lumière, dans le champ biologique, n'est pas discontinue, car l'acte biologique enveloppe en vérité, et non seulement en apparence et grossièrement, le niveau physique.

Mais nous imaginons que la lumière disparaît dans l'instant, et que le monde est susceptible de s'anéantir en s'éteignant tout à coup. Le vivant meurt et ne voit plus le jour : nous croyons donc qu'il y a rupture instantanée entre la lumière et lui.

Or, il n'y a pas d'instant pur où s'efface la lumière en son acte spécifique. Ici, elle est message continu dans la spécificité (qu'on pense aux abeilles si l'on veut comprendre ce qu'est la lumière objective). Ici encore la discontinuité physique ne se prolonge pas dans une unité discontinue au niveau biologique.

Nous allons maintenant nous tourner vers *l'exigence* de généralité de ce niveau spécifique.

Prenant bien soin de distinguer cette exigence d'une postulation, nous dirons d'abord qu'aucune généralité n'est ici postulée ou réclamée. La postulation ici nous masque l'évidence du niveau spécifique en nous faisant envisager ce niveau *sous la condition de la socialité*. Elle nous engage à imaginer un univers spécifique de lutte, de guerre biologique, comme si le champ spécifique était un champ social borné, un territoire restreint dans lequel se déroulerait, entre les espèces, une lutte pour le pouvoir. Le XIXe siècle est rempli de ces vues pseudo-sociales, chez Darwin, Malthus, Spencer, Nietzsche, Hegel, etc. Rien de plus absurde que ces projections. Considérant l'individu biologique comme un atome, Malthus envisage sa multiplication, et, le territoire étant fini, conclut que la multiplication de ces atomes ne peut se produire à l'infini. Il faut donc qu'il y ait *conflit*.

Une telle conclusion est acceptable dans la mesure où l'on pense le monde comme une accumulation d'unités physiques, sur le modèle de l'accumulation de l'argent : il faut croire aux particules vivantes, à la production de l'individu universel par lui-même, il faut traiter le

monde comme une puissance de l'unité, pour penser ainsi. On en arrive alors nécessairement à voir le monde comme un combat entre unités, comme une lutte pour le pouvoir universel. La nature biologique se présente alors comme une réclamation vaine et terrible de la généralité, la vie comme le champ de conquête d'une généralité. On pensera alors que l'homme, lui, réalise la généralité, mais l'idée qu'on se fera du biologique rendra vaine cette prétention. L'homme général retrouve sa condition biologique, et, derrière sa conquête, se dessine la vaine lutte de la bête, qui ne peut pas accéder à la généralité, qui est contrainte à la discontinuité guerrière. Alors s'affirment les puissances humaines comme autant d'espèces en lutte, et leur lutte est totale parce que la continuité n'est plus aperçue.

Les communautés humaines se lient par les armes et le sang, parce que chacune se voit comme prolifération d'individus atomiques, contraintes à l'expansion indéfinie, se heurtant à d'autres communautés.

Cette réclamation de la généralité a fait perdre de vue l'exigence vraie de généralité qu'est le niveau spécifique.

La réclamation est réclamation d'une espèce postulant qu'elle a reçu en partage la généralité comme un héritage, et le devoir de l'imposer. L'espèce, alors, se considère elle-même comme fin, et généralise, en prétendant que toute espèce a pour loi de se développer à l'intérieur de cette généralité. La réclamation postule donc la discontinuité absolue des espèces et à la fois leur généralité. Mais, dans cette perspective, la discontinuité est de fait, et la généralité de droit. Ce droit est une pure imposture : il semble alors que l'espèce humaine soit dotée d'une généralité biologique, d'une disposition biologique, transcendant le biologique, d'une vocation prométhéenne. L'espèce humaine serait là pour exploiter le monde, et elle justifie cette exploitation par la réduction qu'elle opère dans ce monde. La variété des espèces reçoit alors sa seule continuité de la connaissance humaine, qui les observe et les classe. Les espèces sont conçues à l'image de collectivités sociales, dans une hiérarchie, de l'élémentaire à l'évolué.

Cette vue anthropocentrique détache absolument les vivants du monde. L'ensemble des êtres vivants apparaît alors comme jeté dans un monde étranger à la vie.

Il est évident, en effet, que, dans une telle perspective, il n'y a pas de monde spécifique. Le monde d'un être vivant est alors, *en lui-même*, c'est-à-dire hors du lien de la généralité, *imaginaire*. Le point de vue de l'animal ou du végétal sur le monde ne peut être qu'une image

partielle, irrationnelle, réduite, et qui réclame un éclairage de généralité, sans que, du reste, nous puissions le lui donner. Un monde spécifique, alors, n'est pas un monde, mais une perspective limitée sur le monde. On accordera que certains animaux ont certaines perceptions que nous n'avons pas, et nous sont supérieurs sur beaucoup de points, mais *leur monde nous est inaccessible*, et tous les mondes spécifiques nous sont inaccessibles, y compris le nôtre. Ils sont en quelque sorte des vues pré-générales du monde, qui n'existent vraiment qu'une fois pris le point de vue de la généralité.

Nous ne pensons pas un instant que le point de vue spécifique de l'homme n'a aucune généralité *et n'en a jamais acquis*, que son intuition biologique est parfaitement claire et ne réclame aucunement la généralité. Nous ne voyons pas que ce monde spécifique est communication à d'autres mondes sans aucune mesure générale, hors de toute société, radicalement, que son être spécifique ne réclame jamais la généralité.

Nous ne pensons pas un instant que le pouvoir de l'*espèce* humaine est une pseudo-généralité, l'image et la caricature de la généralité. L'*espèce* humaine ne connaît pas la société, elle l'exige souverainement dans l'acte spécifique; mais l'image de la société qui la hante et qui est *imaginaire* est un enfer.

La réclamation, pour l'*espèce* humaine, de la généralité, est une aberration: c'est réclamer que le vivant soit changé en mort, c'est vouloir créer la discontinuité au niveau spécifique.

Le fait que le niveau spécifique ne réalise pas la généralité n'est pas un manque en lui: il n'en devient un, imaginaire, que dans la réclamation de généralité.

Qu'est-ce donc que l'exigence vraie de généralité?

Si nous envisageons la conscience biologique et que nous dissipions ici toute image d'une secrète intériorité ainsi que toute image d'une unité atomique de cette conscience, nous la voyons alors comme une *continuité inconnue*. Cette continuité inconnue n'est pas un être général qui enfermerait un inconnu et qui, indéterminé, serait la recherche d'une détermination concrète de cet inconnu. Cette continuité inconnue n'est pas un manque, une situation de manque et de lutte, car il n'y a ici nulle perspective générale sur une économie du besoin. S'il n'y en a pas, ce n'est pas parce que l'individu spécifique serait inconscient, ou obscurément conscient de son besoin, c'est parce que le besoin, ici, est imaginaire. Ce qui crée la notion de besoin, c'est la notion d'un objet général, dans des distances mesurables générale-

ment, et l'idée que cet objet peut être *atteint* ou peut être *manqué*. Il est facile de projeter ces catégories du mouvement au niveau biologique, de les y voir se préfigurer, dans le bond du tigre, la visée de l'aigle. Mais on n'aura rien prouvé, sinon une analogie trompeuse entre le besoin social et le comportement biologique.

L'objet spécifique ne se présente pas ainsi. Il n'y a pas ici d'objet dont la situation générale est donnée, et qui, dans ces coordonnées, doit être atteint. Un tel objet suppose réalisée la *mesure* générale, l'évaluation des moyens sociaux, la notion d'un ensemble social qui se fixe certains plans d'action.

Or, il n'en va pas ainsi au niveau biologique.

L'objet ici, – qui n'est pas pour cela un pré-objet, un objet-ustensile immédiat – se présente à la conscience biologique, non d'abord sous une notion générale qui le pose socialement, mais comme objet d'un comportement.

Cependant, il faut ici prendre garde. La psychologie du comportement parlerait ici de conduites, d'attitudes, comme si la conscience biologique relevait de la psychologie. Il y a là un malentendu. Si cette conscience relève de la psychologie, alors, on ne voit plus du tout quel est son monde. Il arrive ceci: il existe alors un monde physique où les objets sont censés être des unités ne relevant en rien de la biologie, et il existe un monde bio-psychologique superposable à ce monde physique. Lequel est le vrai? Cette aiguille de sapin est-elle dans un monde ou dans l'autre? Est-elle une réalité de comportement ou une réalité physique?

Le comportement dont nous parlons n'a rien de psychologique. La conscience biologique n'est rien d'autre que le monde *objectif* comme message continu, et ce monde est parfaitement réel au niveau du message observable. L'objet visé ici est un objet, ni vivant ni mort. C'est justement parce que c'est un objet qu'il existe pour la conscience biologique hors de la catégorie du besoin.

L'objet visé ici n'est pas à atteindre à travers une distance spatio-temporelle générale, ni à travers le cheminement psychologique particulier à une espèce. *Il est continûment atteint.*

Si le chat voit une souris, cet objet ne se propose pas à lui comme schème d'action général, comme plan à réussir et qui peut être manqué. Cela supposerait, d'abord, un *sérieux* qui exclurait tout jeu, et qui approcherait le chat du chef de kolkhose. Mais surtout, cela ferait croire que la souris est pour le chat une essence ou un concept se proposant soudain à lui: «Tiens, voici une *souris*», dans une synthèse du

concept et du phénomène discontinu qu'on aperçoit.

Si l'on cherchait ici des plans, ils apparaîtraient inextricables : il est clair que ce n'est pas un mécanisme qui pousse le chat à attaquer la souris, et toute idée mécaniste reviendra toujours au plan, au programme qui réussit ou qui est enrayé et raté. Or, *le chat n'est pas un programme général*, ou une partie spécifique d'un tel programme.

La souris ne se présente pas au chat comme à assimiler, comme objet propre à satisfaire un besoin. Perçue, elle est atteinte, et *il n'est pas nécessaire que cette souris soit vraiment une souris*.¹ Ce qui est atteint est un message continu, qui ne va ni ne doit aboutir à un concept. Le chat ne sera pas *trompé*. Si ce n'est pas une souris, il n'y aura pas destruction d'une illusion, mais continuité du message, *sans aucun trou dans le champ*.

Mais, dira-t-on, c'est là un manque, une indétermination de l'objet. Pas du tout. Qui donc prétend qu'un objet soit une essence ou un concept? Il n'y a pas ici rectification discontinuée du réel : il n'y en a pas besoin. Le chat ne connaît pas le non-sens, et nous non plus. Qu'il dorme ou qu'il veille, il atteint l'objet.

Cela saute aux yeux si l'on songe à la cénesthésie. Loin d'être mystérieux, ce sentiment spécifique du corps est, précisément, visée continue de l'objet. Mais ce qui est visé, ici, n'a rien d'intérieur, c'est l'objet au même titre que tout autre objet. *Il n'y a donc pas ici d'absence*.

Le *jeu* montre bien cela. Si l'on agace un animal avec un objet, son comportement sera jeu, dangereux ou non, parce que l'animal n'est point du tout disposé à considérer cela dans la généralité. Ce quelque chose qu'on ne lui laisse pas prendre n'est point pour lui objet d'un plan de conquête général, et cela peut aussi bien être là pour être pris que pour être objet de jeu. Et cela du fait que l'objet est message d'un autre monde spécifique et n'a pas de fin, dans le sens, non d'une indéfinie variation, mais d'une continuité vraie.

Qu'est-ce donc précisément qui est ici exigé?

Nous avons vu que ce n'est point l'émergence d'un monde social humain, enfermé dans ses coordonnées et vu par nous comme l'aboutissement, le couronnement des espèces.

Cette exigence est une exigence de *socialité*, car socialité et acte de généralité sont une seule et même notion.

Certes, nous croyons que la socialité existe au niveau spécifique et c'est là une grande erreur. Nous croyons que, parce que nous observons ce que nous pensons être des moyens, développés par l'évolution, de

¹ Il n'y a pas besoin, ici, d'un principe de vérifiabilité dans un langage général.

vivre en société, au niveau du vivant, il existe des sociétés spécifiques. Or, *il n'en existe point*. C'est notre prétention à être, société humaine, la fin de la spécificité, qui nous fait croire qu'il existe des sociétés spécifiques inférieures à la nôtre et la préfigurant.

Reprenons notre fourmi. Tout paraît indiquer dans cette espèce une véritable société spécifique, et il est inutile de s'étendre sur les «qualités sociales» des fourmis. Or, ce que l'on n'aperçoit point, c'est que l'*organisation* de la vie collective, ici, n'est qu'acte de continuité, sans aucune puissance organisatrice secrète. Cet acte est continuité du monde et non pas organisation collective.

On montrera facilement cela en considérant l'individu.

L'individu – ici, la fourmi – est exigence de socialité hors de toute puissance collective, et il manifeste cette exigence dans son existence spécifique.

Il est absurde de croire que la fourmi *a en vue* la subsistance et la perpétuation de la puissance collective, consciemment ou non. La fourmi est ici exigence d'une société qui n'est point absente ou préfigurée comme modèle de vie sociale des fourmis. Ce qu'elle exige, de tout son être, et souverainement, c'est l'expression d'un être qui enveloppe toute évolution biologique dans un acte social.

Cependant, il est faux de dire que c'est la collectivité qui s'efforce, dans son organisation, de reproduire le modèle d'une organisation pure, c'est-à-dire de neutraliser, par l'organisation, la destruction des individus et le hasard biologique. Tout se passerait alors comme si les espèces tendaient – et échouaient – à lutter contre le temps et à figurer une pérennité rituelle proto-sociale par des institutions raciales nées de l'évolution.

Or, l'exigence n'est pas cela du tout. Cette exigence n'est pas un manque. Il n'y a pas de modèle, ou plutôt le modèle est dans l'*altérité*, il est imaginaire, c'est-à-dire il ne marque *aucune possibilité*. Le modèle organisationnel n'est donc, à aucun titre, dans la conscience biologique, et on le chercherait en vain dans ses origines physiques ou dans des conditions *a priori* de possibilité.

Il est donc immédiat que la possibilité diffère *toto caelo* d'un tel modèle imaginaire. L'individu ne se propose donc pas – ni personne ne lui impose – la socialité. L'individu existe donc immédiatement hors de l'image d'une société, et il n'y a pas, chez la fourmi, de totalisation de son espèce. Il ne faut pas croire que nous la totalisons pour elle dans nos *a priori*.

La fourmi n'a pas *besoin* d'être fourmi: elle l'est. L'étant, son être, son acte d'existence, sans aucun reste négatif, est exigence de socialité.

Il devient alors clair que cette exigence n'est pas celle d'*avantages* sociaux: la fourmi ne tend pas à réaliser une réflexivité, un pouvoir de mesure générale, qui ferait d'elle un être plus évolué. Nous voyons donc que, déjà, nous devons examiner ce qu'est cette socialité vraie. Nous ne pouvons, en effet, comprendre l'exigence si nous ne comprenons pas son objet.

Nous imaginons que la socialité, par récurrence demeure prise dans le niveau biologique: elle est un armement, un ensemble d'instruments, qui ne parviennent pas à masquer l'échec biologique sous-jacent. C'est une organisation artificielle pour lutter contre la nécessité naturelle.

Or, si telle est la société, on ne voit pas en quoi elle pourrait être exigence à partir du niveau biologique: elle serait plutôt l'image de l'échec irrémédiable de toute socialité. L'être humain n'aurait alors sur l'animal qu'un avantage tombé du ciel, qui ne ferait rien que séparer radicalement cet être de l'animal, par la conscience qu'il aurait de l'échec de toute vie.

La socialité vraie enveloppe le niveau biologique, c'est-à-dire qu'il ne peut être question, au niveau social, d'une naissance et d'une mort biologique envisagées dans l'absolu, transposées du niveau biologique au niveau social, et signifiant à ce niveau social *la généralité de l'espace-temps biologique*.

Or, nous imaginons tous, sous divers modes, une telle pseudo-généralité. Pour tout homme civilisé, actuellement, il va quasi de soi que la socialité est soumise à des impératifs biologiques comme à son origine, et que la société est impuissante à l'égard de ces impératifs, tout en cherchant à toute force à s'en délivrer.

Tous, nous imaginons qu'un être social humain est tel par sa liaison avec d'autres hommes, que cette liaison a des raisons sociales qui constituent le contrat social, et a, en outre, des conditions biologiques qui viennent toujours rompre ce contrat en faisant apparaître la spécificité humaine dans ces liaisons. Un homme, imaginons-nous, est social, mais il vient du niveau biologique et y retourne. Sans cesse, il est menacé de rupture de contrat par sa condition biologique; il sait qu'il est sujet à la maladie, à la mort, et qu'il est promis à une exclusion radicale de la socialité.

De là proviennent les idéologies sociales, qui cherchent à montrer que la condition biologique peut être surmontée ou, du moins, dialectisée.

Karl Marx a trouvé chez Hegel l'idée d'une dialectique entre le social et la nature, et c'est en ces termes obscurs et ambigus qu'il exprime son intuition, vraie, de la socialité: le terme de *valeur*, chez lui, reflète cette dialectique où l'objet doit être, à la fois, dans une sorte de substitution logique, objet spécifique (valeur d'usage) et objet général et social (valeur d'échange). Il pense trouver dans la notion de travail une synthèse de ces deux points de vue.

Or, si la critique marxiste d'une pensée hypocrite de la socialité est justifiée, il reste que le travail demeure, lui aussi, soumis aux impératifs biologiques. Ce sont ces impératifs qu'une société sans classes serait impuissante à vaincre, et une telle société n'est, finalement, que la projection dans le social de la spécificité humaine.

La sociologie moderne ne vient pas à bout de ce problème, qu'elle tente de résoudre par la médiation de la psychologie. Or, il va de soi que l'individu social, fût-il libéré des hantises biologiques, ne saurait être libéré psychologiquement de la réalité spécifique. Cette réalité de la dépendance biologique ne peut être affrontée si l'on ne met pas en question le *dogme de la présence du niveau biologique dans le social*.

Jamais l'être spécifique ne peut être exigence d'une existence sociale ainsi dogmatisée. L'être spécifique devrait alors être exigence d'une existence dans laquelle il connaîtrait seulement son impuissance à vaincre sa condition. Il devrait tendre à réaliser l'irréversible de cette condition, et à l'accepter.

Il ne faut pas se leurrer: jamais l'être biologique dans la continuité d'un monde ne sera une telle exigence. Si l'on croit que l'être biologique est besoin, et que le social peut être une organisation générale de ces besoins, on se laisse leurrer par une image.

Mais comment affirmer que la socialité n'est pas dépendante du niveau biologique?

Nous traiterons largement ce point dans l'étude du niveau social, mais, pour l'intelligence de l'exigence de généralité, il convient de l'exposer brièvement.

L'être social – tous les peuples anciens l'ont su – n'est pas une organisation spécifique généralisée, mais un acte de généralité. Il n'est pas un acte spécifique revêtu des oripeaux d'une civilisation, mais un acte social.

Un tel acte enveloppe le niveau biologique.

Ne voit-on pas pourtant que l'homme naît et meurt? N'y a-t-il pas suffisamment de témoignages de sa dépendance biologique?

Or, l'acte de généralité est véritable mesure générale et communication radicale entre sociétés. Si l'homme *croit* qu'il naît et meurt *absolument* dans les mesures humaines, il est dans l'altérité, et c'est ce que nous croyons tous.

L'acte de généralité n'envisage pas la naissance comme l'apparition subite d'un atome social, et la mort comme sa disparition subite: il enveloppe la continuité. La naissance, au niveau social, c'est un message général, et voilà ce qu'exige souverainement l'être spécifique. La naissance est, en vérité, message général d'une autre société, et constitue l'inconnu existant au niveau social. Il en va de même de la mort. Bien loin d'être une entrée et une sortie d'un monde spécifique généralisé, c'est-à-dire dont le besoin, le manque et le péché sont entendus généralement dans le concept d'«ici-bas», la naissance et la mort sont, immédiatement, acte social.

Cela signifie, entre autres, que la naissance et la mort, au niveau social, n'ont nul besoin absolu d'être des faits biologiques d'ici-bas, qu'elles n'en sont pas. L'homme n'entre pas dans la socialité par la porte biologique, car, alors, on ne verrait plus la véritable continuité biologique, si le monde biologique débouchait sur le social: cette pseudo-continuité dissimulerait une altérité radicale.

L'homme entre dans la socialité par l'acte social, mais cette socialité n'est pas renfermée dans l'image de l'humain. Elle l'est si peu que le sens social de la naissance n'existe, que la naissance sociale n'existe, que dans l'acte de généralité entre sociétés. Imaginer une naissance d'un être social dans une société absolue, ce n'est pas penser l'accession d'un être biologique à la socialité, c'est penser une *naissance imaginaire*.

Ce qui trompe, c'est qu'on croit toujours, une fois ôtée la socialité, ou avant elle, disposer d'un résidu biologique: l'homme est alors, *au moins*, un animal. Mais non! En l'absence d'un acte de communication social, il n'y a même pas d'animal humain. En d'autres termes, si l'homme était, universellement, le seul être général existant, seul à interpréter la naissance et la mort dans l'universalité de sa raison, *il n'y aurait pas de naissance humaine, pas de mort humaine*, ni du reste de naissance et de mort inhumaine. L'être général n'est pas réductible au biologique, en aucun de ses moments, car il l'enveloppe radicalement. Cela, toutes les pensées sociales l'ont su, mais nous prenons ces pensées pour des mythes!

S'il naît un homme dans la généralité sociale, dans une mesure générale de son être social, dans un langage social, dans le champ d'une parole générale, *il n'y a pas ici de mort biologique.*

Non pas que cet homme soit esprit, âme immortelle, selon une culture, mais parce que son existence est acte général et communication immédiate entre sociétés. Cet acte enveloppe la continuité spécifique sans aucun reste, sans aucun manque, sans aucune régression.

Il n'y a pas d'existence d'un être social humain sans acte d'autres sociétés inconnues, dans la généralité. Oui, en pensant même la réduction au niveau biologique, en tentant d'*exister* socialement cette réduction dans des expériences-frontière, l'être social est encore acte de généralité. En tentant d'exister socialement sa naissance ou sa mort biologique, dans des expériences de la solitude ou de la folie collective, l'être social est encore acte de généralité, encore communication à d'autres sociétés, car il est lui-même ensemble social inconnu.

CHAPITRE V

LE NIVEAU SOCIAL

Après avoir examiné les trois champs qui se sont découverts à nous à partir du champ d'altérité, nous nous sommes arrêtés au seuil du champ social.

Sans considérer ici les pensées monistes, dans lesquelles un matérialisme ou un spiritualisme absolu prétend expliquer le passage de la nature à l'homme à l'intérieur d'une évolution ou d'un mouvement total du monde, nous rencontrons ici la difficulté de toute pensée critique: la relation entre la nature et l'homme. C'est la difficulté que le système hégélien devait surmonter et qui est formulée clairement dans la pensée moderne, pour la première fois, par Descartes.

La manière dont nous cherchons à surmonter cette difficulté semble, tout d'abord, assez proche de celle de Hegel. Les champs ne sont-ils pas, à leur façon, des étapes dialectiques, fondées dans l'être, et qui permettront, sans coup férir, de passer dialectiquement d'un champ biologique à un champ social, de la nature à l'homme? Le mouvement de l'expérience, récurrent à tous les niveaux, ne nous permet-il pas d'être aussi bien nature qu'esprit?

Pourtant, s'il y a dialectique entre les champs – et rien n'empêche de se servir ici de ce terme – il ne s'agit pas d'une dialectique hégélienne.

L'exigence de socialité, que nous avons découverte au niveau biologique, ne nous permet pas de passer au social comme à une étape dialectique suivante, car nous rencontrons ici le problème critique dans toute sa force.

A la vision de Kant, d'une humanité située, comme dans une île battue des tempêtes de l'inconnu, dans le domaine de son expérience, Hegel avait répondu en donnant un sens à cette humanité, à l'île où elle se trouve et, du même coup, n'avait plus été capable de maintenir un véritable inconnu, au delà de la situation humaine. Cet inconnu, des penseurs comme Bergson, Husserl, Whitehead, ont cherché à en rouvrir l'horizon infini, dans une vue nouvelle du temps.

Cependant, la question critique, et d'abord cartésienne, demeure entière. Lorsque nous voulons franchir le pas, du champ biologique au

champ social, elle nous arrête: «Ne voyez-vous donc pas, dit-elle, que tous ces champs, c'est vous qui les pensez, et que vous êtes dans la situation d'un esprit humain, et non d'un dieu? Lorsque vous parvenez au niveau social, vous n'avez rien fait, car vous y étiez déjà, et vous ne pouviez vous représenter un niveau biologique et *a fortiori* mathématique, sans partir d'un esprit capable de représenter de telles idées. Ce n'est donc pas merveille que se découvre à vous un niveau social, dans lequel vous retrouvez l'être raisonnable qui vous a rendu possible votre réflexion.»

Du même coup, nous retrouverions toute l'ambiguïté du lien entre l'homme et la nature, et tous les problèmes d'une phénoménologie.

Cependant, nous ne nous proposons rien d'autre que de découvrir, dans notre expérience, en réponse à l'exigence biologique de socialité, et l'enveloppant, un *acte social*. La distinction paraît peu importante. Elle est pourtant décisive.

En effet, en cherchant dans notre expérience un champ de socialité et un acte social – dans le sens où nous entendons les termes de champ et d'acte dans cet ouvrage – nous ne nous engageons pas à y retrouver la situation humaine telle qu'elle nous apparaît depuis Descartes. Rien ne nous dit d'avance qu'un champ de socialité est un champ humain, car rien ne nous dit d'avance ce qu'est le fait que notre expérience est une expérience humaine.

L'héritage du kantisme a produit cette étrange situation que nous ne parvenons plus à croire que l'expérience puisse jamais nous conduire à découvrir que ce que déjà avant elle et dans une sorte de profonde nécessité des choses mêmes, nous sommes. Pourtant, ce n'était pas le message de Kant. Mais c'est bien ce qu'il a fini par devenir. Ainsi, lorsque nous parlons du champ biologique, l'objection vient-elle immédiatement: de quel fonds tirons-nous la notion de ce champ, sinon de quelque profonde nécessité à la base de l'homme en sa relation avec la nature. Qu'espérons-nous alors en dégager? Sans doute du nouveau, mais justement, dit-on, le nouveau, c'est le propre de l'esprit humain d'en trouver, car la corrélation de l'esprit et de la nature est un progressif enrichissement de l'expérience.

Quoi de plus frappant en effet que cette idée d'enrichissement constant, que l'on trouve dans toute la pensée moderne? Mais aussi, qui lit W. James, Whitehead ou Husserl ne découvrira-t-il pas, sous l'affirmation de l'enrichissement ou du processus d'unification, une secrète note de désespoir? Tout se passe comme si l'homme, en fait, était percé à jour, dans son mouvement originel, sans récurrence, et qui n'a plus

désormais qu'à se poursuivre. L'activité même, ici, est doublée d'une couche de passivité profonde, qui touche l'être, tandis que l'activité triomphe dans le phénomène.

Le champ biologique dont nous parlons, nous y sommes. L'acte de continuité de ce champ, en son exigence de socialité, ce n'est pas une essence de la vie, c'est la vie. Exigeant la socialité, cet acte n'exige pas, nécessairement, l'homme, et nous, qui sommes dans ce champ biologique, y sommes aussi le mouvement de cette continuité spécifique. Lorsque nous souffrons, aucune raison universelle ne nous dit vraiment quel sens a cette souffrance, et comment elle est humaine. Wittgenstein nous montre bien les difficultés d'une «grammaire» de la douleur. Si pourtant cette expérience de la vie est une exigence de socialité, qui nous dit qu'elle est une exigence qui doit s'exprimer dans une adéquation aux fins de l'humanité?

Et en fait, si nous découvrons un champ social qui enveloppe le champ biologique, ne trouvons-nous pas d'abord ceci, que nous ne passons le barrage critique qu'en détachant l'acte social de la condition humaine, telle qu'elle paraît universellement réfléchie en nous? Le champ social est un des champs de notre expérience et, étant dans ce champ, nous ne le dominons pas du haut d'une histoire.

Loin donc que le social se donne à nous comme histoire de la société humaine, il se montre comme un acte de socialité, de généralité de fait, qui exige l'universalité historique (en nous souvenant qu'exiger, ici, n'est pas manquer de..., mais acte positif dans un champ donné).

Dès lors, le barrage tombe, et à sa place nous rencontrons d'immenses difficultés, mais réelles.

En quel sens en effet pouvons-nous affirmer que l'acte social, la généralité, le langage, tout ce qui constitue la structure primaire de la société humaine, de l'homme comme animal raisonnable, à la fois 1) peut être distingué nettement du champ biologique, et 2) n'a pas à être nécessairement lié à l'humanité?

Ne semble-t-il pas au contraire que 1) l'acte social est produit, à travers l'évolution, par le progrès très lent qui conduit des groupes sub-humains à l'homme et demeure, dans ce progrès, lié à la condition biologique; 2) que cette évolution étonnante est justement propre à l'homme et à l'homme seul, dans la mesure où il est le seul être connu qui nous offre l'exemple de la réflexion?

Or, il faut remarquer d'abord que l'acte social n'est en aucune façon un produit du champ biologique. L'acte social, en effet, loin d'être la socialisation d'un individu biologique spécifique, ne contient aucun

élément du champ de continuité de la vie, mais enveloppe ce champ. Comme nous le montrerons ensuite, l'acte social se déchiffre dans un horizon social, d'emblée, et non sur le fond d'une continuité biologique. Son objet est d'emblée un objet général, un thème libre de classification sociale qui ne dissimule pas un «monde» biologique. En ce sens, l'acte social peut être dissocié de l'humain, car le déchiffrement d'un être social autre que l'homme ne requiert pas que cet objet de la visée sociale soit un produit de l'évolution biologique. Tout au contraire: l'acte social a pour objet un thème d'association générale, dont la *clarté* est justement dans le fait que cet objet n'est pas un produit biologique socialisé. Les recherches sur les sociétés primitives confirment cela, et par exemple, on abandonne l'idée que l'utilisation symbolique des objets naturels s'explique par une identification à ces objets. Des objets nommés, thèmes d'association libre du groupe, sont dans le champ social, et y sont fort clairement. On se tromperait en disant qu'en outre ces objets sont de «vrais» objets humains, c'est-à-dire dont nous savons les limites universelles, indéfinies il est vrai, mais déterminées par notre savoir, qui nous dit ce qu'on est en droit d'attendre de tels objets.

C'est ici toute la question de la perception, de la nature de l'horizon social, de l'objectivité, qui se pose à nouveau: ce que nous aurons à montrer, c'est que l'horizon que nous déchiffrons dans le champ social n'est pas intégré dans une histoire de l'humanité, n'est pas un stade de cette histoire dans sa progressive élucidation de l'univers. Dans l'investigation de ce champ, nous n'avons pas affaire à des objets tels qu'ils apparaissent à une humanité pré-scientifique, et comme au premier exercice, au tâtonnement d'un esprit en route vers les théories scientifiques, mais à des objets, et à nous-mêmes, tels que nous nous déchiffrons dans un champ qui ne postule pas l'homme, mais l'acte de socialité. Au point de vue de la valeur, ce champ pourra nous révéler sa perfection, son acte, dans le fait que nous n'aurons pas besoin d'une histoire, d'un progrès universel, pour distinguer en lui, et en nous, en ce champ, l'acte vrai d'une association libre. Que l'on songe ici à Rousseau, et à l'intuition qu'il a eue de la socialité: si l'homme naît bon, ce n'est pas qu'il naisse biologiquement parfait, mais parce que l'horizon social sur lequel il ouvre les yeux est une libre association. Et la «société» qui le corrompt, n'est-ce pas celle qui le persuade qu'il est un produit taré de la nature, c'est-à-dire celle qui propose une image de l'homme comme une bête féroce civilisée, et dont la nature mauvaise réclame qu'on la tienne dans les chaînes? Que trouve-t-on

d'autre, en effet, dans cette haute image de l'homme civilisé, que la négation de l'opération sociale et la persuasion toujours renaissante que l'homme est un produit biologique recouvert de socialité, et contraint à l'association, tandis que son instinct tout pur l'entraîne naturellement au désordre, à la rapacité, à l'irrespect de toutes les règles?

Et sans doute l'acte social n'est-il pas un acte humain innocent, un mythe de l'innocence pure, mais aussi bien est-il justement un acte qui n'a pas lieu dans la pure humanité, mais dévoile un horizon d'association réel, visé comme social sans l'être nécessairement comme humain.

Quant au second point, à savoir que l'acte social, la réflexion, ne nous est connu que par l'homme, et que nous ne trouvons la rationalité nulle part ailleurs que chez nous, où elle s'est dégagée au cours d'une évolution, il revient à dire que l'homme se découvre en fait comme le seul être au monde capable de penser. Pourquoi, dans ces conditions, étendre l'acte social à d'autres êtres possibles, dont nous ne savons rien? Et quel profit à parler d'acte social comme nous en parlons, puisque, quelque extension que nous donnions à cet acte, nous en reviendrons toujours à nous-mêmes comme au seul exemple que nous en ayons? Penser n'est-il pas toujours penser et, si nous savons compter des objets, les nommer, agir sur eux de façon réfléchie, leur reconnaître une valeur générale, n'avons-nous pas ici ce que peut faire un être social quelconque? Et si nous découvriions d'autres sociétés, ne seraient-elles pas «humaines» elles aussi dans la mesure où le monde leur imposerait les mêmes formes logiques et pratiques que les nôtres? Elles auraient seulement une autre évolution, mais qui n'aurait fait que les conduire plus ou moins loin sur le chemin de la découverte des lois qui régissent l'esprit et le monde. S'entendre avec elles reviendrait à coordonner ces évolutions, à comparer notre savoir au leur.

En pensant ainsi, on néglige le fait que l'acte social n'est pas une découverte progressive dans l'universel, mais un mouvement dans un champ d'association générale. Ainsi, l'on ne songe pas, d'ordinaire, que le dévoilement d'un horizon social n'est pas la découverte d'une évolution biologique antérieure: en fait, ce dévoilement est celui d'une association qui enveloppe le biologique, mais ne repose pas sur la base d'une évolution biologique. La différence est considérable. En effet, nous voyons alors que l'horizon social ne nous livre pas des groupes tenus en quelque sorte sur la tige d'une histoire, mais des groupes ou des associations qui n'ont pas d'histoire. Ce n'est pas que ces associa-

tions en manquent – comme s’il s’agissait de machines sociales sans histoire véritable sinon celle de leur fabrication – c’est qu’elles sont un acte de réponse à l’exigence biologique de généralité qu’elles enveloppent. Ainsi, de telles associations ne sont pas des consciences, mais pas non plus des mécanismes : elles sont de véritables comportements libres à notre horizon social. Si ces associations paraissent refléter nos pouvoirs universels, c’est que nous ne les percevons pas clairement. Ce que nous manquons, c’est le monde social que dévoilent ces associations, car nous concevons ce monde social comme dépendant de son contexte biologique, celui-ci renvoyant aux conditions universelles de la survie d’un comportement.

En réalité, il n’y a pas, dans les sociétés, un calcul rationnel plus ou moins perfectionné, mais toujours le même, visant à une adaptation dans un milieu donné. Le langage, la classification, le jugement empirique, ne sont pas une forme rudimentaire du calcul. On le sait assez de nos jours. Mais on cherche toujours les règles universelles du langage, du jugement empirique, des distinctions générales inscrites dans l’appareil linguistique. Or, ce langage n’a pas, au niveau social, de constitution universelle, et c’est bien en vain qu’on cherchera une «langue mentale» originelle qui serait réductible à une organisation physiologique. Le langage social déchiffre un horizon dont le contenu est une association libre et générale : ce n’est pas à l’identité des formes logiques que la visée sociale reconnaît son objet, c’est à la présence générale de cet objet.

Cette façon de voir peut paraître étrange, mais il faut se demander vraiment à *quoi* nous reconnaissons un objet social, c’est-à-dire le fait que nous sommes dans un champ de socialité. Nous verrons alors avec étonnement que, même si nous rencontrions quelque être inconnu qui, à nos questions sur la théorie des gaz ou la géométrie de Riemann, répondrait fort exactement, nous ne serions pas certains d’avoir affaire à un être social. Nous hésiterions sans doute entre un animal et une machine, pour peu que cet être ne dévoilât pas d’association libre, d’acte social vrai. En effet, quelque animal inconnu pourrait avoir développé de prodigieuses aptitudes combinatoires, dans la continuité spécifique, et aussi satisfaire à nos questions, apprendre notre langue, mais nous verrions que nous ne pourrions déchiffrer en lui l’être social. A quoi le verrions-nous ? A l’invincible continuité spécifique de cet être et à son absence de jugement empirique : par exemple, nous verrions qu’il ne saisit pas, sinon par calcul, ce que nous voulons dire lorsque nous faisons une plaisanterie ou une association libre de mots,

de gestes. Et certes, il ne manquerait rien à cet être – une intériorité, par exemple – mais c'est nous qui verrions qu'il n'est pas dans le champ social, en tant qu'il apparaîtrait réellement dans notre expérience. Il ne faut pas croire que l'association libre soit un critère subjectif dont, à la rigueur, une vision scientifique du monde nous débarrasserait, ou dont elle pourrait fournir un équivalent. Nous ne pouvons pas *créer* l'acte social, mais seulement le déchiffrer où il existe dans notre visée. Et, lorsque nous l'y dévoilons, il se donne comme sans dépendance de la continuité spécifique.

Nous reconnâtrions en effet sans hésiter, dans la clarté, un acte social, dans un groupe ou une association libre générale de type machinal, sans aucune continuité biologique, mais où nous verrions que nous n'avons pas affaire à une machine. Et comment le verrions-nous? Par le mouvement et le comportement associatif libre. Mais nous ne déduirions pas ce mouvement: nous le déchiffrerions. Et par exemple nous ne douterions pas que cet être signale un au delà social de notre horizon, une récurrence de la liberté de groupe dans le champ, lorsque nous le verrions montrer de la pitié, de l'amour, lorsque nous le verrions capable de tenir une promesse, d'honorer un contrat. Et si cet être était par ailleurs entièrement dépourvu de ce qu'on appelle le sens de l'histoire, dont au reste il ne manquerait pas, mais se montrait en son comportement une perpétuelle exigence d'historicité, étant sans cesse et par sa nature sociale enclin à la communication, n'ayant en vue, au milieu d'une activité toujours renouvelée et inlassable, que le bonheur, la joie et l'harmonie, ne verrions-nous pas en lui une liberté dans le champ social, un véritable acte de généralité?

Si nous rencontrions un tel être, nous nous moquerions de son impuissance historique, et nous verrions en lui un groupe destiné à l'esclavage. Et pourtant, nous ne pouvons pas être autre chose, dans le champ social, que la visée d'une libre association, car notre société même dans son existence, est une telle visée. Elle l'est obscurément ou clairement, mais elle l'est toujours.

Marx avait justement remarqué, à ce sujet, qu'une visée sociale obscure tend à s'assimiler elle-même à une puissance naturelle. Dans sa volonté de puissance, cette visée sociale se réfléchit elle-même comme une force de la nature magnifiée, douée d'instruments puissants, et régnant sur d'autres espèces sociales. Une telle société développe un songe d'elle-même, une image concentrant en elle les attributs de la socialité – image selon laquelle on appartient ou non à cette société – et un ensemble de formes dans lesquelles la visée sociale doit lire son

comportement. Cette image, ces formes, portent la marque de l'association libre, mais ne sont plus qu'une exigence obscure d'historicité.

Il ne faut pas, cependant, suivre Marx dans une dialectique de type hégélien. La récurrence de l'acte social n'est pas une opposition de classes sociales, mais une opération dans le champ social. Cette opération, cette récurrence n'est pas liée à une classe humaine, elle n'est pas liée à l'homme même, car l'acte social peut être déchiffré, dans l'horizon de la visée sociale, sans présupposer une histoire. C'est par cette investigation empirique du champ social que nous commencerons. Passé le barrage critique, nous pourrions examiner les trois derniers champs qui successivement se découvrent après le champ social.

Ce qui frappe d'emblée, dans l'acte social, c'est qu'il est visée d'un groupe. A première vue, il paraît assez ordinaire de le constater, mais tout change quand on s'aperçoit qu'on peut fort bien parler d'un groupe, d'un objet visé par un groupe, sans faire appel le moins du monde à un substrat biologique. J.-P. Sartre nous a donné, en ce genre, une série d'analyses très suggestives.

Un être social – ce que nous sommes au niveau social de l'expérience – se déchiffre dans l'horizon de la société comme lisant dans cet horizon le thème général de son origine. Songeons en effet qu'avant de distinguer perception et mémoire, nous devons comprendre que c'est une image de dire que notre mémoire se perd dans la nuit de l'enfance. Rien n'est moins vrai. C'est dans l'horizon social que nous déchiffrons un thème libre qui nous signale notre existence sociale originelle. Nous apprenons dans cet horizon social, non pas que nous appartenons à une espèce, mais que nous sommes dans le champ social.

Le problème que nous soulevons ici se rattache à l'ancienne question de l'union de l'âme et du corps et à toutes les difficultés naissant du double point de vue du Cogito et de la pensée «en 3e personne»: comment puis-je être un sujet et un corps dans le monde?

Or, dans le champ social, je ne suis ni un sujet ni un corps.

Dans l'opération de ce champ, où nous sommes originellement, nous découvrons d'abord qu'il nous est tout à fait impossible de nous réfléchir comme la continuité d'un monde spécifique. Cherchant à nous saisir dans le pur déroulement d'une durée, nous voyons déjà que nous visons un horizon social, dans lequel une telle durée est, d'emblée, une figure imaginaire. Dans cet horizon, nous déchiffrons notre origine comme le thème, l'association libre signalant une naissance. Ce n'est pas le corps biologique qui est transporté dans cet horizon social et qui

nous serait montré comme notre origine. Nous découvrons ce thème dans la généralité: dans cet horizon, nous lisons: tu es né, tu es venu au monde. Cette généralité n'est pas une expression de classe, comme s'il nous était signifié: «Tu es l'un d'entre nous, et nous sommes tous interchangeables; tu es entré dans un destin.» Il s'agit d'un thème général empiriquement déchiffré. Cet être qui est né, et que je suis, m'est signifié dans l'horizon comme une association. Il n'y a pas un moment ou une opération où je me dise, dans une pure réflexion: Tiens! je suis né. J'arrive. Mais il n'y a pas non plus de moment de pure aliénation.

Il y a donc ici plus qu'une parenté entre la structure mentale et l'horizon social: il y a une seule opération de déchiffrement dans laquelle «l'association d'idées» et le groupe social associé ne sont pas deux domaines différents. Mais il faut d'autant plus insister sur la *liberté* de l'association. Je ne découvre nulle part dans mon horizon social l'équivalent, le reste ou le résidu d'un champ biologique. Le thème général ou le concept empirique de ma naissance, que je lis dans l'horizon social, est un acte, une opération qui n'a jamais été le développement d'un ensemble de fonctions spécifiques.

Nous avons maintenant à montrer comment l'objet social, dans cette généralité, enveloppe et ne contient jamais la continuité spécifique, et comment nous avons ici un horizon réel différant fondamentalement de l'horizon de la durée vivante et de celui d'une histoire universelle. Nous montrerons ensuite comment cet horizon signale des groupes sociaux inconnus actuels. L'objet de la visée sociale est général et qualitatif et, dans le champ, il est récurrent. L'objet social arrête la visée, dans la distance du champ, sur un thème qui d'emblée ne contient pas de pure continuité, mais enveloppe en lui la continuité. Ce thème n'est pas une classe logique, mais plutôt – comme Husserl l'avait vu – un thème de ressemblance, de parenté, un thème qui groupe, assemble, distingue, des êtres qualitatifs généraux. Notre investigation ne porte pas, comme celle de Husserl, sur un objet identique et «donné en personne» dans l'intuition. Ce qui va ensemble, ici, n'est pas lié dans une analogie continue entre des impressions, mais compose les traits d'une physionomie sociale, sans distinction ici entre personne et chose.

Examinons maintenant l'objet social, comme thème libre d'association.

Nous ne prendrons pas tout d'abord pour thème des objets du monde de l'ustensilité, afin d'éviter une confusion avec le champ historique,

dans lequel de tels objets apparaissent dans un projet universel, et désignent leur origine dans l'événement. Mais il va sans dire que nous pouvons aussi envisager de tels objets au niveau social.

Cependant, l'horizon social n'a pas d'histoire, et n'en manque pas. Nous allons donc envisager cet horizon dans ses aspects qui nous apparaissent comme notre environnement naturel et que nous avons tendance à interpréter comme une sorte de limite absolue de notre situation vitale, du monde dans lequel nous sommes «jetés».

Rien n'apparaît plus naturel, plus immédiat que d'apercevoir le ciel, la terre, le lieu où l'on est, le jour, la nuit, les autres hommes, le temps qu'il fait, de percevoir des sons, des odeurs, des résistances, des mouvements. Or, en réalité, en apercevant tout cela, je n'aperçois nullement un champ de phénomènes dans le cadre de l'espace et du temps. Il paraît bien étrange de dire – et pourtant c'est vrai – que, en apercevant ce monde, je suis situé dans une visée de groupe, dont je ne sors pas, et dont je n'ai pas à sortir.

Ce que j'aperçois ainsi, et dont il me semble que c'est une nature que je perçois après m'être assuré de mon existence et de ma mémoire, c'est en réalité un ensemble de thèmes d'association libre récurrents dans la visée du groupe où je suis – et, nous le verrons, signalant des groupes inconnus. Ce que je vois, perçois, ce que je fais, dans cet horizon, est la récurrence véritable, c'est-à-dire nouvelle, originelle, de ce qui est perçu, agi, dans le groupe dont je suis une visée. Cela n'est pas à dire que je vois avec les yeux de mes ancêtres, car il ne s'agit pas ici d'un temps historique: cela veut dire que l'association que je découvre dans ces objets est un acte de groupe, libre, dans ma visée même.

Je regarde la terre, jusqu'à l'horizon borné de montagnes. Je me crois peut-être ici dans une géographie universelle, marchant sur une immense carte de Vidal-Lablache déployée sous mes pieds: ici est le nord, là le sud, plus loin est la chaîne des Alpes. Mais, dans ce champ social, il n'en est rien. Ce que je regarde, le sommet où je veux monter, cela n'est sur aucune carte du globe terrestre (bien que nous puissions aussi envisager le globe terrestre comme thème d'association à ce niveau). Il n'y a pas ici de plissements géologiques, d'histoire de la terre, d'événements préhistoriques; il n'y a pas d'événements du tout. Cette terre, cette montagne, je les déchiffre comme une présence sociale. La terre où je marche est un thème qui n'a rien à voir avec une suite d'événements cosmiques: à vrai dire, ce thème aperçu n'est pas une matière, car, si j'y songe, je m'aperçois que le rôle social qu'il joue dans l'association et dans ma praxis sociale ne contient pas un atome de

pure nature. La terre, la terre réelle que je vois est une opération générale de groupe.

Husserl a bien vu cela dans son étude de la fiction, mais il ne faut pas parler ici de fiction. Cette terre où je suis est un thème où s'associent d'autres terres dans une physionomie sociale: car la terre, je l'ai déchiffrée dans la récurrence de ses visages dans le groupe, où elle est exigence d'histoire, d'événements. Mais il nous semble toujours que cette terre-là est bonne pour les contes de nourrice, tandis que, pense-t-on, l'adulte est promu à une raison universelle. Pourtant, la visée de groupe n'est pas dépassée, et c'est elle qui peut nous montrer que l'acte social n'est pas une comédie humaine.

Le thème que je déchiffre n'est pas une terre continue à travers une durée universelle: il est une diversité qualitative générale de terres sociales, un thème empirique en mouvement. Dans la visée de groupe, je ne viens pas à un monde inconnu, étranger, à partir de quelque lieu imaginaire, pour quitter ensuite ce monde pour quelque lieu imaginaire. La terre que j'aperçois est, hors de la visée de groupe, imaginaire: elle n'est alors que le reflet de la limite de l'horizon du groupe.

Je m'aperçois alors que la terre ou le ciel, les couleurs, les sons, ce qu'on appelait les «qualités secondes», les formes dans leurs aspects et les modes sous lesquels elles nous apparaissent, le monde empirique enfin, n'est pas pour moi un thème total, sinon dans l'imaginaire. Un anéantissement de ma visée de groupe est imaginaire. Cela me montre que ces thèmes sont récurrents dans un horizon, et non dévidés dans une histoire totalisante. Il y a donc, dans une association entre des couleurs, des perspectives, des sons, des aspects de choses et de personnes, un acte social qui ne se passe pas dans les coordonnées d'un *ici* et d'un *maintenant* du monde de la continuité biologique et de l'unité physique, monde qui est enveloppé par le champ social. Telle perspective, telle configuration du champ social, dans mon jugement empirique, dans le mouvement de ma perception de groupe, n'est donc pas totalement *ici*, *maintenant*, dans une localisation linéaire. Whitehead avait noté cela, dans sa critique de la «simple location».

L'adéquation de notre jugement à l'objet social, la référence que nous avons à cet objet, comment l'exprimerons-nous?

En montrant que les éléments de cet objet sont les éléments qui existent dans l'acte, le mouvement d'un groupe social.

L'analyse de l'objet social ne me conduit pas à des événements atomiques ni à la pure continuité d'une constitution subjective. Lorsque

nous décomposons la visée de groupe pour obtenir les éléments de l'objet social, nous parvenons à des éléments qui paraissent assez semblables aux composants d'une langue, et qui le sont en effet.

Le jugement empirique est une traduction dans notre langage, non pas de sensations qui se rapportent à des objets continus qui eux-mêmes n'ont point de signification générale, et seulement une pure présence vitale, mais d'associations qui sont elles-mêmes un thème général.

Mais que veut dire ici *traduction*?

Il ne faut pas s'imaginer qu'il y aurait un thème général pur, un langage universel des choses, dont l'acte de groupe représenterait une version adéquate, mais à jamais incomplète. Ce qui se traduit par un objet social, c'est une diversité qualitative de thèmes généraux actuels et inconnus. Ce que nous traduisons, c'est, si l'on veut, une diversité de langages actuelle, hors de notre horizon, et qui constitue l'objectivité de notre horizon social. Traduisant donc, nous ne modifions pas une version originale inatteignable, nous atteignons des éléments originaux, des thèmes qui sont tels du fait que la réalité que nous percevons *est* constituée par une diversité inconnue actuelle de visées de groupe.

Envisageant cette montagne, nous sommes en face d'un texte social, non pas d'un texte déjà écrit et qui se donne à nous comme un événement passé, mais d'un texte qui s'écrit actuellement au delà de notre horizon social. Il ne s'agit donc pas pour nous d'une traduction comme d'un acte second par rapport à un original, mais du déchiffrement originel de ce que nous traduisons.

Par exemple, la forme de cette montagne ne me conduira pas à penser à la totalité idéale des points de vue possibles sur l'objet, à ce qu'est la face cachée de cette montagne et à la manière dont je juge qu'elle existe bien que je ne la voie pas. Si je pense ainsi, je vois la montagne comme un objet-événement universel dont je cherche à faire le tour dans mon projet.

Mais telle n'est pas la visée de groupe. La forme que dessine cette montagne sur le ciel, ce n'est pas un élément que j'aie maintenant à dépasser vers ce qui se passe de l'autre côté. Ma visée de groupe reste de ce côté et sa question est simple et générale: quoi qu'il en soit du côté caché, je perçois une montagne réellement et nous verrons que cette réalité, dans le champ social, ne dépend nullement du schème universel qui se dégage de ma pensée du côté caché. Quelle que soit la géométrie d'un univers, je traduis, dans ma visée de groupe, par «montagne perçue» actuellement, et non rêvée ou rappelée au souvenir, une

configuration libre d'éléments sociaux. La forme dentelée de la crête qui se découpe sur le ciel est une association «mentale» qui ne conduit pas à une essence du dentelé, mais à un thème du dentelé. Ce thème est général non en ce sens qu'il s'applique à tout objet réel, possible ou fictif dans une variation imaginative, comme c'est le cas chez Husserl, mais parce qu'il est d'emblée traduction de ce qu'est *actuellement* ce dentelé dans une visée de groupe entièrement inconnue. Et c'est parce que je ne puis pas me figurer dans une analogie ce qu'est cette visée inconnue que ma traduction est originelle. Le dentelé que je perçois, dans toute sa présence inépuisable, est une opération «mentale» générale parce que je sais que ce dentelé réel signale une association qui actuellement tient lieu de ce dentelé dans une visée de groupe inconnue, et inconnue radicalement de nous car elle est actuelle.

Il n'y a donc pas «derrière» cette apparence dentelée, une montagne-objet pur, qui ne sait rien du dentelé, mais se trouve par hasard offrir au regard cette configuration, acquise au gré des forces à l'œuvre dans la formation de l'écorce terrestre. Il n'y a pas non plus de «Gestalt» du dentelé, qui aurait cours dans le domaine psychologique.

Cet élément du dentelé, je m'y déchiffre dans mon être social : il est lié aux autres éléments perçus dans le thème de cette montagne par les liens d'association libre existant dans un groupe. Mais ces liens *sont* dans l'objet social et non dans l'image psychologique du groupe. C'est dans l'horizon que ce dentelé se lie au vert clair des pentes, au relief des rochers, aux points bruns que sont les chalets au-dessous de la forêt. Tout cela n'est pas un spectacle du présent, qui sera ensuite passé et dont on se souviendra. Ce n'est pas non plus, bien sûr, une contemplation d'idées éternelles. C'est la saisie libre d'un mouvement social récurrent. Rien de tout cela ne va se perdre dans le passé, car cela est le texte où le groupe déchiffre son être. Dans la clarté, ce thème est un acte vrai du groupe, non dans ce qu'il s'imagine être, mais dans les forces sociales qui sont en lui opération dans le réel.

Un tel mouvement récurrent n'est pas dirigé vers une réalisation historique de l'homme, mais ne s'oppose pas à une telle réalisation comme le ferait une certaine vision esthétique du monde. Il n'est simplement pas dans le champ de l'événement, mais nous verrons qu'il l'exige dans son acte même.

Nous disposons donc ici d'une méthode d'investigation du champ

social: nous savons de quelle nature est ce que nous y cherchons, l'objet que nous y atteignons. Nous savons du même coup que nous ne pouvons pas déterminer l'être de groupe que nous sommes en dehors d'un déchiffrement du champ social, et que nous ne devons pas définir tout d'abord le groupe comme une collectivité constituée à partir d'individus appartenant à la même espèce, car l'horizon social d'une telle collectivité est une figure imaginaire.

Ce que nous cherchons alors dans cette investigation, ce n'est pas une série d'événements ou de découvertes qui dessineraient peu à peu la figure d'un monde totalement intelligible – ou au contraire nous dévoilerait l'inexistence d'une telle ordonnance. Il s'agit bien plutôt d'une investigation de ce qu'est réellement le groupe social humain, actuellement, dans le champ social, et les thèmes généraux que nous découvrons ne sont pas des événements dans une histoire, mais les traits réels du groupe que nous sommes, non pas tels que, d'emblée, nous nous réfléchissons, mais tels que nous sommes donnés dans l'opération sociale, c'est-à-dire tels que nous ne saurions même songer que nous sommes, si nous appliquons à nous connaître toutes les ressources de la logique et de la psychologie.

Les éléments que nous cherchons dans cette libre association sont, dans la thématique générale où nous les visons, des éléments constitutifs d'une réponse réelle aux questions que nous nous posons. Nous avons affaire à un horizon qui peut être confus et obscur, mais qui ne saurait contenir des éléments aveugles, soumis à une pure continuité. Cela ne veut pas dire que, pour nous, l'horizon social est une énigme qui, une fois qu'on en a trouvé la clé, révèle la totalité de son sens. Cela signifie que les éléments de ce texte social n'offrent pas, a priori, d'obscurité totale.

Ce n'est pas dans notre projet ou dans nos prévisions que sont ces thèmes généraux: ils sont dans l'extension de la socialité actuelle.

Quelle est donc cette extension actuelle, dont le mouvement ne nous vient pas d'un avenir, mais du champ social actuel? Ce ne sera pas notre passé, en lui-même, que nous aurons à interroger, mais l'*actualité d'une perception nouvelle du monde social*.

Cette nouveauté réside en ceci, que nous pouvons conduire une investigation à ce niveau sans nous soucier d'une conformité de cette investigation avec la «réalité humaine», dont nous disons, avec raison, ici, que nous ne savons ce qu'elle est en elle-même.

La première chose que nous remarquerons, c'est qu'un thème géné-

ral n'est pas une image ou une sensation aveugle, qui serait proprement *privée*. La notion de *privé* s'appliquerait du reste aussi bien à une image ou à une figure *purement publique*, qui se résoudrait en une pseudo-opération du groupe dans laquelle il ne serait question de rien, c'est-à-dire où l'on aurait un cycle opérationnel pur, analogue au cycle d'un organisme.

Cela dit, un thème général est communication sociale, mais cela ne veut pas dire qu'il doit pouvoir être rendu, signifié, dans le langage humain tel que nous le connaissons. Une information générale est une certaine structure libre d'association, et la seule chose que nous ayons à considérer, c'est comment une telle information se communique, sans préjuger de formes humaines de communication.

Cependant, nous avons l'impression que, par exemple, aucun langage ne saurait exprimer adéquatement le dentelé de cette montagne, tandis que, pensons-nous, rien ne saurait être ajouté à une expression telle que $\langle 2 + 2 = 4 \rangle$ ou $\langle 8 > 2 \rangle$ qui dit tout ce qu'elle veut dire et le transmet parfaitement.

(a) Mais nous oublions ici que le dentelé ou la nuance particulière du vert clair des prés dans la lumière du matin n'a pas pour cause le monde physique ni la disposition des organes de nos sens, auxquels il faudrait ajouter la mémoire. Il n'y a dans cette association ni choses ni essences. Ma perception générale de cette nuance de vert n'est pas due au fait que je sois un corps spécifique doué des mêmes organes que les autres membres de l'espèce, espèce qui percevrait par mes yeux, par mon cerveau, cette nuance de vert; elle est due au fait que l'association que je suis témoin de la présence «mentale» du groupe dans ma visée. Je perçois en général cette nuance de vert comme un signal, une information dans mon horizon de groupe, provenant de l'existence de groupes *actuels* inconnus, signal qui est pour moi confus ou clair.

Ce signal est confus si, ne saisissant pas clairement une récurrence, je m'imagine seul à percevoir une image que jamais je n'arriverai à transmettre adéquatement. Il me semble alors que, tandis que je puis si facilement transmettre $\langle 2 + 2 = 4 \rangle$, la totalité du savoir humain ne suffirait pas à transmettre tout ce qui se passe dans cette perception. Je ne pourrai jamais qu'en livrer une traduction abstraite et appauvrie.

Or, en réalité, je ne suis pas seul à percevoir cette nuance de vert. Ma perception a lieu dans l'horizon où je perçois à partir de mon origine *actuelle* dans le groupe. Et l'objet est actuellement général dans cet horizon. Il n'y a pas, dans ma perception, une *possibilité* de communication, mais une opération réelle d'association. Celle-ci n'est pas une

opération inconsciente, qui me lie malgré moi à la condition universelle de mon groupe. Il n'est donc pas question ici d'une réalité de cette nuance de vert qui défierait tout langage, elle-même située d'avance au delà de toute communication. En effet, je ne perçois pas cette nuance en un moment isolé du temps et de l'espace, comme pure sensation, pur événement, qu'il s'agirait alors de transporter en d'autres moments, en d'autres lieux. Je la perçois dans l'horizon du groupe, et là, cette nuance de vert *est* en étant perçue, non qu'elle se *réduise* à être perçue, mais parce que la texture même de l'association perçue est signal d'autres groupes actuels inconnus. A la source même du langage, au niveau social, il y a donc un horizon d'associations libres qui ne laissent rien se perdre de prétendues choses qu'elles ne parviendraient pas à exprimer adéquatement. En effet, ces associations ne sont transmises dans le groupe que dans une récurrence qui est celle même de cet horizon. Celui-ci n'est pas un trésor universel, mais un milieu général où absolument rien – et par exemple une pure sensation inexprimable – n'existe dans une réflexion du groupe sur lui-même, où il se saisisait comme pur événement ou pur moment d'une histoire. La référence porte donc sur les thèmes généraux déchiffrés dans cet horizon. Ces thèmes ne sont pas pareils à un texte où l'alternative serait entre une intelligence du sens universel du texte et une matière opaque qui ne livrerait aucun sens. Ces thèmes ressemblent plutôt à des textes «surdéterminés» comme les rêves, mais réels, qui sont toujours sens, mais dont les versions s'éloignent vers un horizon où les associations actuelles sont inconnues entièrement, mais existent. Car le texte, ici, n'est pas un songe qui, passée une certaine limite, révèle n'être que l'image d'un texte. Au contraire, les associations perçues montrent un sens jusqu'à cet inconnu et – par une sorte de Cogito dans l'acte social – ne laissent pas de doute sur l'existence d'associations libres au delà de l'horizon, parce que cet au delà est actuel et précisément se marque dans l'objectivité du thème général.

(b) Nous oublions qu'en transmettant $\langle 2 + 2 = 4 \rangle$, au niveau social, nous ne communiquons pas une totalité de sens, une proposition nécessaire à travers toute l'histoire, et témoin d'une structure a priori de notre esprit.

Ce que je traduis par $\langle 2 + 2 = 4 \rangle$ n'est pas un état de choses, c'est une association qui existe dans l'horizon social, et qui est la traduction d'associations actuelles inconnues. Le $\langle 2 \rangle$ que je perçois ne se rapporte pas à deux objets qui *sont* deux quantités discrètes dans leur être, mais pas non plus à un pur continuum qui ne sait rien de la dualité. Ce $\langle 2 \rangle$

est un dessin général dans l'horizon du groupe – semblable à ces figures où les Mayas dessinaient les chiffres – et qui a plus de rapport avec la forme d'une plante qu'avec une quantité. Mais ce dessin n'est pas un symbole: il existe dans mon horizon de groupe et l'on s'aperçoit alors qu'il signale des associations, au delà de l'horizon, inconnues, et qui n'ont absolument aucun rapport avec l'acte universel de compter ou d'additionner. Ce que je traduis originellement, ici, c'est une thématique actuelle inconnue récurrente dans l'horizon du groupe. Il n'y a donc pas deux objets dans cet horizon, mais une association libre constituant ce que je saisis comme $\langle 2 \rangle$ dans ma visée de groupe. Cela ne veut pas dire qu'à un moment donné de ma vie, le groupe m'instruit d'une structure qui est en sa possession comme un trésor de formes. Cela signifie au contraire que le groupe ignore tout à fait l'origine, en soi et en lui-même, de cette association, et qu'il la déchiffre par moi, comme par chacun, dans l'horizon.

Les figures des chiffres renvoient, non aux choses auxquelles elles devraient s'appliquer, mais à une certaine disposition générale de figures déchiffrées dans l'horizon. Ce n'est pas l'idée toute pure de $\langle 2 \rangle$ qui ressort de ces figures, ni une analogie picturale de l'idée de $\langle 2 \rangle$, mais une association où précisément la pure dualité, la pure répétition, est imaginaire. Ce qu'est ici le $\langle 2 \rangle$, ce n'est pas la synthèse de $\langle 1 + 1 \rangle$ (qu'elle soit a priori ou non), c'est l'association dans laquelle la pure continuité ou la pure atomicité du chiffre social est, d'emblée, imaginaire. Cela est l'existence même du social. Ce que dit le chiffre, c'est – comme une certaine vue de la synthèse a priori chez Kant pourrait le faire deviner – que la fonction du chiffre offre une association où d'emblée la continuité biologique et l'unité physique sont enveloppées. Ainsi l'opération – que Kant appelle synthèse a priori ou, pour être plus précis, étape de cette synthèse au niveau de l'imagination – est telle que le thème est socialement objectif: il est un objet social.

Il en résulte que je ne puis percevoir cet objet sans qu'il existe, au delà de l'horizon, des visées de groupe où cette objectivité, cet acte de groupement, a lieu dans une perception dont je ne puis me faire la moindre idée. Ce qui, originellement, se traduit dans ma visée de groupe comme une structure générale de l'horizon dans laquelle je déchiffre des récurrences, des formes qualitatives générales qui ne se perdent pas dans la pure continuité, cela me signale des groupes sociaux actuels inconnus. Si tel n'était pas le cas, la symbolique arithmétique ou logique ne pourrait pas être comprise ni communiquée. En effet, elle constituerait un cycle d'interprétation collective dont l'ap-

parente clarté n'égalerait que l'opacité. La nécessité imaginaire de $\langle 2 + 2 = 4 \rangle$ serait alors celle d'une pure contrainte mentale. Cette contrainte serait en effet telle que non seulement l'expression $\langle 2 + 2 = 4 \rangle$ serait dénuée de sens, et de ce fait non comprise, mais qu'elle circulerait et se transmettrait socialement comme si elle était comprise, à la façon d'un rite dont l'origine est perdue. Or une telle contrainte, une telle pseudo-opération, est imaginaire; elle n'est pas un moment négatif dans une histoire.

Il est assez révélateur de considérer ici le rôle dans l'expérience sociale moderne des thèmes généraux du nombre. On assiste en effet à un effort d'universalisation de ces thèmes, alors qu'ils sont des associations libres dans le champ social. Pensons à Locke, par exemple, et notons à quel point les idées chez lui ressemblent à des pièces de monnaie. Locke insiste sans cesse pour qu'on frappe les idées d'une marque bien distincte; il rêvait d'un dictionnaire illustré où des vignettes figureraient les choses. Quelle meilleure illustration de l'objet social! Locke avait du reste fort bien exprimé, en son langage, que les idées ont un *cours* social humain, sans préjuger des perceptions que Dieu peut avoir données à d'autres êtres sociaux. Mais, pour lui, ces autres êtres n'étaient pas signalés dans l'horizon social de l'homme. Dieu avait séparé des domaines et celui qui était échu à l'homme était désormais et son bien et sa tâche. Le résultat, c'est que les idées, ces pièces de monnaie bien marquées, deviennent les éléments d'un calcul purement humain. La structure de l'horizon social de l'homme prend alors l'aspect infrangible du nombre et tout le reste est qualité superficielle, derrière laquelle l'ordonnance et la combinaison des quantités invisibles joue son jeu universel. Le nombre est alors la projection imaginaire de la pure continuité du groupe. C'est dans cette projection que s'exprime la contrainte du groupe social humain.

L'information sociale frappée au coin du nombre est très aisée à transmettre, mais elle donne l'illusion d'arrêter le mouvement de l'association libre. Cette information paraît en effet retenir en elle l'essence du groupe, dans un horizon infiniment plastique de combinaison indéfinie. Tout peut alors se transmettre, et l'écho de cette facilité court de Descartes à Locke. Il n'y a plus lieu, pensent-ils – et on les comprend – de s'embarrasser d'idées laborieuses et provinciales, de formes qui n'ont cours que parmi les doctes et ne sont garanties que par des êtres fictifs, qui n'expliquent rien. Ces abstractions complexes, jetées dans le public social, y perdent toute valeur. Les formes substantielles sont d'un usage aussi peu commode que les armures du XVe siècle et,

comme elles, servent à des joutes qui, comparées à la vie réelle des hommes, sont des jeux vides.

Certes, ce que visaient Descartes et Locke était une libération du groupe, la délivrance d'une image fermée de l'être social. Pourtant, les structures algébriques, par exemple, dont l'un et l'autre admiraient la puissance et l'aisance qu'elles donnent à la démarche, montraient déjà le danger d'une universalisation des associations générales.

C'est en effet la question de la transmission qui devenait cruciale. Aussi bien le Cogito que la «chambre noire» de Locke impliquent au niveau social l'absence de la récurrence. Le groupe, dans cette «chambre noire», est représenté, et les idées y sont des exemplaires de cette monnaie sociale qui circule. Locke exprime bien cela en disant qu'un jour les hommes inventèrent le langage pour se communiquer leurs idées. Cette historicisation mythique de l'opération sociale est très révélatrice. C'est une fois pour toutes que Dieu doue l'homme de certaines facultés, et désormais ce stock est là pour toujours. Il s'agit alors de faire fructifier ce capital et non de le conserver avarement. Or ce capital, c'est l'homme, et c'est le nombre. Mais l'association qui est dans le nombre est confuse et opaque, envisagée dans une origine mythique de l'humanité.

Ce n'est pas que l'argent qui incarne ce stock, comme le pensent Marx et Sartre. C'est, dans le groupe humain, l'horizon social entier. L'association libre y est alors confusément perçue, car elle est contrainte dans le nombre et sa puissance, qui est l'image de la pure répétition dans la continuité de l'espèce. Notons ici que cette pure action de la répétition n'est pas, comme le croit Sartre, et peut-être Marx, à la suite de Hegel, une action négative, mais ce que nous avons appelé une figure d'altérité.

En réalité, la visée du groupe atteint le nombre, non comme une organisation produite, mais comme une thématique dont la signification claire ne se dessine que dans l'horizon du groupe: être dans le nombre, au niveau social, c'est affirmer en acte l'existence d'autres visées dont l'acte social n'est pas dans ce que nous appelons le nombre, dont l'organisation est si entièrement différente de la nôtre que la vue claire de notre organisation se lit dans un texte dont l'évidence pour nous témoigne de cet inconnu.

En d'autres termes, il n'y a pas à chercher de principes universels de notre horizon social, mais, si nous voulons y voir clair, il faut comprendre que nous ne voyons en lui, en réalité, qu'une traduction originelle d'associations libres. Cela suppose alors que notre horizon social,

au lieu de fournir des types universels de développement culturel, constitue dans l'actuel une structure de *réponse*, un signal d'information provenant d'un inconnu réel.

Seulement, il ne faut pas imaginer que ces groupes inconnus sont ou seront des événements que nous pourrions intégrer dans le schème historique d'une évolution du monde. C'est justement dans une lecture claire de notre horizon social que nous voyons qu'une telle évolution est une figure imaginaire. En effet, l'objet *social* que nous projetons dans le passé du monde humain – comme autant d'étapes de l'humanité sur le chemin de son histoire universelle – cet objet est actuel dans notre horizon. Il n'a pas évolué, mais aussi il n'est pas propriété de l'humanité.

Ce qui rend la notion d'une telle visée de groupe difficile à saisir, c'est que nous imaginons toujours le champ social comme résultat d'une histoire et projet d'une histoire. Or, le champ social est, comme nous allons le montrer maintenant, une exigence d'historicité. Dès lors, nous voyons que des groupes inconnus ne sont pas des histoires dans l'histoire totale du monde, mais des visées sociales. La récurrence, alors, n'est pas un événement qui nous advient, mais un sens de réponse sociale, que montre notre horizon dans son actualité. Cette réponse concerne ce que notre société *est*, et non pas ce qu'elle pense *devenir*.

Ce qu'il faut donc montrer, c'est comment la visée de groupe est une exigence d'historicité. C'est en effet dans cette exigence que s'éclaire véritablement l'acte social, dans sa limitation – et aussi sa confusion et la faute dont une pseudo-explication universelle ne parvient pas à éclairer les profondeurs – et dans sa perfection, qui manifeste la liberté de l'association. Mais cette liberté n'est pas alors humaine seulement, et même dissipe l'image d'une liberté qui, bien souvent, sous le nom du progrès historique de l'humanité, ne fut que le masque d'une volonté de puissance, d'un calcul dont la justification était une libération de tous les hommes, et dont l'opération de fait se trouvait être un asservissement. Mais ce n'est pas une classe qui a dressé cette image d'une pseudo-association; c'est l'homme lui-même, car il n'y a point, au début de l'homme, d'idylle logique ou sentimentale, mais un horizon actuel en l'homme, de confusion et de crainte, où se manifeste sa liberté même, dans la généralité de cette confusion.

L'acte social n'est pas un projet.

Dans la pensée moderne, sous l'influence de la philosophie de l'histoire, on conçoit l'acte social comme un projet, sans le distinguer d'un événement. Chez Husserl, par exemple, l'attitude naturelle de la conscience est un projet pratique, et ce caractère de projet se retrouve à travers toutes les réductions: le projet de la conscience scientifique véritable est, chez Husserl, exploration, ordonnance et partage de domaines, de genres qu'il ne faut point mêler, acquisition lente et pénible d'un trésor que l'avenir réserve au travail précis du savant. Chez Whitehead, chez Bergson, la conscience, en étant nouveauté, est à la fois projet, élan, libre réalisation.

Ces diverses pensées nous laissent pourtant incertains quant à la nature du temps, du monde où se déploie le projet, du sens de ce projet. C'est qu'elles viennent toutes se heurter au problème majeur posé par Descartes et par Locke – ou plutôt à la sorte d'énigme qui demeure chez Descartes et chez Locke – le problème de la relation entre les idées et les choses.

Concevoir un projet, un événement universel dans le champ social, c'est viser tout d'abord, dans une pure réflexion du groupe, imaginaire, un événement absolu. C'est donc en même temps concevoir une orientation universelle donnée du champ social, orientation dans laquelle les innombrables projets jouent chacun leur rôle. Tout se passe alors comme si la liberté, dans le groupe, le projet dans sa spontanéité, était précisément préordonné à ce rôle, et qu'il soit d'autant plus invinciblement déterminé qu'on le conçoit plus libre. En effet, l'image du groupe, réfléchie dans ce schème de projet, est l'image d'une association libre: c'est donc une liberté qu'on tentera de rationaliser. Pour cela, tout doit être fait pour qu'elle demeure une liberté authentique, mais – car il s'agit d'une image – tout doit être fait pour montrer quelles sont les conditions universelles d'exercice de cette liberté. En fin de compte, c'est un véritable auto-déterminisme du groupe qui apparaît, car la pure continuité des événements supprime un véritable choix: le choix est libre, mais par un retournement propre à la figure imaginaire, être libre, pour ce choix, consiste à obéir à une orientation du devenir, et non pas à répondre librement aux conditions d'un choix.

Mais comment peut-on soutenir qu'il n'y a pas de projet dans le champ social?

Nous remarquerons d'abord que le champ social n'est pas un ensemble d'événements. Ce n'est pas une conscience à laquelle il arrive un monde qu'il faut considérer, mais une visée récurrente qui d'em-

blée lit son existence dans l'horizon social. Cet horizon n'est donc ni passé, ni présent, ni futur ; il est à une distance actuelle de cette visée, laquelle ne commence pas par *se* viser elle-même comme ayant un passé et un avenir.

La visée de groupe est annoncée à elle-même dans l'horizon par le signal de groupes actuels inconnus *lui la visent*, mais non pas qui l'orientent universellement. A cet horizon social ne paraît donc pas un événement ou un devenir, mais un monde social actuel.

Mais comment cela est-il possible, si nous savons par la physique que tout horizon est un passé, que ce que nous voyons et observons ne nous est pas donné dans *son* actualité, mais déjà comme cela était, sans que nous puissions jamais être à la place de cet objet et simultanément avec lui ?

C'est que l'acte social enveloppe le champ physique et le champ biologique. Sans doute n'y a-t-il pas de pure simultanéité dans le champ social, mais une telle simultanéité n'est que l'image d'une coïncidence des points de vue et d'une suppression de la distance réelle. Or dans l'acte social, je ne pose pas d'abord, en lui-même, le point de vue de la visée, qui ne se réfléchit pas elle-même comme point de vue ; je pose l'existence même de la visée dans l'horizon qu'elle découvre. Cet horizon n'est pas universellement situé. Il n'y a pas en lui une multiplicité d'observateurs scientifiques, et l'objet de la visée sociale n'est pas quelque chose qui arrive, qui se passe. Il n'est pas non plus, bien sûr, le fond sur lequel quelque chose doit arriver.

L'horizon social où je suis, c'est mon «intériorité» dans cet horizon, comme association libre. Ce que je découvre dans cet horizon a, si l'on veut le dire ainsi, «toujours été là.» Mais cette expression trompe, parce qu'elle fait songer à un devenir continu et à des formes permanentes, qui seraient le décor d'une action possible. Or, en réalité, je perçois dans l'horizon social les qualités générales de mon être social de fait, en sa contingence, et ces qualités sont des thèmes et des mouvements libres dans ce champ.

Imaginons qu'un indigène d'une tribu primitive, qui n'aurait jamais vu d'avion, en voie un voler dans le ciel ou se poser sur un pré. Dans le champ social où nous sommes, où il est, cela n'est pas un événement. Nous ne voulons pas dire que cet indigène, parce qu'il est primitif, est incapable de voir, d'apprécier, d'évaluer la somme de découvertes, d'événements successifs, d'efforts, de travail historique, qu'il lui est donné de regarder. Nous ne voulons pas dire que cet avion est, *pour lui*, un thème général – le thème des objets qui volent – et *pour nous* un

événement. Nous disons que cet avion *est* un thème général, pour nous comme pour lui, dans le champ social où nous sommes, et que cela n'a rien à voir avec notre projet historique ou celui de cet indigène, sinon en ceci que cet avion, thème social, est exigence d'historicité pour nous tous.

On nous dira qu'il demeure de fait que cet avion n'existerait pas sans cet effort historique, qu'alors ni lui ni nous ne pourrions le regarder, et que le fait qu'il existe un thème général des choses qui volent ne conduit pas à voir apparaître un avion : celui-ci demeure un nœud d'événements humains et la chose qui vole n'est que la possibilité d'un avion. C'est donc, dira-t-on, en dépit de tout horizon qualitatif, une vue superficielle, certes générale, mais ignorante des causes, que cet indigène aura de l'avion, comme c'est une vue superficielle qu'a un enfant d'une automobile, bien qu'il la range parmi les choses qui bougent : il ne voit pas ce qui se passe en réalité dans le moteur et du reste ne s'en soucie pas.

Mais c'est justement cette absence de souci qui nous guidera. Car ce que perçoivent l'indigène et l'enfant, c'est que cet objet vole et bouge. Or cela n'est pas une première approximation des causes, mêlée d'imagination. L'indigène perçoit que cet avion s'est posé, et il juge empiriquement que cet avion est une association libre, c'est-à-dire, non pas que des causes occultes le font voler, mais au contraire qu'il vole parce qu'il est une association libre dans la distance du champ social. Cela signifie que cet avion est, clairement, dans sa visée de groupe, signal de groupes actuels inconnus. En effet, cet avion, il voit qu'il n'est pas créé de toutes pièces par le Blanc qui en descend, et cela simplement parce que le mouvement de cet avion, comme celui des étoiles ou du vent, est un acte social et s'associe, fonctionne réellement comme tel.

Mais cette fonction est exactement la même pour nous que pour l'indigène, dans la visée du groupe social. Lui et nous voyons clairement qu'une association libre, récurrente, existe dans l'objet de cette visée.

Et pourtant on ne peut comprendre clairement cela qu'en renonçant à une explication par des structures logiques qui sont l'apanage de l'homme.

Qu'est-ce, en effet, que cette association libre visée dans l'objet social, ici dans cet avion ? C'est simplement – non pas que quelque chose *se passe* dans cet avion, et que ce quelque chose requière pour se passer, pour être possible, des causes universelles – mais que le thème aperçu se meut dans la généralité. Mais ici, il n'y a strictement aucune con-

sidération, dans cet objet, du *travail* et du *progrès* humain. Dans le champ social où nous sommes, il n'y a point de lois concernant l'explosion des gaz, l'aérodynamique, la pesanteur, et ces lois ne manquent pas. Comment cela se peut-il? Cela se peut parce que l'association libre, le mouvement de l'objet social est évident en dehors de l'élaboration de ces lois par l'humanité. L'avion, dans le champ social, n'est pas notre produit. Cela n'empêche nullement, du reste, de considérer l'aérodynamique elle-même, dans le champ social, comme ce qu'elle est dans notre visée de groupe. Si l'on voit que cet indigène est capable d'apprendre les lois de l'aérodynamique, on ne devra pas penser qu'il a des dispositions naturelles – qu'on pourra du reste lui dénier – qui lui permettent de nous rejoindre, nous, dans l'universel, de «passer de l'âge de pierre à celui de l'avion.» En fait, dans l'acte de transmission des thèmes empiriques de l'air, des forces, se déchiffrent des associations qui font des concepts scientifiques au niveau social, et même des plus élaborés, des récurrences et non de pures données universelles. A cet égard, la distance entre deux savants, dans le champ social, est la même qu'entre l'indigène et nous, et ne s'exprime pas en termes de civilisation: dans l'évidence de l'accord sur les concepts comme thèmes généraux se signalent des groupes inconnus, et ce qui n'est pas l'homme se manifeste, clairement ou non, jusque dans le laboratoire et la salle de cours.

Considérons ce moteur à explosion; voyons sauter en cadence les soupapes, baignant dans l'huile, écoutons le ronflement qui s'en dégage. N'est-il pas, dans sa présence sociale, comme le signe d'un groupe inconnu – dont Descartes a dû avoir une idée en parlant de l'animal-machine et La Mettrie dans son homme-machine? Au lieu de le voir comme l'incarnation du labeur humain, voyons-le comme un thème associatif réel. D'où vient donc ce ronflement, ce tressautement? Vient-il des lois? Vient-il des forces universelles? Mais ce moteur n'est pas un événement: c'est un objet social. Cet objet, ce n'est pas nous qui l'avons produit à partir de la pure continuité d'un monde, en informant une matière chaotique à l'image de notre progrès historique. Ce moteur nous revient d'un inconnu social actuel, car l'horizon social de notre perception de ce moteur nous présente, dans l'objectivité, une libre association.

Dans la visée de groupe, il n'y a pas de fonctionnement caché de cet objet, car il s'agit ici des éléments perçus dans le thème général d'association. Mais, ce dont nous avons peine à nous persuader – même à l'aide des études phénoménologiques qui demeurent abstraites – c'est

que ces éléments existent et agissent réellement. Nous gardons toujours l'idée qu'ils sont une sorte de grille que nous appliquons sur une réalité causalement réglée. Et cela vient de ce que nous ne parvenons pas à nous détacher du modèle de praxis de l'histoire humaine telle que nous le projetons dans un «passé social»: la praxis rationnelle où ce qui n'est pas réductible à une action calculée est illusion.

Or les éléments de l'association libre ne sont produits par une praxis continue pure que dans l'imaginaire: ils n'ont pas d'origine réelle dans une pure durée du monde.

Revenons à notre indigène. En voyant cet avion, les hélices tourner dans l'air, les ailes, *à quoi pense-t-il?* C'est-à-dire: quelle est notre visée de groupe, empiriquement, dans le champ social? Il ne faut pas répondre: il pense à un oiseau. Car nous savons bien, en répondant ainsi, que déjà nous distinguons que, psychologiquement, il associe deux formes, et que, de fait, il confond deux réalités différentes. Ce à quoi il pense, ce que *nous* jugeons dans la visée de groupe, c'est que nous voyons un objet qui vole, et cela comme thème général.

Or, nous savons très bien que si, placés dans la position de cet indigène, c'est-à-dire devant l'acte de récurrence d'un thème général où notre calcul universel serait pris en défaut, placés devant un objet social nouveau, mais qui, certainement, est un thème général perçu et non un songe, nous aurions à envisager cet objet social nouveau selon ses signes – ne disons pas propriétés – empiriques. Mais, comme l'indigène, nous partirions alors du signe d'existence comme association libre, comme être social, et notre exploration sociale serait une investigation générale des thèmes donnés et non une série rationnelle de recherches causales.

Cet objet nouveau, en effet, nous n'aurons pas la moindre idée de sa provenance, et nous serons tout à fait incapables de dire s'il s'agit d'un être vivant ou non, car précisément cette distinction sera imaginaire: ce sera un objet social, comme ceux que nous percevons tous les jours, et dans la même thématique. Mais cet objet nouveau – en fait l'objet social – ne sera ni naturel ni artificiel, et cela est bien embarrassant. Voir alors de quoi est composé cet objet; voir s'il a un organisme tel que ceux que nous connaissons, tout cela ne servira de rien, car là ne sera pas la question. La question sera: Qu'est-ce que cet objet fait donc là, dans le monde? à quoi rime-t-il? De même pour cet indigène: qu'est-ce que c'est que cet objet? C'est alors la curiosité empirique que manifeste la visée de groupe, curiosité non dans un projet, *mais en face d'un être*. Ni naturel, ni artificiel, cet objet nouveau n'est

pourtant pas totalement déconcertant: il n'est pas un songe ou une vision, une hallucination collective. Il est fait de l'étoffe sociale ordinaire. Mais, comme tout objet social, il est présent dans l'horizon sans dire d'où il vient: il entre dans l'horizon par récurrence, car il est bien un *déjà vu*, mais non pas un «suivi dans son évolution.» Cette curiosité empirique est la distance sociale, et le déchiffrement réel de notre être social dans l'horizon. C'est aussi la défaite de la prévision totale, car nous voyons que cet être social n'est ni la pure nature, dont nous pensons prévoir les régularités, ni un fruit de notre travail, dont nous connaissons les modèles.

L'être social n'est pas être reproduit dans une espèce, et n'est pas l'être de série de la fabrication. La machine, en soi, dans son image, en est l'imitation, et le concept de la machine est une projection de notre visée de groupe dans l'imaginaire: un miroir de ce que nous sommes dans notre visée de groupe, une tendance confuse de notre liberté sociale. A la limite, la machine est un songe et constitue en ce songe notre cycle imaginaire d'existence comme pure altérité: la machine «nie» – dans l'altérité – l'exigence d'historicité.

C'est parce que la machine représente les linéaments confus d'une récurrence dans notre horizon social. Non pas dans notre histoire, car ces linéaments ne se clarifient pas au cours du temps: ils existent comme objet social confus dans l'horizon social humain. L'outil préhistorique et l'avion sont des traits *actuels* confus de l'objet social, pour tout être social actuel (car si nous considérons ce que fut l'outil pour l'homme préhistorique, nous le faisons dans notre horizon social, et non dans celui, tout à fait inconnu, de l'homme préhistorique, inconnu, puisque l'horizon social n'a pas de passé historique).

Nous ne percevons que très confusément l'objet social, en tant que celui-ci est actuel sans dire d'où il vient, mais signale l'inconnu de son origine. Pourtant, tout nous indique dans notre horizon l'existence réelle d'associations libres constituant le sens de cet horizon (mais non pas révélant sa finalité historique).

Ne sommes-nous pas, en ce champ, en face d'objets qui ne sont ni nature ni artifice? De tels objets ne sont ni pure extériorité ni pure intériorité, ni quelque mélange des deux: ils montrent que la séparation pure entre nature et homme est figure d'altérité, et non action négative dans l'histoire.

Il nous faut considérer alors ce qu'est une association libre signalant une visée sociale actuelle inconnue. Une telle association est perçue comme conduisant, non pas à des causes, *non pas à une vie*, sous-jacentes,

mais à un être social manifesté dans cette association, clairement, et clairement hors de portée.

On voit très vite que les objets sociaux sont confondus avec *des objets mémoriels*, et la généralité du thème social avec une image historique et successive d'une mémoire pure, assortie d'une pure opération de répétition. En effet, il saute aux yeux que l'horizon mémoriel que nous nous représentons comme une certaine situation sociale dans le passé est bien dépourvu de passé et d'avenir. Nous envisageons alors, par exemple, une scène de notre passé entre des limites qui sont celles du champ social. Il ne s'agit pas, en fait, d'un souvenir unique, mais d'une certaine distribution de l'horizon social. Nous nous voyons par exemple marchant dans telle rue, dans une ville étrangère, et les thèmes se disposent dans cet horizon sans qu'il y ait aucune évolution. Nous retrouvons seulement des mouvements, de vives peintures que nous ne cherchons pas à dépasser vers un passé ou un avenir. Nous remarquons du reste que, dans la mesure où nous cherchons à les dépasser vers un passé ou un avenir, ces peintures sont alors hantées par un souci de l'événement. Que ce souci soit alors imaginaire – comme une passion – est visible à ceci que nous sommes alors semblables à des enquêteurs sur le lieu d'un crime. Nous trouvons des indices, des pièces à conviction; en reprenant sans cesse le thème général de «ce qui a dû se passer», nous reconstituons ce qui ne sera jamais l'événement, même si nous découvrons des preuves irréfutables. Cela n'a rien en soi d'étonnant, puisque l'horizon social où nous cherchons est exigence d'historicité, mais ne contient aucun événement. «Ce qui a dû se passer» n'est donc pas caché sous les indices. Nous aurons du reste au niveau historique à considérer ce qu'est l'événement même qui s'est passé, dans l'horizon de notre *projet*.

Ainsi, il ne faut pas confondre un souvenir, tel que nous le situons comme événement dans une histoire, et cette réminiscence d'une situation où nous nous reportons comme si nous y étions. Dans cette réminiscence, il n'y a point de passé, mais une certaine vue, qui demeure distraite et confuse, des associations libres de l'horizon social du groupe.

Or, si nous n'avons pas affaire ici à un passé, nous ne rencontrons pas l'obstacle d'un devenir irréversible. Il s'agit seulement d'une perception sociale actuelle mais confuse. En quoi l'est-elle? En ceci que, au lieu de voir que cette réminiscence est un thème social actuel, nous la considérons comme composée d'éléments purs sans récurrence, c'est-à-dire comme étant faite de choses, de gens, de situations dont la vive

actualité, dans la réminiscence, souligne encore l'irréalité.

Ce qui frappe dans la réminiscence ainsi comprise, et dans la rêverie qui paraît être projet, mais est, elle aussi, distraction dans laquelle nous nous déchiffrons confusément en un horizon suspendu entre passé, présent et futur – c'est le mouvement d'association. Celui-ci n'est pas l'essai de diverses possibilités d'événements, auxquelles nous ajoutons un coefficient de quasi-réalité. Au contraire, nous voyons que nous n'avons pas besoin de supposer ici des événements, réels ou fictifs, mais que les thèmes sont un mouvement d'exigence d'événement. (Ne disons pas d'emblée: masquent un besoin d'événement, car nous manquerions la vraie généralité de ces thèmes). Partons plutôt de l'actualité de cet horizon de distraction et, au lieu de chercher ce qu'il est censé remplacer, voyons ce qu'il est.

La distraction est ici la tentative de réfléchir le groupe en lui-même, comme Rousseau se figurait des «êtres selon son cœur», et de *créer* l'horizon du groupe. C'est donc la tentation de repartir à zéro, de refaire le monde, dans un horizon où la récurrence serait un cycle fermé, une circulation interne des thèmes généraux.

Mais cette distraction n'est pas une véritable désactualisation de l'être social où, s'il cessait d'être distrait, il retrouverait l'universalité de l'histoire humaine, reprendrait sa place dans cette marche en avant à laquelle il lui faut, bon gré mal gré, participer.

Cette distraction n'est pas un masque, mais une perception confuse de l'horizon social. La distraction n'est pas ici une fuite devant des événements passés ou à venir, mais une fuite devant le signal donné par l'horizon social, ce signal étant confusément perçu. (Cette fuite pouvant être fuite dans la passivité ou fuite dans l'action).

Or l'horizon du groupe présente, en clair, ce qu'est réellement l'horizon de la réminiscence. Dans celle-ci, en effet, je ne plonge pas dans le passé ou dans l'avenir rêvé, mais je déchiffre mal un horizon social actuel. Comme, lorsque j'entends frapper à ma porte, tard dans la nuit, et que déjà je vois devant moi, j'entends, dans ces coups répétés eux-mêmes, la présence confuse et multiforme d'un événement imminent, mon horizon social se brouille et paraît entièrement suspendu à cet événement, à la fois connu et inconnu, qui va se produire – ainsi dans la distraction, j'annule et j'oblitére le texte de l'horizon social où je ne veux lire que ce qui intéresse mon idée fixe ou, ce qui revient au même ici, l'image de l'origine du groupe. C'est ce choix dans la distraction qui a toujours été, déjà chez St. Thomas, le principe d'une analyse des passions.

Ce choix, dans l'opération sociale, n'est pourtant ni successif, ni événement initial. Il est le déploiement libre d'un thème actuel. C'est pourquoi la visée de groupe n'est pas déterminée par un passé, mais est un choix opérationnel constant, empiriquement dirigé vers les thèmes récurrents de l'horizon du groupe. Ces thèmes, loin d'être des motivations psychologiques, sont des associations existantes qui n'ont rien de nécessairement humain, où au contraire nous découvrons que le choix social que nous sommes, en son actualité, n'est pas renfermé dans le groupe humain, et que c'est en cela qu'il est vraiment nôtre et vraiment choix.

C'est maintenant ce choix social, comme exigence d'historicité, qu'il faut examiner.

Nous partirons, dans cette investigation, d'une vérité qui se dégage de ce que nous venons d'examiner. Si la visée de groupe est visée récurrente d'une association libre, alors il ne faut pas songer à construire une épistémologie, une théorie des valeurs et une éthique fondées à la fois sur la génétique et sur la logique. En d'autres termes, nous ne fonderons pas ces disciplines en prenant pour base le développement physique et mental de l'être humain dans sa réalité d'espèce, puis en montrant comment, dans les divers groupes sociaux humains, une même logique vient en quelque sorte rejoindre ce développement. Qu'il y ait là un cycle imaginaire au niveau social, cela est évident. Il suffit de voir qu'une telle quasi-coïncidence du génétique et du logique constitue une image du groupe: l'expérimentation, qui découvre les étapes du développement biologique et mental de l'être humain, dans une psychologie génétique, n'envisage pas l'acte social comme association libre, mais comme comportement humain normal. Or, ce qui est imaginaire, ce n'est pas la considération d'une norme de l'acte social – car la libre association est un thème normatif – c'est de croire à l'universalité de cette norme de l'acte social. Cette universalité n'est fondée ni dans le génétique, ni dans le logique, mais paraît, dans l'image du groupe, être fondée sur une certaine réflexion mutuelle des deux. Le groupe social paraît fondé dans sa genèse biologique tant qu'on fait abstraction de la liberté originelle de l'acte social, et l'on observe alors le merveilleux processus d'acquisition, d'adaptation, que nous montre l'enfant aux différents stades de son développement. Pour cela, on peut mettre le groupe entre parenthèses, le considérer comme un point de vue universel d'observation, et voir, de ce point de vue, comment l'enfant peu à peu se socialise. Mais on est parti, pour cela,

non d'un être social, mais d'un acte de continuité biologique. L'opération difficile, alors, c'est de quitter ce point de vue d'observation d'une genèse et, dans un rétablissement périlleux, de découvrir devant soi le libre exercice d'une raison universelle, celle, précisément, de ce point de vue qui observe l'enfant, à son tour. C'est ici qu'est le cycle imaginaire du groupe, un mouvement sans identité. Où est donc le lieu de ce passage mystérieux de la genèse à la logique? Il est dans une figure confuse de l'horizon social, et cette figure est celle de l'événement universel que devrait être l'être social. Cet événement est censé être, alors, dans une certaine nature de l'horizon social où, quelque part, la logique serait dans la genèse, et la genèse promouvrait la logique. Cette image du groupe est celle d'un cycle dans lequel les régularités du monde naturel – du monde révélé par Newton – se rejoignent, dans une sorte de limite parentale des deux ordres, d'affinité originelle, avec les lois de l'esprit. Dans cette image, la visée du groupe se réfléchit à la limite dans les régularités universelles des astres et dans les lois de la nature.

Notre visée de groupe reflète, dans le jugement social, la redoutable obscurité de cette image. L'homme est, dans cette image, un être naturel qui opère, dans l'acte de son esprit, une quasi-récupération de son origine ontologique. L'absence d'une véritable récurrence sociale dans cette image se signale par le schème de pure répétition qui sous-tend toutes les variations dans lesquelles est censé se montrer le processus d'évolution de l'humanité.

Nous disons ici : l'acte social n'a pas de passé; il ne récupère ni ne doit récupérer aucune continuité. Ce qui est donc en question, c'est le fait même d'une histoire sociale. *En effet, il n'y a pas, sinon dans l'imaginaire, d'histoire du groupe social humain.* Il n'y a rien de tel qu'un groupe social humain qui réalise son histoire. Il n'y a donc, au niveau social, aucune visée commune du groupe humain qui puisse s'interpréter comme projet historique de l'homme. Ainsi, le groupe social humain existe, mais il n'a pas de passé : c'est tout le mythe d'un passé purement terrestre du groupe qui s'effondre.

Mais comment, dira-t-on, soutenir pareille absurdité, devant tous les témoignages de notre histoire? Ne sommes-nous pas devenus ce que nous sommes? Nous le savons, ce sont des faits que personne n'ignore.

Quels sont ces faits? Au niveau social, nous croyons que notre visée de groupe atteint un passé historique. Mais il n'en est rien. Où donc, dans la perception générale du groupe, se trouve un tel passé? Nous ne disons pas : comment la sensation présente nous montre-t-elle un

passé? et nous n'opposons pas une perception immédiate à une inférence. Le jugement empirique n'est pas une perception immédiate, mais le déchiffrement d'un horizon social. Or, dans cette perception médiante de notre existence sociale, où découvrons-nous un passé? L'événement passé est-il donc dissimulé dans le document, dans l'objet qui doit en être le témoin? Il n'y est pas dissimulé. L'association actuelle des thèmes sociaux perçus exige un passé, mais ne le contient pas en elle. Cette association, du reste, ne *née* nullement un passé, et ne se donne pas comme l'inauguration d'une véritable histoire, qui jusqu'ici ne se serait pas encore révélée comme telle à l'esprit humain. Elle existe parfaitement sans dissimuler ni révéler un passé, car elle est dans un vrai champ d'actualité sociale.

Le passé projeté par le groupe social comme *son* passé est l'image de son isolement et la confusion de la visée de groupe; il n'exprime pas un événement historique réel, et actuel dans un projet universel – que nous trouverons dans le champ historique.

Le jugement empirique se forge un passé dans sa propre image, et comme sa justification. Mais il ne faut pas croire que cet acte confus soit le fait de sociétés primitives qui n'ont pas encore aperçu l'universalité des événements passés. Il s'agit d'une confusion qui est la nôtre. Nous y fixons, non des événements, mais des associations, ou plutôt leurs images, dans une certaine forme immuable du groupe. Nous opérons exactement comme un individu qui a fixé dans sa mémoire – qu'il croit ici reflet d'un donné immédiat – le thème de ce qu'il prend pour une série d'événements passés. Il croit qu'il a vécu cette série d'événements et s'en persuade d'autant plus aisément que le groupe ne le contredit pas. C'est qu'il ne communique même pas cette persuasion aux autres, tant il la juge évidente. Or, ces événements ne sont pas contenus dans le thème général, ni même une approximation de ces événements qui serait une interprétation inconsciente de ce qui s'est passé.

Cet acte récurrent du groupe est, en sa confusion, acte d'immédiate auto-justification. A quel point un tel acte peut tromper l'observateur prétendu universel, il est à peine besoin de le souligner. Cet observateur, en supposant une typique de la réaction dans l'acte social, ne remarque même plus la spontanéité mensongère de la visée de groupe confuse. C'est pourtant elle qui est empiriquement éclairante. L'enfant, par exemple, devant l'observateur, ne réagit pas typiquement: il déchiffre dans l'observateur le lieu, l'ambiance, l'environnement social, une contrainte – et une liberté – et il y lit confusément ce qu'il

est. Le voici déjà «branché» sur les intentions de l'observateur. Sur ses intentions? Bien davantage! Le voici ayant pour tout «passé» cette chambre inconnue, dans sa particularité *générale*, dans son être de proposition sociale. Le voici tout attentif, en une grande distraction, à être ce qu'on demande qu'il soit, à ne rien laisser percer d'un secret jalousement gardé. Cela n'est pas affaire de conscience, car l'observateur n'est pas mieux placé devant un nouveau-né. Et quand bien même il en aurait un qui eût été soustrait à toute influence sociale, il se trouverait encore, face à lui, devant l'association libre du groupe, dont le secret, pourtant ouvert à tous les vents, lui échapperait. A travers les réactions typiques, il y a cette confusion qu'on dit qu'on découvre lorsqu'on parvient à obtenir, dans le cerveau, la réponse d'un seul neurone. Le passé social? Voici le prévenu qu'on interroge, enfant, primitif ou homme cultivé. Ce qu'il est, ce qu'il a fait? Mais il vous le dira, et même si bien, que vous ne remarquerez pas qu'il vous renvoie l'image de ce que vous êtes, de ce que vous avez fait. Cherchez en lui les arcanes de l'homme: vous y trouverez les conditions de votre recherche. Il avoue, mais vous ne saurez rien de cet événement purement humain qui vous regarde, car au niveau social, il n'est pas un événement. Cherchez chez ce grand criminel. Comme le dit Hannah Arendt dans son livre sur Eichmann, vous trouverez une *attitude*. Qu'a-t-il fait, cet homme? L'être social qui est présent n'a rien *fait*; et vous ne pouvez lire en lui son passé. Et c'est justement parce qu'il est toujours lui-même, et non parce qu'il aurait changé. Qu'est-il? Un théâtre de confusion mimant la continuité d'une histoire. Son histoire? Il n'en a pas. N'est-il pas coupable? Mais bien sûr qu'il l'est, et il le sait. Mais que voulez-vous qu'il fasse? Il n'a ni passé ni avenir, et tout le monde réclame de cette visée confuse, empêtrée dans les fils d'une image du groupe qu'aucun événement ne peut détacher de lui, qu'elle soit historique. Mais elle ne l'est pas. Elle est cependant libre, cette visée; elle n'est pas une incarnation de la culpabilité du groupe. Et c'est pour cela qu'aucune typique ne l'atteint et que son aliénation n'est pas une nécessité, mais toujours une association libre. Seulement, le principe purement humain de cette association est imaginaire.

Cela ne veut pas dire que nous soyons tous des criminels ou des aliénés, mais indique seulement quelle est la nature de la confusion sociale, dans l'expérience, et combien il est vain d'espérer que le progrès de la civilisation dissipera cette confusion en universalisant, en corrigeant l'acte social dans le sens d'une pure société humaine universelle.

Car il n'est pas besoin de prendre pour exemple le grand criminel. L'être social, en sa confusion, est prévenu. Cela veut dire qu'il attend d'être interrogé et croit voir sans cesse, derrière son horizon de visée de groupe, poindre un événement devant lequel il aura à justifier son existence. La vie sociale offre mille exemples de cette confusion qui, dans l'aliénation, tout en demeurant association libre, semble réductible entièrement à un désordre physiologique.

Cette confusion n'est pas celle d'une pure conscience: c'est celle du corps social dans la récurrence (mais non pas du corps collectif). Cet événement imaginaire n'est pas réductible à la crainte inconsciente, à l'image paternelle de la contrainte. Certes, il prend ces formes, mais c'est parce qu'il est une image du groupe social. En fait, la prévention est générale: cet événement imaginaire n'est ni la mort, ni le jugement du père, c'est le doublet ou la pure réflexion du groupe. En ce sens, l'avenir, imaginaire dans le champ social, est projection d'un passé imaginaire tel que ce passé aurait à se justifier. Dans ce foyer imaginaire du groupe se poursuit un procès indéfini de justification, qui est une sorte de revers d'altérité du choix véritable.

C'est ainsi que, chez les individus comme dans les Etats, se préparent et s'ourdissent les significations qui devront valoir comme le passé du groupe ou celui de l'individu. Ainsi s'élaborent les façades. Sans doute avons-nous encore affaire ici à des associations libres, et c'est pour cela que les façades ne tiennent pas. Il n'y a pourtant rien de nécessaire dans le fait qu'elles ne tiennent pas, car la vérité, la clarté de l'association libre du groupe n'est pas garantie par une histoire, mais existe dans l'acte de visée claire qui ouvre le champ social sur un inconnu actuel.

Il ne faut pas imaginer l'homme privé d'histoire; il faut viser la réalité sociale comme exigence d'historicité, et considérer l'acte social en dehors d'une détermination historique. Il faut donc se demander: qu'en est-il si le choix social n'est pas, comme nous le croyons, engagé dans la pure continuité d'un processus historique, s'il n'est pas un projet? Nous voyons alors qu'un acte social ne projette aucun passé dans un avenir, et que le choix social, en sa clarté, n'est pas déterminé par une image du passé, mais est acte et exigence d'avoir un passé et un avenir véritables.

Cela apparaît d'autant mieux qu'on examine de près les modèles de choix social tels qu'ils sont déterminés par une tradition de groupe qui se réfléchit dans ses propres «valeurs». On trouvera ici – mais il ne s'agit pas là d'un véritable projet au niveau historique – que ces mo-

dèles sont en effet des structures d'auto-justification collective. L'image sociale qu'il faut offrir aux autres, les idées qu'il faut avoir, le choix qu'on se doit de faire, tout cela n'est pas, alors, une libre association clairement déchiffrée, qui est à la fois une confiance en le groupe et l'exigence pour lui et en lui d'une tâche historique. Une telle image sociale est au contraire un choix confus. Que fait-on d'autre alors, en effet, que se vêtir d'un passé pour jouer un avenir? Jouer un rôle, comme l'a dit J.-P. Sartre. Mais s'il n'y a pas de projet de bonne foi, dans le champ social, c'est qu'il n'y a pas de projet du tout.

Pourtant, les modèles sociaux dont nous parlons sont tous, précisément, des images complètes de projet dans le champ social. Ils ordonnent tous: Faites ceci! Soyez celui-ci, celle-là! Mais ce sont de faux projets. Ils ne s'adressent pas à un être social général; ils *paraissent* seulement s'adresser à lui vraiment. Mais ce sont des images sans identité, des figures d'altérité. Car ces faux projets ne me font pas voir clairement l'association libre dans l'horizon: ils me persuadent d'abord que je suis ce modèle, pour ensuite me contraindre de l'intérieur à le réaliser, ce que jamais je ne réussirai à faire, car je ne puis recréer l'être social récurrent que je suis.

Il ne faut pourtant pas voir dans ces faux projets ou ces idoles sociales le fruit d'une activité. Ces modèles ne sont pas des projets, et c'est bien l'être social qui, dans sa confusion, les prend pour son choix libre. Mais cette confusion, même les plus grands trompeurs de ce monde ne peuvent la créer; ils ne peuvent que la favoriser et l'entretenir. Elle n'est pas nécessaire; elle n'est pas un moment négatif de l'histoire.

Le pseudo-passé qui distrait notre acte social, qu'est-il donc? Il est, lui aussi, une image de la socialité. Quel est alors ce passé que, dans l'être social, nous croyons déterminer nos actes?

Ce monde social «passé» est un immense décor, dressé devant nous, derrière nous, tout autour de nous, et que nous appelons l'Univers. Cet Univers-décor est passé; il est entièrement passé et chacun de nous, en s'éveillant, s'il songe à l'avenir, à ses projets, les projette dans ce qu'il croit voir, et ce qu'il croit voir, c'est du «passé». Mais n'est-ce pas bien plutôt le présent? Non, car la distraction nous situe d'emblée dans cet Univers d'où l'actualité vraie est bannie. Ce corps dont nous retrouvons le sentiment, cette chambre où nous sommes, et tout ce vaste horizon que nous pressentons et où déjà nous sommes orientés, nous le percevons, dans la confusion, comme autant de conditions posées, en un passé immémorial, dont les conséquences et les suites continues

constituent ce que nous voyons. Il n'y a pas, dans cette distraction, de récurrence, de nouveauté réelle. L'Univers est un jugement proféré à l'origine, que nous ignorons, et où nous sommes pris. Au premier regard sur les choses, sur nous-mêmes, nous croyons percevoir ce «passé social». Ainsi nous entendons peut-être le bruit d'une voiture dans la rue. Nous nous disons, ou pensons dans l'acte du jugement empirique: c'est une voiture qui passe. Nous enregistrons. Cela est un fait. Mais nous sommes distraits. Ce fait n'a pas la résonance d'une association libre; il ne revient pas de l'inconnu, ne répercute pas d'appels en nous. Ce n'est pas l'habitude qui nous rend indifférents: c'est la paralysie de l'habitude; c'est qu'elle est fixée dans ce «passé social». Dans l'habitude, au contraire, la voiture qui passe, c'est M. X ou Y qui, chaque matin, se rend ici ou là, dont je connais l'existence, et qui constitue la récurrence de l'acte social. En ce cas, je connais l'existence de X ou Y, mais celui-ci n'est pas un fait passé: c'est un thème général nouveau, et je déchiffre ce bruit, ce passage, comme un sens de mon acte social qui n'implique aucun projet. C'est seulement mon acte social qui est là-bas, dans la rue, dans l'horizon de M. X ou Y, dans cette conversation que je ne puis comprendre, mais qui me parvient comme un bruit assourdi. Il y a, là-bas, des gens qui parlent; ce doit être Pierre, ou c'est Jean, mais peu importe: le monde, le mien, est là-bas, dans cette association libre. Comme je sais que là-haut se trouve la fontaine, je sais que ce groupe en discussion voit la fontaine, et je suis avec eux, dehors. Le jour où je meurs, telle est ma vraie actualité sociale: je suis encore dans l'habitude sociale, attentif, non à moi, mais à tous les gestes de l'horizon. Ils n'ont pas un sens, une réalité purement humains. Cette conversation que j'entends, je n'en saisis pas les paroles, mais il n'est pas nécessaire que je les saisisse: ce que je perçois, c'est un thème qui ne me trompe pas. Mais ce jugement perceptif n'est pas universel, et c'est bien celui-ci qui faisait penser à Descartes que les chapeaux, dans la rue, recouvraient des hommes.

La distraction, au contraire, me jette en un univers où tout est d'emblée menace d'événement pur. L'habitude, l'acte social libre, ne reconnaît plus rien. Mais elle agit toujours. L'Univers où nous sommes jetés alors, les faits y entrent comme autant d'illustrations de lois infrangibles. L'acte social, confus, saisit mal l'actuel, et construit sur cette saisie, au lieu d'une récurrence, une répétition universelle, traversée par un devenir continu: une répétition qui est à la fois une métamorphose. Ce «passé» qui se situe, dans ma distraction, à une distance de moi imaginaire, est aussitôt la figure d'un Univers où rien

d'actuel ne répond. Les choses, les êtres, y sont muets depuis l'origine. Je réfléchis, par exemple, à cette table posée au milieu de la chambre, et je vois que je suis persuadé que je n'en attends rien. Non, rien de nouveau dans le champ social, aucune récurrence. Objet de réflexion philosophique sur la perception, objet pratique, structure de la matière, tant qu'on voudra. Mais nouveauté sociale, point. Cette table, dans la confusion, je ne la perçois pas clairement. Certes, l'intuition de Marx a été de voir en cette table l'association libre du travail humain. Mais cela même est confus, car il ne s'agit pas seulement du travail, et l'acte social n'est pas un acte humain. Dans ce «passé social», je *réduis* cette table. Songeant à tout ce qu'elle aurait pu être, je viens buter sur ce que je crois qu'elle se réduit à être : ce qu'un «passé» universel l'a obscurément conduite à être. Ce «passé», c'est l'immense construction qui est censée être derrière moi, et dans laquelle j'ai appris ce que les objets n'ont pas le droit d'être ; c'est une immense rationalisation de l'objet social. Cette grave scolastique de l'humanité, cette succession imperturbable de moments par où l'acte social, pour son salut, est appelé à passer, ce monumental édifice où Dieu même est enchaîné, tel est ce «passé». Tel il apparaît clairement, chez Whitehead, dans cette «satisfaction» finale des «actual occasions», où se reflète, derrière la rationalisation, la mythologie du désir frustré, une jungle de violence ordonnée à l'événement absolu.

Dans Husserl lui-même, ce «passé» prend le visage de ces infinies difficultés dont est parsemé le chemin du savoir. Ces difficultés ne sont pas des obstacles réels, ce sont des empêchements qui renaissent de leurs cendres ; il en surgit vingt où l'on en a vaincu un, car l'horizon de ce «passé» est aussi complexe que l'administration du château de Kafka. En fait, ce «passé», cette «Stiftung» est *faite* de difficultés et, à travers leur récurrence imaginaire, c'est encore et toujours un objet non identifié qui surgit. Ce que sont les choses, c'est un *corpus* d'interdictions où l'on se perd. Dissiper ces difficultés, c'est dissiper cette «Stiftung», c'est se trouver dans la situation intenable de n'avoir plus de tâche, être un fonctionnaire de l'humanité à la retraite. Mais cela n'arrivera pas, pense-t-on, car les difficultés ne manqueront jamais, et le plan de la phénoménologie est si vaste que chaque phrase y est déjà un programme de difficultés. Et pourtant, c'est toujours une association libre que vise Husserl, et sa «Lebenswelt» est proche de ce que nous appelons acte social.

Cependant, pour voir clairement cet acte social comme exigence d'historicité, il faut montrer que la récurrence de l'association n'est pas

une tâche à réaliser, une attitude à prendre ou une découverte à faire. Le mouvement de l'horizon social n'est pas une histoire en cours et, plutôt qu'une découverte ou une conquête, c'est la dissipation d'un pseudo-passé, d'un pseudo-avenir, qui éclaire la confusion de la visée de groupe. C'est quand le voyageur s'arrête, se reprend et considère sous un jour nouveau ce qui se trouve autour de lui, qu'il perçoit clairement sa situation et que le mouvement réel de son horizon se détache du pseudo-projet continu qui paraissait motiver son effort. Peut-être fuyait-il, et cet effort n'était-il que le mouvement apparent qui fait tourner en rond, ce mouvement du doute si bien décrit par Descartes, où l'avenir se présente à l'esprit étonné et confus comme le perpétuel ressurgissement, dans la forêt obscure, des mêmes arbres, des mêmes ravins, des mêmes obstacles foulés cent fois et que la course aveugle rencontre à nouveau. Passé dont le visage accidentel a déjà, plus vite que nous, pris sa place dans l'avenir et, posté pour nous attendre, brise ici nos forces. Ce que nous fuyons, c'est l'image du groupe, c'est ce monstre qui hante la forêt, immémorial, figure d'un ancêtre animal à l'aise en ces lieux, et qui, lui, s'y retrouve et ne désire pas en sortir.

Quelle est donc cette *considération* empirique de la réalité sociale? Ne semble-t-il pas impraticable de s'arrêter ainsi, puisque, pensons-nous, l'opération mentale ne s'arrête pas et que, si elle s'arrête, c'est donc qu'une autre l'a déjà remplacée? Et comment donc pourrions-nous croire que ce processus conduit réellement, par une orientation inscrite en lui, jusqu'à un but dont nous voyons pourtant qu'il recule au fur et à mesure que nous nous avançons vers lui?

S'arrêter, c'est faire porter la question, non sur le *sens* du processus historique dans le social, mais sur son existence. C'est mettre en question l'existence même de l'homme, de ce prétendu parent et descendant des anciens animaux de la terre. C'est *mettre en question vraiment l'évolutionnisme*, le percer à jour enfin, et savoir ce que vaut cette doctrine qui a placé la confusion de l'être social dans ses cellules, transformé la faute humaine en destin biologique, imposé le péché, en croyant l'exorciser, dans les moelles de l'homme et dans sa constitution mentale.

Mais il ne faut rien de moins, pour voir à travers cette confusion, qu'une question toute nouvelle, pressentie dans la pensée scientifique actuelle. Cette question est la suivante: l'homme auquel nous croyons et l'Univers dans lequel nous le plaçons, existent-ils? Ne sont-ils pas plutôt un spectre du passé social, et n'ont-ils pas plutôt jamais existé que dans l'imaginaire?

Comme Archimède, nous avons besoin, pour nous poser cette question raisonnablement, d'un point d'appui dans le réel. Où donc le trouverons-nous?

Nous le trouvons dans le groupe, dans l'association libre et dans la vraie récurrence sociale. Nous sommes une visée sociale de groupe, et c'est cette visée qui peut s'arrêter et considérer d'un regard nouveau ce qu'on lui dit qu'elle est, ou plutôt ce qu'elle croit déchiffrer comme son être dans l'obscur forêt où elle se trouve. C'est alors seulement que cette visée peut retrouver une faute réelle – non nécessaire – dans l'acte même de la visée, et par conséquent assumer, dans le jugement empirique, une liberté fautive qui n'est pas un destin. C'est ici que revient un choix originel de l'être social dans lequel il est en effet et en vérité capable de se tromper et capable encore de renoncer à se tromper.

Or, en quoi nous trompons-nous? C'est assurément en nous prenant pour ce qu'on appelle un homme, un animal raisonnable. Cet homme, comment le voyons-nous? C'est une espèce répandue sur le globe terrestre, que son haut degré d'organisation mentale a conduite à un développement culturel incomparable et qui, actuellement, est capable d'explorer l'Univers et peut-être, plus tard, de s'y élancer à la conquête d'autres mondes, à la rencontre d'autres êtres pensants. Son organisation sociale, en se perfectionnant, a conduit cette espèce à transformer entièrement les conditions de son existence, à dissiper peu à peu l'ignorance et la misère et, à travers des fautes ou des crimes qui, d'une façon ou d'une autre, sont le prix ou le sacrifice qu'exige ce progrès, cette organisation est en marche vers l'avenir. Telle est bien l'image de cet homme. Pouvons-nous en effet même imaginer une existence humaine sans penser en même temps que l'organisation collective dans laquelle nous sommes ne reviendra pas en arrière?

Mais c'est ici que cette image de nous-même se dissipe.

Nous nous rendons compte que la *société*, le groupe social dans l'*actuel*, n'a absolument rien à voir avec une telle évolution. L'animal rationnel qui a évolué jusqu'à nous est un mythe, une figure imaginaire de notre groupe social. Ce n'est pas lui qui, dans les péripéties d'une histoire, a créé les thèmes généraux de notre horizon social. Ce passé social d'une espèce à la surface d'un globe est une figure imaginaire. Lorsque nous situons la Terre quelque part dans l'espace, et que nous y posons l'Empire romain, nous voyons une figure de notre groupe social, et non un événement historique. Notre imagerie mythique bâtit l'homme dans l'espace restreint de la classe d'école. C'est là – et non

dans un «passé» – que se trouvent la mappemonde, les planètes tournant bien rond autour du Soleil, les figures de nos ancêtres préhistoriques, les années-lumière, les guerres napoléoniennes et l'Athènes de Socrate. Rien de tout cela n'est bien sûr une fiction : c'est une image du groupe. Et nous croyons à cette image, très profondément, de cette croyance qu'a l'enfant lorsqu'il est instruit dans la récurrence du groupe. C'est là notre ABC. C'est ainsi que nous voyons l'homme : nous-mêmes. Et il est vrai que c'est notre horizon social, mais ce n'est pas notre passé social. Si cela l'était, ce passé ne serait pas notre visée sociale confuse, ne pourrait même être fautif, mais serait notre pure réflexion collective. Or, une telle pure réflexion existe : elle est une libre figure d'altérité, mais non un passé social.

Lorsque nous sommes enfants, nous déchiffrons notre être social dans l'horizon du groupe. Cette lecture n'est pas une histoire, c'est une exigence d'historicité, où est engagée toute la force imaginative du groupe. C'est là le théâtre de l'être social, son voisinage, le champ de sa perception. Nous «voyons» ce passé, nous nous transportons partout sur cette mappemonde, nous allons jusqu'à ces étoiles où, dans le groupe, nous déchiffrons des corps immensément éloignés de nous. Nous sommes déjà convaincus de la réalité des mètres, des secondes, des litres, des quatre opérations, des phrases que peu à peu nous débrouillons et qui font résonner pour nous une voix générale, audible en nous, dans les signes écrits, toute voisine et qui pourtant a la dignité du groupe en son plus haut appareil. Comment douterions-nous ? Déjà le Soleil obéit à la logique, à la géométrie, et nous ne saurions plus oublier ces huit minutes-lumière qui, tel un mètre démesuré, s'étendent pour toujours entre lui et nous. Le groupe, jugeons-nous, a mesuré l'universel. Il nous raconte ce que faisait César, et pour preuve, il nous montre les ruines du Forum. Comment douterions-nous que le groupe ne connaisse César ? Nous aussi, nous le connaissons maintenant : *et ego...* Nous fûmes aussi en Judée, où le Christ a vécu, et nous apprenons à distinguer l'histoire de l'imaginaire, sans trop savoir où est la frontière exacte. Mais il n'importe pas trop, parce que nous voyons l'orientation générale du groupe. Si nous réclamions vraiment la pure universalité, nous n'existerions pas. Mais nous jugeons, empiriquement, que cet Univers est bien un peu confus, en dépit du mètre cube et du fait que l'eau bouille à 100°. Il y a des questions. Le groupe, sur la naissance et la mort, n'a pas de mètre. Il développe, sur ce sujet, des thèmes mêlés. Nous connaissons nous aussi l'autre monde, le Paradis, l'Enfer, mais nous avons bien jugé, dans l'horizon du groupe, qu'il fallait avoir

ici une attitude qui ne permettait pas de réclamer des preuves. Nous voyons que, si le Forum peut nous être montré, il n'en va pas de même du lieu où vont les morts, ou de celui d'où nous venons. L'investigation empirique trouve ici un universel nuageux. Le groupe est-il aussi là-bas au Ciel, et peut-être en partie en Enfer? Ces lieux sont-ils à ranger dans la fiction? Si un être du groupe meurt, où est-il donc? Ce que répond le groupe souligne une fois encore l'ambiguïté de la séparation entre le réel universel et l'imaginaire. D'un côté, le groupe ne situe pas celui qui est mort dans ces immenses espaces-temps, qui sont très lointains et passés, mais semble penser que son «corps» y est toujours situé. Il y a son âme, mais là-dessus, le groupe est sybillin. Ce que le jugement empirique perçoit, ce que nous apprenons, c'est une récurrence encore, mais confuse: l'âme, l'esprit, la personne, nous entendons dire, dans le groupe, que nous la retrouverons, que nous la rejoindrons. Cependant, il apparaît clairement qu'aucun membre du groupe – en tant que ce groupe se donne comme l'humanité en son savoir universel et en sa praxis universelle – avec son «passé social» derrière elle – *n'a jamais eu de vision de cet au-delà*, et que cette croyance en l'au-delà est, dans le groupe, pareille à un texte que plus personne ne sait lire. C'est ainsi que le groupe – *quà* humanité – se comporte: nous apprenons de lui, nous déchiffrons en son horizon un texte qu'il répète sans le comprendre. Il y a une récurrence, mais le groupe en a perdu la clé. Quelque chose ici, dans cet horizon, révèle une faille dans cet immense passé et dans cette ordonnance humaine pure. C'est plus qu'une faille: c'est l'écroulement de tout ce «passé social». Car nous demandons alors: «Avez-vous une perception sociale de César, de la Révolution française?» Et le groupe nous montre le Forum, le Quartier St-Antoine. Mais ce n'est pas cela que nous demandons. Nous voulons savoir où sont les êtres sociaux d'alors, l'association libre qu'est la perception sociale vraie. Nous ne voulons pas une reconstitution historique. Sont-ils donc présents parmi nous, et sommes-nous vraiment les continuateurs de leur existence, de leur effort, dans un monde où ce pour quoi ils luttèrent existe? Peut-être. Mais le groupe répond confusément: ils ne sont plus actuels, dit-il, leurs œuvres le sont encore. D'une véritable récurrence, d'un retour nouveau entièrement, signalant de l'inconnu le sens actuel de ces œuvres et la présence de l'association libre, il n'est plus question. Nous voyons alors ce que le groupe croit sans le croire, dans une perception confuse, que l'homme périt tout entier; il se juge condamné. Ce «passé social» est en effet tel qu'il enferme entièrement, dans l'imaginaire, la perception sociale du groupe, la visée de groupe

libre, dans une thématique purement humaine. Littéralement, l'être social humain est aveugle à ce qui n'est pas *l'homme*, cet homme du «passé social». Il n'y a donc pas un lieu, pas un temps, qui ne soit perçu selon cet homme, a priori, car les thèmes qui dans l'Univers pourront jamais être généralement perçus, ils doivent l'être par cet homme, puisque, quelque être pensant que l'homme rencontre, il commencera par communiquer avec lui dans l'universel.

Il n'y a pas, dans notre perception générale, de purs possibles. Si nous nous arrêtons pour *considérer* le champ social, ce n'est pas pour lui imposer d'emblée une forme du possible. Procéder ainsi, ce serait s'arrêter, pour ainsi dire, au cœur d'une contrainte, comme fait l'animal aux abois. Au niveau social, dans l'opération «mentale», cela équivaut à juger empiriquement que, puisque nous ne pouvons arrêter notre acte de groupe sur un objet véritablement actuel, c'est l'avenir tout entier qui est signifiant et lui répond. Cet avenir tout entier, nous l'ancrons alors dans notre considération présente, comme si la continuité même de notre visée nous livrait la nécessité de cet avenir sous la forme de notre liberté humaine. Cette suspension de jugement ne nous livre pourtant rien d'autre que la nécessité de notre liberté, la pure réflexion de notre confusion. La preuve que nous nous donnons, c'est alors seulement celle que notre perception est générale et que, quelque problème, quelque obstacle qui se présente à notre visée, il nous appartient de le résoudre, de le franchir : nous ne pouvons nous départir du jugement. Mais de cette preuve nous ne tirons rien : conçue au «fil du temps» d'une évolution, cette preuve n'est pas notre épreuve sociale ; elle n'est que la mise à contribution de la totalité du «passé social» pour déterminer le domaine virtuel de notre avenir. Elle ressemble à ce courage précieux qui anime un peuple lorsqu'il n'a plus d'autre ressource que de s'organiser pour la guerre. L'arrêt, la considération, est alors la raison d'Etat. Quelles que soient les raisons de l'organisation, dans la visée confuse, elle sera une raison de sauvegarder du «passé social», un réflexe mental de lutte.

C'est au cœur de la contrainte qu'agit un tel réflexe : l'être social, alors, ne cède pas à l'anarchie, mais à l'organisation. En effet, l'organisation existe, et la situation de terreur la projette dans l'avenir social comme l'existence même du groupe. Ce qui est projeté, ce n'est pas un avenir, c'est la continuité collective du groupe menacé.

Cependant, il y a une clarté et une confusion de la lutte sociale. La clarté se trouve, non dans une projection d'un «passé social», mais dans l'opération actuelle de déchiffrement d'un groupe social nouveau

récurrent – dont nous aurons à parler. La confusion, nous la trouvons régner dans toute l'étendue de notre horizon social. L'arrêt du jugement empirique est, dans cette confusion, la décision d'un avenir inévitable. C'est en effet dans un acte d'association libre que l'être social décide, et cet acte libre se reflète dans l'image de la décision pure. Une telle décision, en déterminant le domaine du possible dans l'horizon social, se fonde, non sur un projet historique véritable, mais sur la préservation d'un «passé social». Or les structures imaginaires de ce «passé» donnent l'image d'un homme qui *possède* un passé social comme un animal posséderait son corps. L'horizon de ce «passé» n'est pas mémoire ni projet, c'est un être collectif de l'homme, un environnement pseudo-universel. Ce «passé» est, dans le présent collectif, un ensemble de thèmes généraux imaginaires – qui paraissent sans récurrence – et qui constituent le statut d'existence indéfinie du collectif. L'arrêt, la décision pure, n'est pas ici un choix historique, même s'il en a l'apparence: l'arrêt n'est alors que la «décision» d'être et de faire ce que commande ce «passé». On a affaire alors à ces solutions que réclame la logique de la situation et qui ne sont rien d'autre que des auto-justifications. La liberté s'y marque encore, mais il s'agit moins alors d'agir que de préparer le groupe à accepter l'inévitable, et de faire bien apparaître que les catastrophes ont été prévues, qu'elles entrent dans les plans qui ont été dressés. Mais la confusion et la contrainte se font voir en ceci que la liberté n'est ici que le sceau qu'on appose sur l'acte nécessaire. C'est ainsi que, chez Proust, M. de Norpois «prépare l'opinion» à la guerre de 1870. Dans cet «avenir» social pur, l'homme ne peut que dire qu'il avait prévu. Son action se justifie de moment en moment, au fur et à mesure qu'elle devient à la fois inévitable, parce qu'elle a lieu, et libre, parce qu'elle entre dans son horizon. C'est dans cette confusion que travaillent les augures sociaux, et que se fabriquent les «événements». Rien de nouveau, nulle récurrence vraie dans ces «nouvelles»: leur matière est la répétition. C'est ainsi que la visée collective mime une histoire qu'elle voudrait créer, mais, dans cet acte qui demeure libre, engendre la confusion sociale. Sanctionner, comme le fait Marx, cette confusion comme une étape de l'histoire humaine, c'est obéir à l'esprit hégélien qui fait de la faute une nécessité historique et logique. Mais si la confusion est celle d'une liberté, elle ne doit pas être justifiée, mais dissipée.

C'est pourquoi le véritable arrêt de la considération empirique n'est pas une réduction: il est une vraie suspension de jugement. Mais celle-ci n'est rien d'autre que la dissipation du «passé social».

La distance de notre visée de groupe à l'horizon social est telle qu'il ne s'y trouve aucun passé ni aucun avenir, mais un mouvement récurrent dans cet horizon, signalant des associations inconnues.

Il faut donc que nous nous mouvions ici dans un plan d'actualité, et que la limite, l'horizon de ce plan d'actualité nous soit donné sitôt que nous avons remarqué que le passé et le futur qui paraissent l'enfermer sont des figures du groupe.

Nous voyons alors que notre visée sociale vise constamment une association qui ne peut être clairement perçue que si elle ne contient aucun atome de l'homme universel en son évolution.

Et d'abord, notre visée ne s'éveille pas hors de notre passé humain, en reprenant le «fil du temps» interrompu par sa distraction ou son sommeil: elle s'éveille de l'inconnu actuel à son horizon social, et sa pure continuité n'est que la figure de cet inconnu d'où elle s'éveille.

La situation générale du groupe est donc un texte incompréhensible si on veut le lire en termes de devenir humain, car alors, sous la permanence du langage, des formules, des idées, court une métamorphose imaginaire qui altère ce langage, ces formules, ces idées, dans leur qualité générale, et fait paraître l'horizon social comme une plage de sable où sont inscrites des règles éternelles, mais que le moindre coup de vent va effacer.

Nous sommes, chacun de nous, dans la récurrence, visée d'une association libre et, dans le champ social, nous ne sommes rien d'autre avant ou après. Notre existence sociale n'est ni isolée ni collective, car elle n'existe que dans l'acte d'un groupe récurrent.

Il nous faut, pour éclairer ce groupe récurrent, partir de la perception sociale la plus simple. Au lieu de dissimuler l'objet social, comme Descartes, sous une large cape hollandaise ou un chapeau à bord, au lieu de nous poser la question comme si le jugement empirique avait à découvrir, sous ces capes et ces chapeaux, un être universel où se joignent étrangement une âme et un corps, nous descendrons de Hollande sur une plage actuelle, et nous demanderons qui sont les êtres sociaux que nous y percevons, et ce qui nous assure que ce sont des êtres sociaux.

Mais il ne faut pas partir ici des «données des sens»: c'est mon existence sociale que je déchiffre sur cette plage, devant l'horizon de la mer et je n'y viens ni en phénoménologue ni en logicien.

Ce qui nous frappe d'abord, c'est que ce sont les corps humains qui obscurcissent la visée de groupe. Ce que je perçois, ce n'est pas une nature,

le sable, la mer, dans laquelle des hommes sont venus. Ce dont je juge empiriquement, c'est une association de thèmes généraux, et j'en juge confusément en les rapportant à l'homme. En effet, mon jugement ou ma perception sociale pose d'abord ce que je pense voir dans un cadre humain. Ce cadre, c'est mon «passé social». Sur cet écran continu, je vois la plage, en une association confuse, semblable à un «groupe» photographié devant la mer. C'est cet œil universel imaginaire, sans identité, qui en moi regarde la plage. Cet horizon, loin d'être la nature, est le décor où ma situation sociale me permet d'être, où je ne surprends pas, où des garanties collectives justifient ma présence. J'y suis pourtant libre, mais confusément. Dans cette étendue de la sensorialité, je suis comme le passager d'un paquebot de luxe, et les corps que j'aperçois sont pris dans cette image éblouissante de la mer. Je m'aperçois alors que cet horizon est semblable – comme le Grand Hôtel de Balbec – à un aquarium et que mes mouvements, ceux des hommes que je vois bouger devant moi, sont pris dans la contrainte d'un horizon logique, qui est à la fois menace d'événement.

L'actualité de l'association libre, je la cherche confusément parmi ces individus, qui sont pourtant des hommes en chair et en os, non revêtus de capes et de chapeaux, mais au contraire à peu près nus. Tels que je les vois et me vois moi-même, ce ne sont peut-être pas des êtres sociaux. Leur nudité est un vêtement collectif plus impénétrable qu'une cape hollandaise, un usage plus mystérieux que celui du masque ou de la toge. Ce n'est pas un mécanisme à roues dentées que je puis soupçonner faire mouvoir ces corps, mais c'est un appareil mental, le même par lequel je vois la mer, le sable, faire partie de cet horizon. Pourquoi ces corps, pourquoi moi-même, ne serions-nous pas ici la manifestation d'un merveilleux agencement, et à quoi se réduit en vérité l'association libre? Quoi d'impossible à cela?

Ce que je crois voir (interprété à travers le «passé social»), n'est-ce pas précisément un réseau d'informations? N'en suis-je pas un des centres? Ce qui fait que je suis ici, en costume de bain, ne montre-t-il pas que c'est bien en vain que je cherche une association libre? Ou plutôt que l'association libre, c'est justement ce réseau d'informations? Car si j'ai mis ce costume de bain, si je ne suis pas venu là en habit, n'est-ce pas la preuve que mon choix libre n'est rien d'autre que la façon plus ou moins variable que j'ai d'obéir, librement, au sein d'une certaine région de possibilités, à la consigne collective? Mais n'est-ce pas précisément parce que mon être social, mon corps social, est un appareil d'adaptation? Ce que je vois n'est-il pas une zone de possibi-

lités réelles, comme celle qui guide l'avion automatiquement entre deux zones d'erreur avant d'atterrir?

Davantage, ne puis-je pas considérer que c'est précisément, non la routine de ce qu'on appelle un mécanisme, mais la continuelle invention de gestes nouveaux, qui est la marque de ce merveilleux agencement? N'ai-je pas ici, dans le cadre infiniment souple des modèles sociaux et mentaux, une créativité, un processus semblable à celui des «créations» de la haute couture, qui fournit du neuf dans une matière universelle?

En y pensant bien, je vois que ma perception humaine, ici, est une superposition d'images, et non une association libre. Et je me rends bien compte que l'horizon de cette superposition d'images est une figure du groupe. Comment donc puis-je ici, en fait, percevoir, dans le champ social où je suis, un acte vrai d'association libre?

Je ne *vois* pas, ni ne *sens* (dans une pure sensation ou une pure donnée externe) ici un groupe social, mais je déchiffre ce groupe dans ma visée générale. Or, dans ce déchiffrement, je juge en général de l'actualité d'un être social récurrent. Cet être est un véritable *individu social*, qui n'est pas un homme, mais lui-même une association libre. *C'est cet individu récurrent que je cherche confusément dans une synthèse de l'homme et de la nature.* Et certes, cette synthèse, si je pouvais la créer ailleurs que dans l'imaginaire, serait la véritable absence de socialité.

Si je déchiffre l'être social dans l'horizon de cette plage, ce n'est donc pas parce que j'y vois des hommes. Ce n'est en aucun des individus humains que je vois que je déchiffre l'acte d'association général, et ce n'est pas dans l'homme universel. L'être de groupe que je déchiffre, où je me déchiffre, n'est pas un modèle, car il n'est pas créé par l'imagination humaine. Sartre avait bien vu dans le groupe une présence, un geste de responsabilité, un acte qui surgit de la «sérialité», la faisant éclater, et qui manifeste un «je suis là» irréductible à tout modèle, secours au groupe du sein de lui-même, rupture du sommeil de la bête collective et inauguration d'un pacte. Mais Sartre s'est lui-même servi d'un modèle pour décrire l'acte social, parce que, fidèle à l'attitude critique, il cherchait l'intelligibilité universelle de ce geste. Pourtant, il a bien remarqué la force réelle de l'acte d'association libre et aussi son être d'individu récurrent, dans la tradition de Rousseau et de Kant. Sartre semble avoir pressenti dans ses premières œuvres que l'acte social est irréductible à l'homme.

Or le pacte social, ce n'est pas l'homme. La perception sociale me donne un horizon où je déchiffre mon existence comme être social: celui-ci n'est pas d'abord UN moi, ou une création merveilleuse de la

nature et de l'esprit, mais un être général qui, dans l'acte de ma visée, ne me conduit qu'à des actes sociaux qui, dans la récurrence, ne cessent d'exprimer cet être général. Cette expression «ne cessent» n'implique aucune pure continuité, mais la constante référence actuelle, récurrente, à ce même être général.

Cet être visé est, *dans le champ social*, un être singulier, non pas donné immédiatement, mais originellement traduit dans les thèmes généraux aperçus.

Si je ne reconnais pas cette association, c'est justement parce que je crois qu'il faut la voir immédiatement et, ne la voyant pas, j'en conclus qu'elle est un concept universel. Mais si je comprenais que je perçois dans le champ social cette association, le texte s'en éclairerait. Car alors cette pseudo-histoire sociale faite de modèles se montrerait à moi comme la récurrence de cette association libre. Je cesserais alors de réclamer une synthèse humaine des civilisations anciennes ou primitives avec l'homme présent, et je verrais que ce panorama prétendu passé s'éclaire dans l'actuel sitôt que je ne cherche plus à voir dans l'objet sensoriel pur l'émergence d'une histoire de la société.

Ce qui lie ce groupe sur la plage à César ou à la Rome ancienne, ce n'est pas l'homme, persistance biologique à travers ce passé, et l'exigence d'historicité dissipe cette image. Mais ce n'est pas qu'il faille attendre, dans un événement pur, le surgissement d'un être autre que l'homme: c'est que l'acte d'association ne se sent pas «par les sens», n'entre pas dans la «chambre noire» d'une subjectivité douée de sens, pas plus qu'il ne dérive de la position d'une théorie correspondant, dans le domaine mental, à ce qu'est la donnée des sens dans le domaine intentionnel. L'être social est actuel dans une perception du champ social qui ne s'appuie pas sur la pure continuité de la vue, de la sensation. Mais nous imaginons toujours qu'il n'y a plus de champ, plus de visée, où il n'y a pas la sensation.

Ce que perçoit un enfant qui ne sait rien du «passé social» – et que Tolstoï a si bien décrit dans ses mémoires – c'est un horizon social tantôt clair, tantôt confus et obscur. Mais dans sa clarté, cet horizon est fort bien perçu comme traduction originelle et récurrente d'un être social singulier. L'horizon du groupe est bien aperçu comme ce qu'il est: non une composition de sensations, mais une association perceptive générale. Seulement, on fait fausse route en cherchant les règles a priori d'une telle association ou son fonctionnement mental en liaison avec la constitution du cerveau. En effet, on oublie que l'objet de cette visée n'a rien à voir avec l'homme.

S'agissant ici de jugement social, il ne peut être question de revenir à des explications par le *sentiment* – mot qui pourtant signifiait si précisément au XVIIIe siècle ce jugement empirique – car de telles explications ne pourraient que nous égarer. Il ne s'agit pas ici de l'angoisse ou du souci, pas plus du reste qu'il ne s'agit de formules logiques. Ce qui nous guide dans ce champ social, c'est l'*attention* directe qu'a n'importe qui pour une chose nouvelle qu'il découvre, et dont, dans cette attention soutenue, il ne se demande pas s'il devait ou non la trouver, s'il est de bonne ou de mauvaise foi, mais qu'il juge clairement être nouvelle. Locke dit qu'un homme qui a toujours vécu dans les Tropiques trouve absurde que l'eau puisse être solide, et se moque de ceux qui lui disent en avoir vu de leurs yeux, jusqu'à ce que, voyageant lui-même vers le nord, il voie de la glace. Alors son a priori tropical ne tient pas devant sa perception. Mais ce que Locke ne dit pas, c'est qu'il s'agit, non de la sensation, mais du jugement social. En effet, aucune visée générale n'existerait chez cet homme si nous nous plaçons pour l'envisager au niveau biologique: il n'aurait pas lieu de s'étonner en général, de reprendre son jugement, de percevoir. Et certes l'étonnement, au niveau biologique, existe, dans la récurrence et la nouveauté dans l'expérience de l'espèce en son horizon, mais il ne produit pas la perception, qui n'arrive pas dans le sillage de la sensation et n'a aucun besoin d'elle.

Cette attention perceptive a un aspect tout à fait contingent: elle est dans un champ, et ce qui s'y découvre n'était pas prévu par l'histoire ni inscrit dans l'enrichissement du savoir humain. Comme on dit qu'on tombe sur quelqu'un qu'on croyait très éloigné, on tombe sur une association libre, et justement parce qu'elle est libre, et on tombe sur elle après avoir passé sa vie à chercher à côté. On s'aperçoit alors que l'effort fourni ne contribue en rien à cette découverte, mais en même temps on cesse tout à fait de s'appesantir sur cet effort, qui fait partie de l'association libre, non par quelque mystère, mais parce que la récurrence est justement la liberté.

D'ailleurs, nous ne sommes pas au bout de notre étonnement. C'est en effet le «problème d'autrui» qui se présente ici sous un jour nouveau, en cessant du reste d'être un problème d'autrui. Ma liaison à autrui ne saurait pas être, dans le champ social, sous-tendue par un pur devenir qui en fait à la fois une nécessité de coexistence et un obstacle absolu à pénétrer dans la «chambre noire» de la conscience de l'autre. Une telle problématique d'autrui part en effet d'une notion

de l'espèce humaine interprétée en termes sociaux. Enfermé dans mon corps spécifique – ou plutôt dans son image – j'en suis réduit, dans cette perspective, à multiplier les indices, selon une logique collective, de ce qui se passe d'analogue dans mon congénère. Je décide alors, ou bien que jamais ces indices ne me livrent autrui directement, et suis rejeté vers l'irrationnel, ou bien que ma logique est fondée dans un monde qui est à la fois le mien et celui de l'autre, et je sacrifie la véritable intériorité à une rationalisation cosmologique et historique.

En réalité, ma perception ne me constitue pas d'abord comme corps humain, mais au contraire je perçois que je suis un être social, de part en part, dans l'horizon du groupe: c'est dans cet horizon que j'apprends, et même ce que je crois mon corps humain. En y pensant bien, je comprends que ma perception libre et originelle est 1) lue dans l'horizon du groupe, 2) dans cet horizon, tout à fait différente d'une conscience d'être humain.

En effet, je me déchiffre dans une association qui n'est ni humaine ni inhumaine, mais qui m'apprend ma socialité, non comme ma propriété, non comme propriété collective humaine, mais comme récurrence de la visée. Je découvre en effet avec clarté et certitude que tout ce qui m'apparaît immédiatement m'appartenir – et par analogie à autrui – comme mes perceptions, mes actions – que toutes ces choses ne m'appartiennent pas, et pas davantage n'appartiennent à un autre être humain ou au monde qui nous tient ensemble. L'habitude, la récurrence générale, me donne l'horizon de groupe où je me déchiffre, et me le donne comme le retour d'une association libre. Ce que je perçois, ce n'est pas autrui, c'est un *prochain*, un voisin, qui n'est pas un homme, mais le retour d'un monde social. Comme on dit que je reviens à moi d'un évanouissement, je reviens à moi, de l'inconnu social, dans l'horizon de groupe. Ce que je perçois, ce n'est pas une chose que je vois pour la première fois, et qui déjà a poursuivi son existence continue avant moi, la poursuivra après moi, et me livre l'image d'objets indifférents. La visée confuse de groupe est comme celle d'un voyageur dans un train qui, fatigué, fixe du regard un talus au bord de la voie, ne le perçoit que confusément et, tout à son projet, songe peut-être qu'il n'a jamais vu ce talus; mais cette absolue nouveauté le laisse absolument indifférent. Ce voyageur ne perçoit ce talus que dans la brume collective, et celui-ci n'est pour lui que l'image indéfiniment répétée des visages humains qu'on voit aussi pour la première fois, mais qu'il nous semble avoir vus depuis l'éternité. Pour ce voyageur, ce talus est une image de la mort, confuse, mais non sans

rapport avec l'accident de chemin de fer qui hante obscurément le voyage, et, plus profondément, avec l'événement pur qui hante la vanité du projet total du voyageur, l'absence d'habitude et de récurrence. En effet (comme on le voit dans *La Modification* de Michel Butor), ce talus reflète la vanité du foyer du groupe. Mais cette vanité n'est pas l'habitude, opposée au désir d'évasion, c'est le trouble de l'habitude et le désordre mental.

C'est au contraire dans l'habitude que revient la vraie nouveauté sociale; c'est là qu'il est clair que l'habitude n'est pas un cycle, mais une récurrence.

Que me dit donc l'habitude sur le prochain? Lorsque semble se briser l'habitude devant la nouveauté, c'est alors qu'elle *est* l'habitude. Le prochain – le groupe social – que je perçois alors, je le reconnais parce que ma visée de groupe est un acte de jugement habituel et général et que son objet est précisément ce que je ne vois ni n'ai vu ni ne verrai jamais de mes yeux, à travers mes sens. Or, un tel objet, loin d'être éloigné dans les hauteurs inaccessibles de l'esprit, est ici, dans l'habitude sociale. Cet objet n'est pas un homme, car, si mon habitude me donnait des hommes comme objet de jugement social, cet objet serait alors imaginaire. En effet, – et Socrate le disait – l'homme est un monstre incompréhensible, image du groupe, et il ne faut pas espérer trouver en lui la moindre trace d'une habitude sociale. Considérant l'homme en moi et dans autrui, je me ferais plutôt à un songe qu'à lui. Figure imaginaire, il est la contradiction incarnée, le pur conflit, à la fois l'immédiat et l'inaccessible. Cette figure n'est pas exigence d'historicité et si l'on y cherche une telle exigence, on verra que l'introspection aussi bien que la logique nous conduisent à une figure dont l'identité échappe toujours, car elle n'en a point. Si l'on veut qu'elle en ait une, on sera conduit au scepticisme, car l'histoire de l'homme est «un conte raconté par un idiot.» En l'homme, en la conscience humaine, l'exigence d'historicité bute contre le front d'un Minotaure. Celui-ci n'a pas d'habitudes, mais un comportement mental cyclique, qui imite la socialité, qui n'est pas le signal d'un être social inconnu, mais l'image de nous-mêmes. L'homme sur lequel nous croyons porter un jugement universel, ne peut être jugé. Dieu même ne saurait, ne voudrait juger cette figure de l'homme, cette image de l'acte social.

Ce que je déchiffre réellement dans l'habitude, c'est un être que je n'ai jamais vu, et que donc je perçois réellement et reconnais. L'association perçue n'y a pas de motivations cachées, mais une origine inconnue et qui n'est pas à connaître. Percevant le prochain, le voisin,

je suis dans son horizon sans être d'abord dans le mien, et son horizon n'est pas celui de l'homme – car comment pourrais-je me mettre à la place d'un autre homme? Autant vouloir être une Chimère. Or, c'est bien, originellement, mon acte de perception, de me déchiffrer ainsi dans un groupe libre, et non de m'adapter à l'homme. Je suis donc dans la visée du prochain, mais confusément, et croyant que c'est la visée de l'homme, je désespère de jamais être dans une visée où pourtant je suis, ou bien, en craignant cette autre visée, je crois voir en elle l'image de la mienne, qui m'est devenue étrangère.

Cet horizon du prochain, c'est celui du groupe. Je suis dans cet horizon, dans lequel l'être social n'est pas un corps mortel. Car cet horizon est ouvert sur l'inconnu que je cherche en vain dans mon devenir humain. En effet, il n'y a pas d'événement dans la perception du prochain où je me déchiffre, ni mes événements, ni les siens. Qui d'entre nous n'a pas perçu, un jour, dans le prochain, soudainement, que celui-ci, loin de tramer son histoire dans un univers à la fois commun et étranger, n'avait d'autre exigence que la dissipation, entre lui et nous, de l'écran d'une pseudo-histoire? Cet écran, c'était pour chacun, l'homme, c'est-à-dire le soupçon mutuel d'un «passé social». J'imagine – et l'autre aussi – que l'autre est engagé dans un vaste projet fondamental, et il m'apparaît comme le souverain d'un pur pays ennemi, dont je m'apercevrais qu'il menace mon territoire et, tout en étant mentalement constitué comme moi, a d'autres modèles et d'autres dieux. Or, de projet fondamental, l'autre n'en a point, mais il fait ce qu'il peut pour donner à croire qu'il en a un, et moi aussi. Comme il n'y a point ici de «tiers régulateur», comme chez Sartre, ni de régime logique, tout va très mal. Si pourtant nous ôtons le masque de l'homme, nous ne percevons dans l'association libre du prochain aucun projet fondamental. En revanche, nous y percevons l'acte social d'exigence d'un projet, très clairement. Cet acte ne constitue nullement un projet commun, l'inauguration d'un pacte historique, grevée déjà de tous les malentendus futurs, mais une association générale réelle, qui n'est pas fondée sur l'homme.

Ainsi, le prochain n'est pas l'homme, mais d'emblée l'horizon objectif d'une association libre. L'horizon *objectif*: cela signifie que l'objectivité dans le champ social, est une récurrence constante du monde de l'association libre. Cela signifie que mon choix originel – et non mon projet fondamental – est déchiffré dans un horizon objectif qui ne meurt pas. Qu'un tel monde existe, et que j'y sois, paraît bien incroyable. N'est-ce pas là une manifestation du «wishful thinking»

plutôt que le signe de l'objectivité? Mais les souhaits sont vœux d'événement. Il ne s'agit ici que du texte où je déchiffre mon être social.

Ce texte, dans la visée récurrente, n'est pas écrit en symboles, mais en lettres qui sont l'objet social lui-même et l'exercice même d'une activité libre.

Quel est le critère de son objectivité? Il est toujours celui-ci: *Ce que je découvre, ce que nous découvrons, ce n'est pas nous qui l'inventons.* Or, c'est nous qui inventons l'homme; c'est nous qui croyons découvrir ce que nous ne faisons que projeter, et nous interpréter nous-mêmes. C'est nous qui produisons l'homme et sa prison, dont le «passé social» est une immense pseudo-histoire. Cette fausse histoire est une codification des images systématiques de nos erreurs. Mais que nous découvrons, si petitement que ce soit, ce que nous n'avons pas inventé, c'est une réponse que nous trouvons. Une réponse, dans le champ social, c'est une association qui revient sans notre concours et qui est en vérité la traduction originelle de notre choix. Car l'objectivité, c'est ce derrière quoi nous ne saurions aller voir et qui jamais ne se referme en un cycle. L'imaginaire lui-même, en son champ, est ainsi, et n'est un cycle que dans le mensonge. Mais dans le champ social, l'objectivité est une association qui dissipe la continuité collective, l'image de la mort et son cortège de symboles.

L'acte social, ce n'est pas nous qui l'inventons. Ce n'est pas dans un événement que nous découvrirons d'autres êtres sociaux, car ceux que nous découvrons, c'est nous-mêmes, et entièrement différents de ce que nous imaginions être. Nous ne sommes pas ce que nous imaginons être en nous forgeant l'idée de l'homme, qui n'est que le miroir de notre existence sociale. La récurrence, c'est celle du groupe que nous sommes, dans la nouveauté et à la fois l'habitude sociale. Car qu'est-ce que nous n'avons pas inventé, sinon notre horizon social véritable? Et qu'est-ce que cet horizon, sinon notre choix originel, et non notre destin ou la révélation de la fin de notre histoire?

Le prochain, ce n'est donc rien d'autre que nous-mêmes, dans la visée de groupe et la récurrence de son horizon réel. Il ne s'agit donc pas du jugement de l'homme passé par l'homme à venir, de l'auto-justification de l'homme, mais de la récurrence objective, dans notre horizon, de notre choix actuel. Ce choix, ce n'est pas le juge que nous susciterions du passé pour mesurer l'avenir, c'est notre acte libre, lu dans l'horizon de la généralité.

Je suis ainsi véritablement la visée de groupe en percevant librement

ce que nul homme ne voit ni ne sent, et qui est l'objectivité dans le champ social. Ce que je perçois est alors général : c'est l'horizon originel du choix social.

Les objets de cet horizon ne m'apparaissent pas comme des produits de l'action humaine dans la nature. Ils sont, hors de la séparation imaginaire de l'homme et de la nature, ce que, comme dit Rimbaud, «l'homme a cru voir.» Ce n'est pas l'esprit pur qui considère cet horizon, c'est la visée sociale que nous sommes. Dans la confusion de cette visée et l'épreuve de la récurrence, nous percevons et reconnaissons l'association libre. Ce que nous n'inventons pas, ne produisons pas, c'est l'objet général de la perception. Or celui-ci, loin de se profiler sur un écran de continuité de l'espèce, dévoile un comportement général qui n'a rien de commun avec la sensation et l'action vitale. Mon corps, mes sens, sont ici dans cet horizon, et n'y sont pas des instruments spécifiques. Les objets de cet horizon, j'ai cru les voir, j'ai accumulé sur eux la confusion en interprétant ce que je croyais voir selon le mot de l'énigme : l'homme. Ma confusion est ici une déviation et comme une courbure peu à peu accentuée qui me fait croire que je m'éloigne toujours davantage, et sans récurrence, d'une perception dans laquelle j'ai cru enclorre une vision. Dans le «passé humain», je crois que se trouve une clé : quelque objet que j'aurais vu et à la fois perçu, et dont j'aurais pu juger que je le possédais entièrement dans le champ de ma vision. C'est l'homme. Je crois alors sentir et savoir immédiatement qui je suis et, à la fois, je sens que je suis condamné à l'ignorer toujours. C'est que moi, visée de groupe, me trompe sur mon être social. Mon acte libre, comme celui d'Oedipe, est alors confus dans le principe que j'imagine, dans le pseudo-foyer du groupe ; mais il ne l'est pas dans son origine objective. En effet, je n'ai pas vu l'homme, mais je choisis, dans la visée de groupe, un objet que je tente toujours d'interpréter et de justifier comme s'il était fondé dans une première vision et que je fusse chargé de faire en sorte que ma perception soit toujours bien ajustée à cette vision, bien adéquate à son objet primitif. Mais cette première vision est une confusion du jugement perceptif. Au lieu d'une exigence d'historicité, j'ai cru voir en l'homme une histoire complète, dessinée à l'avance, dont je pensais voir le principe : l'évolution d'une espèce dans la nature. Or, dans ce premier jugement, j'ai mêlé la confusion de ce qu'on croit voir, de ce qu'on jurerait avoir vu : l'homme comme destin, l'impossibilité absolue d'un sens de la société hors de l'univers humain. Mais je n'avais nullement vu, senti, cela ; j'avais seulement appliqué sur l'être social le sceau d'un principe de mort, et c'est encore

librement que je l'avais appliqué, non dans le passé, mais dans l'actualité du jugement social. Cette confusion n'est pas une erreur qui développe des conséquences: c'est la déviation constituée par l'image du groupe. L'animal proposé dans l'énigme du Sphinx, c'était bien l'homme, mais ce n'est pas nous. Ce qu'Oedipe ne pouvait inventer, c'est ce qu'il percevait réellement, dans sa contingence sociale, et qui échappait entièrement à ses sens et à son esprit: la récurrence dans l'horizon du groupe. Le dévoilement de cet horizon n'est pas, pour Oedipe, pour nous, la correction d'une erreur, c'est la récurrence d'une objectivité véritable de l'horizon social. La déviation, alors, n'a pas été une erreur corrigée dans le devenir, une de ces erreurs qui se dissipent dans la vérification, dans l'adéquation et le remplissement retrouvés d'un devenir qui tendait à s'écarter de la norme du présent. Ici, c'est la norme du présent qui est la déviation, et c'est l'adéquation qui est une confusion toujours renouvelée.

Ce qu'Oedipe n'a pas inventé, n'a pas maîtrisé, n'avait pas à maîtriser, ni à résoudre, ce en quoi il se déchiffre, c'est l'association libre qu'est Antigone. Le monde d'Antigone, la force libre de l'habitude vraie, la voix actuelle du groupe guidant dans la confusion de la nuit, la parole hors des sens qui murmure le chemin, éclaire le jugement, tel est bien l'être social. Car l'horizon social est dit alors par cette parole, qui n'est pas interprétée, mais accueillie et consentie, et qui n'a pas à être confrontée à la sensation. C'est en effet en elle que nous percevons, en elle que nous choisissons, décidons. La plus grande puissance humaine tombe devant cette parole. Nous ne saurions être dupes de ce jugement, car, dans sa force éclairée, il n'est pas autrui dans le conflit, mais le monde du prochain. Oedipe n'est pas une «image du destin». Il est nous-mêmes, dans notre marche à Colone.

Cette association dans laquelle nous nous déchiffrons vraiment – cette Antigone – elle est le lieu où parle un être social actuel inconnu. Le langage qu'il nous parle, et qui n'est pas celui de l'homme, nous donne la perception d'un horizon que nous ne voyons pas, ne sentons pas: il nous dit les objets réels du champ social. Comme, à l'aveugle, Antigone dit: nous passons dans une forêt; le soleil sera bientôt couché, et qu'alors Oedipe perçoit où il est plus clairement que s'il interprétait lui-même ce qu'il verrait, l'association libre nous dit le monde. Ce monde est actuel dans la visée de groupe. Ce n'est pas alors autrui qui nous guide, mais ce sont des repères généraux. Ces repères, dans la parole voisine, ne sont pas l'autre homme qui nous parle, car nous ne

percevons, clairement, que les thèmes récurrents dont nous jugeons empiriquement. Oedipe n'a pas Antigone à côté de lui, mais une parole actuelle qui n'est ni homme ni nature. Cette parole, ce sont des repères, des phares généraux dans sa nuit. Les arbres qu'il perçoit dans ces repères donnés, ce sont les vrais arbres qui sont là, et il les perçoit dans l'association libre du groupe, dans Antigone qui n'est pas l'autre humain, ni le symbole du groupe, mais l'acte d'exigence d'historicité dans sa plénitude. Oedipe ne meurt pas, car il n'est pas la troisième étape de l'énigme, l'homme déjà penché dans l'attitude du vieillard. Il est ces repères, ces thèmes généraux réels, et il existe en eux, sans pouvoir jamais se justifier seul dans leur choix.

Cependant, lorsque nous parlons d'Oedipe, de la visée de groupe, nous continuons à croire que nous sommes l'homme. Car enfin, croyons-nous, les idées et les mythes sont peut-être en nous d'immortelles figures – à moins qu'ils ne soient simplement des structures mentales et des instruments logiques – mais ils ne sont pas, pour l'homme qu'ils enrichissent, un horizon actuel, objectif, qui le délivre de l'image de la mort. Quelles que soient les idées, et quelques richesses qu'elles nous apportent, nous les plaçons d'emblée dans l'homme de l'évolution, que nous croyons être. Notre culture paraît comme un grand vaisseau chargé de passé, une Arche ayant à son bord toute la création, mais une Arche qui ne croit pas à son salut. La croyance qu'on rencontre en un au-delà n'a rien d'objectif, et celui pour qui elle le serait ne peut rien montrer aux autres, dans l'horizon humain, qui serve de référence à son langage. Il parle de choses qu'il ne comprend pas lui-même et qui sont comme les fragments épars d'une liberté méconnaissable.

Dans l'association libre que nous sommes, tout objet social est parole d'un être social actuel inconnu, et traduit en son existence d'objet social la liberté d'associations inconnues. Cette rue que je crois voir, où je pense appliquer des séries de souvenirs, je ne la vois pas. Si je la voyais, ce ne serait pas une rue, mais le monde continu, spécifique et vrai, au niveau biologique, où se poursuivent des sensations qui ne produisent jamais mon être social. Cette rue n'est pas non plus une idée, c'est la rue que je perçois dans l'horizon du groupe. Ma visée sociale n'a besoin d'aucune donnée sensible, d'aucune mémoire universelle. Tout objet que je distingue dans ma visée de cette rue, loin d'être pris dans un devenir où je le découpe, est une parole générale. Ce n'est pas une rue universelle que je vois en lui appliquant mon passé, comme s'il y avait dans cette rue une couche profonde de nature et, au-dessus, une autre couche, humaine, faite d'interprétations que

je surimpose à la première couche. Car cette prétendue nature, c'est l'homme, et son indifférence, je la pressens aussi bien dans le ciel que dans le visage des passants. Indifférence hostile de la «nature» où attendent sans attendre mille pièges muets. Car cette «nature» n'est pas une récurrence, mais une image; ces pièges ne sont pas dressés pour moi, mais sont simplement là, projection de l'événement quelconque qui hante ces lieux.

A travers quelles épaisseurs de songe animal puis-je tout de même percevoir ces paroles existantes et le véritable horizon social? C'est lorsque j'ai renoncé à voir, à épier hors de moi ce que je sens en mon corps, à lui donner une existence collective, que je perçois ce que je n'ai pas inventé. Je me trouve alors dans une rue comme personne n'en saurait jamais voir, mais je la perçois fort clairement. Elle se compose, non d'hommes et de nature, mais d'êtres sociaux. Ce monde, qui dessinait dans l'homme un profil perdu qu'aucun modèle collectif ne pouvait restituer, ma visée de groupe en perçoit le retour nouveau dans les repères sociaux qui paraissent; ceux-ci ne sont pas des choses que je vois, mais des paroles qui déchiffrent, à mesure, dans l'acte du groupe, mon existence, la nôtre. Ces paroles existantes, ce n'est pas une histoire, c'est la création d'un monde nouveau, actuel, et qui exige, dans tout son être, une histoire.

Personne ne revient de l'autre monde, et pour la simple raison que nous y sommes, sans que nous le percevions clairement. Nous croyons que cette rue où nous passons provient, en ce que nous voyons, et par sa matière, des temps préhistoriques; qu'à cette matière des hommes disparus anonymes, perdus dans la foule diluvienne de tous les hommes d'autrefois, ont donné forme; que l'ensemble de cette matière immensément ancienne et de cette forme plus récente, et aussi plus fragile, c'est là ce que nous percevons. Mais rien de tout cela ne nous est donné dans la perception générale de cette rue. Prenez un petit enfant, qu'on y promène dans sa voiture, qui écarquille ses yeux aveuglés de soleil, que perçoit-il? N'est-il pas l'un de nous, n'est-il pas nous? Il n'a pas d'idée de cette matière et de cette forme, et pourtant il perçoit et déjà il forme un jugement qui est bien le nôtre; il se trouve être nous dans la visée de groupe. Pour lui, pour nous, il n'y a point d'ouvriers anonymes, point de terre préhistorique, mais une association libre et récurrente en lui, en nous. Cette rue, il ne l'a jamais vue pour la première fois, mais actuellement il la perçoit et il la reconnaît, non par sa mémoire, mais par le retour de thèmes qui lui expliquent, en leur reprise,

leur façon d'être à nouveau là, de se montrer dans leur même qualité générale au monde qu'il connaît, l'horizon social. Devrait-il avoir souci du «passé social», lui qui n'en a point et, parce qu'il perçoit ce retour des thèmes habituels, doit-il n'être que l'ébauche de l'homme universel? N'est-il pas plutôt son salut, puisque la pseudo-continuité du souci est rompue en lui et que sa confusion dans ces lieux est la nôtre, mais à la fois la nouveauté de son acte libre? Le monde se décrit à cet enfant comme il se déroule en feuilles d'or au Christ enfant devant les Docteurs. Mais l'enfant dont nous parlons n'est pas la pure innocence; il n'est pas Dieu, mais la créature, qui est exigence de Dieu. Dans le champ social, il est notre visée de groupe. Disons-nous que cette rue perçue par lui, par nous, est une première et grossière approximation de la rue qui, sur le globe, vient de la préhistoire? Comme ce serait faux! La distance sociale, ici, existe pleine, entière et actuelle; mais ce n'est pas une distance humaine universelle. Ce monde qui s'explique s'explique réellement, et les maisons, perçues, ne font pas semblant d'ignorer qu'elles ne sont que des pierres, ne dissimulent pas leur date de construction, pour la révéler ensuite et devenir à la fois préhistoriques et victoriennes. Elles sont là. Elles sont perçues, sans «passé social», comme dans ces tribus, dont parle Lévi-Strauss, où les clans sont divisés de façon asymétrique: une recherche scientifique trouve que d'abord, la division était symétrique, puis un clan a disparu, et l'on a arrangé la division. Mais les membres actuels de la tribu ont oublié la première division. Peu importe! La nouvelle division, générale, n'a pas à être universelle; elle existe, elle fonctionne. Ainsi l'enfant perçoit cette rue. Cette rue s'explique elle-même, telle qu'elle est, dans un langage que l'homme ne lui a pas appris. Elle passe le long d'un chemin de fer qui ne contient pas d'histoire, mais exige en son acte mille événements dont il mime le projet. Car tout objet de cet horizon social est thème et acte existant exigeant, mais non pas remplissant peu à peu une histoire. L'histoire, dans le champ social, ne commencera jamais, en dépit de l'être et du néant qui pourtant devraient livrer le devenir, selon Hegel. Mais ils n'en font rien. Ils continuent leur lutte imaginaire, tandis que les objets sociaux disent ce qu'ils sont.

Nous percevons si confusément ces thèmes que nous croyons sérieusement aux esquisses d'histoire qu'ils racontent sans cesse. Nous imaginons qu'ils sont là pour nous, qui représentons l'homme, et qu'ils illustrent notre histoire sans y parvenir comme il faut, et en laissant un reste, qui est la nature. Mais les objets sociaux sont des actes, des

propositions associées. Non pas des événements possibles, des suggestions d'événement, mais un monde vrai sans événement. C'est ainsi que ce chemin de fer est vraiment dans «l'autre monde», dans le monde prochain, voisin, que nous percevons sans le voir. En exigeant un devenir, et qu'il se passe quelque chose, ce chemin de fer n'est pas matière d'un événement possible, il n'est pas l'idée du chemin de fer ou son idéalité théorique ou pratique: il existe dans un horizon où il n'a pas à remplir de rôle historique. C'est là qu'est sa généralité. Les objets sociaux sont comme l'anneau d'Aladin: des sources d'événements imaginaires. En effet, ils ne réalisent aucun événement. Mais c'est l'anneau d'Aladin qui est précieux, et non les palais qu'il se fait construire, car, sans l'anneau, il n'y a plus que songe vain de la société. C'est le thème social qui est le vrai miracle, et la véritable praxis, comme l'avait bien vu Simone Weil. La proposition de l'objet social en son horizon dissipe la mort, non pas en nous suggérant un au-delà, mais en nous faisant percevoir la mort elle-même, comme une association libre. Car la mort, ici, n'est pas un événement. Certes, plus que tout autre objet social, la mort perçue nous montre que nous ne pouvons la voir, et que nous la déchiffrons toujours dans la récurrence. Mieux que partout ailleurs, la vue de la mort est vue imaginaire du foyer du groupe. Mais nous ne la voyons jamais. Perçue, elle propose, non la coupure des canaux des sens vers notre «chambre noire», désormais pour toujours obscure et nulle, mais l'acte réel du groupe en nous, et l'exigence d'événement. Sans doute songeons-nous, dans le «passé social», toutes sortes d'événements «après la mort», palais ou cavernes dantesques que semble contenir l'objet social, «arrière-mondes» peints par l'homme sur les murs de ses grottes, mais le plus décevant de ces palais est celui où l'homme réduit l'objet social à ne plus exprimer que l'homme: c'est alors un vrai palais de néant, bâti par une imagination fiévreuse, où l'exigence d'historicité s'acharne à la destruction du thème même de la mort. Mais quoi de plus vain? Ce palais, comme les Enfers antiques, est une figure imaginaire. L'acte social de la mort n'inaugure ni ne termine aucune histoire universelle, et les Modernes, pas plus que les Romains, ne rendront réel le cauchemar de la survivance pseudo-historique. Ceux qui sont morts ne reviendront pas, et nous ne les verrons plus que dans l'imaginaire; ils ne continuent pas à vivre dans la mémoire des hommes: ils sont bien morts. *Mais nous ne les avons jamais vus.* Nous percevons dans l'origine sociale le thème de l'association qu'ils sont, et jamais nous ne pouvons composer, des thèmes que nous percevons, leur histoire. Proust a si

bien décrit ces thèmes, ces feuillets d'album où nous jugeons bien que nous n'avons jamais vu les individus sociaux, mais que nous percevons leur récurrence générale (que Proust du reste croyait inclure dans un devenir de l'espèce). Nous croyons avoir perdu, dans les morts, ceux que nous avons vus, parce que nous croyons, tout d'abord, les avoir vus, c'est-à-dire avoir vu cette matière pré-historique et sa forme passagère. Mais nous n'avons rien vu de tel, et le thème disparu revient précisément parce qu'il n'a jamais eu d'histoire. Ce ne sont pas les morts qui reviennent dans notre horizon social, mais c'est l'association que nous percevons et qui est ce qu'ils sont, parole traduite de l'inconnu. Ce n'est que l'image de leur histoire que nous laissons pour toujours derrière nous, comme notre visée imaginaire. Leur existence vraie, c'est ce thème prochain, voisin, habituel et étonnant, où nous nous déchiffrons.

Ainsi, il est vrai de dire que la mort, ici, n'est pas événement, mais perception de notre choix social dans le prochain, et qu'elle est, dans notre existence, récurrence de ce choix. Ni hasard ni destin, elle est habitude. Si l'on songe à elle, c'est d'abord aux objets sociaux qu'on pense, comme si elle nous ôtait, non pas tant notre histoire que nos habitudes, et l'on est plus frappé par la mort en pensant qu'elle nous privera, non des événements, mais des présences familières. C'est que ces présences, nous y percevons la mortalité, mais confusément, et l'idée de néant se tire de ces objets quotidiens lorsque soudain on les «voit» absents. Nous sommes alors dans ce salon vide de Mallarmé, palais de l'Absence, foyer qui se réfléchit en tombeau. Ce que, en ces objets, nous croyons voir, c'est le résultat imaginaire d'une déviation, d'une confusion de la perception, d'une série d'analogies, qui nous fait placer en eux toute une histoire, la nôtre, comme s'ils en étaient les témoins et les garants; et en même temps, nous savons qu'ils sont indifférents. A l'origine de cette déviation imaginaire, il y a une association libre, une véritable habitude sociale, générale, comme, à l'origine du trésor de l'avare, il y a une monnaie qui circule. Or, cette vraie habitude, c'est notre horizon, et l'autre monde, c'est l'association de notre choix originel.

CHAPITRE VI

LE NIVEAU HISTORIQUE

Nous plaçant maintenant dans le champ historique, nous considérons que nous y *sommes* et que l'expérience que nous avons de ce champ est originale, sans que nous ayons besoin de montrer comment elle est produite par autre chose, ou comment nous devons être, nous, pour pouvoir entrer dans ce champ. Nous avons ainsi les coudées franches pour explorer un niveau, sans nous embarrasser d'une ontologie qui les relie tous, mais sans nous départir d'une extrême prudence pour distinguer, à ce niveau, le clair du confus. En effet, la seule justification des niveaux est qu'ils donnent à notre expérience un objet véritable, et la contre-épreuve serait d'inventer quelque niveau dans lequel nous nous trouverions incapables de découvrir le moindre objet véritable, même pas un objet d'altérité. Nous verrions alors clairement que ce niveau n'existe pas, et n'aurions pas besoin pour le voir de délimiter a priori les régions dont il y a science (à l'intérieur d'une distribution des domaines du savoir) pour les distinguer des pseudo-sciences. Un tel procédé a priori, sans compter qu'il suppose qu'on sait d'avance ce dont il y a science, écarte d'emblée la découverte d'objets véritables ; qui viennent à notre expérience, ou y reviennent, et dont l'ontologie ne veut rien savoir, ayant déjà défini ce dont il y a science.

Or l'objet que nous découvrons dans le niveau historique, c'est l'*événement*, ce qui se passe, ce qui arrive universellement. Cette universalité n'est pas liée d'emblée à un déroulement du temps entre passé, présent et futur, mais nous est donnée d'abord comme ce qui arrive, une seule fois ou un grand nombre de fois, et dont le fait ne saurait être contesté chaque fois qu'il se produit.

Nous voulons montrer tout d'abord que l'événement n'est pas un produit de la société et de l'acte général du groupe, et ainsi faire voir ce que nous déchiffrons comme notre être dans l'horizon historique.

Nous sommes, au niveau historique, visée d'une *communauté* universelle qui se déchiffre dans son horizon et nous ne connaissons notre

être historique que dans le déchiffrement de cet horizon. C'est dans cette visée que nous découvrons la véritable *mémoire* et le véritable *projet*. Les événements, qui sont des opérations universelles dans cet horizon – et qui y signalent d'autres communautés actuelles inconnues – n'y sont pas un choix parmi des faits innombrables qui se dérouleraient dans un temps pur, car de tels faits sont imaginaires. Les événements, c'est ce qui arrive vraiment dans l'horizon de la communauté, ce que sa visée découvre n'avoir pas inventé. En ce sens, ce qu'est un événement n'est pas défini par «ce qui a de l'importance» pour la communauté, selon sa perspective, sa culture, ses croyances, mais constitue ce qui, dans sa visée, arrive réellement. Ce qui ainsi arrive n'est pas totalement étranger à la communauté, qui le reconnaît dans l'horizon, mais ce n'est pas non plus l'expression d'un certain esprit qui animerait cette communauté et qui lui ferait choisir de considérer ceci ou cela comme un événement. La communauté ne se réfléchit pas purement dans son universalité, ne décrète pas ses événements, et elle n'est pas non plus soumise à un esprit pur qui les lui ferait adopter. Ainsi – et combien de fois l'a-t-on découvert avec étonnement – une communauté est d'abord une visée objective, contrairement à tant de vues romantiques qui dénie si facilement l'objectivité aux récits anciens d'événements, comme si les communautés étaient guidées par quelque «Volkgeist» historique, dont la vraie objectivité ne doit se manifester qu'après des périodes d'enfance. La mémoire vraie d'une communauté, c'est ce qu'elle *aperçoit* vraiment dans son horizon, qui s'y passe, qui arrive, qu'elle reconnaît arriver. Ce passé vrai, ce n'est pas un pur passé, mais c'est, dans la mémoire, la récurrence d'un projet universel. Dans la visée de la communauté, la mémoire est celle d'événements réels, et non mythiques.

Les événements réels de cette visée ne sont pas, en elle, des faits qui peut-être se passent ainsi, mais qui, dans le cours du temps, pourront changer entièrement de sens et de valeur. Ces événements ne sont pas perçus dans la généralité sociale, mais aperçus comme des opérations universelles. Ainsi, le sens de l'événement est dans le texte même de l'horizon historique comme l'existence universelle de cet événement. Le projet, dans cette visée, ne contient donc pas d'élément de pure généralité, pas d'exigence d'événement, et il n'y a pas de perception selon laquelle on pourrait «défaire» cet événement et le décomposer en thèmes généraux. Dans mon projet de communauté, le fait que le soleil se lève ce matin est un événement aussi irréductible à un thème général que le fait de la guerre de 1914-18. Aussi l'événement est-il un

acte libre dans l'horizon. Ma visée communautaire aperçoit en effet que la pure généralité, dans l'événement, est une série imaginaire de possibilités vides. Quelque chose arrive: ce quelque chose n'est aucun des thèmes sociaux où je croyais percevoir un événement. Je reconnais l'événement comme inscrit dans l'horizon de la communauté dans la mesure où je l'aperçois réellement. Loin d'être donc l'illustration d'une loi générale, l'événement, aperçu clairement, est un acte vrai de la visée communautaire. Il n'y a point ici d'esprit qui interprète un déroulement temporel: l'événement est un acte récurrent universel qui, dans son opération, n'a pas à se tenir à de pures possibilités générales. Est-ce à dire que l'événement peut être n'importe quoi, pourvu qu'une communauté croie qu'il arrive? Raisonner ainsi, c'est quitter le champ historique pour un survol des communautés, alors qu'en fait nous ne savons pas a priori le moins du monde ce qu'est pour nous un événement. Qu'il s'en produise un hors de ce que nous prenons – au niveau historique – pour «l'habitude» universelle des choses et de ce que nous attendons du monde, notre a priori sera déconcerté, et nous aurons à reconnaître un événement que nous n'avons pas cru possible, et qui pourtant arrive. Que ferons-nous alors, sinon apercevoir et enregistrer l'événement, au prix de cette «habitude» du monde qui est imaginaire, et reconnaître sa récurrence?

Lorsqu'on a envisagé la nature, au XVII^e siècle, en la détachant des formes médiévales, on l'a, à juste titre, délivrée d'interprétations rationalisantes et anthropomorphiques. Cependant, du même coup, la nature a été posée comme l'objet de visée d'une pure communauté, c'est-à-dire d'une *communauté d'esprits*. Cette vue de la nature conduit à obscurcir, dans le champ historique, l'opération libre de l'événement, dans ce «domaine» de la nature et finalement partout. Ce que nous allons en dire se rapproche des critiques de Husserl dans la *Krisis*, et notre champ historique se rapproche de ce qu'entend Husserl par la «Lebenswelt».

Envisagée au niveau historique, la notion de nature présentait, et présente pour nous actuellement, dans la visée de communauté, ce caractère étrangement confus de ne situer en aucune façon les événements du «domaine» naturel et de faire d'eux le cadre obligé des autres événements. Leibniz, Hume, Kant, Hegel, se sont efforcés de comprendre ce que pouvait bien signifier une telle situation, tous quatre extrêmement préoccupés de l'interprétation des faits naturels dans l'horizon d'une communauté. On trouve en effet ces philosophes

conscient de la sorte d'énigme que pose une pure nature universelle au niveau de la communauté historique. Ce qui requiert notre attention, c'est le fait que, dans cette pure nature, au niveau historique, l'événement apparaît comme la *limite d'une série de faits et d'une loi*. Ce qui étonne ici, c'est le statut des faits d'observation de l'événement naturel. Que doivent être, en effet, de tels faits, pour entrer dans une loi universelle a priori qui doit être valable universellement et pour *toute communauté possible*? C'est ici qu'est le mystère.

Sans doute a-t-on insisté sur le fait que l'observation de la nature a été enfin libérée des préjugés antiques, et que, désormais, la nature serait vraiment un champ de conquête. Mais de quels faits s'agit-il? Il apparaît assez vite que ces faits ne sont pas bruts, mais sont des faits susceptibles d'être portés à la limite de la loi. Nous nous trouvons alors devant une étrange situation: au niveau historique, dans cette vue confuse, quelque chose n'arrive une fois, plusieurs fois, dans ce «domaine» de la nature, quelque chose n'est un événement naturel, que si ce quelque chose peut être identifié à la limite avec une loi universelle. Il devient alors extrêmement difficile de dire *ce qui* arrive, et tout se passe comme s'il n'arrivait rien. Quoi de plus frappant en effet que ce que dit ici Hume: nous ne pouvons connaître la cause, dans les faits, d'un événement unique? Cette découverte de Hume a saisi Kant, qui a très bien vu que, si la communauté (conçue par lui comme scientifique et morale) n'arrivait pas à se tirer de ce mauvais pas, il n'y avait, en elle, plus la moindre certitude commune véritable quant à l'événement. Kant en effet, a très bien aperçu le chaos qui menaçait la communauté, et la confusion de l'horizon historique. Qu'arrive-t-il en effet si, comme chez Hume et chez Leibniz, l'événement comme tel, dans son unicité, lorsqu'il arrive une fois, ne peut pas être compris, soit qu'il en faille une série *habituelle*, comme chez Hume, pour lui donner sens, soit que, comme chez Leibniz, l'événement unique soit une limite et l'objet d'un point de vue spirituel? Il arrive, comme Kant l'a vu, que la contingence vraie de l'événement disparaît, soit que la nature se réduise à une incompréhensible continuité, soit qu'elle se réduise à une harmonie rationnelle: dans les deux cas, il n'arrive rien dans la nature et, par contrecoup, l'humanité dans son être naturel est absolument incapable d'apercevoir un événement réel.

Le thème général empiriquement perçu dans l'horizon social, qui n'est à aucun titre le fondement d'un événement, mais exigeance d'événement, comme nous l'avons dit plus haut, est pris alors, dans une pure universalité, comme le cadre naturel de tout événement et son

lieu de production pour nous et pour toute communauté possible. Dès lors ce cadre de l'espace et du temps est l'écran confus et l'image universelle de la communauté.

Les développements de la pensée moderne n'ont rien changé à cette confusion: prêtons attention à notre visée de communauté, et nous verrons nettement que nous ne croyons pas, sinon obscurément et presque honteusement, que l'événement naturel soit une opération libre signalant des communautés inconnues actuelles, qui donc répond à notre visée et nous arrive vraiment. Notre conviction demeure que l'événement naturel n'arrive pas, exemplifie plutôt des régularités générales que notre esprit – dominant la communauté – est apte à saisir du moins dans le principe de leur intelligibilité. Mais aucun de nous avouerait-il apercevoir dans l'événement naturel une récurrence nouvelle hors de la thématique générale et hors des possibilités que l'univers de ces régularités paraît permettre, pour la totalité des temps et des espaces possibles? Nous apprenons de la communauté que la «chose en soi» ne s'atteint pas, ou, dans le langage de tout le monde, que l'expérience de ce qui arrive dans la nature a pour bornes l'Univers. Cet Univers, chacun le conçoit comme pouvant révéler des secrets qui nous sont encore inconnus, mais chacun, parmi les gens raisonnables, pense bien, avec Kant, que l'espace et le temps, fussent-ils ceux de la relativité, sont des intuitions a priori de la sensibilité. N'est-ce pas là la condition d'une donnée de l'expérience? Et les logiciens ou les phénoménologues n'échappent pas non plus à ces données, sans lesquelles ils ne sauraient même avoir matière à jugement.

Cette matière première est confuse. Lorsqu'on induit de l'expérience des régularités universelles, à quoi a-t-on affaire? A des faits ou à des lois? A des objets ou à des propriétés? Qu'est-ce enfin qui se passe, qui arrive réellement dans cet univers? A cette question, on est tenté de répondre: il n'arrive rien.

Considérons en effet la véritable *distance* historique à l'événement. Elle est pourtant bien aisée à reconnaître: dans ma véritable mémoire – dans la visée de communauté – j'aperçois fort clairement que j'habitais, en 1930, à Genève, à la rue Tolstoï, au numéro un. Cela n'est pas un pur passé, mais un événement dont l'acte est justement à une distance historique universelle. Lorsque je me remémore cet endroit, le temps où j'y étais, je les aperçois comme des opérations libres dans l'horizon historique, et claires dans la communauté dont je suis la visée: je *suis*, dans mon être historique, *celui* dont il est dit qu'en 1930, il habite à Genève. A cet événement comme opération libre, la pure

généralité d'une structure de l'Univers ne manque pas: c'est que le déchiffrement de l'événement n'a pas besoin de la généralité sociale, ni de l'Univers dans lequel on suppose qu'elle est contenue.

C'est que cet événement unique n'est pas l'apparence fortuite et, en quelque sorte, macroscopique, d'un processus universel, n'est pas produit par un Univers qui n'est ici que l'image de la communauté.

L'image de la communauté dans l'Univers naturel obscurcit tout événement, parce que tout événement paraît dans cette image sur le fond d'un ensemble général, d'une structure de régularités générales. Dans ce fond, dans cet Univers, rien en vérité n'arrive – comme dans tout thème qualitatif – mais au lieu que ces thèmes soient exigence d'historicité pour le groupe social, ils sont «perçus» comme la matière et le principe de toute histoire pour la communauté. Ainsi, la communauté – qui est en réalité visée d'un horizon d'événements – se déchiffre confusément dans un Univers où l'événement n'est plus que la version seconde d'une réalité dans laquelle il n'arrive rien. Ce qui arrive est alors, pour la communauté, l'effet étrange à la fois d'un processus universel où rien n'arrive et d'un esprit, habitant la communauté, qui donne un sens à ce processus ou, pour mieux dire, qui doit montrer, au cours du temps, quel est le sens idéal de ce processus.

Dans cette image, l'événement est toujours suspendu, son sens est toujours pour demain, car aucun événement n'est aperçu dans son opération claire et actuelle, mais ils sont tous suspendus au sens qu'un esprit doit montrer se trouver dans une thématique qui, de générale, a été haussée à l'universel et, d'exigence d'historicité, est devenue matière première de l'histoire.

Ce qu'il faut donc montrer tout d'abord, c'est que l'esprit qui est censé animer la communauté est imaginaire, et qu'il est l'*image d'un esprit humain universel* à l'œuvre dans le champ de la nature, à l'œuvre pour découvrir les raisons des événements dans un Univers qui n'en contient point. Cet esprit humain universel est ce que nous avons appelé la *pure* communauté ou communauté d'esprits, communauté scientifique et morale pure. De Descartes à Husserl, on peut retrouver le désir et comme la hantise de cette pure communauté. Mais, pour un Descartes, un Huygens, il n'y a pas hantise, parce que, pour l'un et l'autre, la structure universelle est toujours un événement divin, quelques régularités et quelques perfections immuables que l'homme y découvre. C'est en ce sens que Descartes, contre la scolastique, veut fonder la communauté chrétienne sur de vrais principes, et c'est en ce

sens – que Husserl a si peu compris – que Descartes se voit lui-même comme ouvrier d'une Eglise vraie, rebâtie, nouvelle, mais la même, l'Univers étant la création libre de Dieu et Dieu se manifestant dans l'événement. C'est du reste pourquoi Descartes peut présenter sa pensée comme un événement dans le *Discours*, et non pas comme l'éternel commencement d'une œuvre indéfinie. Il n'est pas, en aucun des sens de ces mots, l'éternel débutant (ou initiateur) que veut être Husserl.

Cependant, Descartes ni Leibniz n'ont fondé la communauté humaine sur ses vrais principes, pour la simple raison que c'est l'idée même d'un esprit immanent à la communauté qui est imaginaire. Ils ont certainement compris, et admis en fait, que les événements naturels et humains sont objet d'une visée réelle de communauté. Mais leur langage s'obscurcit d'autant pour nous, dans notre visée de communauté, où nous ne pouvons récupérer le monde où ils ont vécu ni la communauté dont ils visaient l'horizon. Pour nous, dans la visée actuelle de notre horizon, l'image de la pure communauté est un véritable écran imaginaire dont nous devons voir qu'il est une figure de la pure universalité humaine.

Un éclaircissement de l'horizon historique est la dissipation de cette image.

D'abord, nous devons montrer que la structure ou la thématique d'une Nature productrice d'événements est une figure imaginaire. Pour cela, il ne s'agit pas de chercher à tout prix dans cette Nature un événement, un sens historique, une logique du processus. Il s'agit de montrer qu'un événement réel n'est jamais produit par une telle Nature générale, dans un tel Cosmos.

Reprenons ici la visée d'un événement: avoir habité Genève en 1930.

En prêtant attention à ce fait, nous découvrons que l'existence de ce fait se déchiffre dans l'horizon d'une communauté et nulle part ailleurs. Lorsque je vise ce fait passé, je ne trouve ni dans mon esprit humain, ni dans l'Univers, aucune garantie de sa vérité. Bien au contraire, je me rends compte que l'esprit humain pur appliqué au monde me fait perdre entièrement la vraie distance historique de ce fait. En effet, j'en viens à penser en ces termes: il y a dans l'Univers certaines régularités qui font qu'on peut dire, dans un langage inexact et superficiel, qu'un certain J. P. Leyvraz a habité Genève en 1930. Ce fait reflète alors un certain état de l'Univers, un moment d'un processus. Sans doute, on dira que cet état, ce moment, s'il était connu entièrement, ne se réduirait pas à un mécanisme mais révélerait l'é-

quivalent d'une «subjectivité» à l'œuvre en lui, dans le processus même. Ou bien l'on dira que parler en termes d'événements revient à user d'un langage habituel, mais que, dans un langage scientifique (ou phénoménologique), c'est-à-dire dans le langage de la pure communauté, ces événements doivent se traduire en termes intelligibles, dans une problématique universelle.

Or, dans une telle problématique, il est impossible d'apercevoir l'événement à distance historique, c'est-à-dire le fait que *je suis celui* qui a habité à Genève en 1930. Les logiciens, et Husserl lui-même, ne s'embarrassent pas trop de cela, car la pure communauté distingue mal l'individu historique: il est pour elle ou trop lointain – et il disparaît dans les régularités universelles – ou trop proche – et la pure subjectivité est si intérieure alors qu'elle ne parvient jamais jusqu'à un événement.

Cependant, cet esprit de science qui habite la communauté ne m'est d'aucun secours pour apercevoir dans la réalité historique le simple fait unique d'avoir habité en 1930 à Genève. Dans ma visée communautaire, cet événement est irréductible à une thématique fondatrice des événements: ce n'est pas un thème général, c'est un fait. Ce fait, cet événement est une traduction originelle d'événements inconnus actuels, ou bien il n'est pas un fait, mais une matière à la pure réflexion de l'esprit humain.

Et en effet je m'aperçois que la vérité de cet événement s'éclaire dans l'horizon communautaire: lorsque je dis que j'habitais Genève en 1930, *je ne suis pas situé dans un procès indéfini de vérification*. Si tel était le cas, il n'y aurait que des événements supposés et soupçonnés, entre une subjectivité qui ne peut se justifier, et des indices qui ne constituent jamais l'événement. Ce n'est pas à dire que je dois, lorsque je dis cela, être cru sur parole. Cela signifie que l'événement est une opération et une inscription vraie dans l'horizon historique, *que ne garantit aucun esprit*. Mais aussi cela signifie que l'inscription historique traduit le signal d'autres communautés actuelles, car l'*actualité* de l'opération historique ne se comprendra, comme nous le verrons, que dans la récurrence nouvelle de l'événement dans le projet réel. L'événement, en effet, n'est pas attesté par la structure présente du monde, car aucun ensemble d'indices dans un pur présent ne saurait faire apercevoir l'événement.

La raison de cette insuffisance n'est pas que nous ne pouvons plus *percevoir* l'événement passé. En effet, quand nous pourrions nous faire repasser un film de cet événement passé, nous n'en serions pas plus

avancés. Nous aurions, dans le film, des indices encore, indices situés dans le déroulement de thèmes généraux perçus. Pour mieux faire entendre cela, imaginons un être qui n'aurait point d'aperception de l'histoire, ou prenons ce que nous sommes au niveau social en le transposant, par l'imagination, dans le champ historique: nous voyons clairement alors que, passant un tel film à cet être supposé, nous ne saurions jamais lui faire comprendre – même avec toutes les ressources de la logique moderne, de la théorie de l'information, de la phénoménologie – qu'il s'agit là d'un événement. Cet être percevrait fort bien la généralité des thèmes présentés, le sens qu'ils font, mais il ne saurait comprendre que ce qu'il voit a eu lieu. Il ne ferait point de différence entre un récit mythique et un événement, car pour lui l'un et l'autre illustreraient l'Univers. Cela est à peu près ce que devient l'homme soumis à l'information intensive d'aujourd'hui. Surtout, cet être ne verrait pas pourquoi nous attachons tant d'importance à la vérité historique, dont il ne saurait savoir ce que c'est. Dans son Univers purement fait de spectacle et d'action en quelque sorte télé-commandée, cet être ne chercherait pas d'événements, ni pour lui-même, ni pour les autres. Il n'aurait pas de mémoire, mais dans l'oubli constant, une pure réminiscence des structures de l'Univers, dont la variation le frapperait: cet être ne serait pas une exigence d'esprit dans l'acte historique; il ne serait pas une visée de communauté.

Qu'est-ce donc qui distingue l'événement de toutes les séries d'indices relevés dans un présent? Qu'est-ce donc, que cet être imaginaire que nous avons supposé n'apercevrait absolument pas, même s'il disposait de toutes les structures «historiques» que distingue Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*? Ce qui lui manquerait n'est certainement pas la connaissance d'un certain mythe culturel propre à un groupe et qui détermine l'appartenance à ce groupe; cette appartenance générale, poussée à l'universel, et qui exclut d'un groupe celui qui ne sait qui fut Clovis ou Marc-Antoine, est, en réalité, la même que celle qui exclut d'un groupe celui qui ne sait pas l'usage de la fourchette. Ce dont manquerait cet être imaginaire, ce n'est pas d'esprit, de manières ou de race, ce serait d'être une visée de communauté, ce qu'est chacun de nous. Cet être serait, non un individu aliéné, qui demeure visée de communauté, mais une communauté imaginaire: en elle, il n'y aurait point de différence entre l'événement et la fiction pure, et l'Univers où elle existerait serait une variation universelle réglée par quelque esprit absent, lequel ne serait du reste nullement distinct de cette variation elle-même. Les références dans l'Univers ne seraient pas

faites à quelque événement, mais à un certain «pattern» dans lequel cet être se déchiffrerait : mais ce déchiffrement serait imaginaire, car cet être serait la communauté «en soi» et, déchiffrant une variation, il ne ferait que dire, comme un haut-parleur dans une gare fantastique où aucun train n'arriverait, *ce qui serait supposé arriver*. Cette étrange fantaisie, dont le roman moderne – de Borgès à Robbe-Grillet – donne des exemples, est assez prise au sérieux par la «philosophy of mind» dont l'idéal formel semble s'accommoder d'un tel univers. C'est la limite d'une «histoire» purement publique, dans laquelle on ne se réfère qu'à ce qui «existe», et où l'on fait montre d'un parti-pris courageux contre les audaces de la spéculation philosophique.

C'est ainsi que les enfants imaginent des situations. Ils disent qu'on *serait* dans une gare, que des trains *arriveraient* et miment tout ce déroulement en rendant fictivement «publiques» toutes sortes de structures qui fonctionnent jusqu'à ce qu'on quitte le jeu.

Les enfants, pourtant, savent bien qu'ils sont dans la communauté et distinguent très bien de leur fiction les événements réels. Quelle est donc cette visée historique dans laquelle j'aperçois un événement ? L'horizon de l'événement est celui de la communauté, et cet horizon ne montre rien d'autre que des opérations réelles d'événement, clairement ou confusément aperçues. Lorsque je dis que j'ai habité à Genève en 1930, je le dis dans une communauté actuelle. Dans l'horizon de cette communauté, il n'y a pas un esprit caché, mais il y a l'événement lui-même. Certes, il paraît absurde d'affirmer que les événements sont là tout clairement aperçus, alors que l'on fait tant d'efforts, tous les jours, pour savoir ce qui se passe ou s'est passé réellement, sans venir à bout de cette tâche infinie. Pourtant, il ne s'agit pas de connaître la totalité d'un événement, mais de reconnaître l'horizon réel où il y a des événements, qui peuvent être clairement reconnus et déchiffrés comme tels.

De quoi s'agit-il en effet, dans cet horizon, sinon d'y apercevoir des événements, et non autre chose ? Or donc, il est impossible de découvrir un événement si le texte de cet événement dans l'horizon historique est suspendu à une interprétation ultime de la pure communauté sur une matière qui est une variation pure. Il y a événement s'il y a, dans ce texte, acte et témoignage de l'événement comme traduction originale d'autres communautés inconnues, qui ne sont à aucun titre dans notre histoire. Autrement dit : l'inscription de l'événement vrai est objective dans notre horizon si cet horizon de mémoire et de projet est signal d'un inconnu historique actuel, et non expression d'un esprit interprétant un Univers.

Pour cela, il faut voir comment nous apercevons que notre horizon de communauté n'est pas un faux, ou une reconstitution pure d'un passé imaginaire, comme ce château de *l'Année dernière à Marienbad* dans lequel l'ambiguïté demeure entre décor et réalité. Cela revient à apercevoir comment un événement est irréductible à une loi ou à une règle «universelle», appliquée à des éléments qui ne sont pas des événements et qui sont censés en produire. Il ne s'agit donc ici ni de généralisation ou d'induction, ni de déduction a priori, mais du déchiffrement dans un horizon, au sens où nous prenons ces termes.

Ce qui nous guidera, c'est le fait qu'il n'y a pas, au niveau historique, d'éléments de généralité, et que le niveau social est enveloppé par l'histoire.

Tout d'abord, remarquons que l'événement aperçu *n'a jamais été perçu* dans la généralité, mais qu'il est toujours aperçu dans une récurrence historique, sur laquelle nous aurons à revenir. Il n'est donc pas question ici d'accumuler les témoignages de la perception, du jugement empirique, au besoin guidé par des principes ou appuyé sur la sincérité d'un témoin. Je ne pourrais ainsi que mimer, reconstituer l'événement dans l'imaginaire.

L'événement est aperçu actuellement, dans la visée de communauté. Mais qu'est-ce donc qu'apercevoir un événement? S'agit-il d'une opinion ou d'un savoir? Ni l'un ni l'autre en vérité, si l'on prend ces termes au sens qu'ils ont dans la pensée grecque.

L'aperception de l'événement est d'emblée l'inscription ou le texte historique de la communauté. Ce texte n'a rien à voir avec un récit ou une sorte de roman, où se mêlent le mythe et les «véritables» faits. Il est plutôt ce que la visée de communauté aperçoit chaque fois ou toujours, dans la récurrence historique. Ce texte à vrai dire n'est pas une *Stiftung* ou une *Urstiftung*, qui aurait l'aspect d'une loi ou d'une constitution divine de la communauté. On s'imagine facilement qu'une communauté peut fort bien se passer d'horizon historique et, une fois, «entrer dans l'histoire». En réalité, il n'y a aucune espèce d'Univers préalable dans lequel la communauté créerait ensuite son histoire ou en recevrait la loi de Dieu. L'horizon de l'événement est originel. Une communauté ne décide pas un jour de rapporter les événements de son histoire, par l'intérêt qu'elle voit soudain que la postérité aura pour elle. La visée de la communauté *est* inscription historique. Nous sommes, chacun de nous, dans la visée de communauté, inscription historique et, à ce niveau, les concepts scientifiques eux-mêmes sont inscription historique. Il n'y a pas un événement cosmique, puis son inscrip-

tion éventuelle dans l'histoire. C'est l'existence même de la communauté qui est déchiffrée dans un horizon réel d'événements, sans que cette existence ait besoin d'une proto-universalité garantie par l'esprit. Il ne faut pas juger de ce qui peut se passer, des régions de possibilité de l'événement, en se fondant sur une légalité de l'Univers.

Ce que la communauté aperçoit dans sa visée, c'est un événement, et il ne faut pas se presser d'y séparer ce qu'on juge y être le produit d'une imagination primitive et ce qu'on juge admissible parmi les faits avérés. Ce qu'est la mémoire de la communauté, son projet, ce n'est pas un mélange de fadaïses et de procédés socialement efficaces: c'est l'événement où elle existe et se déchiffre. Or, *ces événements n'ont pas été perçus*. Bien loin que, comme le veut Hegel, les peuples d'abord aient enveloppé leur aperception de l'histoire des nuages fantastiques qu'il croyait voir dans la civilisation des Indes, pour ensuite avancer dialectiquement vers l'Esprit, ils n'ont jamais perçu les événements, et n'ont pas eu à les orner ou à les interpréter, mais ils les ont aperçus dans l'horizon historique.

L'aperception d'un événement n'a rien à voir avec la notation d'un fait isolé ou répété; c'est l'inscription d'un fait unique et récurrent. L'événement est unique (*einmalig*) dans le fait qu'il est une structuration libre de l'horizon, qui signale avec évidence l'inconnu. Cette opération n'est nullement intelligible a priori, mais elle est d'emblée l'aperception d'un événement reconnu. Cet événement est reconnu dans l'actuel par la visée de communauté, non comme conforme à une règle, mais comme la récurrence, dans la nouveauté, de l'opération historique.

Mon acte de visée de cet événement: avoir habité à Genève en 1930, est un acte vrai, non parce que ma conscience ou l'Univers le confirment, mais parce que l'opération de la communauté – nous ne disons pas de l'humanité – est vraie, même si j'en perds le souvenir et que tous les indices en disparaissent. Il ne manque rien à cet acte, qu'aucune falsification ne supprime: elle ne peut que l'obscurcir.

Hâtons-nous pourtant de préciser que cette affirmation n'est pas la pure constatation d'un passé, mais la récurrence actuelle d'un événement. En effet, cette affirmation n'évoque pas l'image générale de quelqu'un habitant Genève en 1930, image que je percevrais ou que j'aurais perçue; cette affirmation ne contient aucun personnage imaginaire, aucune perception présente d'un Univers dont ce personnage serait une variation. Je découvre plutôt, en apercevant clairement cet événement, que je ne saurais m'inventer comme un personnage de

roman, et que cet événement, dans l'horizon où je le déchiffre, j'y lis mon existence même. Je découvre que j'y aperçois non un fait isolé dans mon passé, mais la libre structuration de mon horizon historique actuel. L'événement en question n'est pas perdu, épuisé dans le passé, et n'ayant plus que des conséquences; il n'est pas un «en soi» indépassable en face de ma conscience; il est actuel; non pas bien sûr récupéré dans un présent fictif, mais actuel en ce sens qu'il existe, aperçu à distance historique. Il n'y a donc jamais eu de fait perçu de cet événement, dans une durée où se succèdent des thèmes généraux purs devant la perception; cet événement est, d'emblée, actuellement aperçu, comme événement, dans l'aperception qu'est mon *projet*, dans la visée communautaire. Mon projet, en effet, n'est pas fondé sur les images générales d'un personnage fictif, mais dans ce que je suis. Cela veut dire que cet événement aperçu, dans la récurrence de la visée de communauté, est véritablement dans son être l'élément d'un projet libre.

Cela nous conduit à nous interroger sur ce qu'est réellement l'objet historique, l'événement, c'est-à-dire à mettre en question et à dissiper l'image d'une communauté humaine dépositaire de l'esprit et conservatrice de ce qu'il est licite d'apercevoir dans le devenir universel.

Il faut relever d'abord la confusion qui *rationalise* l'événement. De ce que j'aperçois, la raison pure n'est pas juge, et cela vaut de tout événement, y compris de l'événement qu'est, à ce niveau, le raisonnement humain et la logique. Je n'aperçois pas une «situation rationnelle» à travers un brouillard initial, à travers les croyances enfantines à des événements mythiques. L'horizon de ma mémoire est d'emblée horizon d'un vrai passé, mais, dans la communauté, ce vrai passé n'appartient pas à l'humanité pure. Il ne faut pas dire que les hommes se souviennent d'une vie antérieure, mais que la communauté *est* une vie antérieure de l'être historique. Ma visée déchiffre un passé sans manquer de rationalité: ce passé est d'emblée événement, et la force libre de cette mémoire l'emporte sur toute puissance humaine. Ce dont je me souviens, je m'en souviens *dans* la visée universelle de la communauté, pleinement, et non dans un début de raisonnement sur la généralité. Je discerne, non la régularité naturelle, mais le drame d'un passé véritable. Ce passé est une récurrence d'événements, c'est-à-dire d'unifications libres (*einmalig*) de ce qui arrive. Mes souvenirs sont des actes où je me lis, et non des fictions auxquelles je m'abandonne. Ces actes, ils se passent dans mon horizon mémoriel, actuellement, ils y

existent «pour la première fois», c'est-à-dire ne sont pas des copies d'un présent ancien. Ainsi lorsqu'un archéologue découvre une statue qu'il déterre : voici cet événement qui existe en son vrai passé, et non comme l'image d'une chose perçue autrefois. L'objet historique étonnant, et pourtant ordinaire, qui est actuel, n'est pas perçu. Car quelles généralités pourraient faire déchiffrer ici le passé? Ce qui vient au jour ici est autre chose qu'une société, que le travail d'un artiste; c'est un événement actuel, dont la quantité existe, et je vois bien qu'on pourrait produire vingt statues semblables dans le présent qui ne feraient que mimer cet événement. Mais l'unicité de l'événement n'est ni dans la pierre ni dans l'esprit, elle est dans l'opération concrète de la mémoire de la communauté. Si la société ne saurait fournir l'objet historique, ce n'est pas à cause de la rareté ou de la valeur de celui-ci : le moindre jouet d'un enfant, auquel il tient, est un objet historique. L'existence du champ de l'histoire n'est rien d'autre que cet humble objet : un document, un témoignage actuel. Ce n'est pas un objet sentimental, mais la mémoire en son immensité, dont le projet d'avenir est la force des plus grands événements, qui est le vrai document, la véritable charte de la communauté. Cette charte ou alliance n'est pas perçue et l'avenir n'est pas perçu dans le flux du présent social : ce à quoi nous tenons, chacun de nous, c'est l'opération où nous est donnée cette mémoire, qui n'est pas notre possession. Car tout ce que nous voulons posséder, c'est toujours l'image de cette opération ordinaire de la mémoire, qui est l'âme de toute action libre.

L'objet historique, dans la mémoire, est moins une valeur qu'un message. En l'apercevant clairement, je déchiffre, dans la communauté, et dans l'horizon de ma mémoire, cet objet comme une promesse. La charte de la mémoire universelle n'attribue pas des valeurs absolues aux objets, comme si ceux-ci étaient les restes d'une catastrophe où s'est conservée l'essence d'un monde perdu, que l'on garde jalousement comme un tableau de maître, où l'on a capté un esprit. Le collectionneur de valeurs ressemble au corbeau que Noé envoie d'abord de l'Arche, oiseau sinistre qui ne trouve pas le message de paix, mais vole en cercles sur la mer, cherchant des restes du Déluge. Mais l'opération de la mémoire ne se laisse pas capter. L'objet mémoriel aperçu n'est rien d'autre en effet que la promesse de sa récurrence nouvelle, dans le signal d'autres communautés actuelles. L'objet mémoriel ne *contient* pas une promesse : il *est* une promesse où je lis mon existence.

Cet événement passé, dans mon opération actuelle, je ne l'invente

pas et c'est là de nouveau, dans la découverte, le critère de l'objectivité. Ce que je découvre en effet, c'est le message du passé lui-même, que je ne perçois pas, mais aperçois pleinement dans ma mémoire. C'est ma situation historique actuelle qui est aperception de l'objet mémoriel. Il ne s'agit pas d'une certaine attitude à prendre vis-à-vis de soi ou du monde, mais de la visée claire d'un horizon : ce que j'aperçois devant moi, c'est le passé. Il ne faut pas imaginer que je perçoive alors une réalité et que, par une sorte d'événement intérieur ou par un phénomène de suggestion, je voie surgir devant moi le passé. L'aperception de l'objet mémoriel est visée du réel. Mais l'a priorisme nous interdit de penser la situation autrement que comme situation perçue. Dans cette confusion, nous imaginons toujours la situation perçue à la base, et ensuite nous accordons tout ce qu'on voudra : interprétations, symboles, projets, mises en forme de la situation, etc. Mais il ne nous vient pas en tête que la situation historique réelle n'est pas une situation perçue. Apercevant le passé, je ne me déplace pas «dans le passé» ni ne réduis ce passé à un mode d'apparition du donné pur. Je suis simplement un être historique, comme, au niveau biologique, je suis un corps.

Cette aperception est un fait constant, récurrent et clair. Pour sortir de la confusion, il faut marquer d'abord que l'aperception dissipe entièrement la généralité pure que nous croyions percevoir. L'événement en effet est confus à la visée qui tente de retenir, de récupérer dans une perpétuelle rétention l'acte mémoriel : l'écran de pseudo-présent est fait de cet effort, qui vise à percevoir l'événement passé dans ses conséquences pures. C'est là qu'est la rationalisation : l'événement, croyons-nous, doit continuer à montrer son effet dans ce qui est perçu, et nous partons, comme le corbeau de l'Arche, ayant fixé nos idées, à la recherche de ce qui reste de l'événement, de ce qui doit nous livrer la clé de ce qu'il fut, du témoignage palpable de l'esprit qui l'anima, de ce qui a eu lieu. L'horizon rationalisé est posé pour un procès sans fin et l'image de la communauté est alors un tribunal où comparait le passé. Mais l'événement dont nous cherchons alors les traces est actuel, et le tribunal ne l'aperçoit pas. C'est que l'aperception du passé *ne porte aucune marque de l'image générale de l'événement*. Ce dont nous nous «souvenons» dans le schème de la pure communauté, ce que nous débattons avec nous-mêmes ou sur la place publique, cela, c'est l'image de l'événement et en quelque sorte les purs traits perçus qu'il devrait avoir laissés dans la mémoire. Dans l'écran confus, nous percevons des *versions* de l'événement, des figures ou des clichés dont nous croyons que la mise en place livre virtuellement l'événement. La ratio-

nalisation erre au départ: elle croit d'emblée à une forme de l'événement, pour *ensuite* douter, chercher, analyser. Mais c'est ce qui semble aller de soi, dont tout le monde parle et moi-même parle avec moi-même, c'est cette dialectique, qui est confuse. Ce débat, en effet, est sourd au passé: on n'y aperçoit pas que, hors de portée des décisions de la pure communauté, le passé arrive, et que sa découverte est celle, actuelle, d'un message qui n'a pas passé à travers cette dialectique.

L'événement, en effet, est reconnu, dans la visée claire, et sans aucun trait général qui rappelle l'image de cet événement. Récurrent, il arrive comme entièrement différent de cette image, car il se donne comme le passé, dans l'évidence. Nul doute que cette opération libre aperçue ne soit le passé, car elle n'est pas produite dans l'image de la communauté; *jamais* celle-ci n'eût pu l'inventer, telle qu'elle est déchiffrée dans la mémoire. Car la mémoire est l'horizon actuel, et ce qui y est donné est *ce qui arrive actuellement*, et qui *est* le passé véritable. Dans l'objet mémoriel, je déchiffre en effet mon être passé, non dans un modèle général, mais dans une opération actuelle qui ne répète en aucune façon une image du passé où se trouveraient des indices, des ressemblances, des parentés qualitatives. L'événement ne porte pas la marque des degrés de ressemblance perçus. Il n'est pas ce que je me représentais, et surtout, il fait tomber d'un coup le doute sur l'existence du passé, car ce doute était formé par l'effort de créer, d'inventer un passé. Ce à quoi je reconnais l'objet mémoriel, c'est justement que je suis, avec lui, dans l'horizon actuel du passé et que, ce qui est dissipé, c'est *le pseudo-futur à partir de ce passé*. Car justement il y a, à partir de ce passé actuel – dont la récurrence certaine mais sans forme *a priori* n'est pas commandée par un esprit – une ligne imaginaire qui est comme la poursuite en songe d'un avenir à partir de cet horizon actuel passé. C'est en effet cet objet mémoriel actuel, dans sa récurrence, qui me montre que j'avais poursuivi dans l'imaginaire un futur de cet objet comme si je l'avais perçu. Croyant l'avoir perçu, je situe et je date cette perception, laquelle constitue le point de départ imaginaire d'un fil du temps ou d'un processus, qui rend confus mon être historique. Je crois voir dans cet événement perçu la pure communauté à l'œuvre, la vraie dialectique dont moi, je suis chargé de dénouer la complexité, au moyen des instruments universels de la communauté. Ce «moi» confus peut être une collectivité historique, une nation, qui date son développement à partir d'une telle pseudo-perception. Rien, dès lors, ne me tire de l'idée que cet événement ancien a inauguré une histoire, un futur qui est présentement «en cours», un certain drame

fatal contre lequel personne ne peut agir et qui constitue pourtant la praxis «libre» de tous. Il s'ensuit un caractère de passivité et d'activité purement réglée qui procède de l'idée que ce passé, loin d'être vraiment passé, actuellement passé, hante et commande le fil du temps. Cette rétention du pseudo-événement n'est pas un défaut d'adaptation au monde: c'est bien davantage et autre chose; c'est le déroulement d'un projet, non fictif, mais imaginaire: il n'y a pas interprétation aberrante d'un fait; il y a déroulement d'une pseudo-histoire.

Or, l'objet mémoriel aperçu dissipe la série de pures perceptions, non pas en révélant ce qui a été perçu en fait, car rien n'a été perçu, mais en montrant la situation réelle de la communauté.

Il convient donc de montrer clairement – en dehors de schèmes de type religieux, comme le temps de l'histoire sacrée – ce qu'est la récurrence mémorielle.

Si je ne perçois rien dans la mémoire actuelle, ce n'est pas faute de perception. Il n'y a pas de disparition de l'horizon perçu, remplacé par un autre. Il y a un horizon historique confus, où déjà et d'emblée je n'ai pas à percevoir des thèmes généraux et où l'événement est aperçu confusément. Cette confusion n'est rien d'autre que la croyance à une préorientation générale de l'événement, qui en ôte toute récurrence. Dès lors, je me juge obligé de percevoir l'objet historique qui, dans cette préorientation, m'échappe sans cesse. J'aperçois tout de même une opération libre, mais qui me paraît dissimulée – tel un esprit de l'histoire – dans le déroulement présent. Je découvrirai alors le passé dans son acte libre en apercevant un mouvement de l'horizon entier de la mémoire, tel que jamais la communauté ne saurait l'avoir inventé. Il ne s'agit pas d'un sens que prend le présent, d'une certaine qualité qu'une émotion ou un choc peut donner, et où le présent paraît revêtir un sens ineffable; ni de l'état de cet homme dont parle W. James qui était absolument convaincu d'une chose et ne savait absolument pas de quoi. Il s'agit de ce qui arrive réellement, lorsque je réalise clairement que ce qui arrive n'a aucune généralité totalisée et se passe actuellement en vérité. Ce qui arrive est alors d'emblée hors de toute combinaison de possibilités générale et n'en résulte pas. Loin d'émerger du «passé immédiat» retenu dans la réminiscence générale, et d'être une appréhension du futur, l'événement aperçu est entièrement et actuellement passé et ma visée le déchiffre à partir de ce que je suis dans le passé actuel et que j'ignore totalement hors de ce déchiffrement. J'aperçois donc devant moi mon passé, sans du tout

me référer à moi-même percevant un passé imaginaire, sans «revenir» au passé, mais en apercevant l'horizon mémoriel sans aucune trace de ce pseudo-présent où *je croyais avoir avancé*. Je me découvre vraiment dans la communauté, là-bas, dans l'horizon, où se structure librement mon passé. Cet horizon est objectif, mais je n'y aperçois pas des idées : j'y aperçois le message universel qu'est ce passé. Car l'événement revient d'un inconnu actuel sans avoir passé par le pseudo-déroulement où je me croyais enfermé. Etant l'opération de ma mémoire, il n'est pas le souvenir de quelque chose de perçu, ni le sens que je surimpose au déroulement universel, mais ce qui m'arrive. J'aperçois alors cet horizon mémoriel comme un champ libre, limité, dans lequel mon action est délibérée. Ce qui m'arrive est contingent, et si radicalement contingent qu'il ne s'y trouve aucun élément de répétition régulière, mais ce qui m'arrive est réglé dans son acte par la loi où se déchiffre librement la communauté. Ce que j'aperçois est le passé, non par quelque trait fantastique ou quelque qualité occulte qui me le révélerait tel, mais parce que ce qui arrive est ouvert sur l'horizon réel du passé, d'un passé que j'avais imaginaiement anticipé, et qui arrive dans l'événement. Je me rends d'autant mieux compte que c'est le passé qu'il marque la vérité de mon aperception confuse, tout en me laissant dans les limites historiques et dans le champ de la faute. Je ne dialogue pas avec moi-même ou avec les autres, mais c'est dans l'horizon qu'arrive l'acte libre dont je ne doute pas. En effet, l'horizon mémoriel universel, dans ma visée, *ne trompe pas*. Ce qui me revient est un passé au delà duquel j'ai prolongé, dans l'imaginaire, un futur de mort de l'histoire, et où je me suis perçu moi-même comme un mort en sursis. Le passé, je l'aperçois alors comme opération à travers cette mort imaginaire, dans l'horizon clair, limité, où cette mort pure de la communauté est imaginaire.

Rien n'est cependant plus malaisé que d'échapper à la tentation du pur présent, qui se donne à la fois comme le cadre formel immuable de la décision historique et comme l'impossibilité de s'arrêter vraiment, dans le devenir, pour apercevoir clairement un événement tel qu'il est, sans être entraîné dans un mouvement irréversible. Le refuge que constitue ce cadre formel ou cet esprit immanent à la communauté ne protège pas l'être historique contre le déroulement indéfini du temps : cet esprit est fuyant et inidentifiable, et plus nous cherchons à capter en lui en seul événement réel, plus nous sentons que sa véritable actualité nous échappe. C'est que l'événement, vu dans la confusion, est une

perception incomplète, à laquelle seule une totalisation des événements pourrait donner ce qui lui manque: d'être entièrement identique à l'idée de cet esprit universel. Et sans doute pouvons-nous voir facilement d'où vient cette notion de l'incomplétude perceptive de l'événement. Vu comme drame de l'homme dans la nature, l'événement ne saurait avoir de perfection historique, car sa contingence est, ici, accident. La rationalisation laisse un reste purement accidentel au cœur de l'événement qui ne *doit* pas être complet, qui ne *doit* pas encore – jusqu'à la limite de l'identité entre l'homme et la nature – avoir sa pleine réalité. C'est pourquoi le passé nous apparaît comme parfait, mais non en tant qu'événement actuel: il est parfait, croyons-nous, parce qu'il n'est plus dans l'accident du présent et qu'il constitue un fait total dont seules les conséquences et l'interprétation sont en cause. Mais il va sans dire que ce fait total, dans sa «perfection», est une image de la communauté et un pur instrument de la lutte historique humaine. Pour cette lutte, il est essentiel que l'actualité, elle, soit incomplète et qu'on ne puisse avoir devant soi un événement à la fois complet et actuel. Dans la confusion, en effet, un tel événement serait la fin de la lutte, l'écroulement de la pure tâche humaine, car il serait la fin du suspens de l'histoire.

Or, il n'est pas difficile, et c'est même la chose la plus simple du monde, d'apercevoir, dans l'horizon mémoriel, un événement actuel qui n'est pas accident, qui n'est pas une perception incomplète. Dans cet horizon, ma visée est – en tant que j'ignore ce qu'elle est en elle-même – dans le passé, dans l'horizon mémoriel. Cette visée actuelle n'est donc nullement dans un présent perçu, n'est pas entraînée peu à peu vers un futur, et se trouve, dans ce passé actuel, un être véritable qui fait face ici à un avenir réel. C'est l'expérience habituelle qui nous montre une telle visée: ne voyons-nous pas que la véritable réflexion sur l'action à venir est une situation dans la mémoire actuelle. Si je parais m'arrêter d'agir pour réfléchir à ce que je dois faire, il ne s'agit pas d'un arrêt perceptif, d'une distraction, d'une manière de consulter un esprit en moi ou dans les choses. Cet «arrêt» est en réalité le mouvement de l'être historique dans l'horizon mémoriel. La visée, alors, ne met pas de l'ordre dans un chaos: elle déchiffre l'horizon mémoriel et, si elle est claire, elle y aperçoit des événements réels. Nul projet ne surgit de perceptions incomplètes, même si le projet est tout à fait confus. Dans cette visée historique claire, lorsque j'envisage objectivement une situation, ma décision ne sera pas le choix d'un modèle universel parmi d'autres, le pur coup de dés qui déciderait de la table

de référence à laquelle je me tiendrai. Ce que j'envisage dans ma mémoire, ce sont des événements passés qui arrivent actuellement, qui sont actuellement aperçus dans la récurrence d'une traduction originelle qui est ma vraie délibération. Dans quels riens, souvent, mais actuels dans la récurrence, puisé-je le clair courage de l'action? Quels faits ou objets sans valeur «universelle» parfois m'arrivent, messages de la mémoire «en soi» insignifiants, et qui l'emportent sur la dialectique intérieure: celle-ci se révèle, alors, inopérante, car l'événement me fait voir que ce débat de généralités sociales y est imaginaire, ainsi que le pur esprit qui paraissait ordonner mon existence à des fins lointaines. Or, en fait, l'événement vrai, tel une «grâce efficace», m'arrive dans la mémoire comme ma vraie délibération, et comme l'épreuve historique réelle. Ce qui m'arrive, c'est le passé que j'avais cru percevoir, que j'aperçois vraiment. Dans ce passé, je ne prétends pas à être celui-ci ou celui-là, à faire figure: je suis en face de ce qui ne ment pas. Chacun de nous est cette visée: l'événement, alors, n'est là ni pour moi ni pour les autres, dans la généralité; il est ce dans quoi je me déchiffre. *Et cet événement a la perfection d'un acte libre dans un champ.*

Examinons maintenant quelle est cette perfection de l'objet historique.

Et d'abord, cet événement n'a point de futur – si l'on admet d'appeler futur un thème de généralité sociale – mais un *avenir* véritable. Il est donc aperçu sans qu'aucun futur lui fasse défaut et, en ce sens réel, il n'est pas incomplet. Le fait objectif universel ne s'inscrit pas dans le doute, mais sur un fond *imaginaire* – non fictif et fort bien décrit par Descartes – de doute portant sur le pseudo-présent, dans la visée de communauté. Mais ce n'est pas le pur *ego* que je découvre dans ce fait universel, et, pour qui lit attentivement Descartes, il apparaît que celui-ci montre d'abord le Cogito comme un événement universel *dans* la communauté. Il n'y a rien dans le Cogito qui puisse justifier l'idée d'un pur *ego*. Le récit du *Discours* montre bien la méditation dans la vraie solitude, le déchiffrement de l'horizon mémoriel avec attention, la dissipation du film perceptif présent à travers la critique du songe, l'absence complète de romantisme subjectif, la récurrence nouvelle et la traduction originelle dans l'aperception de la «science admirable». Le songe lui-même marque fortement, d'une part la conscience de la faute (dans le rêve où Descartes pense que lui sont reprochés ses fautes passées), d'autre part la résistance à la pure communauté, que représente l'église où il se sent contraint d'aller, et enfin l'acte

mémoriel, le *chemin* à suivre dans l'événement: *quod vitae sectabor iter?*

Dans le passé vrai où se trouve la visée historique, la perfection de l'événement est ma décision libre, dans la délibération déchiffrée dans l'horizon. C'est sans aucune puissance, mais avec la force invincible de l'événement, que cette délibération est en mouvement. Il n'y a pas là de futur social qui trouble ce déchiffrement, car ce que je déchiffre n'a aucun futur social. L'événement ne sera pas appliqué dans un contexte général, car il est la source universelle de la socialité. Mais comment cet événement passé peut-il être actuel?

C'est d'abord parce qu'aucun de ses éléments ne détermine immédiatement un futur ni n'est engagé dans un pur devenir. Ce qui est aperçu existe, dans la mémoire, et en est l'acte. Il y a donc un mouvement de l'événement qui est contingent et où rien n'est accidentel. Cette contingence se marque dans le fait que l'événement dit, dans une vraie continuité, de moment en moment, de geste en geste, la vérité de ce qui avait paru hasard et nécessité à la fois. L'événement, sans être préordonné à un schème, ne contient pas un atome d'accidentel, parce qu'il ne contient pas un seul élément de nécessité. Ma visée est alors dans une véritable sûreté, car elle est ouverte à tous les vents de l'horizon mémoriel et s'y déchiffre conservée pas à pas. L'événement est passé comme on dit à celui qui a échappé à un grand danger: ne vous inquiétez pas, *c'est passé*. Et, comme cet homme rescapé du péril, la visée peu à peu cesse de revivre et de repasser le pseudo-présent de ce danger, cesse de se figurer à nouveau le fait comme s'il fallait, une fois encore, qu'il soit, pour un instant, et pour son tourment, futur encore. *Cela est passé*. Ce qui est passé, dissipé, c'est le suspens pur de l'histoire, le songe de la pure généralité des faits. Alors l'événement est *aperçu* sans aucun doute, mais, au lieu de cumuler sans fin l'accidentel du présent et le nécessaire du passé projeté sur le futur, il se donne dans la vraie délibération. L'événement est là dans sa contingence et c'est véritablement mon corps social pur, imaginaire, qui est mort dans la dissipation du hasard, et de la nécessité. C'est la figure de la pure habitude, la problématisation totale de la communauté, qui a disparu. Personne ne m'a sauvé, je ne dois pas mon existence à l'œuvre d'un hasard, à un esprit qui aurait dû, sans du reste se soucier de mon sort, faire jouer en cette occasion les pures lois de l'univers. Au contraire, mon existence est alors, évidemment, visée de la communauté, hors de la pure réflexion de ce que j'imagine être. Tel est l'événement de la mort, qui est toujours aperçu dans le *passé* mémoriel et dont l'image est un futur pur, une mort perçue.

L'événement, ainsi aperçu, n'est pas situé dans l'histoire de l'humanité, considérée comme évolution de l'esprit humain dans la nature. L'attention donnée à l'événement me montre que ce que j'aperçois réellement est une délibération libre qu'aucune perception imaginaire ne saurait modifier. L'horizon mémoriel a donc bien la nature d'un champ d'épreuve historique, mais qui n'est imposé par aucune nécessité. Je puis donc bien apercevoir, «une fois en ma vie», une récurrence qui dissipe entièrement le hasard de ma vie totale. Cette vie totale, avec sa mort, est une figure du passé, et l'acte du passé me montre que cette figure est ce que je crois devoir percevoir sans cesse et toujours, un futur fait de menace totale et de mesures vaines prises pour l'écarter. Or cette «vie» totale n'est pas un événement, mais une image de la survie historique. La mort pure et simple est image de ce qui est passé réellement, et dont l'opération claire de l'horizon mémoriel me délivre comme d'un songe.

L'objet historique manifeste donc clairement à ma visée son être-passé, dans le fait que son actualité ne réclame pas la perception, quand bien même celle-ci serait aidée des instruments les plus précis. Les instruments scientifiques miment et imitent l'aperception en explorant jusqu'à leur limite les confins du monde perçu, et constituent comme une esquisse de l'être historique. Mais c'est la perception qui vise à travers eux, et ils ne sauraient être dans notre expérience des visées historiques. C'est donc une vue imaginaire de réduire la visée de communauté à celle d'un instrument, non parce que celle-là est humaine, *mais parce qu'elle est historique.*

L'événement en effet n'est pas une justification de l'exactitude de ma praxis, mais au contraire plutôt un échec de cette exactitude, prise au sens d'une pure adaptation. Ce que j'aperçois renverse la pure instrumentation – et Descartes l'a bien vu, puisque l'image du monde médiéval est celle d'un ensemble de domaines où instrumente une autorité déléguée, dont justement Descartes montre qu'elle n'est habilitée par personne à instrumenter ainsi. La délibération libre déchiffrée n'a rien d'une instrumentation, et c'est plutôt son image que l'on voit dans cette pure exactitude, qui n'est point précision, qui règne partout où l'on sent le service de la nécessité, le pédantisme des domaines séparés et des «compétences», et qui résulte en un comble de confusion dans l'incapacité à prévoir, le ridicule et l'odieux d'une fabrication de l'histoire.

Rien ne saurait donc m'apprendre à apercevoir l'objet historique, serait-ce dans un apprentissage culturel intensif, si, comme le disait

Kant, mes «concepts» sont «vides» et mes «intuitions» de confuses perceptions. Cependant, et dans la ligne de Kant, bien que celui-ci n'eût point voulu parler ainsi – nous disons que l'objet historique n'est pas un objet humain, et que la science humaine et la morale de la communauté nous donnent, certes une aperception, mais confuse, de l'objet historique. Au niveau historique, cette science humaine n'est pas pur instrument, ni l'éthique pure intériorité, et le mélange des deux est confus.

L'événement est, dans la limite du champ historique, le véritable salut de la visée de la communauté, c'est-à-dire son existence même et sa création dans le mouvement récurrent de l'histoire, et ce mouvement n'est pas une limite de l'homme, mais un message réel de la mémoire, avec la force originelle d'un projet universel, qui est – comme nous le verrons – exigence d'esprit, de personne, en son acte.

En apercevant l'événement, ma visée aperçoit l'univers historique *prochain*. C'est dans l'horizon mémoriel que je suis dans le champ de ce qui m'arrive, et cet horizon est celui d'une communauté nouvelle, originelle, que j'ignore tout à fait, et dont ma visée déchiffre le signal objectif. Ce que j'aperçois éclaire l'horizon de ma visée, car je réalise que ce qui arrive, nullement borné par la limite fuyante d'un futur, est une véritable opération, en toutes choses aperçues, de délibération universelle. Il n'y a pas un élément de l'objet historique qui n'advienne pas actuellement dans cette délibération, qui n'a rien d'un doute, rien d'une pure décision non plus, mais qui est le mouvement de disposition libre du passé tel qu'il est réellement dans la communauté.

Ce que j'aperçois vraiment, c'est, dans la mémoire universelle, le prochain dans son histoire réelle. Je ne suis pas d'abord un isolé, une conscience, qui ensuite est observée par autrui, ou qui s'avise qu'autrui existe. Je ne suis pas non plus un *Mitsein* refermé sur l'image d'une époque historique et d'un destin commun. Je ne suis que dans le déchiffrement du prochain, non comme homme, mais comme mémoire universelle et projet. Nul futur dans cette histoire prochaine, où l'événement est une alliance passée libre et actuelle. C'est en effet *aux actes* que je reconnais cette opération mémorielle, mais non au comportement. Ce n'est pas un autre de ma sorte que j'aperçois, et sous l'aspect de qui se dissimule le pur hasard et la nécessité de fond de l'Univers, c'est mon passé qui se dessine actuel dans la geste historique prochaine. C'est là qu'est dit l'événement dans cet immense horizon de mémoire où les choses arrivent. Ce n'est pas à dire que les choses n'arrivent que quand on les raconte. Il s'agit de cette parole-acte que l'hébreu ex-

prime par le mot *dabar*, objet historique. C'est ainsi que l'événement se raconte, s'exprime, dans des formes que ni la pure raison ni le pur sentiment ne guident, ni même ce qu'on appelle l'imagination. L'événement dit, non ce qui fut perçu, non une fiction, mais ce que la visée historique aperçoit à l'horizon.

C'est ainsi dans l'événement aperçu clairement que je comprends l'orientation libre de mon histoire sans la rapporter à une intention providentielle ou à une finalité de l'évolution. Car cette orientation, dans la mémoire, est au niveau des événements. C'est dans l'opération mémorielle que mon histoire est délibérée, dans l'univers du prochain, et c'est ce qui montre que l'histoire n'est pas souci, activisme, sur fond de désespoir. Il ne m'arrivera rien qui ne soit délibéré dans l'horizon mémoriel, où je déchiffre ce que je suis. Mais cet horizon n'est pas esprit, et cette délibération n'a rien d'infailible. La certitude est seulement ici, et cela est tout, celle de n'être pas un perpétuel échappement à l'événement dans un destin humain pur. Je remarque alors que la clarté de l'action est dans la considération objective de l'horizon mémoriel, et j'y découvre comme hors de doute que ma délibération, dans cet horizon, n'est pas celle de l'homme universel. Car plus je considère cet horizon mémoriel dans le prochain, plus je me rends compte que ce qui arrive à chacun de nous dessine, hors de l'image humaine pure, les vrais traits d'un univers nouveau et récurrent. J'aperçois agir la force véritable, et non la puissance, dans un passé où l'humanité pure est un songe, et ce songe est celui du devenir, de la métamorphose de l'homme par la puissance de ce qu'il juge être un événement toujours présent: le suspens même, en son esprit, de l'histoire.

Au premier abord, il nous semble que l'univers culturel où nous vivons ne personnalise nullement les événements, qu'au contraire l'esprit scientifique les a dépouillés de toute finalité providentielle naïve, et que personne, de nos jours – et même parmi les croyants – n'est tenté de voir d'emblée et spontanément dans les événements des signes d'une volonté personnelle non-humaine. C'est ici le fond de toute la critique de la superstition qui, quelque forme qu'elle prenne dans notre culture, s'exerce sans cesse. A cet égard, nous sommes entièrement, et même sans le vouloir, dans l'optique de W. James et nous réagissons comme lui presque sans y penser. Devant la croyance au surnaturel, nous avons le réflexe critique: nous la considérons à l'intérieur de l'humanisme scientifique, même si nous avons l'idée la plus vague de la méthode scientifique. Nous nous demandons immédiate-

ment si cette croyance se tient dans le raisonnable, prêts à accorder toutes sortes de variations de l'expérience de la croyance, à admettre qu'on se représente, au niveau historique, la finalité de l'événement de toutes sortes de manières, qui sont, pensons-nous, toutes bonnes, pourvu qu'elles soient morales et scientifiques. Or, nous ne pensons pas, en raisonnant ainsi, que l'univers moral et scientifique dissimule une action personnelle inscrite dans l'événement, et pourtant, c'est exactement ce que nous croyons.

Seulement, l'univers historique de notre culture ressemble davantage à celui de la Rome impériale qu'à celui du moyen âge. La personnalité imaginaire que nous croyons habiter l'événement, nous lui donnons autant de noms que les Romains avaient de divinités, et nous les tolérons tous, comme eux, ce qui est sans doute, au sens romain du terme, une vertu. La rationalité de l'événement dans notre projet est confuse, car nous rapportons l'intention rationnelle à une limite indifférenciable du sujet et de l'objet. Cette limite a tous les caractères d'un esprit, d'une personne, et elle est la réflexion dans la nature de la pure communauté. Elle exprime une *Gesetzmässigkeit* de l'Univers, que les philosophes situent plus près du sujet ou plus près de l'objet, mais qui persuade de la rationalité ultime des phénomènes. Nul événement, à vrai dire, ne révèle cette rationalité, pour la bonne raison qu'elle est toujours suspendue et toujours supposée s'exercer dans les événements. C'est bien ainsi qu'agissent les *numina* des Romains: l'événement ne dément jamais l'action de la rationalité, ou du dieu, mais l'interprétation de l'événement confirme l'action possible de cette rationalité et donne le déroulement rationnel comme l'explication la plus simple et la mieux fondée en tradition. Cette optique est d'autant plus convaincante qu'il ne se trouve alors jamais de fait, dans le déroulement, qui n'ait pas, en principe, sa rationalité, et ne soit virtuellement explicable. En effet, c'est toujours *la suite* des événements qui confirme la rationalité, mais la confirme toujours – comme l'action du dieu – virtuellement. Et, dans cette confirmation, la rationalité ne se dévoile pas: elle a le bénéfice de ce qui est arrivé et qui lui est attribué, mais elle n'y est pas compromise. Il y a toujours une loi, mais le point, c'est savoir laquelle, et le projet s'emploie à cela. Mais ce qui ne saurait advenir, c'est que cette personnalité-limite de l'événement soit mise en cause, et, par exemple, que se découvre un événement qui parle *contre* cette personnalité-limite. Ici s'arrête notre tolérance romaine, et elle s'arrête radicalement. Ce qui est en cause à cette limite, c'est la pure communauté, et ici, en ce point, cette personnalité *absente* à la limite de l'objet

et du sujet, est une borne à ne pas franchir. En effet, c'est sur cette personnalité absente que nous croyons fondée notre communauté et nous sentons bien lorsque nous approchons de cette idole. Rien ne doit ébranler cette «Gesetz-mässigkeit», qui révèle alors son vrai visage: celui de la puissance sociale pure. Les dieux romains ni cette personnalité absente ne sont un mystère: ils sont la puissance dans l'image de la communauté. On voit bien qu'il ne s'agit pas ici d'un esprit vrai, d'une personne, mais de l'image muette de l'humanité. C'est le «moteur» de l'histoire et ce moteur ne parle pas, n'est pas un événement réel, mais la quintessence de tout projet, le signe même de l'appartenance à la communauté, l'autorisation à la tolérance, la valeur qui fait les projets, le mélange de hasard et de nécessité qu'est tout symbole de puissance historique. C'est bien ce signe de puissance qui est entre le sujet et l'objet, ce symbole obscur du conflit, qui ne se rompt pas entre tous comme le pain, mais se départage de telle sorte que, parmi nous, ceux qui ne le possèdent passent du côté de l'objet, et les autres du côté du sujet. C'est ainsi, croit-on, que va l'Univers, dans le projet de la communauté, où une rationalité-limite réclame des sacrifices. La personnalité absente, tissée dans l'histoire, est un «idéal» de pureté de la communauté, mais cette pureté est décevante: elle est l'image de l'esprit humain et comme le moyen présent de gagner une réconciliation de tous, mais elle est, en fait, le sacrifice de l'être historique actuel et du prochain.

Nous tenterons de montrer ici, à partir de la visée de communauté dont nous avons parlé, ce qu'est le projet historique comme exigence de personnalité, et en posant d'abord que *le projet ne contient en aucune façon, fût-ce à la limite, un acte personnel.*

Le projet, ainsi envisagé, ne peut pas être considéré dans le cadre d'une critique de la raison et c'est – comme nous le faisons dans cet ouvrage – en étant dans le champ historique que nous pouvons y déchiffrer clairement un projet, et non en nous posant, à partir des faits, la question de leur possibilité. La question critique se justifie du reste fort bien chez Kant, une fois qu'on a vu qu'il la pose, au niveau historique, dans un passé vrai: Kant se pose la question de la possibilité précisément pour dissiper l'image de la pure communauté, image qu'il trouve chez Leibniz et chez Hume. C'est en effet, dans la ligne même de Descartes, l'individuation historique qui est en cause dans la question critique de Kant. C'est le passé vrai, dans son opération libre, qui est obscurci aussi bien par Leibniz que par Hume. Chez celui-là, il n'y

a plus de mouvement historique réel, car plus rien ne permet de distinguer réellement un événement passé de la structure plus ou moins complexe d'un présent éternel; chez celui-ci, l'événement passé disparaît dans une loi générale qui n'est plus que l'expression d'une ordonnance de la communauté. La question critique, chez Kant, est donc elle-même un événement, et Kant l'a ressentie comme telle, comme un véritable réveil de l'être historique dans sa situation véritable: il s'agissait de comprendre ce qui arrivait et, pour Kant, cela signifiait, dans l'horizon mémoriel, comprendre comment la liberté de fait de l'être historique était possible, c'est-à-dire comment s'expliquer, dans l'opération actuelle du passé, de ce qui est donné, la découverte de fait de l'acte libre.

Nous ne pouvons reprendre le langage de Kant, mais il s'agit bien, pour nous, de la récurrence du projet kantien, et cette récurrence n'a rien à voir avec une répétition de la question que posait Kant.

Notre point de départ est une visée de communauté dont l'objet ne saurait, même à la limite, être justifié par la raison humaine, et qui, comme événement, ne *manque* absolument pas d'une forme rationnelle. C'est ici l'événement, dans l'avenir de la communauté, qui est, sans que soit réclamée pour lui aucune adéquation à une raison, l'exigence vraie de la rationalité.

Il paraît certes trivial de dire que l'avenir existe, qu'il y a un avenir. Lorsque pourtant nous essayons d'apercevoir cet avenir, et non de nous en représenter les diverses possibilités, nous trouvons que nous n'apercevons rien de clair. Sans revenir ici sur ce que nous avons dit du présent pur, il suffit de remarquer qu'en effet un avenir qui est la protension d'un tel présent pur est extrêmement obscur. Cet avenir, aperçu dans la confusion, oscille entre un événement purement extérieur à moi et un événement purement intérieur. Dans les deux cas, l'événement, en son actualité, disparaît.

Je découvre cependant – et cela m'éloigne de la problématique kantienne – que l'opération claire de l'événement passé actuel, dans l'horizon de ma mémoire, est, non pas promesse d'un avenir, mais promesse *qui m'arrive de l'avenir existant*. En effet, l'opération mémorielle ne me situe pas devant l'avenir comme devant un champ de possibilités; elle est une structuration libre qui m'arrive dans mon projet. Dans le fait même qu'un événement soit, actuellement, réellement passé, mon avenir existe, et il existe, dans la récurrence, hors de toute répétition ou variation de cet événement. L'opération mémorielle, en sa clarté, ne me dit pas autre chose que ceci: l'avenir n'est déterminé par aucune

condition de possibilité et ce qui m'arrivera, aperçu dans l'actuel, c'est ce qui existe réellement dans l'acte libre de délibération, que je déchiffre dans l'horizon mémoriel de la communauté. Cela ne veut pas dire du tout que je puis «connaître mon avenir.» Cela signifie que ne m'arrivera jamais que ce qui existe dans cet acte libre, et que cela, ce sont des événements réels.

Nous remarquons alors que, tant que nous croyions voir l'avenir venir à nous sans cesse – continûment ou non, il n'importe – et se produire en quelque sorte indéfiniment à partir des circonstances perçues, dans le cadre de l'espace et du temps, nous étions persuadés que l'avenir n'existe pas. Quel avenir, en effet, dans cette constante substitution d'un horizon à lui-même, cet insensible changement et cette métamorphose universelle pure? A vrai dire, ce film du devenir, nous croyions bien qu'il avait un certain rythme, mais la pure nécessité de ce rythme même le rendait hasardeux: pourquoi cette métamorphose n'est-elle pas plus rapide, plus lente? Pourquoi le film se déroule-t-il à cette vitesse? A cela, nous donnions des raisons tirées de l'opération de la nature, de nos opérations mentales – sans du reste pouvoir accorder un temps naturel et un temps humain – mais ce qui nous échappait, c'est la *distance historique actuelle*. Quoi de plus irréel en effet que ce fil du temps, cette structuration qui ne structure rien? Si nous nous représentions l'avenir, c'était comme un certain état de ce changement, et comme le même fond du monde, où les coordonnées se seraient déplacées. Ainsi, lorsqu'on marche, ce qui apparaît à l'horizon prend-il insensiblement figure, comme si, loin d'exister au-delà de cet horizon, cet objet se produisait à partir d'un fond en perpétuelle variation et d'un pouvoir de structuration de notre esprit. Aussi l'avenir était-il ce fond de variation où l'événement était virtuellement présent. Et c'est ainsi que certains logiciens lisent dans un «domaine» – qui n'est pas une classe, mais comme un donné quelconque limité – toutes les structures futures virtuelles qui s'y trouvent inscrites et que nous pourrions y lire si nous en étions capables, puisqu'elles sont là, dans une sorte de fragment spatio-temporel qui contient virtuellement en lui, dans ses bornes, l'univers entier ou l'une de ses versions virtuelles.

Cette sorte de vision logique n'est que l'expression complexe de l'obscurité où se trouve, pour chacun de nous, l'horizon d'un avenir réel: nous croyons, dans une aberration de la pure rationalité, que l'avenir est inscrit dans l'objet présent, dont la structure nous entoure et nous constitue sans cesse.

Or, en apercevant clairement l'horizon mémoriel, nous découvrons que nous avons toujours été certains de l'actualité à distance historique de l'avenir, de son opération d'événement et de sa réalité. Nous nous apercevons que l'objet historique existe au-delà de notre horizon, que nous l'apercevons venir à nous comme objet historique à venir et non présent, et qu'il ne sera jamais présent dans le pur devenir.

L'opération mémorielle nous donne l'événement passé actuel comme promesse. Mais cette promesse n'est pas que cet événement va réapparaître dans l'horizon de l'avenir pour repasser par le présent. Cette promesse est elle-même l'existence, l'opération à venir de cet événement, dans la récurrence. Ce que j'aperçois donc dans la traduction originelle de la mémoire, *c'est que l'objet historique existe réellement dans l'avenir de ma visée de communauté*, et n'a pas à devenir présent à l'histoire humaine. Mais cet objet est-il donc un leurre, s'il ne me vient jamais? Tant s'en faut. La vérité de l'événement, dans mon projet, ce n'est pas sa venue dans le film du présent pur, c'est son opération actuelle dans l'avenir. Chacun sait très bien cela: lorsqu'un enfant aperçoit un avenir libre, un projet qu'il déchiffre dans le passé actuel, dans la confiance qu'il a dans l'alliance du prochain qu'est ce passé vraiment passé, c'est l'existence assurée de cet objet à venir qui est son projet, hors de toute déception du pur déroulement du temps. Ce qu'il aperçoit, c'est son avenir dans l'alliance de la mémoire, et cette aperception est irréductible à toute déception perceptive pure, qui ne peut que l'obscurcir sans en supprimer la réalité. Ce que nous apercevons, c'est le véritable sol, le terrain de l'avenir, la vraie patrie de la communauté, qui n'a pas à se produire dans le décor d'une pure variation. De cet avenir, je suis certain, car il est lui-même la promesse qui ne déçoit pas. Ce qui est promis ne l'est pas par une personnalité absente, mais par l'événement même, dans l'horizon mémoriel. Mon projet alors n'est pas de réaliser dans un futur ce qui est inscrit dans le cryptogramme du présent: mon projet, c'est ma véritable action, qui est déchiffrement de cet avenir réel. Où est donc la source de l'opération historique claire, sinon dans la réalité d'un avenir qui en est un véritablement? Or, cet avenir réel n'est pas un présent futur qui, à son tour, aura son futur et qui déjà, tandis que je l'envisage, est, dans mon esprit, en train de se transformer virtuellement en son futur. Cet avenir vrai n'a pas de futur, car il n'est pas dans le film du présent pur. Il constitue vraiment, dans l'horizon, ma *décision* dans la visée de communauté.

Dans l'expérience ordinaire, je me rends compte que mon projet est

toujours, confusément ou non, un tel avenir réel. Lorsque j'aperçois clairement l'événement passé, la délibération qu'il constitue n'est pas séparée de la décision par l'intervention d'un corps de procédure, d'un ensemble de règles à appliquer à un problème. En ce cas, la décision serait une solution pragmatique: le choix d'un déroulement parmi d'autres, et par exemple du déroulement apparemment le plus simple, le plus économique, le plus conforme à la situation générale. Ce pourra être, aussi, la solution la moins économique, la plus complexe, la plus synthétique. Or, en fait, la décision n'est claire que dans l'aperception d'un avenir réel. La décision est alors le consentement à cet avenir réel, qui existe dans l'objet historique aperçu, et qui y existe comme avenir. C'est ainsi qu'est décrite, dans l'Ancien Testament, la *patience* de Dieu, qui ouvre toujours un avenir actuel à la plus grande confusion de la communauté.

La décision est donc dans l'univers du prochain l'avenir réel que j'y déchiffre. Cet avenir ne viendra pas dans mon présent, parce qu'il est, dans l'horizon du prochain, ce que je suis réellement dans mon avenir. Cet objet à venir est actuel dans le prochain, qui n'est pas autrui, en général ou en particulier, mais mon avenir actuel. Je ne suis pas séparé de l'avenir par un écran fuyant et problématique de décisions à prendre sur fond de nécessité, et mon avenir, soustrait au songe du pur accident, est là, réel, comme ce que je déchiffre dans le prochain. Cet univers du prochain n'est pas le monde d'une personne, d'un sujet, qui me serait inaccessible et dont le futur, insensiblement, me révélerait l'étrangeté. Cet univers est l'horizon d'une communauté existante où je suis, et qui est à venir. Cette communauté, dont je suis la visée dans le prochain, n'est pas future, elle est un avenir actuel dans la dissipation du du devenir pur.

L'avenir n'est donc pas un moment du temps, ou un état de l'Univers; c'est la communauté telle qu'elle se déchiffre dans son horizon réel, dans le signal d'autres communautés actuelles inconnues. Mon avenir est la libre disposition des événements dans l'horizon du prochain où je me déchiffre, et la décision, dans le projet, ne fait pas venir au présent, ne rapproche pas, un état de l'univers, mais est un acte libre, plus ou moins clairement aperçu, dans cette communauté originelle. Il n'y a donc aucune décision que je prenne qui ne soit dans cette communauté existante, qui est l'acte, en ma visée – acte que je ne puis réfléchir purement en moi ou dans une pure communauté d'esprits – de mon véritable projet. C'est pourquoi une décision n'est jamais totale, et pourtant n'est pas relative. Ce que je fais n'a pas des conséquences

indéfinies dont je saisis une partie, seule importante, en négligeant les autres comme des sous-produits accidentels de mon action. Car alors l'avenir serait-il autre chose que le déroulement continu de toutes ces conséquences, sans que je puisse jamais voir dans le choix que j'y opère autre chose qu'un dessin arbitraire que ce que je néglige peut à tout instant bouleverser entièrement? En ce cas, l'avenir est imaginaire, car ma décision est inidentifiable: elle est l'image réfléchie d'un pur événement décisif.

Or la décision claire n'est ni un parti pris avant que les circonstances ne se présentent pour elle, ni un choix dicté par ces circonstances une fois qu'elles sont présentes. La décision est une détermination libre – au sens où l'on dit que quelqu'un est déterminé, c'est-à-dire pleinement décidé à faire quelque chose – dans l'horizon du prochain, et elle est, en cela, exigence de personnalité.

La communauté nouvelle, originelle, dans laquelle ma visée déchiffre ce qu'elle est, ne dicte pas une décision garantie par une rationalité de principe de l'Univers: elle est le champ concret, dans l'avenir actuel, de ma décision. Celle-ci n'est donc pas la cohérence des actions d'un personnage modèle, mais le déchiffrement objectif d'un avenir actuel, dans l'horizon clair de la mémoire. L'acte libre est en effet dans le mouvement récurrent de cet avenir actuel; il a son origine dans cet avenir actuel.

Je comprends alors que le découpage purement humain de mes projets est une grille qui obscurcit et déforme entièrement cet avenir actuel, en masque la structuration réelle. Et je remarque en même temps que ce découpage ne recouvre en aucun cas un événement réel.

Lorsque nous parlons de l'avenir, c'est alors à un horizon réel que nous nous référons, qui n'a rien à voir avec ce découpage. Cet horizon réel m'apparaît dans mes projets véritables, qui ne partent pas de l'image de ma situation présente. Comment donc distinguer une situation actuelle de l'image d'une situation présente?

Ma situation actuelle n'est pas telle qu'elle doive être perçue à *n'importe quel moment* du devenir. La confusion du projet se trouve en effet dans la conscience de principe que je suis censé avoir, à tout moment, de ma situation présente. La conscience pure est alors vue comme une présence indéfinie à l'événement, comme si quelque personnalité absente était toujours et à toute heure habilitée à m'interroger sur mon projet, sur mon emploi du temps. Et en effet, le pseudo-présent est bien cette perpétuelle correction du comportement qui a à s'adapter sans

cesse à une fin imaginaire. Tout se passe alors comme si je conduisais une voiture dans une ville, mais sans savoir ou sans pouvoir jamais aller où je veux, mais que, pendant ce temps, je dois, à tout moment, m'adapter aux règles de la circulation. Cette correction perpétuelle me maintiendrait dans une rationalité que jamais je ne voudrais, mais que je serais forcé sans cesse de faire mienne. En effet, il s'agirait bien de moi, et mon projet, malgré sa confusion, serait le découpage constamment varié des circonstances auxquelles j'aurais à faire face. Je n'aurais pas le loisir d'agir réellement, mais seulement le temps de consulter l'image «rationnelle» de moi-même, comme un tableau de références, pour modifier mes actes.

Or, il n'est pas vrai que la visée historique que nous sommes soit un tel personnage. Autant il est vrai qu'une attention continue doit être donnée à un projet réel et limité, autant il est aberrant d'abstraire cette attention d'un tel projet et de faire d'elle la continuité pure du devenir.

L'horizon historique n'a aucune pure continuité – ou, ce qui revient au même, aucune atomicité – et ce que *je suis*, dans mon projet, est une opération mémorielle qui n'a pas lieu dans un déroulement ou dans une structure atomique du devenir. *Je ne suis pas un fonctionnement dans mon acte de projet.*

Cependant, dira-t-on, peut-on nier que, quoi que je projette, dans ce temps même je ne continue de vivre, de respirer, d'être au monde? Puis-je donc quitter un instant ma situation pour me mettre dans ma mémoire, puis revenir à ma situation? Mais c'est que précisément le mouvement dans lequel je projette n'est réellement pas sous-tendu par un «pendant ce temps». Le *momentum* ou le mouvement du projet n'est pas d'abord perception, consciente ou non, de l'environnement, puis interprétation avec recours à la mémoire. L'horizon du projet se structure hors de la perception. Cet horizon n'est donc pas, en principe et a priori, vérifiable par moi ou par un autre, ce moi ou cet autre étant chargé de constater l'écoulement de la durée ou la structure des perceptions. Je ne sais donc pas en principe, ou à la limite, et à tout moment, dans un pur horizon, quel est mon projet, mais cela n'est absolument pas nécessaire. Personne ne réclame cela. Mon projet n'en est pas pour cela discontinu. Au contraire, je réalise alors clairement ceci, que *cette pure contrainte du futur n'est rien d'autre que la confusion actuelle de mon projet.* Mais cette confusion n'est pas un futur: c'est le mouvement actuel, sans déroulement, de mon projet, dans l'horizon mémoriel, qui *est* obscur. Il ne s'agit donc pas d'une correction ou d'une

normalisation du futur, mais d'un éclaircissement de ce projet, dans son acte. C'est ici le sens d'une solitude véritable. Mon projet confus ne se déroule pas: il se délibère confusément dans l'opération mémorielle. Mais il existe dans l'avenir actuel.

Ce que j'ai à faire, c'est apercevoir clairement ce projet. Pour cela, je n'ai pas à sortir de la perception, mais à apercevoir clairement un horizon où d'emblée je ne suis pas dans la perception.

Mon horizon mémoriel me donne, dans l'univers du prochain, un objet à venir actuel *qui est toujours un acte*. Non pas une action dans un devenir, mais *un acte ayant la perfection limitée de l'histoire*. Cet acte n'est nullement une intention vide, mais une décision qui ne se distribue pas dans une structure perceptive, et dont je n'ai pas à tout instant à me ressaisir. Cet acte à venir actuel, cet objet de mon projet, c'est mon être historique que je déchiffre à distance dans l'horizon du prochain. Cet objet n'est ni dans mon corps perçu ni hors de lui: il est ce que je suis là-bas, dans l'actualité à venir.

Cet acte n'est pas réductible à une identité de ma conscience, à une cohérence de ce que moi ou les autres imaginent que je suis. Cet objet, cet acte à venir, est, dans mon horizon, *un acte d'exigence de personnalité*.

Nous avons dit ce que nous entendons par une exigence: cet acte ne manque aucunement de personnalité ou d'esprit; il existe dans un avenir non problématique comme ce qui, actuellement, dans ma visée, exige la personnalité *et n'a nul besoin de la réaliser ou de la produire*. Cet acte ne fuit pas devant moi comme un pur horizon qui se déplace vers le futur; il est, dans l'horizon, un objet qui signale d'autres communautés actuelles au-delà de mon horizon. C'est en cela que cet acte est à venir.

Dès lors, l'avenir apparaît sous un jour tout différent: il n'est plus une conquête toujours remise ou, au contraire, une possession qui se perpétue, mais un objectif à partir duquel je me détermine dans mon être. Il ne s'agit pas de l'atteindre ou au contraire de ne jamais pouvoir l'atteindre; il s'agit du fait que ma visée y est. Cet objet historique n'a rien de virtuel; il est très précisément *la communauté libre à venir où actuellement ma visée est un projet réel*. Ce n'est pas demain que je serai un acte libre, c'est dans l'actuel. Ce que je décide, ce que je fais, ne se totalise pas, mais est libre dans l'objet historique.

C'est donc au cœur même de ce que nous sommes que nous devons dissiper un être imaginaire de l'histoire.

Nous remarquons d'abord que l'avenir actuel se donne comme le retour originel, non d'un événement humain ou d'un ensemble de faits historiques, mais d'un véritable champ d'action universel reconnu avec évidence comme le lieu de l'événement. Or, cet horizon aperçu n'est composé d'aucun objet perçu tel que ceux que nous croyons percevoir dans l'image universelle que nous nous faisons de l'univers spatio-temporel. Les objets de cet horizon à venir *sont* des événements. Ils sont en eux-mêmes, dans la lecture évidente que nous faisons d'eux, des êtres historiques exigeant en leur acte la personne; et c'est en eux que nous déchiffrons notre existence à ce niveau.

Il ne s'agit donc de rien moins que de dissiper, en éclairant *l'acte d'exigence de personnalité*, les formes imaginaires qui personnalisent et à la fois dépersonnalisent l'événement, ces formes étant ce qui semble aller de soi: la découverte de l'acte historique dans une forme pure de la personne, qui aussitôt, dans l'ambiguïté, se révèle être une forme pure de la *chose* universelle. Tant que nous n'aurons pas dissipé cette vision pure de l'événement à venir, nous nous trouverons toujours devant une obscurité persistante de l'acte qu'est l'événement, obscurité peut-être profonde, mais certainement stérile et paralysante.

Ce que nous remarquons d'abord, c'est que nous sommes aidés par ce que nous appelons l'habitude réelle de l'être historique, par opposition à une routine de l'aperception. En fait, dans notre certitude d'un avenir, il y a toujours, fût-ce confusément, la certitude d'un acte libre qui ne contient ni pur esprit ni pure nature. Nous attendons habituellement de l'avenir qu'il ne reproduise pas une forme, qu'il soit un autre *nous-mêmes* et une autre *nature*, et que sa continuité ne nous fasse jamais revenir en arrière. La routine elle-même – et jusqu'à l'aliénation – témoigne encore de cette exigence de nouveauté.

Or, ce que montre cette habitude de l'être historique, c'est que celui-ci déchiffre, dans son horizon de communauté, ce qu'il est comme ce qui n'est ni personne ni nature. Ce que nous situons dans l'avenir, réellement, c'est un événement où nous existons sans qu'aucune forme pure de l'esprit y dessine notre image. C'est au contraire cette image dessinée à l'avance qui obscurcit notre avenir: en elle se dessine, comme dans un présent indéfini, l'absence d'avenir. C'est ainsi que la culture, avec toutes les bonnes raisons et les bonnes intentions du monde, tend à fermer l'avenir en voulant le protéger. Il semble alors que l'exigence d'esprit soit comme un héritage de la communauté fondée en esprit, et elle se transforme alors en un apprentissage communautaire de l'esprit. Il s'agit alors de *rattraper* la commu-

nauté et son esprit, et l'exigence d'esprit paraît aboutir dans un certain état de l'être historique où celui-ci a atteint la personnalité et le point de vue idéal de la raison. Mais alors, c'est l'acte même de l'exigence d'esprit qui est obscurci, car ce dont nous sommes alors persuadés, c'est que l'événement ne sera jamais déchiffré que dans les coordonnées de l'esprit de la communauté. Nous ne voyons plus alors clairement que la communauté n'a pas d'esprit, qu'elle est, en nous, en notre acte historique, exigence de l'esprit, qu'elle ne nous a pas transmis en héritage. *Il n'y a personne dans notre horizon à venir, et c'est justement pour cela que nous y sommes actuellement, comme acte d'exigence de la personne.* Cela n'est pas à dire que, dans cet horizon, il y ait comme une absence de personne, un vide de personne. Il y a au contraire un plein de l'objectivité de l'horizon historique, dans lequel l'événement ne correspond à aucune idée de personne et se découvre être acte d'exigence d'idées vraies.

C'est que, dans le champ historique, nous ne disposons pas d'un ensemble d'idées et que l'événement n'obéit ni ne désobéit à des formes *a priori*. Il arrive, et c'est en lui qu'est l'exigence de formes. L'événement à venir n'attend pas qu'on lui donne une forme, et il surprend la routine culturelle *dans l'avenir même.*

Rien n'est cependant plus surprenant, dans la routine de notre visée historique, que la persuasion où nous sommes que l'avenir, comme exigence d'esprit, est trompeur. Tout notre effort tend en effet, non à apercevoir clairement l'acte habituel de l'avenir, mais à chercher à en fonder l'actualité, comme si cette actualité devait d'abord être fondée en droit par l'esprit de la communauté, et qu'il nous incombât de créer un avenir humain dans une nature qui, elle, n'a d'avenir qu'à la limite, ambiguë, où notre esprit la rejoint. Dans cette routine, tout se passe comme si, tout d'abord et de primesaut, l'esprit de la communauté déniait à l'avenir son actualité véritable, et que sa tâche fût ensuite de prouver que l'humanité a un avenir. Car l'esprit pur de la communauté, dans sa confusion, nous persuade tout d'abord que l'acte d'exigence de l'esprit est vain, qu'il n'est pas un acte véritable, qu'il n'est, comme événement, qu'un prologue à l'esprit humain réalisé. Dès lors, c'est l'avenir en sa certitude actuelle dans l'être historique qui s'obscurcit: l'être historique *doit* alors devenir esprit, ou n'être rien qu'une chose universelle, soumise à l'esprit de la communauté. Cet esprit pur, en nous, commence par nous dérober l'acte de l'avenir, en nous persuadant, au cœur de notre action dans le monde, que l'exigence réelle de l'esprit, que l'acte d'exiger la personne,

n'est qu'un autre nom de l'effort indéfini de la communauté vers sa propre réalisation. C'est dire que, dans cet esprit pur, la personne, l'acte de l'esprit qu'exige l'être historique est imaginaire.

Sans doute ces quelques remarques s'accordent-elles avec la description marxiste de l'aliénation culturelle, mais il faut aller beaucoup plus loin que cette description. Ce n'est pas une classe, prétendant posséder l'esprit et s'en servant en fait à ses propres fins de puissance, qui nous trompe ici, c'est l'image même de la communauté humaine, qui se réfléchit immédiatement en nous dans sa figure imaginaire.

Ce n'est pas une classe qui monopolise le désespoir historique: c'est, en chacun de nous, une interprétation de l'histoire humaine qui se donne comme fondée dans l'immédiat. Le fait est ici l'obscurcissement de l'acte même de l'avenir, c'est-à-dire la confusion jetée sur l'évidence même du projet libre de la communauté. C'est donc à cette routine de la confusion qu'il faut aller en nous.

Ce que nous remarquons d'abord, c'est que cette négation de l'avenir actuel paraît nous venir de l'avenir lui-même. C'est dans l'avenir, au plus lointain, que nous croyons voir, percevoir, la limite fuyante et toujours répétée des conditions cosmiques de l'histoire humaine: notre projet se heurte, au départ, à un horizon imaginaire où, d'avance, notre avenir n'est pas un événement, mais une limite de la conquête humaine de la nature, dans laquelle le mouvement actuel de l'histoire est à la fois arrêté et perpétuel: il est, à cette limite, ce même esprit pur de la communauté, qui est *déjà* au plus lointain de notre projet, non pas comme un événement à venir actuel et vrai, mais comme les conditions formelles de tout événement.

De ces conditions, nous sommes aisément persuadés: il nous semble voir de nos yeux, percevoir pas nos sens, les conditions humaines d'un événement, et vérifier dans les choses, les résultats des actions humaines possibles. Or, plus ces résultats dépassent notre saisie de l'événement qui en est la cause, plus nous sommes persuadés de la puissance humaine, puisque, sans nul doute, nous *voyons*, nous tous, s'inscrire dans la réalité, dans une réalité qui tombe sous le sens, les résultats de cette puissance. Nous sommes, par délégation, cette puissance, puisque l'avenir nous est livré par elle dans un horizon universel visible, sensible à tous. C'est nous qui étendons cette puissance à l'infini, car c'est l'homme – et donc nous-mêmes, qui donne ainsi forme à notre avenir. Cependant, ainsi persuadés, nous cherchons à reconnaître notre avenir actuel dans ces résultats, dans *la forme* que l'esprit pur de la communauté donne à cet avenir. Or, nous nous apercevons que cet esprit pur est

absent de cet horizon. Les résultats, les structures universelles que nous croyons nôtres, nous découvrons que l'acte d'exigence d'esprit y est obscurci. La communauté historique dans la visée actuelle de l'avenir est, dans cet horizon formel, une figure où nous ne sommes pas. Dans cette figure imaginaire, notre avenir n'est pas un acte, mais un produit de l'esprit pur, d'une pseudo-personne. En effet, la seule chose dans cette figure de l'avenir qui manque, c'est notre visée historique. En revanche, on y trouve des communautés imaginaires dans une nature, qui sont notre image : ce sont des figures historiques qui ont toute l'apparence d'être une histoire, mais qui, à y regarder de plus près, sont mues par des conditions universelles pures.

Ce théâtre universel de l'esprit humain, c'est un lieu-temps sans avenir. L'acte d'un avenir réel, quel qu'il soit, y est déjà, dans sa spontanéité même, une manifestation de l'esprit humain. Avoir un avenir, dans cette figure, c'est déjà se tromper, ou être trompé, et tout l'apprentissage de l'esprit pur consiste précisément à persuader que l'horizon historique n'est pour nous qu'à la limite.

L'événement, comme objet de la visée historique, dans l'avenir actuel, n'a pas parcouru les étapes d'une évolution de l'esprit humain, et il nous vient d'un inconnu historique actuel où l'intelligibilité de l'histoire humaine ne joue aucun rôle. Cet avenir réel ne réclame nullement que nous renoncions à une intelligibilité de l'histoire : il nous montre simplement que l'*acte* réel de l'être historique est la pleine exigence d'un esprit que cet acte ne possède pas. Cet avenir réel que nous visons, l'objet véritable de notre visée de communauté, est aperçu, à distance historique, sans aucune présupposition de l'esprit humain. Nous y voyons clairement qu'il n'existe rien *dans le champ des événements* qui s'appelle l'esprit humain, la personne humaine. Et sans doute en ce sens, l'horizon historique paraît ne pas être pour nous, mais c'est seulement parce que nous imaginons que notre événement c'est *l'avènement* de l'esprit humain.

Qu'est-ce donc que cette exigence d'esprit ou de personne?

Lorsque nous nous représentons notre naissance, dans le champ historique, comme un événement, nous avons tendance à la considérer comme l'origine, à la fois de notre identité personnelle et d'une série d'événements qui, à l'analyse, pourraient être réduits à des éléments universels où cette identité personnelle n'apparaît pas : composition atomique, métabolisme de l'organisme, etc. Or, sans y prendre garde, et quelque importance que nous accordions à l'un ou l'autre de ces

pôles ou de ces domaines, nous présupposons toujours que le centre de référence de cet événement nous est donné dans la personne humaine, à la fois et selon le point de vue, sujet ou objet d'étude scientifique. Or, rien n'est moins conciliable dans l'événement que ces deux pôles.

Le centre de références, c'est ici l'horizon mémoriel.

L'événement de notre naissance n'a une véritable unité historique que dans cet horizon mémoriel. L'acte que nous déchiffrons dans cet horizon comme notre naissance n'est évidemment pas celui de notre identité puisque, précisément, nous n'avons aucune mémoire d'une personne, qui serait nous, à qui cet événement arrive: naître.

Mais cet acte de notre naissance n'est pas davantage l'ensemble des processus observés par les autres lors de notre naissance, car, si ma mémoire me livre bien ces processus, en tant que je sais comment je suis né, cette «mémoire», alors, n'est pas vraiment mon horizon mémoriel mais est horizon social dans lequel, en général, je sais ce qu'on entend par la naissance.

Or, c'est pourtant bien dans l'horizon mémoriel de mon être historique qu'est l'événement de ma naissance: l'événement que je déchiffre, dont je ne doute pas, qui n'est pas une généralité mais qui m'est réellement arrivé. Ce n'est pas que par oui-dire que je le crois; si j'en crois la communauté qui me l'apprend, c'est qu'elle éclaire l'horizon de mon histoire et de l'histoire en son universalité.

Or, ce que la visée de communauté éclaire ainsi dans la naissance, ce n'est pas la personne ou l'esprit humain. Dans l'horizon mémoriel, la naissance n'est pas l'accession au monde humain comme pure communauté. Ce que la visée historique déchiffre dans cet événement, c'est un acte qui n'est humain ni en tout ni en partie, mais est, dans la communauté, signe d'autres communautés inconnues actuelles. Eclairer un tel signe n'est rien d'autre que de voir clairement ce qu'est dans l'acte historique, une exigence d'esprit *qui ne possède pas l'esprit* mais dont l'acte vrai est de l'exiger.

Quelles raisons *a priori*, fondées dans l'esprit humain, ai-je donc de déchiffrer dans ce que j'apprends de ma naissance un événement véritable de mon être historique? Je ne puis guère faire appel ici à un «sujet empirique» ou à un «sujet transcendantal.» En effet, le premier, en sa généralité, me dit que je suis un être social qui est né, c'est-à-dire me montre qu'en effet il existe un être de groupe où je vise ma réalité sociale générale. Ainsi je ne doute pas que ma date de naissance inscrite dans mon passeport ne me concerne ni que je ne sois visé directement

par les exigences du livret de service militaire qui porte mon nom. Je découvre dans le groupe les structures sociales où je me déchiffre, qui peuvent du reste fort bien être confuses et n'adhèrent pas à moi comme une pure nécessité. Exigence d'historicité, ces structures sont mon acte social, mais elles ne contiennent pas mon histoire. Ma naissance est, dans cet horizon social, une structure générale du groupe, où l'on naît. Cette structure n'implique pas que la naissance est un événement de mon passé, qui m'est arrivé, car elle est une exigence générale d'événement que je lis dans le groupe. De même, au niveau biologique, je lis l'existence de mon corps dans l'horizon spécifique. Chacun naît, et ma naissance n'est ici aucunement mon horizon mémoriel et mon projet.

Mais quant au «sujet transcendantal,» il ne m'est d'aucun secours lui non plus, car l'identité d'une conscience me transporte au niveau de l'esprit, et c'est justement cette conscience qui est exigée dans le champ historique. En ce champ historique, je ne déchiffre pas mon identité, mais un acte qui l'exige. Pour voir clairement cette exigence, puis-je donc d'abord feindre que je suis un esprit qui enveloppe l'événement, alors que cet événement m'est tout à fait obscur? La question que je me pose, c'est mon être historique, la visée de communauté, qui se la pose, non dans le vide, mais dans l'horizon mémoriel et sans y présupposer d'esprit.¹

Or, dans ce champ mémoriel, j'aperçois en effet cet événement de ma naissance. Je le lis dans cet horizon, qui ne peut être un horizon individuel pur où je me souviendrais, en moi-même, de cet événement, et qui ne peut être un horizon purement public, car je ne vois pas que la communauté me permette de percevoir cet événement, et qu'au contraire, en me le faisant apercevoir, je vois qu'elle me montre clairement que je chercherais en vain la forme nécessaire de ma naissance.

¹ On pourra rapprocher de ce développement le passage suivant (où nous soulignons): «Malgré cela, tandis que les innombrables images que m'a présentées dans la suite la brune joueuse de golf (Albertine), si différentes qu'elles soient les unes des autres, se superposent (parce que je sais qu'elles lui appartiennent toutes) et que, si je remonte le fil de mes souvenirs, je peux, *sous le couvert de cette identité* et comme dans un chemin de communication intérieure, *repasser* par toutes ces images *sans sortir d'une même personne*, en revanche, si je veux remonter jusqu'à la jeune fille que je croisai le jour où j'étais avec ma grand'mère, *il me faut ressortir à l'air libre*» (A l'ombre des Jeunes Filles en fleurs. Ed. de la Pléiade, p. 845-46). Proust ajoute que cette jeune fille-là, même si elle avait réellement été Albertine, il ne l'a jamais revue. Et n'est-ce pas précisément le projet qu'est l'amour d'Albertine qui a son origine, non dans la suite cohérente d'une Albertine identique, qui en soi se réduirait à l'image d'une personne quelconque, mais dans cette jeune fille – événement qui est à l'air libre? N'est-ce pas aussi en quoi l'avenir *actuel* de cet amour est, lui aussi, à l'air libre, dans l'échec *actuel* et constant de cet amour à constituer un esprit (par exemple à cultiver Albertine), échec manifestant dans la visée historique même le véritable projet de cet amour: la récurrence d'un événement qui n'était pas enfermé avec la prisonnière, qui, d'emblée, est «à l'air libre»?

Dans ce que je déchiffre, j'aperçois au contraire pleinement la contingence de cet événement. L'exigence d'une identité se marque en effet dans l'étrange configuration de cet événement universel: j'aperçois que «j'aurais pu être un autre», et aussitôt je me dis: mais si j'avais été un autre, cet autre serait moi, quel qu'il fût. Et en cela je reconnais que cet événement est bien *ma* visée, et non une visée générale, car si tel était le cas, je me contenterais d'envisager ces diverses histoires possibles comme autant de structures sociales. En effet, si j'imagine l'un de ces autres «moi», je ne fais, au niveau social, que décrire des êtres sociaux de mon expérience. Par exemple, je m'imagine né dans un tribu africaine, ou chez les Romains, et je perçois alors, non mon histoire, mais un acte d'exigence d'histoire, tel que sont les actes sociaux: je vois *un* Noir, *un* Romain en général, comme je vois un type de personnage dans un horizon de groupe.

La contingence que je découvre dans l'événement de ma naissance est de tout autre «nature», dans un autre champ de l'expérience. Ce «moi» que serait tout autre être historique que j'aurais pu être, ce n'est pas une identité de conscience qui se transporte sur tout sujet possible de l'expérience historique et finit par être un *Bewusstsein überhaupt*. Ce «moi», c'est précisément celui qui n'est pas ces autres «moi» que j'aurais pu être. Or, il n'y a point ici de mystère de la subjectivité. Ce que je déchiffre dans l'horizon mémoriel, d'emblée, n'est pas une identité; c'est une configuration d'événements qui d'emblée est dans ma visée de communauté. Ce n'est donc pas un sujet pur, en moi, qui reçoit l'annonce de l'événement de sa naissance. L'annonce de ma contingence n'arrive pas à un sujet nécessaire que je serais et, par conséquent, cette contingence, que je déchiffre dans la communauté, ne présuppose pas mon identité. Ce fait «que j'aurais pu être un autre» s'inscrit dans l'aperception de mon être historique, non comme un pur hasard, mais comme la réalité même de ce champ historique. Car c'est précisément en cela – «que j'aurais pu être un autre» – que je suis réellement un projet dans l'horizon mémoriel. Car si j'étais, sous une identité formelle, quelque autre général qu'on voudra, je ne serais pas un projet, mais une variation de modèles universels se succédant ou simultanés dans mon identité.

Mais il est évident que cette expression «que j'aurais pu être un autre» ne signifie pas à la lettre un ensemble de possibles. L'horizon de la mémoire me montre mon existence dans un événement qui m'incombe, me concerne, précisément parce que je suis un projet réel; il ne donne pas à une conscience un problème à résoudre.

La contingence ne veut donc pas dire que «moi», sujet, aurai et ai eu, depuis l'origine, à renoncer à mille possibilités – jusqu'à ce que je sois contraint de renoncer enfin à toutes, en mourant – du fait de l'imposition d'un certain destin. Cette idée absurde ne peut naître que si l'on se fait une notion *a priori* de l'esprit humain, de la condition humaine, et que l'on tranche de la condition de l'être historique du haut du jugement moral et d'un formalisme épistémologique. Mon «projet fondamental», envisagé dans un *esprit* de l'histoire, ne peut être décrit que dans les termes d'une situation de départ imaginaire, dans laquelle ma limitation historique véritable devient une condition pure affectée par tout ce que je ne puis pas être comme par autant de pseudo-possibilités de mon histoire, qui sont en moi d'une manière mystérieuse.

L'horizon mémoriel, d'un autre côté, ne *justifie* pas mon existence historique par la communauté où j'existe. Ce que je déchiffre réellement dans l'horizon mémoriel, c'est que, outre l'événement, il n'y a pas de «moi» historique qui le sous-tende, pas plus du reste chez les autres que chez moi. Dès lors, je ne puis considérer ma naissance et ma mort comme deux événements situés de part et d'autre de mon présent, car ma mort, elle aussi, m'est annoncée dans l'horizon mémoriel et non posée sur ma route, dans un futur général. C'est donc bien la même contingence historique que je déchiffre dans ma naissance et dans ma mort. Cela ressort clairement de l'expérience, et l'on voit ici qu'un esprit humain *a priori* ne saurait m'instruire comme d'une nécessité que, par exemple, la mort est un anéantissement ou, au contraire, la survie d'un esprit. Je ne puis pas plus avoir pour projet véritable l'un que l'autre, car cette prétendue nécessité ne me parle pas d'un événement: mon anéantissement ou ma résolution en éléments du monde n'est nullement un événement qui soit mon avenir, pas davantage que n'est mon projet celui, imaginaire, d'un personnage de roman. Quant à la survie d'un esprit, je ne sais ce qu'est un événement pour un esprit pur.

Les limites de mon horizon historique ne sont donc pas les bornes d'un esprit entré dans un événement pour en ressortir, ni celles d'une structure universelle pure qui, pendant un certain temps, aurait toute l'apparence d'être un projet, mais, en fin de compte, montrerait qu'elle n'en était pas un, en se décomposant en des éléments dont le seul jeu universel faisait croire à un être historique. (On peut se demander ici, du reste, à *qui* ce jeu faisait croire à un être historique. Si nous sommes un tel jeu, la personne qui le dévoilerait est imaginaire).

Ces limites de l'horizon historique sont celles de la mémoire véri-

table, et c'est dans ces limites réelles que je déchiffre et puis déchiffrer clairement l'événement.

Je me rends compte d'abord que la naissance et la mort sont des événements dans ma visée dans la mesure où ma naissance n'est pas un début de «moi», mais un acte universel dans l'horizon mémoriel. Alors cette naissance ne m'appartient pas – elle ne m'est pas non plus imposée – elle est *un événement actuel dans cet horizon mémoriel*. C'est aussi bien ce que me dit l'expérience, car, dans l'événement, je ne considère pas mes actions, mes projets, mes souvenirs, comme autant de conséquences de ma naissance, de l'événement de ma naissance. C'est moi qui agis, et si, dans le champ social, ma naissance constitue une sorte d'équivalence formelle de mon acte de présence sociale – car si je suis là, c'est donc que je suis né – mon projet historique, l'acte de l'avenir, entraîne ma naissance dans son actualité d'événement. Un langage causal, ici, est trompeur et, par exemple, chez Kant comme chez Hegel, on ne saurait jamais démêler vraiment l'actualité agissante d'une «cause» que toute action doit avoir en son fond d'existence et l'implication logique qui relie des structures de généralité. Celle-ci, chez Hegel, est comme douée de la force de celle-là, à laquelle elle prête à son tour la contraignance logique de l'implication.

Dans l'horizon mémoriel, je déchiffre, plus ou moins clairement, ma naissance comme un objet à venir actuel, c'est-à-dire, non comme ma future identité, mais comme la récurrence nouvelle, dans l'acte de l'avenir, de mon existence historique. Que si, donc, ma mort m'apparaît comme déterminant ma pure identité en me complétant, en m'achevant, je ne puis plus apercevoir clairement l'événement de ma naissance. Cette image de moi-même dans la mort, comme songe de la communauté dans ma visée, me persuade, non pas de la contingence de ma naissance, mais bien au contraire de sa nécessité pure: je suis alors séparé de ma naissance, comme si cet événement n'était pas dans mon horizon mémoriel, dans ma visée de communauté, mais qu'il fût mon identité nécessaire, fixée au départ et complétée à la fin. La proposition générale: «Si l'on naît, l'on meurt» est engagée ici dans un pseudo-syllogisme hypothétique, où la mineure: «Or je suis né» n'est plus une structure de généralité, mais un événement. La conclusion: «Donc je mourrai» laisse donc le *je* dans une totale indétermination. Dès lors mon projet devient accidentel, car ma naissance développe en moi ses conséquences, et chaque fois que je crois avoir un projet libre, je m'aperçois tôt ou tard que j'avais obéi à cette naissance, et que cette pure identité est si extrêmement trompeuse qu'elle me persuade, quand

c'est elle qui agit, que j'ai un projet libre. Je crois retrouver, à point nommé, à l'issue d'un projet, cette même identité qui, sans se soucier de moi, a fait ce qu'il fallait pour déployer la suite de ma naissance.

L'image de la mort se réfère, comme nous l'avons dit, à un déchiffrement vrai dans l'horizon mémoriel, mais cette *image* précisément voile le message et le sens vrai de ce déchiffrement.

Ce n'est pas dans un pur futur que l'être historique déchiffre sa mort, mais ce futur, il y projette l'*image* que la communauté – et non le «monde» – lui donne de la mort. C'est ainsi que ce futur imaginaire se donne pour actuel dans l'universelle persuasion de la communauté. L'image de la destruction «va de soi» car ce n'est pas mon futur que j'y lis, c'est un futur qui me dépasse de toutes parts et où l'«esprit» de la communauté pose cette destruction. Personne, à vrai dire, ne la pose, mais chacun la tenant pour inévitable, elle flotte dans la communauté, comme ces notions préscientifiques dépassées que personne, autrefois, ne mettait en doute. Je ne regarde pas mon avenir dans cette image; je consulte une image du monde qui semble avoir son correspondant en mon corps, en mes actions, qui paraissent me signaler dans l'immédiat un événement qui, comme le dit si bien Heidegger, n'arrive qu'à ce «on» qui n'est jamais moi, qui sera moi un jour et que je consulte comme l'horaire d'un train que je prendrai une fois, mais non maintenant. Je chasse cette image en me persuadant que, pour l'instant, cet horaire peut concerner toutes sortes d'êtres que je pourrais être, qui universellement prennent des trains à cette heure, mais que, grâce à ce «moi» que je suis, je me trouve précisément n'être pas ces êtres. L'analyse de Heidegger prend une autre direction que la nôtre, ici, car il cherche tout de même en l'homme une coïncidence de ce «on» et de l'être historique authentique, sans voir que ce «on» n'est pas l'homme de la réalité quotidienne, l'être social, mais une image de l'être historique, image qui ne peut être rejointe en aucune «compréhension de l'être.» Il n'y a donc pas, vers un éclaircissement de l'événement, de chemin passant par une analyse du *Dasein*, car, en cette analyse, il faudra finalement donner raison au «on», puisqu'on s'est chargé d'expliquer comment il est ainsi fait qu'il fuit son destin. C'est donc encore de son destin qu'il s'agira.

En fait l'image de la destruction n'a pas de fondement réel dans l'être historique. Si l'être historique est exigence d'esprit, originellement, cette image ne s'empare pas réellement de lui, de son acte d'exigence, mais joue seulement le rôle de cette exigence.

Je me demanderai d'abord, dans l'événement, ce qu'est cette destruction dans mon horizon mémoriel. Or, je m'aperçois que je ne la trouve pas. Je reviens alors et repasse cet horizon, certain que je suis d'y avoir aperçu cette destruction, de n'en point douter, de l'avoir vécue comme un événement, puisqu'il a dû m'arriver un jour que j'aperçoive très clairement l'événement de la mort et en lui la finitude de mon existence dans le champ historique. Je ne puis pourtant mettre la main sur cette certitude, car je me rends bien compte que la destruction et la mort ne sont pas mon projet, en ce sens que je ne puis avoir pour acte d'existence historique, dans l'actualité de l'événement où je suis, un acte dont l'horizon d'avenir, *actuel*, est imaginaire. Ce n'est pas ma raison qui, *a priori*, me dit cela, c'est l'être historique que je suis qui, en dépit même du songe d'un esprit, me montre que j'existe dans cet horizon à venir, si confus soit-il. Et cela, dans la communauté historique, sans préjuger d'une forme d'esprit.

Je ne puis mettre la main sur cette certitude parce qu'elle est l'*immédiat imaginaire de mon identité dans l'événement*. Si je me suis persuadé de l'anéantissement, c'est dans l'exacte mesure où j'ai cru que mon identité complète se trouvait quelque part *dans mon horizon mémoriel*. Or c'est justement cette identité personnelle pure que je cherche en vain dans cet horizon et dont je m'aperçois qu'elle est l'image de ce que je voudrais être une mémoire pure de ma naissance : une autonomie de mon être historique.

Je ne puis découvrir dans l'horizon mémoriel cette identité, qui n'est que la pure réflexion de l'événement que je suis. L'acte de l'avenir m'arrache à ce songe en me montrant que la clarté de mon projet ne dépend jamais de cette identité et qu'au contraire, pour peu que j'aperçoive un projet, c'est précisément dans un acte où cette identité ne joue aucun rôle.

Un enfant qui s'élançait vers quelqu'un qu'il connaît, ou vers un carrousel où il veut monter, n'est pas un ensemble de forces qui, d'emblée, pourraient le trahir, un exemplaire de l'humanité dont «l'expérience» montre que quelque accident peut toujours l'arrêter, c'est un geste universel de liberté et, dans l'acte à venir actuel où il déchiffre l'événement, ni la visée ni l'objet ne sont des mouvements de «l'esprit humain». En effet, la visée ne pose pas l'identité, mais elle est dans le mouvement du projet, et l'objet, dans l'horizon mémoriel véritable, n'est pas la personne pure ou la chose-carrousel – encore moins une fiction – c'est l'acte à venir de cette visée. La forme de cet acte à venir, nul esprit humain ne la pose ni ne la nie; car ce quelqu'un ou ce

carrousel ont leur être et leur finalité d'événement dans cet acte à venir. Ainsi, s'il y avait une raison a priori, dans une pure psychologie, pour laquelle ce carrousel est visé – comme valeur, récompense, objet d'une tendance, etc. – il n'y aurait pas de carrousels. Ce carrousel visé est un défi à une rationalisation de l'histoire. S'il est en effet clair que les carrousels – pour toutes sortes de motifs physiques, biologiques, socio-psychologiques – amusent *en général* les enfants, ces motifs pris ensemble ne sont que l'image de l'événement. On le voit à ceci qu'il n'y a rien d'amusant – bien au contraire – dans ces motifs, et que leur totalisation fournit l'absence la plus radicale d'amusement. Au contraire, le constructeur de carrousels, le vrai psychologue, aperçoivent que c'est l'événement qui est l'acte de leur travail. Or l'événement, attendu, est pourtant toujours nouveau. Pourquoi cela? Parce que l'événement est l'acte de l'avenir et que le carrousel, en obéissant à des lois universelles, n'administre pas vraiment la répétition de leurs preuves, mais est ces lois en acte. Ce n'est pas l'univers, ce n'est que l'esprit distrait d'un adulte qui considère sans joie le carrousel. L'horizon mémoriel universel, le *monde*, le champ historique, lui, est acteur, comme dans la tragédie grecque.

La question qui se pose à nous, maintenant, est celle de la véritable finalité de l'acte historique, tel que nous l'avons envisagé dans les catégories du passé et de l'avenir, et sans quitter le *champ* historique dans lequel nous *sommes*.

Ce qui se montre à nous aussitôt, c'est que le champ historique n'a rien de commun avec les représentations géométriques que nous nous faisons du monde naturel et humain. Lorsque nous considérons ce monde naturel et humain, nous y situons aussitôt des personnes, et nous nous représentons ces personnes, y compris la nôtre, comme situées dans une géométrie déjà constituée devant nous. C'est, pensons-nous, ici et maintenant qu'a lieu l'événement, et, en pensant à cela, nous déployons la géométrie du monde comme théâtre des événements. Que nous envisagions cette géométrie sur le modèle de la physique, comme un ensemble de systèmes de coordonnées, ou sur le modèle phénoménologique, comme la continuité d'un temps originel, constitutif de l'objectivité spatiale, il s'agit toujours d'une géométrie. Celle-ci, sous sa forme ordinaire, n'a pas besoin d'être explicitée philosophiquement: elle est celle à laquelle chacun de nous croit. En effet, il s'agit seulement ici de la croyance, enracinée en nous, à une orientation universelle ayant son centre dans l'esprit humain. Cette orienta-

tion selon un esprit humain n'est pas due à telle théorie ou à telle philosophie: elle manifeste la conviction immédiate de chacun d'entre nous.

Cette orientation purement humaine s'exprime dans la croyance à une situation présente universelle de l'homme: nous croyons savoir, universellement, où nous sommes, parce que nous croyons savoir *qui* nous sommes dans le champ historique.

Or, il s'agit justement de mettre en question cette croyance, et cette géométrisation de l'horizon historique. Pour cela, il convient de revenir à l'origine de la notion de situation historique.

Ce que nous remarquons d'abord, c'est que nous n'avons pas la moindre *idée* du lieu de l'acte historique qui est notre visée même. L'actualité historique, l'événement même, où donc cela se passe-t-il? Souvenons-nous que l'événement est exigence de personnalité, d'identité, et que nous ne devons pas le situer d'emblée *dans* une personne ou *hors* d'une personne. Il apparaît alors que la géométrie de la situation humaine obscurcit le lieu où se passe vraiment l'événement, dans sa véritable continuité. Loin de pouvoir poser les jalons d'un champ historique, d'un univers, ou de trouver de tels jalons déjà posés, nous nous apercevons que rien ni personne n'a posé de tels jalons: l'image de l'univers historique est un cadre purement fictif où nous nous imaginons être et auquel nous croyons parce qu'il nous est transmis sans que nous osions jamais le contester.

Si nous revenons, cependant, à l'origine de la notion de situation, nous voyons que l'acte historique, dans sa réalité mémorielle, et dans son projet à venir, n'est pas situé dans une géométrie humaine.

Si nous envisageons notre avenir actuel, c'est-à-dire, non la possibilité d'un futur pour un être social, mais l'actualité de notre avenir comme notre existence réelle dans le champ à venir, nous voyons que cet acte n'a aucune détermination du lieu humain pur où nous croyons être.

Considérant cet avenir actuel, je me demande ce que je serai demain. En me posant cette question, je ne me demande pas ce que la personne humaine que je réfléchis comme le centre de ma situation sera demain, quels changements elle aura subis, quelles actions elle sera en train d'accomplir. Si je me posais cette question, je tomberais dans l'absurdité d'avoir à supposer que cette personne humaine peut, demain, *n'être pas*. Cette personne humaine – comme centre d'événements – je vois que je puis me la figurer hors de toute situation, et je devrai alors me dire que, si mon avenir est celui de ce centre, il n'est

rien, et que ce centre n'est rien. En effet, je me trouve devant l'absurdité d'avoir un avenir, et de découvrir que cet avenir est tout justement la négation de celui même qui a un avenir. En d'autres termes, je découvre que mon avenir comporte une contradiction formelle: l'esprit, la personne, qui est censée se voir dans son avenir, y trouver sa continuité d'événement, découvre qu'elle trouve, dans cet avenir, un lieu où *elle-même* n'existe pas. Cette personne humaine historique, où je suis censé trouver mes raisons d'agir dans l'histoire, le sens de ma mémoire, de ma situation, je découvre que, *là-bas*, dans un avenir qui n'est pas un possible, mais une vraie actualité de mon projet, elle se réduit à une image de ma situation présente.

Ce que je me demande vraiment, c'est où *je serai demain, dans le champ de l'événement*.

Cette question n'est pas posée à partir d'une situation pure de la personne, dans la géométrie des possibilités de localisation de cette personne demain dans un univers. Cette question est déjà posée dans le champ de l'événement, et c'est là qu'elle cherche sa réponse. L'acte historique de ma question est inséparable d'un endroit réel où la question est posée – question qui est parfaitement claire – et je ne puis pas y répondre en niant que la question soit réellement posée ou en disant qu'elle n'a pas de sens. C'est à partir du champ universel d'événements où je suis que je pose cette question, et non pas à partir de mon identité personnelle. Ce que je demande, c'est tout uniment où l'événement que je suis actuellement, que je vis, l'horizon actuel de ce qui m'arrive, sera dans l'avenir.

La réponse à cette question est un acte dans le champ historique et cet acte est exigence d'identité personnelle.

Mais aussitôt je vois qu'il ne s'agit pas de déterminer dans une durée la suite des positions d'une personne ou la variation de son identité conscientielle *a priori*. Je me rends compte que la réponse que j'attends est inscrite dans l'actualité du champ historique. Mais je vois aussi que ce champ est tout autre que je ne l'imaginai. Loin en effet de me présenter un lieu possible de ma personne, le champ historique me montre la structure d'événements actuelle de l'endroit à venir. Cet endroit, je n'en suis pas séparé par un ensemble de possibles reflétés dans la situation présente immédiate; j'y existe actuellement: il s'agit de l'endroit de mon choix originel dans le champ de l'événement. Demain, dans le champ actuel de l'histoire, je suis un *choix*, qui n'est pas celui d'une personne identique à elle-même, mais celui d'un être historique dont l'acte est l'exigence de l'identité, dans l'événement.

Il n'y a pas, entre aujourd'hui et demain, une pure continuité des choix d'une personne, mais une continuité de l'ordre de l'événement dans laquelle ce que je suis est l'acte de choix à venir tel qu'il est réellement. Or l'avenir, comme récurrence nouvelle de l'horizon mémoriel, est dans l'endroit *actuel* du choix. Cet endroit actuel n'est pas une géométrie; c'est un endroit où aucun événement n'est prédéterminé hors du choix. Ce qui me trompe ici, c'est la fixation de mon identité dans le choix. En réalité, l'horizon actuel de l'histoire ne m'offre rien d'autre qu'une structuration d'événement où *a lieu* le choix historique. Ce que je suis dans cet horizon actuel, tel est mon choix, et j'aperçois ce choix obscurément ou clairement. Je l'aperçois clairement si je vois que ce choix est dans un être historique, et non dans une personne. L'acte de ce choix n'est pas celui d'un corps et d'un esprit, et ce que je suis n'est pas enfermé dans ce que je sais de moi-même et du monde. Pour être l'acte de mon existence historique, cet acte n'a pas à être réfléchi dans ma personne: je suis, dans cet acte, différent de ce que j'imagine être pour toujours: une pure identité. La structure de cet acte ne ressemble pas à ce que je crois être, car elle est la récurrence d'un choix entièrement historique, c'est-à-dire entièrement exprimé dans un événement.

Le plus souvent, j'imagine ma pure identité, et je me figure les événements comme entrant dans le champ de ma situation présente, où ils passent pour fuir dans le passé. Or, l'endroit actuel du choix me montre un être historique qui n'entre pas dans une telle situation présente, mais est actuel à distance réelle dans l'horizon de l'événement. Mon choix se montre à ma visée dans cet horizon comme ce que je suis là-bas, actuellement, dissipe entièrement – pour peu que je le voie clairement – l'image de mon identité pure dans le présent, et me donne à déchiffrer l'endroit réel de l'événement.

Dès lors, je vois que l'événement n'est pas un devenir, mais un advenir dans la distance du champ historique. Le moment réel, et continu, de l'événement, c'est l'endroit décrit par la distance de ma visée à un être historique réel, c'est-à-dire à un être où se trouve actuellement mon choix à venir, dans la distance de l'événement.

Le champ qui se décrit et se montre dans cette actualité est étonnant: il n'y a pas en lui de personnes pures, de rôles joués dans un lieu géométrique, mais l'aperception claire d'un endroit originel, le véritable champ du choix historique, dans lequel les êtres réels sont des événements et où je n'aperçois mon existence historique qu'en eux. Il apparaît alors que cet endroit n'a pas besoin d'un esprit, que le choix

n'a pas besoin d'être dirigé par un esprit pur, que le choix est dans l'acte d'avoir lieu réellement.

Ce qui a lieu en effet dans cet acte, c'est un choix sans modèle où se trouve dissipée l'image archaïque du choix communautaire pur, reflété dans un «esprit» de la communauté. L'image archaïque du choix est une réflexion de la conservation d'un modèle de l'événement dans lequel s'enferme la communauté: celle-ci décrète quels sont les événements possibles dans la conservation de l'identité pure de la communauté, dans la norme d'un devenir dans lequel la communauté cherche à conserver une certaine idée de la personne qu'elle croit posséder en principe.

Mais la visée historique montre clairement que la communauté ne possède pas une idée vraie de la personne, ni une idée vraie de l'endroit où elle se trouve dans l'événement. L'horizon de l'événement dissipe cette idée pure de la communauté en montrant clairement que l'acte de la communauté n'est pas soumis à une autorité idéale et que le lieu de la communauté n'est pas celui où elle imagine être.

En considérant de plus près la structure de cet horizon d'exigence de la personne, nous voyons que l'objet, dans cet horizon, est lui-même une structure de choix de notre être historique. Cela signifie d'abord que cet objet n'a rien à voir avec l'image d'un pur passé et d'un pur futur qui y seraient attachés: cet objet ne vient pas immédiatement d'une phase antérieure de lui-même et ne va pas immédiatement vers une phase future de lui-même. Il est pourtant bien, radicalement, une structure historique unifiée universellement, une structure d'événement. Nous devons alors comprendre que cette structure manifeste clairement en son acte des dimensions nouvelles, récurrentes, de la temporalité historique. C'est donc dans cette structure que, comme le dit Merleau-Ponty en parlant de la perception, se déploie la temporalité. Mais il ne faut pas croire qu'il s'agisse de la temporalité telle qu'elle est reflétée dans l'esprit humain. La structure historique manifeste les dimensions mêmes du *champ* de l'histoire, dans un acte. Cela signifie que cette structure elle-même n'a pas de passé, n'a pas de futur, mais que son acte manifeste clairement qu'il *n'a pas besoin* d'adhérer à un passé et à un futur perçus dans la généralité. Mon choix, dans l'avenir actuel où j'existe déjà, est le choix d'un être historique dont *les dimensions sont à chercher dans la structuration d'une exigence de personnalité*, et non dans un devenir.

Demandons-nous alors comment se présente cette structuration.

Pour éclairer réellement ce champ, il faut que je l'aperçoive et le distingue de son image. Or je le puis à tout instant de ma vie en voyant simplement que l'avenir qui advient à ma visée n'est le choix de personne. En d'autres termes: que l'avenir qui me fait face n'est pas la présence immédiate d'un monde représentatif d'un choix personnel pur imposé à ma visée, mais une structure toujours médiante, à distance, de choix. Rien n'est déjà décidé dans la récurrence médiante qu'est le champ historique. Ce qui me fait face est donc clairement, à distance dans le champ, toujours la structure limitée d'un choix *actuel*. Ce choix, il n'est pas dans le doute pur de la situation présente, comme s'il existait un lieu historique réel de pur suspens du choix, comme s'il m'était possible de manquer totalement de l'élément décisif d'un choix et d'exister devant un avenir comme devant une pure énigme, un problème que je dois résoudre et dont il est dit, dans cet horizon, que les données nécessaires pour le résoudre me sont refusées *a priori*.

L'avenir, en vérité, là-bas, à distance, est toujours un choix qui actuellement se fait, pleinement, dans l'horizon universel de la mémoire et dans la récurrence de l'événement. Ce choix n'est pas en suspens – sinon en image – et l'horizon de l'avenir qui me fait face est la structure réelle du choix qui est le mien. Ce n'est pas mon choix de personne; c'est le choix que l'être historique où je déchiffre mon existence est dans l'acte de faire. Ce choix n'est pas un choix inconscient, ou fait à ma place par les autres: il est exactement la configuration actuelle de mon avenir comme exigence pleine d'identité personnelle. Clairement aperçu, ce choix manifeste la configuration médiante d'un champ sans aucun élément de devenir. Dans l'expérience, je me rends compte que je choisis clairement lorsque j'aperçois, non une pseudo-situation présente projetée dans l'avenir, mais un véritable avenir *qui aura lieu*. Non pas que, dans cet acte, je prédise ce qui va se produire: précisément, je ne pose pas dans cet avenir un théâtre de l'esprit; ce que j'aperçois, c'est une structure limitée et libre qui advient. Si je choisis de partir pour les Etats-Unis, il n'y a pas un moment où un choix d'abord imaginé se transforme en choix réel. Les structures réelles de mon choix *sont* dans l'horizon à venir actuel. Je ne crée pas un événement qui d'abord est un ensemble imaginaire; je ne suis pas non plus, à mon insu, dirigé par un esprit de la communauté qui choisit à ma place. Ce qui advient dans l'acte du choix, ce sont des structures actuelles d'exigence d'identité. Dans l'horizon, il n'y a ni personnes ni choses, mais un champ limité où se meuvent des choix réels. Ce champ est contingent, tout en étant l'endroit d'une opération historique uni-

verselle. Mon choix n'a pas lieu à partir d'une représentation de ma personne aux Etats-Unis, dans un décor que j'imagine, il a lieu dans mon avenir actuel. Ce qui me trompe, c'est que j'imagine que je choisis ma personne future, là-bas, et que ce choix a, dans le déroulement de l'histoire, un caractère accidentel du fait que cette personne est essentiellement ambiguë; non contingente, mais ambiguë dans son existence même. En réalité, mon choix a lieu, dans l'avenir actuel, sans aucune personne ambiguë. Les structures de mon projet se meuvent dans un avenir que je suis actuellement dans le déchiffrement de l'événement. Mon choix n'est pas une insensible intégration de l'événement. Mon choix n'est pas une insensible intégration de motifs infinitésimaux, qui finissent par faire un choix, car jamais une telle intégration ne constitue le moindre choix, même obscur.

Le choix actuel, je le vois clairement si je cesse de me figurer l'acte de choix comme discontinu, comme le fruit de réflexions présentes interrompues par des réflexions sur d'autres choix, et reprises ensuite. L'acte de choix se constitue *continûment*, mais non dans mon esprit, en moi; il se constitue dans le choix que je suis là-bas, à distance dans le champ historique. Cette continuité est la structure d'un acte, et non un devenir. Cet acte, ce choix, ne devient pas lentement choix d'aller aux Etats-Unis. Il se constitue clairement comme ce choix dans l'être historique où j'existe réellement. Si j'abandonne ce choix, si je renonce, il ne s'agit pas d'une personne qui déjà était aux Etats-Unis, et qui s'évanouit du champ des événements en se supprimant elle-même. Il ne s'agit pas non plus d'une personne qui était faussement choix d'aller aux Etats-Unis et se révèle être un autre choix, comme si, «au fond», je n'avais jamais eu ce projet. Ce qui existe réellement, c'est, dans le champ, un acte plein de choix actuel, dans l'avenir. Mais les éléments de ce choix sont d'emblée des événements, et non des éléments qui attendent de constituer un état de choses ou de ne pas le constituer. Ces événements sont des *données* claires, non comme pures données d'un problème, mais comme structures en mouvement de l'acte plein de choix, qui est *actuel*. En réservant les billets de bateau, en enregistrant mes bagages, en faisant mes malles, je ne fais pas des actes magiques qui réalisent une image de mon destin ou répètent un «pattern» public d'action de n'importe qui; je suis dans un acte limité qui est mon choix. Non pas mon intention, mais mon choix réel, manifesté par les malles faites, les billets. Ce choix réel n'est pas une situation présente qui déjà et en principe m'échappe, comme si j'agissais sous un charme et que, en réalité, la situation présente, en son devenir, ne me

présente qu'un départ joué, qu'une comédie de départ. Une telle comédie de départ, voilà justement l'image de la communauté, qui obscurcit, dans une figuration archaïque, mon choix réel. Cette image me montre une pure personne, qui a été mue inconsciemment à une décision, qui en fait n'est pas un choix, et qui, devant les conséquences réelles de cette décision, se voit anéantie: «ce départ n'est pas vrai, ne peut être vrai, il ne correspond nullement à l'image de la personne que j'y voyais; sa réalité dément cette image et constitue un état de choses impossible.» J'avais «choisi» de partir sans partir, de demeurer identique à moi-même dans l'événement, je n'avais pas «réalisé» mon choix et dès lors je ne puis y entrer que comme dans une obscurité. Je me cherche moi-même dans cette structure d'événement, et je ne découvre que des choses et des faits qui soudain se déroulent, sans moi, comme se meut le balai de l'Apprenti sorcier. L'avenir s'obscurcit parce que mon projet semble se réfugier en mon corps passé, refuser ce qui arrive car, dans ce qui arrive, rien n'advient: au contraire, devant la visée étonnée, les structures de l'événement sont comme l'explosion du choix réel. Ce qui arrive paraît alors révéler sa vraie nature: je croyais choisir, mais, pensé-je, c'est la communauté qui me faisait croire à une ordonnance libre du choix, à un lieu du choix. Maintenant, ce lieu a explosé, et je me trouve en face d'un univers dont personne n'est responsable, univers qui, aussi bien dans mon corps qu'à l'extérieur, est le théâtre d'un choix ancestral et aveugle des choses, où ce qui arrive se trouve être la négation de tout projet et la contrainte de la situation présente. Les forces qui agissent dans ce qui arrive n'ont alors rien de commun avec ce que je croyais être le comportement normal et intentionnel des structures de la communauté: il se révèle que le soleil, l'air, les objets, les couleurs, les opérations mentales elles-mêmes, ne sont rien pour moi: ils sont la figure obscure de ma découverte que personne ne dirige le monde et que je suis, moi, un élément d'un tel monde, que je n'ai jamais choisi.

Or, jusqu'à cette image est une image de mon choix réel dans le champ historique. Ce choix réel est en effet un *acte* à venir, une structure réelle d'événements, limitée, où je me déchiffre. Ce que je découvre, c'est que cette structure n'a pas d'identité personnelle. Mais elle n'est pas pour ce a sans choix. Au contraire, c'est l'être vrai de la communauté qui se montre à ma visée dans l'épreuve du choix et cet être vrai, je ne le vois pas clairement si je n'ai jamais été mis en présence de cette obscurité archaïque, si j'existe toujours dans la croyance enfantine à une ordonnance humaine des événements.

Je découvre en effet clairement que mon avenir existe, et que les structures de l'événement sont un acte limité pour tout être historique, mais que je ne puis pas lire ces structures dans la personne humaine en elle-même. Je vois alors que ce monde apparemment explosé n'est certes pas un monde qui obéit à un esprit pur, mais un champ dont aucune structure réelle n'existe qui ne soit dans l'acte de choix qui advient dans le champ. Dès lors, je vois que l'acte de choix limité n'a pas lui-même de futur, de devenir, mais qu'il est, dans l'horizon, *un événement qui ne manque de rien pour être un événement et un choix*. Je me rends compte que cet acte de choix n'est pas celui d'une personne que je serai, mais qu'il est, actuellement, un acte dont l'évidence réside entièrement dans le fait qu'il *est* mon avenir, sans que cet avenir puisse être annulé dans un accident quelconque.

C'est pourquoi le champ de ce choix n'est pas un champ géométrique: l'acte de mon choix n'est pas dans des Etats-Unis futurs où je me pose comme étant arrivé. Ces «Etats-Unis» ne sont jamais l'endroit d'un événement: ils sont un lieu imaginaire où je situe la réflexion de ma personne. Les Etats-Unis de mon projet ne comportent pas des villes, des montagnes, le tout dans un futur imaginaire. Les Etats-Unis de mon projet sont les Etats-Unis réels et ceux-ci ne seront jamais ce lieu que je mesuis figuré et dont je devrais dire ensuite: «Mais je n'y suis jamais allé.»

C'est la position réelle des Etats-Unis qui est dans l'acte de l'événement. Mais cela signifie simplement que cette position s'y trouve, non pas à titre de pure structure linguistique dans mon appareil mental, mais dans l'acte où je déchiffre une exigence d'identité. Mais il ne faut pas parler ici d'une intention à vide dans le sens de Husserl. Au contraire, il faut dire que les Etats-Unis *existent* dans le champ historique *du fait* qu'ils ne sont pas l'image future ou passée d'un pays imaginaire.

C'est en ce sens que l'acte historique *n'est pas un acte mental*, car l'endroit où il a lieu n'est pas le lieu mental d'une organisation d'éléments discontinus. Cet endroit n'est absolument pas un esprit, un «mind» comme ensemble d'éléments et de connexions, sur le modèle d'une société et d'une information générales. Cet endroit est le lieu continu d'un choix réel, lequel, dans l'avenir actuel, n'a pas de substrat physique pur ou mental pur. L'endroit du choix ne contient aucun élément mental, car, en cet endroit, l'horizon du choix est un champ d'événements actuels, et ce champ, qui est, devant ma visée, mon avenir, est précisément celui où existe la continuité de mon existence.

Ainsi, celui qui *marche* n'est pas celui qu'on observe marcher et que

peut-être on va observer tomber mort à l'instant suivant; et il n'est pas celui qui s'observe marcher et se réfléchit comme une succession de vécus, une constante modification de la conscience dans l'impression présente; mais celui qui marche est celui qui, dans l'acte à venir actuel, *choisit de marcher*. Son acte, son mouvement continu de choix n'est pas un devenir, c'est un être dans l'acte de l'exigence d'identité. Or, si étrange que cela puisse paraître, cet être qui marche n'est pas visible à la perception sociale, générale, lorsque celle-ci se donne pour universelle. L'événement échappe à cette perception pure, et elle ne voit que son image: elle ne l'aperçoit pas.

Cela explique, dans l'expérience, l'aveuglement à l'événement dans la contrainte de la communauté fermée. L'homme qui marche, dans la guerre moderne, est un devenir qui peut être interrompu à tout instant, à la fois pur vécu et pur rôle. Sa marche, comme dans un film, est réduite à la sensation et à l'image, et elle peut, dans l'instant, cesser d'être un avenir et être remplacée par la marche d'un autre, qui représente la même image d'événement, dans la durée du processus. L'événement ne cesse pas cependant d'être un avenir, une exigence d'identité obscurcie, mais irréductible à un processus. En effet, l'acte historique ne peut pas être collectif, pour la simple raison qu'il n'y a pas d'événement collectif et que l'événement a son endroit d'emblée, en un être dont la puissance collective n'est que l'image archaïque.

Celui qui marche est donc dans un véritable champ d'événements, que rien ni personne ne peut annuler. Son avenir actuel est hors de prise, si l'on peut dire, d'une image de l'événement ou de son pur déroulement. En mourant, celui qui marche ne quitte pas une pure identité personnelle qui s'annule: ce qu'il est n'a pas cette identité pure, et ce qui s'annule, c'est l'image de l'événement, image qui n'a jamais été l'acte à venir de cet être historique. Mais lorsqu'on dit que l'image s'annule, on ne parle pas d'un acte historique réel, mais d'un acte imaginaire. On est aveuglé par cet acte imaginaire en prolongeant, «après» la mort, la pure identité dans le champ des événements. Celle-ci n'a pas d'endroit, mais figure, dans la communauté, l'image archaïque d'un endroit transcendant, image transmise dans la culture et où l'identité se conserve. Mais cette image n'a pas de réalité historique, et elle peut être niée – comme elle l'est dans toute la critique de la *superstition* – sans que pour cela le champ historique réel en soit éclairé. Il ne suffit pas en effet de nier cette image pour la dévoiler comme image et altérité. Il faut pouvoir montrer que l'être historique n'a pas besoin de cette identité, et que le pseudo-endroit n'est pas

«après» la mort – où la critique de la superstition continue à le placer, pour le nier – mais avant: c'est l'endroit où l'être historique est vu comme une pure conscience dans un corps. Si, en effet, on aperçoit l'acte de l'avenir, on l'aperçoit dans l'être historique qui advient. Or l'événement qui advient est, dans le champ, la structure réelle de ce choix. La mémoire réelle, ici, ne me rappelle pas l'identité pure d'une conscience, mais une structure récurrente d'événement. Dès lors, c'est la structure vivante, réelle, dans laquelle je me souviens d'un événement dans son acte d'exigence d'identité, qui est à venir. Ainsi, la mémoire véritable ne m'offre pas une personne pure dans un monde, mais, en croyant viser une conscience passée pure, je vise l'horizon à venir d'un acte nouveau de la communauté: si je suis capable de me rappeler un événement passé, c'est que la structure de cet événement n'est pas centrée sur une personne (qui peut-être a disparu), mais m'apparaît – ainsi réellement distincte de la fiction – comme l'étoffe même de l'avenir.

Ce choix, enfin, apparaît dans l'être même du corps. La visée historique me donne mon corps comme ce champ d'événements. Non mon corps seul, séparé, mais mon corps dans l'acte de la mémoire, où ce corps est, non pas ce qui sert d'instrument à une conscience, mais l'horizon du choix. Ce corps ne m'est pas donné immédiatement; il est une médiation et je l'aperçois d'abord, non dans un pur présent, mais dans l'horizon de la mémoire réelle. Il est, là, un événement, et je ne vois pas, en fait, des événements extérieurs purs par l'entremise de mon corps: j'aperçois un horizon dont ce corps, qui ne m'appartient pas comme une possession, est le mouvement. Je ne suis pas, en un présent pur, dans mon corps.

Mon corps ne fait que me montrer que j'existe dans le champ historique: il me montre que ce qui advient est actuel et non songé, parce que ce qui advient a la structure de choix que manifeste entre autres mon corps. Ainsi, ce qui advient ne passe pas *par* le corps, mais a lieu dans la structure de choix qu'est le corps. Or, cette structure – comme le montre le sommeil – est une récurrence. Ce que je retrouve au réveil, c'est une structure d'avenir actuel, sans aucune pure réflexion d'être *dans* mon corps. Mes mouvements, mes actions, ce que je sens, fais, cela est dans cette structure, de telle sorte que mon corps réel est donné à distance dans le champ comme une structure d'événement. Je le vois du reste clairement, car je suis tout à fait incapable de *me* réfléchir sans mon corps comme acte à venir. Merleau-Ponty a bien montré comment, dans des cas pathologiques, le corps doit être dirigé

comme s'il était un instrument extérieur. Cela ne fait qu'indiquer, non pas que le corps est un instrument extérieur (extérieur à quoi?), mais que réellement le champ historique de la communauté n'est pas bâti autour de personnes ponctuelles et identiques; que ce champ présente, non une variété de structures dans un monde, mais une véritable opération de choix et d'orientation.

Cependant, la difficulté chez Merleau-Ponty c'est qu'il semble maintenir (du moins dans la *Phénoménologie de la Perception*) un horizon de l'histoire comme temporalité humaine pure, alors que, en fait, sa découverte devrait l'avoir conduit à découvrir l'acte à venir comme rompant l'image d'une ordonnance purement humaine de l'univers: l'acte réel de la communauté est dans la récurrence du corps, non comme corps-objet ou corps-sujet, mais comme endroit du choix, à distance, où l'existence est déchiffrée. L'exigence d'identité n'a pas lieu sans corps, mais le corps est ici un endroit originel que je n'ai pas à quitter, car l'événement de mon existence est imaginaire hors de cet endroit. Il est donc imaginaire de songer à un anéantissement de cet endroit, car, si un tel anéantissement était réel et historique, il faudrait que je dispose d'un point de vue me permettant d'apercevoir l'annulation d'un événement. Or, un tel point de vue existe: il est imaginaire. Mais il n'est pas dans le champ historique.

Lorsque Rousseau, dans le *Discours sur l'Inégalité*, cherche à décrire l'événement originel dans une histoire conjecturale du genre humain, ce qu'il veut montrer avant tout, c'est que l'être historique en son acte originel – dans «l'état de nature» – n'aliène pas son acte d'avenir, n'est pas, quant à l'événement universel qu'il est, au pouvoir d'un esprit de la communauté qui lui dicterait d'avance son être à venir: l'homme naît libre. La quasi-fiction de l'état de nature a pour but de montrer un champ de l'événement libre que Rousseau voulait à tout prix décrire et expliquer, car il voyait que l'être historique est trompé par l'image de la communauté: on veut lui faire croire que son histoire a été fixée, qu'elle s'insère dans un ordre dont le principe est une toute-puissance à laquelle il doit obéissance absolue. Dès lors, pense Rousseau, c'est au cœur de l'être historique – de l'homme – que s'installe la servitude, car l'être historique alors s'accepte comme esclave, ce qu'il ne saurait faire, car il ne peut pas se renoncer comme projet libre.

Rousseau veut donc montrer qu'en fait comme en droit il est inconcevable que l'être historique – le «genre humain» – naisse devant un avenir de pure contrainte, naisse esclave. A l'origine et au fondement,

l'être historique est un acte d'avenir. Le «contrat social» est un événement dans la mesure où il constitue l'exigence d'une identité, d'un «moi commun», dans un acte fondateur. Tout acte qui présuppose un avenir déjà tracé, qui préjuge de cet avenir, est un pseudo-événement, car il se réfère à un esprit de la communauté extérieur aux actes libres, à une loi qui prétend à l'universalité en prétendant exprimer la volonté et le choix de l'être historique, choix qui pourtant ne peut être que celui de cet être historique lui-même.

Rousseau, cependant, pour échapper à l'image toute faite de la communauté, et donc pour pouvoir montrer que l'être historique, en son acte originel, n'est pas dominé par un esprit ou une personne pure, déplace l'acte de l'être historique dans un quasi-passé, dans un état d'enfance ou de nature. Ce déplacement entraîne avec lui une conséquence fatale : dans le modèle de l'enfance de l'homme, que Rousseau choisit, se trouve impliquée une antériorité d'ordre génétique : l'état d'enfance n'est pas *vraiment* indépendant. Pour le faire voir tel, il faudra recourir à la fiction d'un état d'enfance du genre humain, état qui, lui, n'aurait pas pour suite nécessaire l'homme fait, l'adulte. Ce sera un état où vraiment l'être historique est structure d'événement libre, exigence d'identité pleine et actuelle.

Cependant, Rousseau ne peut montrer l'actualité de cet état, même chez les primitifs, et nulle part il ne trouve les traces d'un état non social de l'homme. Le caractère de *dépendance* de l'enfance – qui reste le modèle – demeurera donc attaché à l'acte historique. L'homme de la nature, l'enfant, est libre, mais cet homme est irrécupérable, enfoui dans la mémoire, et même il ne faut pas souhaiter le retrouver. Il ne servira que de modèle à la fois mythique et idéal pour le contrat historique fondateur.

Quelle est cette dépendance ? C'est la dépendance des choses, de la force des choses. Déjà l'homme de la nature a pour trait essentiel le besoin de *conservation*. Dans le champ historique, Rousseau situe des choses, des forces physiques, qui sont inéluctables, et il voudra que le pacte social soit lui-même aussi contraignant que les choses mêmes. «Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses» (Emile, L.II). Dès lors le modèle de l'enfance révèle ce qu'il contenait : Rousseau échappe à l'image de la communauté comme pure personne, mais, au cœur de l'événement à venir, il place l'isolement et l'impuissance de l'enfance face aux choses, et le désir que les choses mêmes régissent

l'événement: l'ordre moral sera analogue à l'ordre des choses. Pourquoi? C'est que, tout au fond, Rousseau refuse l'isolement autarcique de l'enfance. Il y voit l'événement, l'exigence de personnalité, puis aussitôt il récuse l'actualité de cet événement: l'enfance fut peut-être un jour la possibilité d'une autre histoire, mais cette autre histoire n'a pas lieu. Rousseau ne voit pas la récurrence dans l'événement, mais la genèse et la corruption. Dès lors, l'acte historique n'est pas promesse actuelle d'un horizon d'événements inconnus, récurrents dans l'exigence de personnalité. L'acte historique devient la *fixation* de l'histoire dans la Loi. Cette Loi, du reste, ne supprime pas l'isolement, mais le masque: dans la Loi, Rousseau prétend voir, non l'exigence d'un «moi commun», d'une personne morale, mais cette personne même. Or cette personne commune, Rousseau ne peut la distinguer réellement de ses membres: elle est discontinue comme eux et s'évanouit pour peu que le pacte volontaire soit brisé. C'est que l'isolement, pour Rousseau, ressurgit sans cesse, dans la mesure où il lie l'acte d'avenir à l'horizon de *choses* qu'il croit être celui de l'enfant.

En réalité, ces *choses*, cette «*Umwelt*» de l'enfant, c'est une structure de choix dans l'horizon historique, et celle-ci n'est pas perdue dans l'homme adulte, elle est actuelle comme l'acte de déchiffrer dans le champ un avenir qui n'est pas un pur futur humain. C'est que l'enfant n'est pas isolé; c'est que l'être historique ne se fonde pas sur le besoin de conservation, mais sur l'événement qui lui donne réellement l'existence.

Rousseau avait raison de dire que cette structure n'est pas sociale, à l'origine. Mais ce n'est pas parce qu'elle n'est *pas encore* sociale, c'est parce qu'elle *enveloppe* le champ social.

Naître libre, c'est bien, en effet, ne pas pouvoir s'aliéner au groupe social, ou vendre son existence, mais cela est ainsi parce que l'être historique, dans l'événement de la naissance, enveloppe le groupe social: il ne saurait annuler l'événement; il ne saurait se construire lui-même comme négation de l'exigence d'identité, c'est-à-dire comme étant lui-même l'expression d'un choix collectif.

L'événement, la structure du champ historique, n'est pas *d'abord*, comme le croit Rousseau, et comme en général la philosophie de l'histoire l'a cru après lui, un champ de forces physiques dans les débuts de l'espèce humaine, et dont il s'agirait de montrer comment il s'est fait événement, est devenu histoire.

Il n'y a pas de pure mémoire de l'humanité. Il n'y a pas, à l'origine de l'histoire, une pure personne isolée, pourvue d'un instinct de con-

servation en son espèce, non plus qu'une société première à laquelle une personne divine fournit ses lois. L'être historique est distinct de l'espèce et de la société, qu'il enveloppe. L'événement qu'il constitue, en son acte, d'emblée, est une *communauté libre*, laquelle, à aucun titre, n'est idéale. Mais où la voit-on réelle? Nulle part, si l'on identifie cette communauté avec une société totale de l'humanité.

Mais on la voit clairement aussitôt qu'on comprend que la loi historique de cette communauté est dans un avenir actuel. Cet avenir n'a pas à être figuré comme une société humaine; la communauté n'y est pas union de personnes dans un pacte social; elle y est événement. Cet événement est la récurrence actuelle de la communauté que nous sommes, que nous ne pouvons réfléchir sous la figure d'une société. Il est le véritable mouvement – et non le devenir – d'un être historique.

Tout nous montre ici que cette structure ou cette loi, qui est la nôtre, n'est pas renfermée dans un esprit humain, dans quelque esprit que nous puissions imaginer; elle est à distance, dans l'horizon historique, un événement actuel qui dissipe l'image du pur progrès humain, en montrant que ce progrès est l'acte d'une *communauté libre*, que nous ignorons, qui est la nôtre dans l'avenir, actuellement. Nous comprenons alors que cette communauté n'est pas composée de personnes.

A-t-on jamais songé que les récits de l'histoire sont réels dans la mesure où les personnages historiques, loin d'être des personnes-modèles ou des symboles de forces sociales, sont *des noms d'événements*? Ils sont des choix historiques, et l'acte qui est déchiffré en eux est l'acte d'un être, d'un agent historique qui est exigence d'identité, et non d'un sujet.

Il est impossible de transformer l'histoire en description des cultures et des sociétés, car ce qui est enseigné dans l'histoire, c'est toujours ce qui a eu lieu dans des actes historiques. L'être historique reçoit, aperçoit, comprend l'histoire comme une véritable mémoire de l'événement. Il ne s'agit pas ici d'autres sociétés, de leurs coutumes, de leurs mythes, de ce que nous jugeons être leur «histoire», de ce que nous réfléchissons comme notre «histoire» de ce même point de vue du jugement porté sur une structure sociale et son évolution. Il s'agit de nous. Nous n'apprenons pas les événements passés à partir d'un point entièrement extérieur à eux; c'est en eux que nous orientons notre existence, et cela d'emblée à partir d'un avenir actuel, et non d'un point pur, a priori, de l'esprit. Or, c'est d'emblée, et à l'origine, que les événements passés constituent pour nous la structure de cet avenir actuel. Ce que nous apprenons dans l'histoire, c'est un choix médiateur, à venir, actuel, qui est le nôtre dans l'événement.

L'avenir, nous y sommes. Les hantises du présent pur, dans cet acte de l'avenir, se présentent comme la figure toujours dépassée, toujours inactuelle, d'un songe.

Comme je me peins avec un effroi rétrospectif les dangers auxquels j'ai échappé, et considère l'ensemble de cette situation comme neutralisé, comme un moi imaginaire à qui il pourrait arriver ceci ou cela, dans un présent fictif que je reproduis en étant certain que ce présent n'est pas actuel – de même la pure contrainte d'un futur reproduit m'apparaît à jamais neutralisée de cette manière. Un tel futur est celui d'un être présent imaginaire auquel nous avons d'emblée échappé, car cet être imaginaire est *construit* sans avenir, et nous sommes certains, en le considérant, de ne l'être point, puisque c'est de l'avenir actuel que nous le considérons.

Husserl avait bien vu dans la neutralisation un barrage radical à la croyance. Cet être futur imaginaire, il ne saurait gagner mon avenir, aller s'y poster, pour ainsi dire, car il est constitué de telle sorte qu'il n'a pas d'avenir. L'imaginer, c'est déjà dire que cet être futur imaginaire est un pur futur-passé.

En d'autres termes, cet être futur imaginaire est toujours tel qu'il est construit *sans choix réel*. Ce que j'imagine, ce n'est pas un autre événement qui aurait pu arriver, c'est le même événement, mais entièrement réduit, dans une neutralisation. Je n'imagine pas que j'eusse succombé à ces dangers, par exemple, que je fusse tombé en flammes avec cet avion. Non. J'imagine *un monde où cet avion eût été déterminé à tomber*. J'imagine un pseudo-avenir, purement mental, que je construis à partir des variations d'un pur présent. Comme l'a bien vu Sartre dans *l'Imaginaire*, je fais d'un possible, dans le songe, aussitôt un fait : l'avion «doit» tomber; aussitôt un incendie naît à bord. Le choix est ici figuré comme détermination des choses.

Or, précisément, ce monde imaginaire n'est vu que d'un avenir actuel où absolument aucun élément de ce monde n'est ni ne sera ni n'a été un événement. Il n'y a pas, à ce monde, de «base» réelle, dans le passé : il est entièrement imaginaire, dépassé dans le même sens, exactement, où la reproduction d'une situation passée ne peut jamais me replacer dans cette situation. Et cela, *non* à cause d'une irréversibilité pure, mais du fait que la reproduction manque d'emblée la récurrence vraie de l'événement : elle en développe l'image, et s'assure elle-même dans l'avenir actuel.

Dans cet avenir où nous sommes, le choix réel n'est pas menacé de devenir un tel monde imaginaire. Les dangers, dans cet avenir, jamais

je ne les considère dans cette neutralisation, car ils adviennent, et advenant, ils ne sont pas dans le monde totalisé que je fais varier à ma guise. En advenant, l'événement dissipe le songe en dissipant la pure personne identique du songe et manifeste l'acte continu, récurrent et médiat de la véritable exigence d'identité.

LE NIVEAU PERSONNEL

Rappelons, en abordant cet avant-dernier niveau d'expérience, qu'il n'y a point pour nous de constitution ou d'émergence d'un niveau à partir d'un autre, et que nous ne nous proposons pas de justifier a priori la succession des niveaux. Nous ne devenons pas une personne après avoir été un être historique; pas davantage ne sommes-nous d'emblée à tous les niveaux comme un objet qui possède à la fois, en son unité, tels et tels attributs, ou comme une conscience dont nous explorerions en profondeur les structures nécessaires.

Demander comment l'exigence de personnalité, que nous avons décrite dans le chapitre précédent, se réalise dans la personne, ce n'est rien d'autre que poser le champ de la personne comme existant. N'oublions pas en effet que l'exigence de personnalité, dans l'histoire, est un *acte*. La question n'est donc pas de savoir si un tel *acte* réalise ou non la personne – car cette question ramène à l'acte historique et à réaffirmer la plénitude de l'acte sans pouvoir répondre à la question dans le champ des événements. La question est au contraire d'emblée: comment se présente le champ personnel? car la seule réponse à la question du passage d'un niveau à un autre, c'est l'*acte* d'exigence de cet autre niveau, où nous sommes.

Nous n'avons donc pas à nous soucier du rapport entre l'histoire, comme le champ universel des événements, et le champ de la personne ou de l'esprit, qui enveloppe l'histoire. Non pas qu'il y ait, entre les niveaux, une pure discontinuité et qu'il suffise de *dire* qu'un niveau existe pour qu'aussitôt cela soit vrai. Au contraire, la continuité réelle entre les niveaux est précisément dans la pleine actualité découverte en chacun d'eux, et dans l'impossibilité où nous sommes d'arrêter le mouvement de cette actualité pour le décrire ou l'analyser en lui-même. Pour mieux faire comprendre cela, nous pouvons comparer cette apparente discontinuité des niveaux, qui fait leur vraie continuité, au mouvement que Husserl, en ses dernières œuvres, décrit comme celui de la «constitution génétique». Husserl insiste, dans ce mouvement, sur le recours récurrent ou périodique à la *facticité* entre les

étapes d'un développement génétique afin de bien montrer que la constitution n'est pas une création du monde par la subjectivité.

La récurrence, la *reprise* d'un point de vue nouveau, originel, n'est pas une rupture: au contraire, ce qui se rompt est toujours un système de tensions où rien de nouveau ne pénètre et dont l'isolement pervertit le mouvement interne. Ce qui nous trompe, c'est que l'opération logique nous paraît toujours être telle qu'elle conclut, qu'elle ferme, et que le propre de la vérité d'un raisonnement, c'est qu'on n'a plus besoin d'y revenir. Mais on oublie que le raisonnement est un acte dans le champ des possibles: la conclusion d'un raisonnement formel est l'expression des structures de possibilité qui enveloppent l'imaginaire.¹ Cette conclusion n'a un sens que dans l'acte d'intellection qui s'y déchiffre, et la pure forme elle-même est une figure imaginaire. Ce n'est donc que lorsqu'on confond un acte logique avec une figure imaginaire que cet acte paraît une vérité pure en soi, une totalité.

Nous allons avoir à dissiper la croyance que l'acte de la personne est constitué par des événements. Ce qui nous guide en effet, d'abord, dans le champ de la personne, c'est *qu'il n'y a point en elle d'élément historique*.

Cette première description du champ personnel ne s'appuie pas sur l'acte historique: c'est dans le champ personnel, déjà, que nous avons affaire à l'image d'un événement, à la figure d'une quasi-histoire, qui obscurcit le champ de la personne, et que notre première tâche est de percer à jour, guidés par l'*acte* de la personne, dans le champ où nous sommes.

Lorsqu'on parle de la personne, ce qu'on se figure tout d'abord, c'est évidemment quelqu'un et, à la fois, et dans la même projection trompeuse, on s'imagine, plus ou moins obscurément, que ce quelqu'un est, tel que nous le voyons, le résultat d'un certain ensemble de causes, d'événements dont il est, en quelque façon, le produit visible. Nous imaginons un événement premier de cette personne, une formation, un développement, une genèse, une corruption future. Ces divers événements, semble-t-il, sont en quelque façon résumés dans la personne qui est en face de nous, et, sinon connus, du moins en principe connaissables.

Tous les efforts de la philosophie transcendantale échouent à empêcher que chacun de nous, après avoir peut-être, à grands frais, pris

¹ Cf. 1er et 2^e chapitres.

l'attitude phénoménologique, ne se retrouve en face des personnes tout aussi persuadé qu'il a devant lui des mortels et, lorsqu'il voit mourir l'un d'entre eux, ne demeure interdit sans trouver de réconfort dans la pure subjectivité. C'est que nous croyons que l'événement de la mort annule la personne, et ne prenons pas le change sur une conscience pure qui «constituerait» la mort des autres.

Il faut donc montrer que la personne est *identifiée* dans le champ personnel, dans le champ des idées véritables, sans aucune dépendance des événements – et sans être non plus constituée par une subjectivité. Il n'y a pas ici de réduction préalable: la personne que nous envisageons est la personne réelle, et c'est d'elle que nous disons qu'en l'identifiant nous ne nous référons aucunement à son histoire.

Notre visée de la personne ne commence pas par se connaître elle-même pour ensuite opérer la visée. C'est dans l'acte de la personne que nous déchiffrons d'abord notre existence dans le champ de la personne, et cet acte est à distance, dans le champ. Deux voies nous sont donc fermées. La première est celle d'une analyse de la conscience à partir de laquelle seulement nous déterminerions le statut des autres personnes, et la réponse à donner au problème de l'intersubjectivité. Envisagé ainsi, l'acte de la personne demeure à jamais ambigu et énigmatique. La seconde voie est celle d'une réduction de la personne à son être public constatable, à son comportement. Bien que cette seconde voie paraisse en effet viser objectivement la personne dans son contexte réel, elle s'éloigne encore plus du vrai que la première. On y sait d'avance ce qu'on veut y trouver: l'explication d'un ensemble complexe d'événements qui ne sont attribués à la personne que faute de pouvoir encore se passer de la notion de personne et réduire le monde au corrélat d'une théorie unifiée. Il n'y a plus alors de personnes; il y a des actes mentaux qui, à leur tour, en leur ultime réalité, sont des processus physiques.

Si, laissant de côté ces réductions, nous tentons d'éclairer, sans préjugé, le champ de la personne, nous découvrons aussitôt que nous n'avons pas besoin d'événement pour identifier la personne dans la compréhension d'une structure d'idées, structure réelle, à distance dans le champ.

Il n'y a rien d'autre en ce champ que l'*acte pluriel* de la personne, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de poser d'abord un horizon sans personne, pour ensuite y situer une personne.

Rien donc, dans cet horizon, qui soit le produit des événements.

Bien vite, nous voyons que rien n'est plus aisé que de comprendre un tel horizon et son existence : sans aucune réduction éidétique, je puis voir qu'en visant tel ou tel objet dans le champ personnel, je vise l'idée qu'est cet objet dans l'acte d'identité de la personne.

Quoi de plus évident, si nous voyons comment nos premières notions sont comprises ? Cet objet que je vois, cette sensation que je ressens, me préoccupé-je ici d'événements qui les constituent universellement ? Non, car d'emblée, ici, je comprends ce que veut dire cet objet, ce que veut dire cette sensation : je les déchiffre, sans me connaître, comme des structures de l'acte d'une personne, à distance, et qui bien sûr n'est pas un « moi ». Ces couleurs que je vois, elles sont les idées réelles, les structures et les forces idéelles de la personne que j'identifie et où je déchiffre mon existence.

Me soucie-je de la production de ces idées ? Non. Le champ dans lequel je suis *n'a pas été produit par des événements*. Originellement, l'esprit, qui ne se connaît pas, comprend ce champ de la personne, qui est donné, hors de toute situation historique.

Prenez qu'un enfant s'éveille et regarde, sente, pense ce monde qui l'entoure. Où voyez-vous que la fenêtre qu'il fixe des yeux soit un produit de la civilisation ? La fenêtre se donne à lui dans l'idée où il déchiffre son identité dans la personne, et la fenêtre n'est pas complice de ceux qui l'ont produite. Antérieurement à cette production, en son idée concrète, elle se donne à ce regard comme la récurrence d'une structure idéelle réelle. Qu'importe qui l'a construite ! C'est en l'honneur de ce regard qu'elle existe et, à travers l'art qui la produit, cette fenêtre est ici l'idée vraie d'une visée d'esprit qui s'ignore. En elle est enveloppée la praxis historique, et réalisé l'acte de la personne. A quoi peut tendre la praxis, sinon justement à cela – qu'elle ne peut provoquer – que son résultat n'en soit pas un, mais l'acte libre de la personne ?

Nous ne disons pas que l'objet s'associe à l'idée d'une personne. Nous disons que l'objet *est* la structure du champ dont l'acte libre est celui de la personne. Cette personne n'est pas la communauté humaine en esprit, et l'objet n'est pas un produit et une possession de cette communauté, accordé à certains, refusé à d'autres.

Posez que cette visée de l'esprit éclaire le champ de la personne : toute la pure mémoire, la pure conservation des mérites de l'histoire qui veut se hausser à l'esprit se dissipe : faut-il faire comprendre à cette visée ce que d'abord elle *doit* à la communauté qui lui *permet* de naître en ce champ de richesses accumulées ? Mais cette visée ne demande pas de permission : voici que tout le fruit de ce travail est enveloppé en elle.

C'est gratuitement que se donne cette idée vraie de la lumière, de la nuit, des couleurs, de la douleur, des objets, car cette visée n'a aucune mémoire pure. Elle est une origine; non une origine absolue, mais une origine dans le champ personnel. Ce qui lui est donné n'est pas donné dans la pure transparence à soi d'un «moi» innocent, mais aussi n'est pas donné comme grevé d'une dette infinie, d'un destin historique fixé.

Le lumière qui éclaire cette fenêtre enveloppe l'événement, car elle éclaire, non ce que la communauté a fait, mais précisément ce que jamais elle ne peut faire: un objet qui est la structure d'une personne libre.

Montrons d'abord ce qu'est l'acte d'identification et comment le *mouvement* qui est *compris* dans cet acte est entièrement distinct de tout devenir historique, sans cesser pour cela d'être un mouvement véritable, concret, et non pas le mouvement idéal d'un corps géométrique (on montrerait du reste facilement comment on peut retrouver cet acte d'identification dans la découverte, par Descartes, du mouvement des idées dans le champ des objets de pensée).

En premier lieu, il ne faut pas supposer d'événement dans le champ. Cela ne fait aucunement de ce champ un domaine statique, car le mouvement n'est pas nécessairement un événement. Identifier une personne, ce n'est pas opérer une synthèse unifiante; c'est comprendre qu'une personnalité identique existe dans la pluralité des structures idéelles visées, et qu'en elle nous déchiffrons notre existence. Il ne s'agit pas ici d'une personne unique, que nous supposerions à l'origine des idées, mais d'un être personnel identique en son mouvement, dans lequel nous le visons. Il n'y a donc pas d'abord une personne unique, mais il y a la pluralité des idées concrètes que nous visons. Ces idées ne sont pas dans le champ d'une conscience, mais dans le champ réel de la personne.

Il faut donc considérer les idées ici comme de véritables forces à l'œuvre dans le champ de la personne, mais non pas dans une subjectivité. Ce sont ces forces qui, dans l'acte d'identification, sont *comprises* sans qu'il y ait, dans cet acte, le moindre doute sur l'existence de la personne.

Comprenons en effet qu'il n'est pas question ici d'identifier un objet pour ensuite, démenti par l'événement, constater qu'il s'agissait, à le mieux considérer, d'un autre objet. Husserl, à sa façon, en affirmant la présence continue de l'objet perçu et son identité – mais sans vraiment pouvoir justifier cette continuité – a bien vu ce qu'est l'identifi-

cation. Ce que je déchiffre dans la structure idéale, c'est d'emblée l'acte d'identité de la personne: c'est en cet acte qu'est «l'association» des idées. Il n'y a pas succession des idées ni simultanéité des idées dans un devenir pur. Comprendre les idées n'est pas un événement.

Les *concepts* que nous forçons sont donc des événements dans le champ universel de l'histoire, mais les *idées* que nous identifions ne sont pas des événements, ne sont nullement forgées par l'esprit de la communauté et n'ont donc rien de commun avec la conceptualisation par laquelle se donne l'avenir actuel, dans le projet historique. Les idées ne sont pas des plans de conquête de l'esprit humain.

Qu'est-ce donc qu'identifier?

L'idée de cette table que je vois n'est rien d'autre que cette table elle-même, que j'identifie dans le champ personnel. Mais qu'est-ce que cette table? C'est, très précisément, la table *actuelle*, dans le champ où ma visée l'identifie. Or, cette table n'a rien à voir avec la structure historique et conceptuelle qui se constitue dans mon avenir actuel et dans laquelle je «construis» l'apparition, le phénomène de cette table, où je pose que, si je me déplaçais, je verrais le côté caché, où je sais que cette table n'a pas toujours été là, qu'elle a été fabriquée, etc. Non, cette table que j'*identifie*, je n'ai pas à la «construire». Cette table ne contient pas la pure obscurité d'une genèse, elle est identifiée entièrement, dans un *acte* qui n'a pas besoin d'un passé. Il ne m'importe pas ici que cette table, dans l'épaisseur de sa matière, dissimule l'origine des événements et la puissance élémentaire du monde, dominée par l'esprit humain. Identifiée, cette table est précisément, dans l'acte, cette *même* table que j'ai vue hier et que je reconnais, dans la récurrence. Mais en l'identifiant, je ne compare pas deux événements: je fais exactement ce que je fais en identifiant quelqu'un, et il s'agit vraiment, dans les deux cas, d'un acte libre de l'esprit.

Bien loin qu'il faille partir, ici, de la possibilité d'être trompé par les substitutions, les faux-semblants, les insensibles modifications des choses, il faut poser que c'est notre existence même de personne libre que nous déchiffrons dans l'identification. Celle-ci, nous allons le voir, n'est pas identification de la personne humaine et de ses appartenances; c'est l'acte d'une compréhension entièrement nouvelle de la personne, sur laquelle nous nous fonderons pour montrer que, si obscur soit-il, l'acte d'identification ne trompe pas et manifeste la pleine réalité d'un champ de l'esprit, dont l'acte continu et libre est – nous le verrons – exigence d'*ipséité*, exigence d'un être-moi réel.

L'identification n'est pas la comparaison que je fais de deux objets : celui que j'ai vu hier et celui que je vois aujourd'hui. Une telle comparaison nous rejeterait dans l'événement, et requerrait un événement premier dans lequel je ne pourrais rien identifier : comment pourrais-je reconnaître cette table si je ne l'ai encore jamais vue ?

Notre visée, dans le champ de la personne, ne se réfléchit pas comme telle, mais se découvre dans la structure du champ. Nous voyons d'emblée que l'acte d'identification ne se réfère pas à un « moi » antérieur historiquement, qui, auparavant, aurait perçu un objet, aurait constaté un ensemble de *faits*, et qui, maintenant, utiliserait sa mémoire de ces faits pour constater la cohérence de ses perceptions : « Aujourd'hui, mes perceptions présentes s'accordent – ou tendent à s'accorder – avec celles d'hier, et j'ai toutes les raisons de croire que cette table est la même que celle que j'ai vue hier. » Dans cette optique de l'événement, je vise en effet une structure actuelle à venir dans mon examen de la table, mais je ne peux pas être certain qu'il s'agit de la même table, dans sa structure idéale concrète, car je ne dispose que de la continuité de l'événement, mais *non de la continuité de la table même*. Aussi, lorsque, au niveau de la personne, je cherche un *événement* qui me donne cette continuité, je n'en trouve point. Aucune phénoménologie ne peut réellement me donner un tel événement, car jamais une analyse de la conscience ou de l'être-au-monde ne me garantira contre la supposition de la discontinuité de l'esprit. La notion même de monde (au sens que Husserl lui donne dans ses derniers écrits) ne me fournit qu'une continuité *de principe* (celle de ma perception telle qu'elle se révèle être), mais ne me garantit pas contre la possibilité d'une discontinuité. Rien ne me dit qu'entre la table d'hier et celle d'aujourd'hui (comme événements) ne se situe pas une rupture ; rien ne m'assure que la cohérence de mes perceptions et de ma mémoire ne corresponde à aucune identité réelle de l'objet.

L'acte d'identification ne se situe pas parmi les occasions successives que j'ai d'ordonner les événements dans la cohérence d'une expérience indéfinie du monde ; le rêve suffirait à me montrer que la cohérence mentale de la visée dans sa continuité apparente est précisément le lieu d'une *dérive* imaginaire dans laquelle l'association, la ressemblance des structures, me conduit insensiblement à identifier entre eux des objets, à les voir se transformer les uns en les autres de telle sorte que je ne puis plus rien identifier clairement.

L'acte d'identification est précisément l'acte qui rend superflue toute

justification dans l'événement, en enveloppant l'événement. C'est que l'identification de toute structure idéelle est la compréhension de l'acte d'identité d'une personne à distance dans le champ. Ce que j'interroge dans la structure idéelle, ce n'est pas l'événement, c'est l'identité de la personne.

Si je n'ai pas besoin de l'événement dans l'acte d'identification, c'est que le défaut de clarté dans le champ personnel ne me viendra pas d'une discontinuité du champ, d'un événement pur qui serait l'illusion même: si j'apercevais un tel événement pur, c'est que ma visée serait imaginaire et que je ne serais pas dans le champ de la personne du tout. Un tel événement serait en effet l'annulation totale de l'histoire et la pure répétition discontinue des événements. Inversement, je ne puis pas chercher dans un événement total la garantie contre une telle discontinuité pure de l'histoire.

Ce n'est pas de l'événement que j'ai besoin ici, c'est d'un éclaircissement de la structure de la personne en son acte d'identité.

Si quelque événement est arrivé dans l'intervalle de deux perceptions de la table, cet événement peut être découvert et, réel, il existe vraiment dans l'acte même du champ historique. *Cet événement n'est donc pas trompeur*; il m'est seulement inconnu. Si quelqu'un a substitué à la table une table toute semblable, et que je m'y trompe, alors il est *vrai* qu'il s'agit d'une autre table et cela est réellement inscrit dans l'acte historique. Pour peu que je soupçonne une telle substitution, je procéderai à un examen, à une expertise. Mais même si je ne puis prouver la substitution, ce que je cherche est une modification inscrite dans l'événement.

Il en va tout autrement dans l'identification: l'obscurité ne vient pas ici de l'événement. Elle est infiniment plus profonde et se situe dans le champ de la personne. Cette obscurité est jetée ici sur l'acte d'identité de la table actuelle. Cette obscurité est de l'ordre du masque, de la tromperie, du faux semblant. C'est la *réalité* de la structure idéelle qu'est la table actuelle qui est ici en jeu. Or, l'obscurité provient ici de l'*image* de la personne projetée sur la structure réelle de l'acte personnel. Je ne suppose pas alors un événement inconnu; je doute de la présence de cette table qui ne me renvoie plus que l'image de mon doute. Mais ici, on interprète toujours ce doute en le rapportant à la conscience du sujet ou à l'état mental. Or, l'obscurité est à distance, dans le champ personnel.

C'est que l'identification n'a rien à voir avec la *chose* «table», ni avec

un processus mental. Ce qui s'obscurcit ici, c'est la structure personnelle (mais non pas subjective) du champ. La table actuelle, en sa structure idéale, a pour origine l'acte d'identité d'une personne qui est visée *dans cette structure actuelle*.

Certes, les notions de masque, de *Verstellung*, sont, en psychanalyse, bien distinctes de la notion d'illusion. Mais il s'agit de transposer ces notions de l'étude du «mental» à l'exploration d'un champ réel de l'expérience. En d'autres termes, la psychanalyse, en fin de compte, réduit tout de même la *Verstellung* à une illusion dans la mesure où elle reste une thérapeutique de la désadaptation. Il s'agit de montrer que la *Verstellung* ne peut exister que si l'acte réel d'idéation vise un objet véritable, et que cet objet est la personne, celle-ci étant un acte libre d'identité qui n'est pas défini d'emblée comme acte humain. S'il y a obscurité, ce n'est pas à cause d'événements dans la genèse de l'individu ou de la communauté; c'est du fait de l'obscurité actuelle du champ de la personne. Mais alors, c'est l'acte libre, si obscurci soit-il, qu'il convient d'éclairer.

Ce qui est en question ici, c'est ce que les Anglais appellent *framework*, cadre ou réseau de référence. Ce qu'il s'agit de montrer, c'est le caractère personnel de l'acte d'identité qui me donne un tel *framework* idéal, c'est aussi de dégager ce caractère personnel de toute considération du «mental» comme tel. Ce à quoi nous avons affaire ici n'est pas une structure *abstraite* d'un champ universel de l'événement; c'est un acte où nous ne trouvons point d'événement.

L'obscurité de cet acte provient donc de ce que la visée y cherche un événement et n'en trouve point. C'est que, dans l'acte d'identifier cette table, la visée n'opère pas une synthèse historique dans un devenir. En d'autres termes, il n'y a pas ici d'événement qui soit celui du *début* de la saisie de l'objet, qui se constituerait dans la série des appréhensions. Ce que la visée saisit dans l'acte d'identification, ce n'est pas un premier événement dans lequel est pour ainsi dire déclenchée la mémoire de la table d'hier, comme si ce premier événement attachait aux perceptions immédiatement précédentes un signal ou un ordre de me reporter dès maintenant à la table d'hier si je veux comprendre ce qui arrive. Rien de tel n'arrive dans l'identification: ce que je saisis, dans un acte, c'est le mouvement identique dans une pluralité idéale, c'est une structure idéale qui dissipe l'*image* de la table passée dans une idée vraie actuelle. Ainsi le doute quant à cet acte ne concerne pas la

table passée, les événements dans leur succession; c'est un doute qui est hantise de l'*image* de la table, et cette image est une *image de la personne*. Ainsi, mon doute ici prend la forme d'un événement imaginaire dissimulé dans l'objet identifié: si cet objet venait à se transformer en l'image de la table, aucun événement réel n'aurait lieu, mais c'est l'ensemble du champ qui serait obscurci. Pourquoi? Parce que l'image de la table n'est pas identifiable; elle est une figure de l'événement pur; à cette image, tout peut arriver, et tout peut arriver dans la cohérence d'une pure continuité trompeuse. Ce qui paraît se dissimuler dans cette table, c'est *l'annulation de l'acte d'identification*, et non la correction possible des perceptions. Il ne s'agit pas ici de l'interprétation des perceptions successives de l'objet; il s'agit de l'obscurité jetée sur la structure idéale actuelle de l'expérience.

Pourquoi donc disons-nous que cette structure actuelle est un acte de la personne?

Une réflexion sur le *don*, sur le donné, éclairera la question.

Dans l'acte d'identification de cette table, celle-ci m'est donnée actuellement, sans aucune restriction. Or, rien ne me permet d'affirmer cet acte de don, si l'on appelle don la présentation d'un objet offert à une indéfinie vérification dans l'événement. C'est bien pourtant ainsi que l'on conçoit le donné et c'est ainsi qu'est obscurci le champ de la personne. Qu'est-ce donc, *selon notre esprit humain*, que le *donné*? Ce n'est rien à vrai dire de donné, car personne – selon cet «esprit» – ne songe le moins du monde que les objets, dans le champ des idées, nous soient donnés par un *acte* personnel de don. Rien n'est plus éloigné de notre façon de penser ordinaire: nous voyons le monde comme offert à notre savoir et à notre action, et en ce sens «donné», mais «donné» signifie ici, non pas que le monde idéal nous est donné dans un acte, mais qu'il est là comme une indéfinie succession de faits qui ne dépend de personne. Personne, pense-t-on, ne donne cette table.

Or, si étrange que cela paraisse d'abord, je ne puis rien identifier dans le champ de l'esprit, qui ne me soit donné dans un véritable acte de don de la personne.

Considérons en effet ce qui constitue la véritable actualité de l'opération de l'esprit. Ces réflexions nous conduiront tout près de la notion d'*a priori*, tout en nous faisant découvrir un autre sens à ce qu'on appelle ainsi.

Demande-t-on comment ma visée – sans me réfléchir dans une pure intuition d'elle-même – peut identifier et, de fait, identifie cet objet actuel dans le champ de l'esprit, nous répondons que cela est absolu-

ment impossible, si l'objet dans ce champ, n'est pas *donné*, au sens propre du terme, donné dans un acte de don personnel.

En remontant, en éclairant le champ de l'esprit – *non* du devenir humain – je découvre que ma visée se trouve – dans l'actuel – dans un horizon *non régressif* dans lequel ce que je vise m'est *donné* par une pluralité de personnes. Cette pluralité est constituée par la *réurrence* de ce qui m'est médiatement donné et que ma visée *comprend*. C'est ici, *non* pas que j'acquies mes idées, mais que ma visée les déchiffre. Il ne s'agit pas d'événements, de régularités historiques. Le mouvement temporel est ici la *réurrence* de ce qui est donné par la personne. L'obscurité du champ n'est pas une obscurité antérieure à l'apparition des phénomènes: c'est l'obscurité dans le champ de l'esprit, et qui s'éclaire dans l'acte d'identification. Ce qui est donc identifié, ce n'est pas ce dont la visée prévoit le retour, c'est ce qui est constitué, *compris* comme réel du fait de son *acte* de retour. Il n'y a donc pas ici attente d'un événement; il y a compréhension de ce qu'est l'objet dans sa *réurrence*, et celle-ci n'est rien d'autre que l'acte donateur de la personne. C'est ici le fondement, le roc de la certitude idéelle. Et cela, nous le prenons pour un reste d'archaïsme!

Ce qui n'est pas cette *réurrence* est imaginaire dans le champ de l'esprit. La *réalité* de l'objet actuel n'est rien d'autre que son retour, mais son retour n'est pas attendu comme événement; il est *actuel* comme expression concrète de l'identité de la personne donatrice. La personne, c'est précisément l'objet *récurrent* dans la continuité qui s'y marque.

Voilà comment je *comprends* cette table actuelle; mais mon doute, mon obscurité viennent de ceci, que l'esprit humain, dans la projection qu'il fait de la pure personne humaine, me masque l'acte donateur. Comment en effet une personne humaine donnerait-elle cet objet? Personne, dit-on, ne le donne: il est là comme une «donnée des sens,» un matériau de construction.

En éclairant ce champ de la personne, je m'aperçois que le critère de la clarté véritable dans l'acte de l'esprit, c'est que l'objet visé soit en lui-même un *retour* dans l'identité d'un don, que l'objet idéal véritable n'est pas saisi dans un événement qui laisse prévoir la possibilité de sa permanence ou de sa réapparition, mais dans un acte dans lequel, *si le retour est annulé, l'acte de présence de l'objet est imaginaire*. Il est en effet, alors, non un acte dans le champ de l'esprit, mais une projection imaginaire de la personne. Une telle projection est trompeuse, non pas illusoire: elle donne pour idée vraie ce qui est donné dans l'imaginaire, c'est-à-dire ce qui, donné, est aussitôt autre que soi.

Cependant, dira-t-on, il est bien difficile de concevoir un retour qui ne soit pas un événement et, quand on s'y efforcerait, c'est encore à une sorte de devenir qu'on serait ramené.

Insistons d'abord, en réponse, sur ceci : lorsque nous pensons à un retour dans l'événement, nous voyons aussitôt un horizon de l'événement, stable, qui ne part ni ne revient, et dans cet horizon nous situons un objet qui revient s'y placer. Cet objet, nous l'apercevons alors comme un ensemble d'événements nouveaux dans l'*exigence* d'une identité : ce qui apparaît rappelle, dans l'universel, dans le projet actuel, la structure de l'objet absent dans l'horizon mémoriel.

Comprendre l'*acte* d'identité comme structure de la personne est entièrement différent. L'horizon du champ personnel me donne ici une structure plurielle qui est, dans sa pluralité idéale, le mouvement d'un retour. Il ne s'agit pas du retour d'un objet passé, qu'un événement nouveau rappelle : il s'agit d'un objet idéal qui *est*, dans sa structure, retour, acte d'identité récurrent de la personne. L'objet donné, *ici*, ne se donne pas dans une série, une synthèse d'appréhensions : il est donné dans un contexte idéal où, en lui, se déploie un acte d'identité personnel.

Rien, à première vue, ne paraît plus naïf au savant, au penseur, que de «personnaliser» ainsi le monde, que de se figurer, pense-t-on, que quelqu'un nous *donne* les choses, puisqu'il semble si évident qu'il n'y a personne d'autre dans le monde connu que l'homme qui soit capable de donner.

Mais il s'agit moins ici de personnaliser le monde que de montrer, dans le champ concret des idées, dans le monde de l'expérience, au niveau de l'esprit, les traits de la personne, sans avoir d'abord la notion accoutumée de la personne, en remontant plutôt à l'acte d'identité qu'est une personne.

Cet acte d'identité est obscurci dans notre visée parce que nous pensons la récurrence des idées en termes de répétition d'événements. Nous ne comprenons pas clairement ce que pourtant Husserl avait bien vu, qu'une idée ne se produit pas, mais vient à la présence et, dans le langage de Husserl, y vient en remplissant une intention.

Une idée, c'est un retour, dans la plénitude de l'acte personnel. Une idée n'est pas un modèle des choses, une loi qui règle leurs domaines ; une idée, c'est la chose elle-même dans son retour, c'est une chose en tant qu'elle est là. Or, la chose ou l'objet *est là* dans une structure que jamais je n'ai aperçue pour la première fois dans un événement

premier: l'idée est là à *nouveau*, derechef, dans l'acte de compréhension.

En ce sens, les structures idéelles ressemblent davantage à des structures phonétiques qu'à des structures conceptuelles. L'«état de choses» idéal est composé d'éléments qui semblent discontinus parce qu'ils ne sont pas une multiplicité, mais une pluralité de traits que groupe un acte d'identité. Il n'y a pas inspection successive de ces traits par la visée, ni du reste saisie globale, mais compréhension de ces traits comme récurrence d'un acte de la personne.

C'est ainsi par exemple que ma visée comprend les éléments disparates de l'entourage au moment du réveil. Il n'y a pas ici référence à la mémoire, mais groupement d'une pluralité de traits ou de repères de sens dont la physionomie n'est ni en moi ni dans les choses. Ce groupement de sens, dans sa récurrence, n'est pas un projet; il enveloppe tout projet. Ce groupement ne me rappelle pas à moi-même, il me donne à déchiffrer l'acte de la personne, qui est la disposition idéale du champ de la personne où j'existe. Cette disposition n'a rien de subjectif: je ne peux pas la rêver; c'est elle qui m'est donnée. Mais cette disposition n'est pas celle des *autres*, l'ordonnance publique pure des choses et des faits. Faudrait-il donc que, pour exister et pour comprendre, pour penser, je doive d'abord, dans un acte préliminaire, m'assurer que j'existe? N'aurais-je droit à une existence éclairée par l'esprit que pour autant que je me reconnais membre d'une communauté critique des esprits éclairés?

Considérons cette disposition, ce groupement qui est compris dans l'acte d'identité personnelle, et nous verrons que la proposition qui s'exprime dans ce groupement a la même structure que celle d'un nom propre, d'un nom de personne.

Lorsque je comprends une structure idéale, ma visée atteint, à distance dans le champ, un groupement idéal qui se donne en personne, car ce groupement enveloppe l'événement. Ce groupement est une structure limitée dans laquelle un acte personnel pluriel se donne actuellement comme retour d'un sens. Ce sens n'a rien à voir avec une interprétation ou une théorie de l'événement, car il est lui-même un groupement concret dans lequel aucun élément n'est un événement. Il faudrait en effet, pour que ce groupement idéal contînt des événements, que ceux-ci soient pure extension, pure discontinuité, éléments atomiques du devenir, ou pure intention, pur sens, pure continuité de signification du devenir. Or, précisément, dans le champ de l'esprit, il n'y a pas d'événement pur, discontinu ou continu, sur lequel je puisse

fonder une théorie de l'acte mental: une telle théorie est une figure imaginaire de la personne. Au contraire, le sens que je comprends, sans être accidentel, apparaît contingent: ce qui est donné, c'est un groupement pluriel, disparate, qui seul peut réellement être le mouvement concret de l'acte d'identité. Le fonctionnement des éléments dans l'unité d'un événement ne peut pas donner ce groupement: le sens, c'est le retour de ce groupement, ou ce groupement pluriel comme *étant* un retour. C'est l'acte d'identité, et non une synthèse, qui opère l'association des idées, et cet acte nous montre les idées comme les traits réels de ce mouvement d'identité.

Nous disons que ce groupement idéal est contingent, parce que l'acte d'identité n'a aucun besoin de se constituer en opération a priori, nécessaire et analytique. Il est entendu que la tautologie est une structure idéale, mais elle l'est plutôt en dépit de son aspect de nécessité et d'analyticité. En effet, si je comprends «qu'un chat est un chat», que $\langle 2 = 2 \rangle$, c'est parce qu'apparaît dans de telles formules la récurrence de l'acte d'identité. Mais la formalisation contribue plutôt à obscurcir cet acte, dans la mesure où je m'imagine avoir capté cet acte d'identité dans la formule, et avoir saisi en lui-même le caractère nécessaire du fonctionnement de l'esprit. Or, il est entendu qu'il y a ici, donnée, une forme, et non pas une succession d'événements; le second «chat» ou le second «2» ne sont pas compris comme un *autre* chat, un *autre* deux, car il n'y a pas ici d'événement. Mais précisément la forme, en ce cas, masque le mouvement de l'acte d'identité, sous l'aspect d'une vérité nécessaire, qui ne dépend ni des chats ni des choses qui sont deux, et qui arrivent dans l'événement.

Ce qui est masqué, c'est la *structure*, le *groupement* de cette forme, sa *physionomie*, ses *traits*. Nous ne voyons plus que cette structure est exactement la même que celle du groupement d'objets qui constitue continûment notre horizon idéal concret, l'endroit où nous existons dans l'acte de la personne. Cet horizon n'est pas une série de tautologies, mais il a le même caractère limité, c'est-à-dire le même mouvement entre des limites de sens qui enveloppent l'événement dans un acte. C'est bien là pourquoi je comprends cet horizon comme tout autre chose qu'un lieu de métamorphose: les structures idéelles *ne sont pas des unités*; ce sont des mouvements d'un acte d'identité. La véritable continuité de cet acte offre une structure qui ne saurait *passer* dans le temps de l'événement, car c'est sa récurrence, en marquant actuellement ses traits limités, qui constitue la donation continue de la personne.

Nous pouvons alors faire un pas de plus, qui est décisif :

Cette structure idéale ne dépend en aucune façon de la structure de l'événement humain, et il devient alors possible de dire qu'identifier une structure idéale n'est pas se référer aux propriétés d'un objet telles qu'elles s'expriment dans les concepts opératoires d'un projet historique. On voit alors que la structure identifiée a des *limites de variation* qui n'ont rien à voir avec celles du concept. Il n'y a pas de *centre* conceptuel de l'idée, centre qui devrait exprimer la région d'une essence telle que la culture la définit dans les sciences. Il n'y a pas de tel centre, et cela signifie que le *sens* qui est donné dans cette structure idéale a des *lois d'association* qui enveloppent le concept et ne se déterminent pas par lui. En d'autres termes, la structure idéale est identifiée sans coïncider le moins du monde avec le concept, et ses lois d'association sont inaccessibles à l'être historique qui en est l'exigence vraie. L'idée n'est donc pas un concept régulateur, et Kant avait bien soupçonné cela, puisqu'il hésite à dire si l'idée est un concept étendu au-delà de son rôle conceptuel ou si elle est d'un autre ordre que le concept.

Il ne sert donc à rien de prolonger, d'étendre le concept, la structure du projet, pour en faire une structure idéale. Celle-ci, identifiée, l'est dans un acte qui ne saurait se tirer le moins du monde de la succession des aperceptions dans le devenir. En d'autres termes, le *chat qui est là*, dans son acte récurrent d'identité, ne se tire pas d'une mémoire des chats et de l'évolution des animaux. Ce n'est pas pour tout cela un chat idéal, une idée de chat ; c'est une structure idéale qui se rapporte à l'horizon où je *comprends* mon existence de personne. Dans cet horizon, la loi de la structure idéale n'est pas une loi de ressemblance, d'origine commune dans l'événement, de propriétés de l'objet ; c'est une loi d'association dans laquelle la structure n'a rien de nécessairement humain. Dans la structure sont des éléments *groupés* tels que ce que ma visée identifie, ce n'est pas l'événement de ce chat, mais c'est le *sens* de cette structure dans un acte personnel qui n'est pas réfléchi, mais dirigé vers une personne actuelle.

Il s'agit maintenant d'éclairer la loi de cette structure idéale, de montrer qu'il ne s'agit nullement d'une association arbitraire, d'un groupement fortuit, de faire voir que le fait même qu'elle ne contienne pas d'événement, de synthèse historique, est le fait qui permet de l'éclairer et de la décrire comme un acte réel, un mouvement. Il s'agit enfin de préparer le terrain à une étude de la finalité de cet acte, que la seconde partie de ce chapitre nous montrera être l'exigence d'ipséité.

La figure imaginaire de l'événement pur se montre bien dans certains schèmes fondamentaux de notre culture. Nous avons tendance à nous figurer comme les passagers d'un immense vaisseau spatial, dont personne n'est le pilote, et dont la situation de moment en moment est rigoureusement déterminée. Il n'y a pas, dans cette image, d'endroit véritable où nous sommes, où nous identifions un acte personnel, car les ensembles de phénomènes que nous apercevons sont pris dans un mouvement total, dont nous cherchons à faire la théorie. Il y a bien apparence de stabilité dans cette course universelle, mais cette apparence se dissipe, puisque tout groupement identifié est finalement une forme de ce mouvement, une structure passagère semblable au paysage fugace observé à la fenêtre d'un wagon. Sans doute le passager admirerait-il ces formes qui passent, virent, s'inclinent, fuient, mais ce n'est pas là qu'est sa vraie situation : celle-ci s'exprime dans les appareils du pilote, car c'est là, dans le poste de pilotage, que l'événement, de proche en proche, se décide.

Cependant, alors qu'il est clair que le passager d'un avion, dans son être historique, envisage son avenir actuel comme situé dans ce poste de pilotage ; alors qu'il est clair que ce passager n'a pas besoin de comprendre le système de pilotage, mais peut faire confiance au pilote en voyant que l'avenir actuel s'exprime dans la finalité réelle de l'événement, dans le fait que l'avion se dirige vers New-York réellement ; en revanche l'image d'une situation totale ne contient qu'une finalité imaginaire. Dans l'avion, la terre que j'aperçois au-dessous de moi est celle où l'avion me ramène ; les arbres qui fuient à la vitre du wagon sont ceux que je retrouverai immobiles à l'arrivée, ou du moins puis-je retourner vers eux à pied et voir qu'ils ne dépendent pas du train dans leur existence.

Dans l'image totale de l'événement, les groupements sont imaginaires. Dans cet avion d'un nouveau genre, dans cet avion « mental », ce que j'aperçois par le hublot dépend de l'avion, dans son existence. On me dit alors : ne croyez pas à ces groupements idéels, et sachez percer à jour leur illusion. Sans doute, vous voyez les étoiles, mais n'allez pas croire que leur configuration ait quelque actualité. L'objet que vous apercevez peut-être n'est plus. Vous n'êtes donc pas en face d'une structure idéelle actuelle, mais vous envisagez sous la forme de cet objet un ensemble d'événements passés. Ce qu'on demande de moi, c'est que je fasse confiance à cette absence d'actualité. Tout se passe comme si, dans l'avion dont nous parlions, le pilote faisait savoir aux passagers qu'il n'a point de destination précise, que les passagers veulent bien

considérer l'horizon qu'ils observent de leurs hublots comme inactuel, sans véritable référence à des objets terrestres ordinaires, à des arbres, à des maisons, et que désormais ils envisagent comme leur univers cet avion, dont l'avenir – assureront les pilotes – est fort bien assuré. Les passagers ne devront-ils pas alors s'inquiéter, et se demander *où on les conduit?* Or, ne voit-on pas que cette inquiétude ne met nullement en cause la *compétence* des pilotes, qui demeure tout à fait admise. Ce qui est en cause, c'est l'*acte d'identité* de la personne. Ce qui est en cause c'est l'*intention* des pilotes, c'est le déchiffrement de la personne dans la structure idéale. En effet, qui ne voit que c'est le «framework» entier, la réalité récurrente de la structure idéale et son actualité, qui sont ici en question: ce que diraient les pilotes (s'il ne s'agissait pas d'une tromperie dans l'événement, d'une intrigue en vue de détourner l'avion de son but pour le faire atterrir ailleurs) témoignerait que les passagers sont dans un songe, que nul univers construit par la théorie dont se réclament les pilotes ne saurait *être* la structure idéale qu'ils comprennent être au-dessous d'eux: ces plaines, ces chemins, dont ils identifient les traits réels.

C'est qu'il apparaît clairement aux passagers que le groupement idéal – ce que Husserl appelle un noème – ne dépend pas de l'événement. Le groupement contingent qu'est cette structure idéale n'est pas le mouvement de proche en proche de l'événement tel qu'il est contrôlé dans l'acte de la communauté – ici figuré par la compétence des pilotes, le projet d'avenir actuel s'exprimant dans la synthèse de l'événement. Le groupement idéal n'est pas non plus une conscience pure de chacun des passagers ou de l'un d'entre eux pris exemplairement: il est dans le champ actuel, concret, où est déchiffrée la personne. Les arbres, les chemins, les montagnes, les villes, ne sont ici ni des repères pour les pilotes dans l'événement, ni des corrélats d'une visée de conscience. Ce qui obscurcit cette structure idéale, ce n'est pas la crainte d'une catastrophe dans l'événement, car cette catastrophe, au contraire, serait un événement, et rien ne serait plus réel que la montagne où l'avion irait s'écraser. Non, ce qui obscurcit cette structure, *c'est sa métamorphose fictive en image mentale*. C'est que les arbres, les plaines, cessant d'être une structure récurrente, un ensemble réel de *forces* dans le champ de la personne, sont vues alors comme le déroulement imaginaire d'un film mental sans récurrence, dont le caractère accidentel est sous-tendu par le mouvement continu, régulier, irréversible d'un événement pur. Dès lors, la visée doute de son existence personnelle, car ce mouvement pur de l'événement obscurcit

la contingence réelle *comprise* dans l'horizon personnel, et tente de lui substituer un pur esprit, dont le noème, la projection, est un ensemble accidentel de figures où rien n'est identifié, car identifier ici une figure, c'est se tromper, c'est croire à quelque disposition momentanée du champ, à quelque figure du hasard, que seul explique le mouvement continu, imprévisible et régulier de l'événement pur.

Il faut alors voir que l'acte de la personne est réellement compris comme la structure d'identité d'un sens. En d'autres termes, les *forces*, actuelles, ne sont pas historiquement localisables, ne s'expriment pas dans l'appareil conceptuel de la communauté. La visée comprend ces forces clairement comme un groupement qui, *du point de vue d'une ordonnance conceptuelle, serait purement accidentel*. Il s'agit bien d'un groupement, d'une association réelle des idées, et ce qui groupe ces idées, c'est un acte d'identité, et non une synthèse. C'est ici qu'est clair le retour à l'expérience – qu'a bien vu Husserl à la fin de sa vie – mais à l'expérience de la personne dans sa continuité. On voit alors que l'acte de jugement, dans l'esprit, n'est pas une synthèse, n'est pas une tautologie, mais un acte concret de ce groupement dans l'identité.

Mais alors ce groupement n'a pas sa source dans une institution de la communauté: la personne n'est pas *où* on imagine qu'elle est (la dénivellation étrange entre l'homme naturel et l'homme social chez Rousseau montre bien cela). La fondation, la *Stiftung*, de ce groupement, c'est l'identité personnelle. Les idées ne viennent donc pas se grouper selon des lois nécessaires et universelles, mais la visée les comprend groupées actuellement dans l'acte de la personne, et cet acte est choix idéal. Une idée n'est donc pas liée au complexe d'événements de la communauté: elle est d'emblée composée dans un acte d'identité. Considérer l'opération de ces forces, c'est considérer leur finalité, leur orientation, leur exigence, et c'est ce qu'il faut envisager maintenant.

L'obscurité apparente de la question tient au fait que, n'ayant pas une notion évidente de la personne, nous cherchons toujours à réunir en elle un être historique et un moi, un acte d'ipséité. Il nous semble que le devenir humain exprime à la fois le mouvement d'un ego et l'évolution d'une histoire, et que le savoir humain constitue, dans l'action, une médiation qui doit réunir, sans que nous concevions clairement comment, les opérations de l'homme et le déroulement des événements.

Or, il n'y a, dans l'acte personnel, ni déroulement historique, ni

présence d'un moi, et c'est seulement en voyant clairement que l'acte personnel n'est pas un produit de l'histoire que nous pouvons comprendre comment il est exigence d'un moi. Ce n'est pas, en effet, dans son passé et dans son projet, que la personne est exigence d'un moi, c'est dans son *acte*.

Il s'agit donc de poser, en accord avec ce que nous avons dit jusqu'ici de la personne, que la *limite* du champ de l'esprit, de l'acte de la personne, est dans le fait qu'elle ne réalise pas le moi. Il s'agit donc de bien montrer que l'acte de la personne *n'a pas d'autre limite*, c'est-à-dire qu'il n'est pas limité par un projet historique. Ce qu'exige la personne, dans la pluralité d'un acte d'identité, *c'est l'ipséité*, et *elle ne manque pas d'être cette exigence*. Il n'est donc pas question d'une détermination historique de la personne, car, quand tout est dit, une telle détermination est imaginaire: une personne-événement n'est pas un acte d'exigence d'ipséité, car une telle personne est une image de l'acte de l'esprit. Voudrait-on dire que l'être qui exige l'ipséité est, par définition, incapable d'être cette exigence? C'est pourtant bien ce qu'on dit en demandant à un être que l'on conçoit mortel – dans le sens d'une finitude ontologique – de se réaliser lui-même. On dit: l'homme doit réaliser son être-soi, sa liberté, et, en même temps, on le conçoit tel qu'il en est, a priori, incapable. Ce n'est pas une limite qu'on pose à un acte, c'est une négation que l'on pose au cœur de l'acte même. On pose alors une personne humaine imaginaire à l'horizon de l'esprit, et l'on dit que les conditions de sa réalisation existent. Mais ces conditions sont obscures car pour les exprimer, on se fonde à la fois sur la subjectivité et sur l'histoire. La *possibilité* de la réalisation de la personne est alors à la fois une possibilité que l'homme *est* et que l'homme *a*. Mais cette double possibilité n'atteint pas la réalité d'un acte: elle renvoie plutôt sans cesse de l'être à l'avoir, dans un cercle.

Or, ce qu'il s'agit de montrer, c'est que la personne est un *acte*, et non un possible. Cet acte, il s'agit de le saisir comme exigence d'ipséité.

L'acte de la personne est compris si nous voyons qu'on ne découvre aucun *moi* à l'œuvre dans le groupement idéal. Ce qui est donné dans ce groupement, en effet, n'a pas été réuni en lui par l'événement. L'association des idées dans l'acte d'identité n'est pas une façon dont un pouvoir unifiant réunit les idées. L'association est donnée comme elle et elle *ne manque pas* d'un tel pouvoir unifiant.

Ce qui est donné dans l'association des idées, c'est en effet la structure même d'une exigence d'ipséité. D'où vient donc cette structure, ce groupement? La question n'a de sens que si l'on comprend l'origine de cette structure dans le mouvement même de l'acte de l'esprit. Il ne s'agit pas en effet de dépasser la pluralité de cette structure vers une origine unitaire, les êtres (dans le champ de la personne) vers l'Être. La structure idéale exprime, montre, en elle, son origine, dans son acte. Le groupement idéal n'est pas un effort d'unification des idées; c'est le mouvement réel de leur opération. Je dois donc dire: en déchiffrant les idées, je¹ ne fais jamais rien d'autre que comprendre, constamment et continûment, l'action actuelle de la personne. *Rien d'autre*. Cela veut dire que cette compréhension n'est nullement conditionnée par l'événement.

La question est donc, non pas, comment cet acte est-il possible? mais: qu'est-ce que cet acte, dans une compréhension claire du donné?

Cet acte est obscur dans l'exacte mesure où je mets en question son existence. Et je mets en question son existence dans l'exacte mesure où je projette dans cet acte un *ego virtuel*. Je me figure alors que l'existence d'un tel ego est douteuse, car je crois avoir l'expérience, dans cet ego, d'une discontinuité dans l'acte d'identité. Je songe à ma personne comme «participant du non-être» et, comme je crois moins que Descartes à la bonté de Dieu, j'en viens à douter que j'existe dans un doute plus radical que celui de Descartes, qui s'arrêtait, lui, devant l'aliénation (devant ces insensés qui se croient faits de verre...).

Dans mon doute, je tente de m'identifier aux traits de cette projection d'un ego virtuel, et je m'aperçois que chacun de ces traits, au moment où je m'identifie à lui, est frappé de nullité. Il semble que les idées, dès que je m'identifie à elles, tombent en poussière. Que sont-elles donc, alors, sinon, chaque fois, des produits de ma façon, des objets qui à la fois m'appartiennent totalement et, de ce fait même, manifestent leur nature étrangère, comme ces bijoux enfermés par l'avare qui, dans les Mille et une Nuits, se changent en larmes? Je possède les idées, et les voilà imaginaires. J'ai gagné la certitude, et la voilà qui périt dans mes mains.

Mais n'est-ce pas justement parce que je me suis figuré qu'il fallait que je fusse un pouvoir réglant ces idées, et que je n'ai pas compris clairement ce qu'est la personne?

¹ Est-il besoin de dire que le *je* ici est la visée dans le champ de la personne?

Les idées n'ont pas besoin de moi, mais c'est parce qu'elles sont une exigence de moi, de l'ipséité véritable. Je vois alors la force de la visée de l'esprit, car c'est effectivement, alors, que le groupement idéal existe, sans que le doute y puisse s'introduire. L'acte d'identité déchiffré ne réclame pas de remplissement, de complément, car le *sens* qu'est cet acte n'est rien d'autre qu'exigence de moi. Je me figurais que l'acte de ma personne exigeait la totalité de l'histoire dans l'esprit, mais je vois que sa structure a pour seule finalité l'exigence d'un être-soi.

Dès lors je vois que ma visée n'a rien à ajouter à cette exigence, et qu'en y ajoutant elle ne fait que l'obscurcir. Mais il faut alors considérer de près ce qu'est cette exigence d'ipséité.

L'origine, l'acte d'une idée dans la structure de la personne n'est donc obscurcie que par la projection *imaginaires* du moi dans le champ de l'esprit. Cette projection, bien sûr, n'est pas un acte accidentel de l'esprit: ce n'est pas un acte de l'esprit du tout, mais un acte imaginaire du champ des idées.

Mais n'est-ce pas, dira-t-on, démembrer l'unité d'une personne, la réduire à un jeu de fonctions et ainsi rejoindre finalement un matérialisme?

Oui, si l'on croit qu'il existe une unité de la personne, car alors cette unité manquera. Mais souvenons-nous que la limite de la personne, c'est le fait qu'elle ne réalise pas le moi, et non qu'elle manque à réaliser un moi qu'on présuppose en elle.

Pour peu qu'on désespère de la clarté des idées, on partira de la croyance qu'elles sont toujours affectées d'illusion et d'obscurité. Mais qui nous dit cela?

Partons plutôt d'une structure idéelle limitée, réelle, comme de la manifestation claire et distincte d'un sens, dans la pluralité de l'acte personnel.

Une idée est présente dans le champ, elle n'est pas présente comme représentation d'une réalité dans l'esprit; elle est présente à la visée comme l'*acte* de l'esprit (comme l'a vu Brentano). Maintenant, cet acte est-il statique, ne se meut-il pas? Il se meut. Mais il se meut dans le champ de la personne. Passer à une autre idée, dans ce champ, n'est pas conserver, retenir la première dans une sorte de quasi-mémoire pré-inscrite dans la temporalité de la conscience. Passer à une autre idée, c'est parcourir un chemin dans l'acte d'identité de la personne. Il n'est pas question ici de succession, car rien ne demeure dans la première idée: le passage à l'autre idée est l'acte d'association lui-

même, le *sens* de la première idée, sa direction dans l'esprit. Il n'y a donc pas un mouvement indéfini de passage d'une idée à l'autre, commandé par quelque règle a priori. Le passage se meut dans l'acte d'identité, où les idées sont associées. Les idées se trouvent être associées dans cet acte pour la simple raison que c'est la personne qui est comprise en elles. Il n'y a donc dans la compréhension qu'une *succession imaginaire*. L'idée saisie la première n'a absolument aucune priorité temporelle dans la structure, et c'est le mouvement de l'acte d'identité qui a pour image la succession. Cette image n'a rien d'un acte de l'esprit, et Kant se trompe en voyant dans le schéma un stade de la saisie idéale. La succession ici est une figure d'altérité.

En effet, ma visée ne rencontre pas une idée pour la première fois: elle retrouve une idée dans l'acte d'identité. Cette idée n'étant pas une unité, ce n'est pas une unité que ma visée retrouve (comme on récupère une chose), c'est un élément d'une structure actuelle qui n'a jamais été perdu, mais seulement obscurci.

Le mouvement à une autre idée a lieu dans l'acte d'identité: ce qui est compris est une structure plurielle limitée, une articulation de la personne, un logos, un verbe.

Et maintenant, quelle est cette limite? Le mouvement des idées est limité par le fait qu'aucune des idées n'est identique à moi, et par le fait que ma visée ne devient pas une idée. C'est en ce sens que je ne retiens pas une idée dans le cercle d'un moi, et c'est en ce sens que le passage d'une idée à l'autre est fondé dans l'acte d'identité. La disposition actuelle des idées n'est pas totalisée par un moi; elle est *parcourue par un acte d'identité. Et elle l'est réellement.*

L'obscurité des idées est donc une figuration du moi qui illimite et irréalise la structure idéale en posant dans l'imaginaire une seconde actualité, c'est-à-dire en réclamant vainement que la structure idéale inclue en elle, à titre d'idée, la figure imaginaire du moi, figure qui devrait totaliser la structure idéale. Mais l'acte de l'esprit ne saurait être redoublé et n'a pas à l'être. En effet, les idées, fût-ce les plus confuses, sont claires à leur origine, où le passage d'une idée à l'autre est actuellement articulé dans un acte d'identité.

Le parcours apparemment successif des idées est donc un retour dans l'identité de la personne, car ce qui pourrait empêcher une telle récurrence ne pourrait être que l'image du moi. Celle-ci en effet est sans retour, car elle figure le champ de la personne comme une série discontinue d'apparitions d'un moi virtuel. Cette figure du moi est l'image d'une structure idéale perdue, identifiée au moi, c'est-à-dire

la figure d'une idée sans acte d'identité. Cette figure trace dans le champ des idées une pure absence, à la fois fixité et fuite des idées, dans laquelle s'obscurcit l'actualité de l'opération idéale. Pourquoi?

Parce que ma visée cherche dans la structure idéale une unité perdue, et cherche à retrouver cette unité telle qu'elle était, c'est-à-dire dans un pseudo-passé: c'est dans le moi virtuel que doit résider cette unité perdue, dans la pure communauté des personnes envisagée comme la virtualité d'un moi. Mais la répétition n'a pas de sens dans la structure récurrente de la personne. L'élément unitaire perdu est imaginaire, et l'a toujours été. L'aveuglement est donc refus imaginaire de l'actualité de la personne, comme si une pure mémoire pouvait constituer l'acte d'identité, comme s'il fallait arracher à la personne un moi enfin récupéré.

Mais il n'y a point d'idée représentative d'un événement passé, du fait qu'il n'y a pas d'idées dans un moi virtuel et dans son passé. Au contraire, ma visée comprend une idée dans la mesure où le mouvement qui y est réellement, son sens, est, dans la personne, d'exiger que j'existe. En ce sens, rien ne manque à la disposition actuelle des idées, puisque sa finalité est entièrement déterminée: la présence constante de l'acte de la personne exige l'existence du moi. Il n'y a donc point d'idée qui, à son origine et dans son acte, soit négation de cette exigence: il n'y a point d'idée qui *figure un autre moi*, un pur événement dont la finalité soit l'inexistence, la négation du moi véritable. En d'autres termes, il n'y a pas de désagrégation, de discontinuité latente dans l'acte de la personne, et l'acte de la personne n'est guerre et lutte de principes opposés que dans une unité imaginaire de l'esprit. *Le principe, l'arché de l'acte de la personne, c'est l'exigence d'ipséité.*

La constance originelle, radicale, de la disposition idéale demeure indépendante d'une fin de l'être historique et enveloppe l'événement. En ce sens la récurrence de la structure idéale enveloppe l'événement de la mort. En effet l'actualité du groupement idéal n'est ni mémoire ni projet et l'acte d'identité n'a pas de condition historique. Ce n'est donc pas la communauté qui me donne à comprendre le *sens*, l'*idée* de la mort. Cette idée n'est pas un événement, mais une structure idéale. En ce sens, cette idée ne contient pas la finalité d'un moi vers la pure négation de l'ipséité. Elle est au contraire dans l'acte d'exigence de l'ipséité qu'est la personne. Ma visée ne *comprend* donc cette idée que dans l'acte continu de cette exigence d'ipséité. Mais n'est-ce pas dire que l'*idée qu'est la mort* (non l'événement de mourir) est comprise clairement comme, dans la personne, l'exigence que j'existe? N'est-ce pas

dire que cette idée s'obscurcit dans l'identification imaginaire de l'idée qu'est la mort et du moi virtuel? N'est-ce pas dire que, dans le champ de l'esprit, l'événement *pur* de la mort est une discontinuité imaginaire de la personne, ou encore un moi virtuel anéanti? Ne vois-je pas alors que la constance du groupement idéal constitue l'événement pur de la mort du moi comme une discontinuité imaginaire? N'est-ce pas précisément cette discontinuité imaginaire qui figure la rupture dans le passage d'une idée à une autre, la pure succession des idées et la notion d'une idée ultime? Mais cela ne serait que si l'acte de la personne était réellement une succession et une synthèse historique. Or le passage d'une idée à l'autre a lieu dans le champ réel, constant, donné, de la personne. Une discontinuité de ce champ est radicalement impensable, puisque précisément c'est dans l'acte de ces forces constantes que ma visée pense. En pensant l'anéantissement de ces forces, ma visée existe dans l'acte même de ces forces. En pensant une idée ultime, le vide que je pense *après* cette idée n'est qu'une image du moi, comme si, après cette idée ultime, je cherchais en vain un élément idéal pour la suite d'une synthèse.

Comment pourrais-je jamais comprendre le *sens* qu'est une idée, s'il en existait une, ou un ensemble, qui constitue pour ma visée, dans le temps, la première appréhension d'un sens? Aucune théorie psychologique et sociale ne saurait donner de réponse à cette question, car toute réponse tendra à expliquer la première saisie des idées par la nature de l'appareil physique et mental et par la genèse et l'évolution de cet appareil dans son interaction avec les excitations extérieures. On dira alors: *vient un moment* de socialisation, vient un moment où émerge du chaos préhistorique de l'individu (ou de l'humanité), dans son développement et sa croissance, un être rationnel. Mais cela est un pur mystère, ou bien, tout simplement, c'est l'affirmation qu'il n'y a rien d'autre dans la compréhension du sens que l'évolution de l'appareil mental et sa réaction au monde extérieur. Cela, Husserl l'a bien vu. Mais il faut aller plus loin: si une idée est déchiffrée, c'est qu'elle n'est pas la première, mais ce fait de la structure idéale nous entraîne beaucoup plus loin que Husserl; il dissipe non seulement le psychologisme, mais encore toute conception historique, *fût-elle transcendante*, des idées. Car enfin, la notion kantienne du *temps* ne nous fait pas sortir d'une succession des idées et, quelles que soient les réductions qu'on opère, on aboutit toujours à ceci que le mouvement des idées est, sinon temporel, du moins analogue à un mouvement de *fondation* temporelle.

Il reste toujours que la succession est le schème d'une liaison nécessaire des idées. On est donc toujours contraint de chercher une historicité profonde des idées, une unité fondatrice du sens, une légalité originelle de l'esprit humain comme fondement quasi-historique du champ de l'esprit.

Or le fait qu'une idée n'est jamais comprise pour la première fois, n'est jamais la première, nous situe d'emblée dans le champ de la personne, et aucun analogue de l'événement ne nous donnera ici le fondement de ce champ. En effet, la compréhension d'une idée dissipe toute pure nécessité historique, toute loi pure de l'esprit humain. Ma visée déchiffre dans la structure idéale le fait qu'il est vain de chercher le fondement temporel de cette structure, dans son acte réel d'identité. Ce groupement idéal est en effet d'emblée tel qu'il échappe à l'analogie de l'expérience du devenir. Il n'appartient pas à un moi.

En effet, à quoi ma visée se réfère-t-elle dans la saisie d'une idée? Non à un objet représenté, adéquatement ou non. Ma visée se réfère à une structure à distance, non dans le temps, mais dans la personne: ce n'est pas une idée antérieure dans le temps que me rappelle l'idée. Le fait que ma visée ne la rencontre pas pour la première fois, le *sens* qu'est l'idée, est dans l'association des idées dans le champ, à distance, dans un acte qui n'est pas moi. Mais cet acte n'est pas passé – en aucun sens du terme – il est pleinement actuel dans la personne. En déchiffrant une idée, ma visée n'atteint pas un passé, une communauté en devenir, un projet. Ma visée déchiffre l'acte d'une personne qu'elle ne saurait *imaginer* dans le registre du passé ou du projet. Le mouvement du groupement idéal est actuel précisément parce qu'il n'est pas un analogue du devenir. L'acte de la personne est compris précisément comme un mouvement dans lequel ma visée ne saurait *figurer* le moi ou la communauté. Le mouvement de l'acte de la personne n'a pas à être figuré dans une succession, pour la simple raison que la compréhension de cet acte ne réclame absolument pas d'être schématisée dans la succession: la récurrence du *sens* n'est pas la synthèse successive de la signification du devenir; elle est *saisie du sens à travers l'obscurité d'un devenir imaginaire*; elle est saisie du bon sens à travers les constructions mythiques d'un pur esprit humain.

Lorsqu'on dit, pour la première fois, à un enfant: l'Amérique, cette idée, qu'il comprend, n'a aucun besoin d'être une synthèse selon des catégories nécessaires. Si c'était le cas, il faudrait dire que la compréhension est fondée sur une appréhension imaginaire du sens. En effet, l'idée, pour l'enfant, n'a pas le contenu d'un projet, et elle peut repré-

senter pour lui un objet fantastique. Mais justement, cela est l'idée. Car l'idée n'aura pas à se rapprocher de la synthèse adéquate, à acquérir un contenu. Au contraire, l'idée demeure cet objet fantastique, dans la mesure où, pour l'enfant, cet objet n'est pas analogue au moi, transcende la communauté et ses synthèses, est l'objet d'une visée de la personne. Mais il ne s'agit pas d'un stade dans la compréhension. Il s'agit de la compréhension elle-même. Il n'y a ici ni «idées innées» ni «table rase». Il y a la récurrence de cette structure: l'Amérique; la *récurrence*, car précisément le fait est que les traits pluriels de cette structure sont des éléments idéels, c'est-à-dire ne composent pas un concept unifié, mais se disposent dans un acte d'identité. L'idée n'a pas besoin d'un remplissement historique: elle est un ensemble de forces idéelles. En ce sens, la structure de l'idée (dans ma visée illustrée ici par celle de l'enfant) n'est pas composée d'éléments imaginaires *plus* la possibilité d'une expérience historique de l'Amérique. La structure est dans l'expérience idéelle de ma visée (ici: de l'enfant) et est éclairée dans le champ idéal de l'enfant. En d'autres termes, les «matériaux» idéels de l'acte d'identité où est comprise l'idée n'ont rien à voir avec le projet: expérience de l'Amérique dans le devenir. Ces «matériaux» existent dans un champ que ma visée (ici: l'enfant) n'aura pas à dépasser vers l'événement. Et cette structure réelle est exigence que ma visée soit un moi.

Ainsi, la saisie du groupement idéal comme irréductible à l'événement n'est pas ce que G. Ryle appelle une erreur de catégorie (Concept of Mind). Il est clair que si je mesure l'idée à l'adéquation conceptuelle, je devrai affirmer que ma visée, en attendant du concept (l'Amérique) ce qu'il ne peut donner, en refusant de le voir réalisé dans l'événement lorsqu'il l'est, en demeurant en quête du concept alors qu'on me montre où il est réalisé, commet une erreur de catégorie: si je vais en Amérique, ne devrai-je pas renoncer – comme Proust allant à Balbec – à la magie du nom en faveur de la réalité du concept? Certainement. Car enfin, où trouverai-je l'Amérique, sinon en Amérique?

Mais l'idée n'est pas le concept, et elle n'est pas un pseudo-concept auquel la visée adhère et s'identifie obstinément, au mépris de l'événement: un préjugé. L'idée est le *sens* de: l'Amérique. Or il est évident que ma visée comprend ce sens sans référence à un événement-projet. Mais comment? Dans l'*expérience* de l'acte d'identité de la personne. Cet acte *n'est pas* la condition de possibilité d'une expérience historique de l'idée, d'une adéquation à l'événement. Il est une expérience lui-

même. C'est que ma visée n'est pas attendue d'un remplissement par le devenir : elle comprend l'idée : l'Amérique, non comme une opération posée qui attend, plus tard, une solution, mais comme la position, dans le champ réel de la personne, d'une structure d'association.

La complexité des associations n'est plus une complexité infinie, si ma visée ne projette pas en elles la virtualité d'un moi représentant une telle complexité infinie. En effet, un acte est alors, continûment, l'acte d'une personne dont la structure réelle ne se nie pas. Cela n'est pas dû à une loi de progrès de la personne, mais cela est dans l'acte même. Ainsi, la visée ne remplace pas une idée par une autre dans une perpétuelle correction, mais elle déchiffre un mouvement dont la finalité est l'existence du moi. Ainsi l'idée : l'Amérique, n'a pas à être remplie, car ce qui fait qu'elle est une idée, ce n'est pas une intention de la communauté, que ma visée aurait d'abord saisie de travers, en mettant dans cette idée un contenu fictif, faute d'expérience – c'est le milieu idéal structuré où je déchiffre cette idée. Dans ce milieu, ma visée comprend l'idée comme ce qui transcende l'image du moi, et cela d'emblée, sans qu'il faille supposer un moi narcissique premier qui ait besoin de sortir de soi à un moment donné de son évolution. Ma visée ne saurait réellement viser quoi que ce soit qui ne soit réellement hors de l'image du moi, car précisément l'acte réel de la personne n'est pas, *de fait*, la virtualité d'un moi.

C'est pourquoi la clarté de l'idée dissipe le double obscurcissement suivant : la croyance que l'idée n'exige pas un moi ; la croyance que l'idée contient un moi. C'est sur le premier de ces obscurcissements que nous insistons maintenant.

L'expérience de la structure idéale dans sa clarté n'est rien d'autre que l'expérience qu'il y a une exigence d'ipséité dans le champ. Il n'est pas nécessaire de dire : c'est le privilège de l'homme de poser la question de l'être, et ainsi d'exprimer l'exigence d'ipséité. Il faut seulement dire que nous ne *comprendons* notre expérience que dans un acte de la personne. Cela est un fait indépassable, mais cela est un fait, non de notre histoire, mais de l'expérience du champ de l'esprit. Si cette expérience ne découvrait pas une exigence d'ipséité, elle serait imaginaire, c'est-à-dire : il serait vrai de dire, alors, que ma visée croit comprendre, alors qu'en vérité cet acte n'est l'acte de personne. Je pourrais croire réellement cela, si ma visée pouvait nier d'emblée qu'elle comprend. Mais elle ne le peut pas.

C'est pourtant ce qu'elle cherche à faire. Le refus de la compréhén-

sion – qui n'est pas affaire de la seule volonté – est le refus qu'aucune idée soit donnée. Il se manifeste par une appropriation des idées dans l'irréalisation de l'expérience. Les idées sont saisies, et la visée se les approprie en les obscurcissant, refusant le mouvement de leur sens. Tout se passe comme si la visée refusait l'exigence qu'il y ait un moi en refusant les moyens de cette exigence. L'obscurité (comme passion, par exemple) est alors *la volonté que l'idée ait tel et tel sens exclusivement*. C'est ce que Locke décrit comme l'étrange façon dont les idées peuvent être associées dans une structure obscure et fixe. Cette volonté imaginaire prévient le sens, investit l'idée, l'enferme dans un contexte fixe, *c'est-à-dire dans une personne imaginaire*, image du moi. Il y a ici une façon de dire: j'ai compris qui je suis, dans la structure de la personne vue obscurément comme négation de l'ipséité. A cela se rattache la pure déception affective: «L'idée était moi, et son mouvement la fait apparaître pure absence. Dès lors, j'ai compris: l'essence de ma personne est le refus d'une identité trompeuse.» Mais c'est que l'idée, d'abord, est comprise obscurément, et méconnue dans une image du moi. Et pourquoi? Parce que je crois que l'idée me promet une solution, pose un moi idéal, un pur projet, et que je néglige alors le *sens* qu'est l'idée.

La déception du pur projet est le refus lui-même: en décidant seule du sens, ma visée décide (dans l'imaginaire) que la personne est un moi décevant. Ce faisant, ma visée nie la *réurrence* de l'idée, et juge de la valeur de ce qui lui est donné dans l'expérience, une fois pour toutes.

Il est cependant vrai que l'acceptation des idées est le don simple de l'expérience de la personne. Cela n'a, bien sûr, rien à voir avec l'acceptation d'un cadre a priori que l'on doit reconnaître comme la structure nécessaire de l'esprit. L'acceptation des idées éclaire la réurrence réelle de l'acte de la personne en dissipant dans cet éclaircissement l'identification à un moi-autre.

Ainsi, saisir clairement l'idée, c'est voir et reconnaître en elle, dans le groupement idéal, une exigence d'ipséité dont la continuité ne peut être brisée, non parce qu'elle est nécessaire, mais parce qu'elle est contingente et déchiffrée comme telle.

C'est pourquoi la structure idéale ne contient pas d'élément de calcul dans un projet. Le *sens* qu'est l'association est saisi, non dans un projet, mais dans un acte qui délivre de l'image du moi. C'est justement comme délivrée d'un pur projet que ma visée n'a pas besoin de la mémoire. Dans le champ de l'esprit, la mémoire pure figure l'intégration imaginaire d'une personnalité, la cohérence d'un refus, l'adhésion imaginaire à un moi virtuel.

Nous ne disons pas ici: il y a un langage conceptuel et il y a un langage des idées. Nous disons: il y a une expérience des idées, et celle-ci ne constitue pas un langage séparé, supérieur au langage conceptuel. L'expérience de l'idée: l'Amérique, est expérience d'un objet entièrement différent d'un concept exprimé par le terme: l'Amérique, et dont l'objet est une synthèse historique. L'association des idées ne me livre pas une information universelle sur l'Amérique. Dans l'association, cette information est imaginaire, car ma visée ne vise pas un être historique à venir constitutif d'une intention dans le champ de la mémoire. L'association ne me livre aucun moment historique de formation de l'idée: l'Amérique. Cette idée n'a pas son origine quelque part dans le passé de l'humanité, mais dans l'acte où ma visée comprend le sens qu'elle est. Or ce sens ne se rattache pas à l'histoire car, dans une histoire, l'association réelle de cette idée serait une pure variation imaginaire sur le thème de l'Amérique, une façon de concevoir arbitrairement ce qu'est l'Amérique à partir de représentations qui n'ont rien à voir avec elle. Ainsi certains primitifs ont un culte du bateau qui vient d'Amérique, et pour eux, l'origine de ce bateau n'a rien à voir (prétend-on) avec ce que ces primitifs découvriraient en fait s'ils venaient en Amérique: ils n'auraient plus lieu de maintenir un culte.

Mais l'idée: l'Amérique, précisément, est liée, dans le cas de ces primitifs, dans une structure idéelle où est déchiffrée la contingence de l'existence de ce bateau, qui vient dans le champ de leur existence personnelle. Il ne faut pas, ici, réduire ce champ personnel à un champ historique confus, car nous pourrions bien découvrir que notre champ historique n'est pas moins confus que celui des primitifs en question. L'association des idées est simplement le *sens* qu'est la structure idéelle, et il ne s'agit pas de dire: nous allons montrer que ce sens, dans l'événement, se réduit à une fiction. Cela est absurde. La structure idéelle est posée, non comme un réseau d'interprétation de l'événement, mais comme un mouvement *réel* des idées. Or, ce mouvement, dans sa réalité, n'est pas trompeur. Ce que le primitif déchiffre dans le bateau, ce n'est pas un *moi*, en lui, qui le déchiffre, un moi qui sait d'où vient ce bateau, où il va, et qui juge que le primitif (dans ce moi) se trompe. Je ne suis pas dans les yeux qui voient ce bateau et, si je crois y être, j'obscurcis le sens de mes idées.

Le déchiffrement idéal est un acte, et la saisie contingente d'un groupement idéal *donné*. Ce n'est pas la saisie hasardeuse d'un ensemble empirique d'où s'élever peu à peu à l'universel. En d'autres termes, l'idée: l'Amérique, ne porte pas de marque de fabrique historique.

C'est une idée qui s'inscrit dans un acte d'identité, lequel est un point de vue *réel* dans le champ de la personne. Il ne s'agit pas ici de l'extension plus ou moins grande du champ d'expérience historique, et de l'avantage d'un appareil conceptuel prétendument universel sur le point de vue étroit d'un projet dont la démarche est dite magique.

Considérons la visée de l'esprit dans le mouvement où l'expérience découvre la récurrence d'un groupement idéal dans le champ.

Ce qui se produit n'est pas un événement (ni un événement irrépétable, ni un événement dit cyclique). Ce qui se donne, c'est la récurrence d'un don réel. En effet, ce qui apparaît dans le champ apparaît dans l'acte de la personne et il ne saurait en être autrement : ce bateau qui vient à l'horizon ne vient réellement pas d'un passé américain. Comment le pourrait-il dans la *visée* de ces yeux-là, où je ne suis pas. Mais ce bateau ne vient pas d'une Amérique passée connue et *niée* : il ne vient pas du néant, de l'imaginaire pur. Il n'y a pas nécessité d'une explication nécessairement mythique.

Je vois que ma visée (non la visée d'un moi, mais ma visée réelle, dans l'esprit) rejoint celle de ce primitif hors d'une pure réflexion : en effet, ma visée saisit ce bateau, ce groupement idéal, comme transcendant le passé et l'avenir de la communauté, et comme venant d'ailleurs, dans le champ idéal qui enveloppe ce passé et cet avenir. Ce bateau ne me rappelle rien dans le passé, n'est pas mon projet, mais il constitue mes idées *là-bas* dans une structure dont la communauté n'est pas capable, en elle-même. Le bateau, si l'on veut, produit dans le champ, cristallise en lui une structure que la communauté ne peut produire et qui brise la figure totale de son interprétation du monde. L'idée n'est pas un produit de la communauté, ni d'une autre communauté. Ma visée *comprend* le sens qu'est ce bateau parce que ce sens est le retour d'une structure idéale. Ma visée n'est pas enfermée dans une pure communauté et dans son « monde », car ce bateau *n'est pas imaginaire* et dissipe le cercle idéal pur de la communauté, de l'image qu'elle donne du passé et de l'avenir.

Cette image absurde est négation de l'exigence d'ipséité, en ce sens qu'elle fait croire que la communauté est maîtresse du moi dans l'esprit. Or le bateau n'est pas un songe, un événement pur : il est *compris* comme réel. D'où il vient (dans le passé) n'est pas, dans cette expérience, la question. La question est : étant *donné* ce groupement idéal, quel *sens* est-il, c'est-à-dire dans quel sens est-ce que je déchiffre en lui l'exigence que j'existe ? Cette question *n'est pas une soumission* à l'objet, un asservissement à la personne dont j'attendrais la direction de mon

comportement. La question n'est pas: quel est mon projet, étant données telles et telles conditions historiques? Elle est: comment ce groupement idéal, en sa récurrence, exige-t-il, dans la personne, l'acte d'ipséité? On sent ici l'écho de la question kantienne, mais Kant n'a pas vu clairement la *récurrence* de la question, parce qu'il a identifié la structure idéale avec une pure conscience épistémologique et morale. Le choix, dans le champ idéal, n'a pas lieu devant la conscience (comme pure durée intérieure); il a lieu dans l'acte récurrent d'une structure idéale.

Alors le *momentum* actuel du choix est *dans une expérience qui n'est pas purement intérieure*. Ce *momentum* est dans une distance au groupement idéal dont l'acte est le choix, et dont la seule maxime est l'exigence d'ipséité.

Comprendre une idée, c'est donc déchiffrer un groupement dont l'acte ne saurait être un automatisme mental. Quels que soient les éléments qu'une théorie postule pour expliquer le fonctionnement de l'idéation: monades, entités non perceptibles, «actual occasions», ces éléments sont des figures imaginaires. Ils ne sauraient expliquer la compréhension des idées, parce qu'ils la présupposent et ensuite la nient. En effet, de tels éléments ne sauraient être exigence d'ipséité, parce que ma visée ne les déchiffre pas dans l'expérience du champ idéal. Postulés dans un projet, ces éléments devraient pouvoir être rencontrés, vérifiés dans l'événement. Mais il ne peut être question de cela, car leur rôle doit être d'expliquer l'événement, de constituer ce qui se passe derrière et dans l'événement, ce à quoi il se réduit. Or, jamais je ne saurai si les monades existent et jamais l'avenir ne me livrera les «micro-micro-entités» dont le jeu explique l'événement. Supposons qu'on les découvre, dans l'avenir, et nous voyons aussitôt l'absurdité: une telle découverte supprimerait l'être historique en lui ôtant tout avenir. Quant à la compréhension, elle se réduirait à constater que mon acte de compréhension *est* le jeu complexe de ces entités. Cette constatation serait vide et sans portée, car elle redoublerait vainement ce jeu lui-même.

Or le champ des idées est l'objet réel d'une expérience, et cette expérience n'est pas celle d'un événement. C'est celle du monde réel comme structure de *sens*. La récurrence de cette structure n'a rien à voir avec la pure continuité d'un projet d'explication du devenir. Il s'agit bien plutôt de la compréhension claire du *sens* qu'*est* le déploiement idéal du monde réel. En ce sens, si je dis: «Le ciel est bleu», ma visée ne constitue pas un projet qui ait à être vérifié. Ce n'est pas un moi qui

use de ce terme: le ciel; moi, un «speaker» dans la communauté, qui peut-être use ici d'un terme vieilli, qui devrait être remplacé par un projet plus adéquat. Je ne puis dire: le ciel, dans l'acte de compréhension, sans que *le ciel* soit impliqué dans mon dire, dans mon acte. Si je parle du ciel et que je comprends ce que je dis, je déchiffre un mouvement dans le réel, dans le groupement idéal. Il n'y a pas un moment dans cet acte où je sois un moi, un «speaker» d'une communauté, car, dans l'acte, *le ciel* est posé sans que je me saisisse moi-même hors de cette position. Qu'est-ce qui est posé?

C'est une association idéale où existe en acte la personne. C'est dans *le ciel* qu'est l'acte d'identité de la personne, dans le fait que cette idée est comprise. L'idée: le ciel, n'est pas un concept dont je puis me servir ou que je puis me contenter de mentionner, en disant: «le ciel», et en ajoutant: voilà le concept dont, si je voulais, maintenant, je pourrais me servir. En effet, la *mention* même: «le ciel» désigne «le ciel» comme un concept, comme un projet, comme le terme postulé que je pourrais utiliser. Dans ma mention, il y a exigence d'un sens, et je puis mentionner «le ciel» comme un élément de la structure linguistique de la communauté, dans son projet.

Mais il en va autrement de l'idée. Je ne puis pas la mentionner parce qu'elle n'est pas un élément linguistique de la communauté.

Dans l'idée, le ciel, le ciel est en jeu dans l'acte d'identité. De même dans l'idée: l'électron, car il ne s'agit pas du moment de construction d'un concept, plus ou moins ancien. Dans l'idée, ma visée ne peut s'en tenir à une mention: elle s'avance forcément dans le champ idéal, parce qu'en comprenant elle ne peut pas reculer dans le non-compris. Dans la visée de l'idée, un mouvement existe dans le champ idéal, et ce mouvement ne peut être repris, rétracté, car il n'est pas dans l'événement. Ce qui se meut dans le *ciel*, dans l'*électron* et, bien sûr, aussi, dans des idées qui ne paraissent pas être des idées parce qu'elles ne représentent rien, comme: *est, le, c'est le champ réel* des idées, et non le domaine linguistique et mental.

L'étude linguistique elle-même montre que le *sens* n'est pas dans la synthèse conceptuelle, car si les diverses langues existantes, dans les communautés, peuvent être traduites l'une dans l'autre, c'est seulement dans l'*exigence* de sens du projet. Mais lorsqu'on tente de saisir une synthèse de sens plus profonde, universelle, au niveau de la phonétique et de l'appareil linguistique-mental de tout «speaker», les choses ne vont pas facilement.

Dans la compréhension, dans la visée de cette idée: le ciel, ce qui est posé comme existant, l'objet qui est éclairé dans la visée, *c'est le ciel, et rien d'autre*. Cette idée: le ciel, *c'est le ciel*, dans l'acte d'identité du champ pluriel de la personne. Ma visée n'a pas besoin ici d'une référence à la communauté pour que le sens: le ciel, soit un acte dans le champ idéal.

Ainsi, la question ne se pose pas ici, paralysant l'idéation, de l'adéquation de la compréhension à un modèle linguistique ou à une ontologie de la communauté qui dicte les cas où ce que je vise existe. (On dira, par exemple: Si je dis: le Centaure, je décris une structure dont je dois admettre d'abord qu'elle ne se réfère pas à un événement réel). Il serait impossible de saisir le moindre sens, si cette saisie était soumise à une ontologie historique. Il y a, dans la notion même de ce dressage communautaire, un obscurcissement du sens.

Est-il pourtant rien de plus évident (comme l'a si bien vu Brentano) que l'*acte* dans lequel l'idée est comprise dans la personne? Ne voit-on pas d'emblée que la visée de l'idée: le ciel, n'a pas de moment communautaire, pas plus que la visée de l'idée: le Centaure? Il n'y a pas, dans la *réalité* du champ idéal, de choses auxquelles se réfèrent les idées, ces choses fussent-elles des entités mystérieuses et invisibles. En effet, ma visée, d'emblée, dans son acte d'existence, éclaire le champ des idées où elle se déchiffre. D'emblée, les idées sont rapportées à la personne comme à leur pierre de touche; elles le sont, *de fait*, dans leur existence réelle d'idées.

Or, disons-nous, c'est tout un de dire: les idées sont rapportées à la personne, et: la personne est exigence d'ipséité. Les idées ne sont pas rapportées à une pure mesure a priori ou à une règle des événements, mais elles existent, s'éclairent, prennent l'être et le mouvement réel, dans leur *acte* d'exigence d'ipséité: cela, c'est la personne.

Il n'y a donc *pas un temps*, mais un *mouvement idéal* dans le fait de rapporter l'idée à la personne. Il ne s'agit pas de vérifier si l'idée convient à une règle ou non, ou si elle convient à l'état présent des sciences; il s'agit de voir comment l'idée, le groupement idéal, est exigence d'ipséité, et il l'est dans l'acte même de comprendre. C'est une interprétation, mais non de signes historiques: c'est une interprétation qui est l'acte même du choix dans la personne: ce choix est exigence d'ipséité. (Pensons ici au travail de Socrate déchiffrant le message du dieu).

L'obscurité du champ idéal, c'est donc la même chose que la croyance à des puissances idéelles aveugles, à un principe de négativité dans la réalité, principe qui doit être vaincu ou mis hors d'état de nuire dans

l'événement et dans le projet communautaire pur, qui se voit comme le lieu de la règle face au chaos extérieur. Mais le travail de l'esprit éclaire le champ de la personne en dissipant ce pur chaos extérieur et à la fois la règle pure de la communauté. Dans ce travail, le groupement idéal est le sens actuel, récurrent, de l'acte de la personne: le «monde» des idées n'est rien d'autre que le réel, dans l'expérience continue et récurrente de la personne. La *pluralité* de la personne n'est donc pas une multiplicité de «personnes» pourvues d'un appareil mental plus ou moins bien adapté à l'événement. Cette pluralité est un acte dans lequel l'être-soi, le *Selbstsein*, est continûment, efficacement, exigé, dans un mouvement *dont aucun moment n'est la négation de cette exigence*.

Ce mouvement ne doit pas être confondu avec *la volonté* qui anime un projet. S'il s'agissait d'une telle volonté, on montrerait sans peine que sa récurrence ne ferait que masquer la discontinuité, camoufler les erreurs, les échecs et donner l'image d'un progrès constant où, en réalité, la volonté écrase la liberté de l'esprit, se justifie constamment en invoquant le cours des choses et la nécessité des échecs dans le plan de l'avenir. Le mouvement, alors, apparemment continu et récurrent, apparemment exige d'ipséité, n'est que la pure répétition d'un schème de justification. La volonté alors obscurcit pour donner l'image de la continuité, et le plan de l'avenir n'est qu'un destin que le travail de l'esprit s'efforce de justifier.

Or l'acte de la personne est une association actuelle, et non un projet. Ce que ma visée déchiffre, ce n'est donc pas une personne passée ou à venir, mais une personne actuelle. Celle-ci ne se définit pas comme l'être humain, mais comme une personne *que je ne connais pas hors du déchiffrement des idées*. Je n'ai pas d'abord une notion de l'être humain comme d'un moi, auquel j'attribue analogiquement des idées. Ce sont les idées qui éclairent la personne comme le lieu de l'acte de l'identité. Ce sont en effet les idées qui montrent clairement que toute position d'un moi dans leur acte est imaginaire, et cela, non parce qu'elles seraient un processus anonyme, mais parce que, dans la structure idéale, apparaît actuelle, récurrente, la personne même qui ne saurait être construite selon une analogie du moi.

Le «fond», la «raison» de l'association des idées n'est ni dans une conscience, ni dans un fonctionnement mental réductible à l'événement; ce «fond» est l'acte d'une personne réelle dont le mouvement n'est pas dans le devenir, de passé à avenir.

La personne, comme exigence d'ipséité, ne réalise pas l'ipséité, et il

n'y a pas en elle, dans son acte, un moi caché. Descartes le voyait bien, à sa façon : sans affaiblir le moins du monde la force du cogito, sans le faire dépendre d'une autre certitude, il l'enveloppe pourtant dans un acte d'ipséité, c'est-à-dire dans l'*acte de la création*. Ce que Descartes appelle la bonté de Dieu, sa liberté, cela ne peut être compris que si le cogito, dans son acte, dans son mouvement récurrent (chaque fois), exige un champ d'ipséité, c'est-à-dire un champ limité de la création. Seulement, il va de soi que ce n'est pas ce champ de la création qui, en retour, montre la validité du cogito ! Descartes ne tombe pas dans ce cercle. Le cogito, l'acte de la pluralité idéelle, Descartes le formule en termes d'ipséité, et cela est ambigu. Pourtant, le *je* du cogito (qui est une chose qui pense) est évidemment l'acte de la personne, dans le groupement idéal, l'acte d'identité : je suis, j'existe, dans le déchiffrement de l'évidence réelle, chaque fois que j'y pense, dans la continuité du mouvement idéal. Or, la force de cette évidence est exigence d'ipséité, et Descartes, en donnant les « preuves de l'existence de Dieu », n'ajoute pas, comme le pense Husserl, une machinerie scolastique inutile au cogito : il met au jour le champ de l'ipséité, de la création, comme la source de la force réelle du cogito.

Seulement – et tout notre dernier niveau tentera de dissiper cette erreur – les modernes ont tous vu la notion de création comme une notion religieuse, liée à un certain corps de croyances, et de croyances dépassées. Il fallait donc montrer que Descartes ne faisait, en donnant les preuves de l'existence de Dieu, que retomber dans – ou volontairement utiliser comme paravent – un corps de croyances qui est comme une gangue grossière d'où il convient de dégager le joyau du cogito. Car enfin, lorsqu'on a découvert un « *fundamentum inconcussum* », on ne va pas le faire à son tour reposer sur un bâti scolastique dépassé.

Cependant, ce qu'est le champ de la création, l'expérience de ce champ, est ce que le cogito, dans son acte, exige. Mais rien, dans le cogito, ne montre la *nécessité* de ce champ, et il est aisé, pour peu qu'on le veuille, de soutenir que ce champ est inutile et que le cogito constitue, à titre de champ transcendantal, le lieu de toute expérience possible. L'exigence d'ipséité, alors, se transforme en la *nécessité* d'un sujet libre, et la voie est ouverte à l'idéalisme moderne. Nous avons montré comment cet idéalisme aboutit à poser dans l'acte de la personne la négation de l'exigence d'ipséité, et cela en posant un sujet dont tout l'acte consiste à exiger *en vain d'être créé*.

Mais c'est que nous ne comprenons pas – ce que Descartes compre-

nait fort bien – que l'acte de la création n'a rien à voir avec une évolution nécessaire de l'esprit humain et de ses pouvoirs, et que l'expérience du champ d'ipséité n'a rien à voir avec les catégories de l'esprit humain dans son exercice. On a pris la notion de création comme l'expression d'une certaine vue du monde, et on l'a liée au langage d'une communauté: les hommes se figuraient un Dieu qui, un jour, crée le ciel et la terre. Mais l'acte de l'esprit, a-t-on dit, l'emporte sur la mythologie d'une communauté, et l'acte de l'esprit nous montre que l'événement pur d'un moi-pur créant le monde est incompréhensible. Sans compter la naïveté d'une chronologie communautaire qui situe l'événement pur et le date, c'est a priori que le monde, comme corrélat de ma pensée, ne peut être posé comme ayant ou n'ayant pas une origine dans le temps: le monde, c'est le temps même, dans son auto-structuration, dans le déploiement transcendantal à la fois de la forme et du contenu de l'expérience.

Mais on ne voyait pas que le champ de la création n'a rien à voir avec un corps de croyance communautaire, que la personne n'est pas la temporalisation mais un acte d'identité, et que cet acte ne réalise pas l'ipséité, comme si celle-ci était la réalisation du temps pur, dans la nécessité de son libre déploiement.

Or, le champ de la création ne présuppose absolument pas l'image d'un Créateur sur le modèle du moi, dans le symbole d'une pure pluralité de personnes (dans le dogme de la Trinité). Le champ de la création, nous en avons l'expérience dans le déchiffrement de l'*acte fini*, limité, de l'ipséité, qui est exigence d'un Dieu créateur. Mais cette expérience réelle de la création ne réalise pas ce Dieu: bien au contraire, cette expérience, en déchiffrant l'acte du créé dans la diversité réelle, n'a pas besoin de déchiffrer dans le créé la marque d'un créateur. La création est le champ concret et dernier de notre expérience, mais elle l'est dans l'acte même où la diversité créée est la structure finie de l'ipséité comme exigence d'un Dieu. Dieu est si peu le garant de notre expérience que celle-ci, dans l'acte d'ipséité, saisit la créature comme l'acte *contingent, fini*, dans lequel agit la force réelle d'une exigence de divinité.

Mais il est absurde de dire que cette force a pour idéal-limite la divinité. Il n'y a rien au-delà du créé, il n'y a pas un champ du tout-autre qui serait une expérience que nous n'avons pas, mais que virtuellement nous pourrions ou devrions avoir. Si l'on dit: *creatio fit ex nihilo*, cela montre très clairement que le chaos «antérieur» à la création n'est rien d'autre que l'expérience de ce que nous appelons le

champ d'altérité. En d'autres termes, l'endroit d'où le champ du créé provient est imaginaire – il n'est pas le fruit de notre imagination, mais il *est* imaginaire, dans le sens parménidien d'un chemin que nous ne saurions commencer de parcourir. Pourquoi? Parce que *nous l'avons déjà parcouru dans l'imaginaire.*

C'est en ce sens que le champ de la création, dans son acte fini, n'a jamais été parcouru dans l'imaginaire, et n'a donc rien à voir avec l'idée-limite d'un parcours idéal total de l'identité d'un moi pur. Le champ de la création n'est pas la limitation d'un chaos par un Dieu: c'est l'acte dans lequel le chaos *est* ce qui est dépassé – non pas mis dans le passé, non pas mis à l'origine de la personne, mais dépassé en ce sens que le chaos est toujours un *acte*, une perfection dans le champ *imaginaire*, c'est-à-dire est toujours un chemin virtuel que nous prenons sans cesse et menons à terme sans que ce chemin soit jamais pris, choisi, dans l'acte d'ipséité. Le chaos est donc toujours un pur court-circuit idéal, en ce sens qu'il parcourt dans un acte l'illimité virtuel sans avancer d'un pas dans l'acte de la création. Telle est la *nécessité* de l'ipséité: imaginaire.

Il est donc vrai que l'expérience du champ de la création ne pré-suppose rien, mais non pas dans le sens où Husserl l'entendait pour la phénoménologie (ou dans le sens où on suppose qu'il l'entendait). En effet, cette expérience n'a pour objet ni le sens, ni l'être dans ce qui apparaît, mais l'*acte* de la diversité créée.

Y a-t-il un langage de cette expérience? Certes. Il y a le langage contingent que nous rencontrons et dont nous pouvons nous servir pour dire ce qu'il n'a jamais dit, ce qui n'est pas image dans le trésor des idées pures ou des formes du langage. Il dira cela, dans et par la contingence même de l'acte qu'il doit dire.

Lorsque quelqu'un crie: la maison brûle! qui donc contredira le maître d'école, qui dit que tout se passe ici dans l'ordre des idées. Personne. Qui donc niera que les forces de la combustion ne fassent leur travail selon la règle et qu'effectivement c'est le cas: la maison brûle. Mais qui donc se flattera de comprendre la finalité de cet acte dans une totalité de l'esprit pur? Qui donc osera assigner à la mort des enfants dans la maison une fin divine, ou la réduire au travail de la combustion? Il y a un langage pour crier: la maison brûle! quand on peut, quand on est là, quand on voit ce qui se passe. Ce langage ne parle pas de l'ordre divin, mais de la contingence et de ce qu'on a appelé la précarité du créé. Ce langage-là n'est pas celui de l'idéalisme

hégélien; il parle avec ce qu'il a sous la main; il dit: la maison brûle, parce que c'est vrai, parce que la maison intacte n'est pas une idée pure, mais elle est dépassée, non dans le sens hégélien, car elle n'est pas en même temps conservée. La maison intacte, cette maison intacte, est un vain mot, et un enfant comprend cela. Parler du champ de la création, ce n'est pas parler de la maison intacte, ni de la puissance du feu. C'est parler d'un acte qui ne s'achève pas dans l'imaginaire justification d'un moi et qui est déchiffré comme la contingence continue et constante de la diversité créée dans l'acte de la créature.

Enfin, parler d'un champ d'ipséité, est-ce demeurer dans les limites du langage philosophique? Nous le pensons. Qui donc fixera ces limites? Faut-il croire que la philosophie, dans la recherche de la vérité, doit se taire quand parle le savant, le théologien ou le poète? Ne faut-il pas plutôt penser que le langage du vrai peut venir d'où il veut et s'exprimer comme il peut? C'est afin de mettre au jour la contingence de l'expérience que nous avons commencé cet ouvrage par l'étude d'un niveau d'altérité, afin de situer l'investigation d'emblée en deça d'une fixation des possibles dans un cadre logico-mathématique. Nous avons voulu montrer qu'un tel cadre de possibilités enveloppe déjà un niveau d'expérience dont la variété, la diversité, n'est pas variété autour d'un thème identifiable, d'un objet possible. Les niveaux que nous avons parcourus nous conduisent à voir que, de même qu'il fallait un commencement plus radical de l'étude de l'expérience, de même il faut aller au-delà, à la fin de cette étude, d'une philosophie à la fois idéaliste et matérialiste, qui est, à n'en pas douter, celle que le XVII^e siècle et le XVIII^e siècle ont élaborée en Europe. Cette philosophie ne peut être «dépassée» que dans l'éclairement d'un champ de l'ipséité où nous retrouvons la contingence réelle de l'expérience à la source de l'acte de la personne et comme l'acte de la créature. Parler d'un tel champ n'implique absolument pas un retour au créationnisme; cela signifie seulement la rupture de l'idée pure de nécessité, telle que nous l'avons tous comme un spectre dans notre existence: la croyance que notre liberté est faite de nécessité.

CHAPITRE VIII

LE NIVEAU D'IPSÉITÉ

Comme nous l'avons fait dans les précédents niveaux, nous ne supposons pas ici, au départ, un moi, un acte d'être-soi, une expérience de soi préalable au déchiffrement du champ que nous voulons éclairer. C'est une démarche bien connue dans la pensée moderne, et singulièrement en phénoménologie, d'insister sur le caractère intentionnel de l'expérience et de montrer qu'il n'y a pas de visée du sujet sans objet visé. Il semble donc, à première vue, que ce que nous appelons champ d'ipséité soit un autre nom de l'horizon des phénomènes, dans le sens le plus radical: l'expérience, non seulement du sens, mais de l'être des phénomènes ou encore la compréhension originelle (dans le sens de Heidegger) que nous avons de l'être. Quoi de plus radical, semble-t-il, qu'une visée qui ne sait ce qu'elle est que dans le don qui lui est fait d'elle-même dans son être-là, dans sa différence, dans sa distance à ce qui *n'est* vraiment que dans ce don.

Cependant, rien dans notre étude ne nous a conduits à supposer la *nécessité* d'une compréhension des divers champs que nous avons étudiés. Nous avons montré que la compréhension est l'acte de la personne, mais, dans le champ d'ipséité exigé par la personne, nous n'avons pas à supposer un acte de compréhension.

Le champ réel de l'ipséité où nous sommes, nous n'en avons aucune compréhension et nous n'avons pas à le comprendre. Ce que nous disons n'a rien à voir avec un renoncement à comprendre, une acceptation du mystère; il s'agit seulement du fait que nous sommes dans ce champ et que nous y déchiffrons précisément ce que nous n'avons pas à comprendre. Il n'est pas vrai que d'abord nous déchiffrions en nous-mêmes, nécessairement, dans une pré-compréhension, l'énigme ou le mystère de notre existence, comme si le champ d'ipséité était abordé par un moi qui, d'emblée, se comprenne comme «ne se comprenant pas», qui d'emblée se projette dans un mystère de l'être et, à partir de là, cherche à éclairer ce qui ne peut l'être.

Le champ d'ipséité, comme tous les niveaux dont nous avons parlé, est le champ d'un *acte contingent*, c'est-à-dire dont rien ne nous livre la clé hors du déchiffrement du champ. Il convient donc, en l'abordant, de nous dépouiller non seulement des préjugés de l'esprit, mais encore de la croyance en la nécessité de la démarche de l'esprit, et de ne pas croire nous avancer armés dans un champ dont nos armes auraient à faire surgir la nécessité, où notre esprit produirait, susciterait l'obstacle originel où il vienne se heurter. Mais il ne faut pas non plus nous avancer désarmés dans ce champ, comme un homme dont le propos serait de tout accepter.

Le champ d'ipséité ne saurait être éclairé par celui qui joue un personnage, fort ou faible, noble ou manant, savant ou ignorant, seul ou en société. Mais est-il possible de dépouiller tout personnage, toute personne pure, et n'est-ce pas là une attitude encore ?

Cela n'est pas une attitude si nous voyons vraiment la contingence du champ d'ipséité. Que nous soyons dans ce champ, personne, nulle structure idéale ne nous le dit, ne nous en assure, quelque subtile que puisse être la dialectique. Il n'y a donc pas d'attitude à prendre ; il y a seulement à tâcher d'avoir, dans l'exploration, du courage, ce qu'on nommait autrefois du cœur. Mais cela n'est pas une *attitude* de l'esprit. Il faut avoir du cœur pour tenter d'éclairer ce que nous n'avons pas à comprendre, non parce que ce serait interdit et qu'il faille braver une défense, mais plutôt parce que ce n'est pas interdit. Rien en effet n'empêche d'envisager le champ dans lequel est l'*acte* de l'être-soi, aucune de ces énormes difficultés, infinies, que Husserl accumule devant sa tâche comme un matériel à travailler, nul dieu grec heidégguérien entouré de nuées, nulle obscurité pure du devenir.

Pourquoi donc faut-il du cœur ?

Parce que ce qui enveloppe la personne paraît l'absence totale de contrainte, de limite, d'orientation, le champ où rien n'empêche d'aller, mais où nous ne voulons pas aller, l'endroit où l'esprit a perdu son pouvoir et où la diversité, telle Protée, déçoit l'esprit, le tire en tous sens, lui ôte jusqu'à la dignité de sa recherche, frappe de vanité le chemin légitime et la méthode normale elle-même. Ce n'est pas la justice de la loi, la dikè que rencontre notre visée dans le champ d'ipséité : c'est au contraire une pure liberté que rien ni personne ne lie.

Le cœur qu'il nous faut, ce n'est donc pas la volonté, le choix du *oui* ou du *non* dans l'esprit, car ce choix a lieu dans les limites de l'acte de la personne. Ce dont il s'agit ici, c'est d'un choix qui ne peut s'ap-

puyer à la norme de la personne, à l'association dans l'acte d'indentité.

Faut-il donc dire que le courage est celui d'un choix aveugle, qui ne s'appuie sur rien que sur le contingent et le hasardeux, tâtonnant dans l'anarchie d'un moi qui se révèle sans règle et sans but? Ne serait-ce pas le comble de la vanité et de l'orgueil de partir à la recherche d'une ombre, et, par obstination, de chercher un champ d'expérience réelle où il n'y a rien ni personne? Ne peut-on pas dire: la personne exige l'ipséité, mais celle-ci n'est plus un champ de mon expérience; il n'en faut point parler; elle est le mystère, et la philosophie, en cherchant à en parler, s'est toujours égarée? C'est ici l'attitude apparemment raisonnable de philosophes et de savants qui, souvent à juste titre, condamnent la folie de prétendre jeter la lumière de la raison sur le sacré.

Mais envisager le champ d'ipséité, ce n'est pas s'avancer armé contre le mystère, car il n'y a pas, dans cette entreprise, de volonté de s'opposer, de faire pièce à une autorité, que ce soit celle de la science ou celle de la religion. Celui qui s'oppose à une autorité se tient dans le champ de cette autorité, mais le champ d'ipséité ne constitue pas d'abord une autorité à laquelle il faut s'opposer. Il paraît libre totalement, et cela n'est pas une illusion provoquée par une révolte contre une autorité. Le courage, ici, n'est pas celui de franchir des limites, c'est celui d'en saisir. En effet, celui qui veut franchir des limites n'en manque pas dans le champ de l'esprit, et une telle tâche est justement celle de l'esprit: briser les idoles de la personne, et montrer clairement la réalité de l'association libre des idées. Mais ce n'est pas la personne qui s'avance dans le champ d'ipséité, poursuivant sa révolte. Le déchiffrement du champ d'ipséité n'a pas lieu par la personne, mais par notre visée dans le champ où cette visée est la créature qui découvre la contingence de son existence. Cette découverte n'est pas un moment de la personne; il n'y a pas une structure idéale qui dévoile l'acte de la créature dans sa contingence, car une telle structure se détacherait alors sur le fond d'une nécessité de cette contingence elle-même: la personne purement contingente s'expliciterait dans un cadre de nécessité de l'esprit.

Mais tout autre chose est l'acte du champ d'ipséité: l'obscurité qui se montre à nous dans ce champ, cette fois, n'a pas derrière elle le mur de la nécessité. Rien ne sert de partir en guerre contre cette obscurité pour en libérer l'esprit – ou pour renoncer à l'en libérer. Qu'est-ce que cette obscurité, dans laquelle nous sommes, dans laquelle est l'acte de la créature?

Ce champ est celui de la diversité créée, dans sa contingence réelle, la contingence ici n'étant rien d'autre que l'acte réel de la créature, qui enveloppe la personne et la compréhension du sens. Il n'y a pas de nécessité qu'existe la créature et le fait, dans le champ d'ipséité, qu'elle existe, n'a pas à être compris dans une pluralité plus vaste, totale, dans une ordonnance ultime de l'esprit. Ainsi, ce qui, à la visée, apparaît comme la pure désorientation de l'expérience, ne saurait être ramené, réduit, à une ordonnance, à une nécessité idéale dans laquelle la désorientation doit être comprise, mais cela ne saurait être non plus rejeté au sein du mystère. La visée qui tente d'éclairer cette obscurité a la force du cœur, du courage, dans la mesure où cette visée éclaire, au sein de cette obscurité, un *acte* contingent. Cette visée a la force du cœur dans la mesure où elle n'a pas à se comprendre elle-même d'abord pour déchiffrer son existence dans un acte que le hasard du créé manifeste dans la diversité actuelle du champ.

Nous ne sommes plus ici dans le champ de l'esprit : ce qui enveloppe la personne est un acte auquel ma visée ne peut attribuer la toute-puissance de la nécessité *ni la toute-puissance d'une liberté*. Ce que ma visée déchiffre dans le champ d'ipséité, c'est un acte dont je n'ai pas à affirmer la toute-puissance ni en termes de nécessité ni en termes de liberté. Il n'y a pas de puissance cachée derrière cet acte, même pas la puissance du non-être. C'est là l'expérience du champ d'ipséité : l'acte que ma visée découvre, dans sa contingence, *n'est pas libre de moi*. Cet acte de la créature est dans une diversité à laquelle je ne puis ni n'ai à conférer la puissance d'une personne ou d'une idée pure qui, libre de moi, pourrait jouer le rôle d'une existence nécessaire, fût-elle nécessairement niée.

Ma visée déchiffre dans l'acte d'ipséité un mouvement *qui ne vient de rien*, qui ne contient pas d'idées, qui n'a pas à être fondé dans la personne, identifié, qui ne manque pas d'identité, qui est là comme l'acte de la diversité que j'ai à être dans une obligation entièrement contingente, car je ne comprends pas et n'ai pas à comprendre mon existence hors de cette obligation.

Or, ce qui m'égaré ici, c'est que mon courage (ma visée) cherche à comprendre un acte transcendant qui serait libre de moi, et selon lequel ma visée pourrait se régler. Cependant, cette obscurité où se trouve ma visée est, déjà, une saisie obscure de l'*acte* réel d'ipséité, mais est en même temps une projection imaginaire de mon courage dans un acte virtuel. Le courage, le cœur, apparaît dans cette figure imaginaire

la pure générosité de laisser être le champ d'ipséité, de lui accorder la liberté. C'est selon cette liberté idéale que ma volonté, mon cœur comme volonté, va se régler, ouvrant le champ infini, l'horizon sans bornes de ce que je pose comme indépendant de moi, dans les phénomènes. Voilà une tâche digne du cœur, paraît-il. Voilà qui semble me faire sortir de cette petitesse de cœur qui règle le monde à son image, et tracer des perspectives à la volonté où elle ne risque pas de s'épuiser. Cette pure personne, à laquelle, tel Noé, j'ai donné l'envol, mon cœur ne la saisira plus, et voici bien une tâche qui ne risque pas de finir. Expansion in définie du créé, émergence de forces sans cesse jaillissantes, cet acte purement libre est enfin une nécessité dynamique, un processus sacré que je laisse régner (*walten*) en étant certain que les forces déchaînées dans cette libération sont telles que, par et dans la volonté, elles constituent la possibilité, la chance de divinité de l'homme.

Pourtant, cette projection est un obscurcissement du cœur dans la pure volonté. Ce qu'il faut éclairer c'est le fait, dans le champ d'ipséité, d'un acte réel de la créature que mon cœur (ma visée) n'a pas à rendre libre.

Précisément cet acte de la créature est un *acte* dans lequel ma visée se déchiffre dans le champ *limité* du créé. Mais ce champ n'est limité par personne, n'est limité par rien: c'est l'acte contingent de la créature qui montre clairement sa limitation. C'est dans cet acte qui montre la limitation du champ du créé que ma visée *dissipe la figure d'une libération totale du moi*.

Certes, il n'est plus lieu de parler d'une tâche infinie de la volonté, car la générosité, la noblesse, ici, ne sont pas le courage, la visée de la créature. Il n'y a pas ici de personne pure à libérer de l'esclavage, d'idée pure à réaliser, de transmutation du créé au nom de la raison et de l'humanité. Il n'y a pas ici de *renoncement* à une telle libération. Il y a un éclaircissement de la créature à la source du *sens* de ces idées, et qui enveloppe réellement la personne qui, dans ces idées, *en exige l'existence*. Car à quoi bon répéter des idées, si l'on croit que la créature dont les idées exigent l'existence n'existe pas? Que signifie une tâche de libération *si d'abord ce qu'on veut libérer n'est pas un acte libre*, et si la générosité idéale, dans sa praxis, nie elle-même l'acte dont elle veut libérer le mouvement? Quelle générosité y a-t-il dans une volonté qui détruit ce qu'elle libère, afin de bien montrer que sa tâche infinie ne recule pas devant le sacrifice des autres? Cela est une noblesse obscure, un courage ambigu, un choix dévié, et une grandeur précieuse de

l'âme. Quelle froide mystique y a-t-il à «libérer» si bien le moi, l'acte de la créature, qu'au nom d'un idéal de la personne l'acte contingent véritable du créé soit immolé! Croira-t-on la générosité qui croit comprendre le bien du cœur et le comprend si vaste, si puissant, que d'abord il écrase le cœur? Et la noblesse aura-t-elle crédit si, dans le cœur, elle dissimule le mépris de la créature, et ne voit pas en elle l'acte de la liberté mais l'instrument de la divinisation?

Ce qu'éclaire le courage, ce que nous tentons d'éclairer ici, si peu que ce soit, c'est un champ qui ne réclame pas un noble sacrifice: limité, actuel, contingent, cet acte est menacé, et ce qui est menacé en lui, en la créature, c'est moi. Non pas ma personne, mon «moi», mais mon *cœur*, mon courage, que je déchiffre à distance, dans le champ du créé, l'acte que je ne puis ni ne veux sacrifier à un pur idéal. Cet acte, il s'agit de l'envisager, car, loin d'être un idéal inaccessible, ou une loi inscrite dans la conscience, il est la *chance* singulière inscrite dans la diversité actuelle du champ d'expérience réelle. Face au courage est cette chance, dans un champ où la nécessité *est dissipée* continûment par cette chance actuelle qu'est l'acte de la créature.

Qu'entendons-nous, d'abord, par un champ qui enveloppe la personne?

Nous voyons d'emblée qu'il ne peut s'agir d'un champ qui unifie l'acte même d'identité de la personne. Que nous livrerait en effet une telle unification idéale, sinon un monde subjectif pur, le monde de Hegel, c'est-à-dire un monde fermé dans lequel la liberté n'est qu'une autre face de la nécessité? Il y a plusieurs façons de croire comprendre le champ d'ipséité dans une unification ultime des idées, mais qu'il s'agisse d'un spiritualisme ou d'un matérialisme, le résultat est toujours le même: c'est l'imposition d'un monde nécessaire. Si, en effet, l'acte d'ipséité ne doit pas échapper à une compréhension, il faut que l'on combatte avant tout une visée qui, s'écartant de cette compréhension, croit exister dans un monde à elle. Il ne faut pas seulement, alors, combattre une telle visée, il faut montrer sa nullité: comment une personne aurait-elle sa source ailleurs que dans l'ultime nécessité, – ou l'ultime liberté – qui la constitue nécessairement?

Mais ce n'est pas à une telle unification idéale ou dialectique que nous avons affaire, et il ne s'agit pas ici de nous opposer à de telles prétentions: nous pouvons laisser les logiciens matérialistes travailler à l'explication du monde, les marxistes à sa transformation, et d'autres à sa fin. Nous n'avons pas à nous désolidariser de leurs idées, où se

manifeste le travail de l'esprit, mais quant à l'*expérience* du champ d'ipséité qui enveloppe ce travail de l'esprit, rien ne nous contraint à la comprendre dans telle ou telle théorie dont la nécessité doit régler cette expérience.

Le champ d'ipséité est saisi comme une *diversité* réelle dans laquelle nous ne découvrons *aucune pluralité, aucun élément idéal*, et, a fortiori, aucune synthèse historique. Il n'y a donc, à proprement parler, personne, ni «moi» ni «un autre» ni «les choses» ou «les événements», dans le champ d'ipséité. Il ne s'agit pas de nous figurer ce champ comme ne contenant pas encore de tels éléments, comme un fond, un *Grund* indifférencié, un abîme d'être et de néant, mais il s'agit de l'éclairer comme le champ actuel de l'expérience.

Il semble donc d'abord que, dans cette saisie, nous ne saisissons rien, qu'une absence diffuse dans une diversité insaisissable. Cependant, cette absence diffuse est précisément la figure imaginaire (l'expérience de l'altérité) dans le champ d'ipséité. La diversité, ma visée la saisit comme absence du fait qu'elle projette dans le champ de cette diversité un «moi» comme pure personne. C'est donc dire que, dans cette projection imaginaire, ma visée ne cherche pas vraiment, mais croit avoir trouvé d'emblée: elle cherche dans le champ ce qu'elle y projette dans l'altérité: une figure idéale du moi.

Prenons garde que cette figure idéale n'est pas représentée dans une conscience réelle, et qu'il n'y a pas ici un «moi» qui, dans cette projection, se trompe sur sa vraie nature. Car alors, il suffirait qu'une autre conscience ou quelque processus nécessaire signale cette erreur pour que le «moi» reconnaisse ce qu'il est en vérité et comment il avait été victime d'un songe.

Non, la projection dont nous parlons n'est pas un songe, car un songe, en soi, est justement inscrit dans la pure nécessité dans laquelle on explique le songe comme tel et tel processus réel dont «le songe» est l'équivalent. C'est donc supposer que «le songe» est quelque chose qui a lieu, en fait, dans un contexte, un processus nécessaire, dont on admet qu'il produise une erreur de jugement, une aliénation temporaire et discontinue, pendant laquelle d'autres «moi» relaient le «moi» dans le champ réel et nécessaire où s'explique le songe en termes de nécessité.

La projection dont nous parlons n'implique pas un tel «moi» (dans la pluralité pure des «moi»), *car elle n'est pas nécessaire*. Elle est une saisie obscure dans le champ contingent de l'ipséité, et constitue donc un *acte*, si obscur soit-il, de *choix* dans le champ d'ipséité. Il s'agit donc bien de

ma visée qui, dans l'absence diffuse qu'elle saisit, déchiffre confusément le choix de son existence.

Mais pourquoi confusément? Non par une nécessité, mais par le fait même de la contingence du champ, dans sa diversité récurrente. La diversité du champ n'a pas à être constatée confuse, puis amenée sous le regard de l'esprit pour une clarification. Si ma visée saisit le champ de la diversité comme confusion, c'est que ma visée saisit confusément l'acte contingent, clair, de mon cœur, c'est-à-dire l'acte réel de la diversité saisie. Lorsque nous disons: le cœur, ici, nous entendons l'acte, à distance, dans le champ d'ipséité, de la diversité saisie dans l'expérience, et non quelque centre situé dans un «moi» nécessaire. Nous entendons par: le cœur, l'acte de la créature.

Il n'y a pas ici de norme de l'esprit qui dise comment il faut comprendre l'acte de la créature, et puisse clarifier une saisie confuse de cet acte.

La diversité saisie est actuelle, et elle n'a pas à être arrêtée dans un acte d'identification. La confusion dans la saisie n'est donc pas à expliquer, mais constitue l'obscurité de fait du champ que nous éclairons, obscurité elle-même contingente.

Que pouvons-nous donc saisir dans ce champ?

Ce que nous saisissons, non nécessairement, mais dans l'acte contingent, l'acte chanceux, du champ d'ipséité, ce sont les *traits* divers de la créature, le mouvement réel du cœur. Que faut-il entendre ici par *chance*, et ne risquons-nous pas d'établir le pur hasard comme la source des idées et l'acte de la créature?

N'oublions pas que la chance dont nous parlons n'est pas comprise dans une structure idéale de probabilités totales. Nous ne sommes pas ici dans le champ des causes et des motivations. Les *traits* de la diversité ne viennent de rien, ne vont nulle part, dans la pluralité idéale. La chance dont nous parlons n'est pas le produit d'une pluralité de possibles identifiés, mais elle est les traits réels de la diversité du champ. Il n'y aura donc pas à réduire l'acte de chance à une nécessité. Le champ de la diversité créée ne donne pas *autre chose* que l'acte de la créature dans ses traits, et cet acte ne se détache pas sur le fond d'autres possibles. Si tel était le cas, quelqu'un pourrait dire: le champ d'ipséité a été manqué, à la manière dont Nietzsche disait que Dieu est mort, et il le disait effectivement sur le fond d'une nécessité: celle de la volonté. Mais en revanche, quelqu'un ne pourra pas parler de cette chance comme étant toujours possible, toujours à disposition et,

en fait, jamais accordée dans un *acte* (c'est, nous semble-t-il, la position de Heidegger).

La chance, ici, n'est ni la chance qu'un événement se produise, ni la chance qu'une association d'idées dégage l'horizon de l'esprit dans le déchiffrement de possibilités nouvelles et récurrentes.

Un champ qui ne contient pas d'éléments idéels est un champ où la diversité des traits de la créature est donnée comme contingente, comme chance *actuelle*, continue et récurrente. Je n'existe hors de ce champ de chance actuel que dans l'imaginaire. La chance est donnée comme le champ où est déchiffré l'acte de la créature dans les traits de la diversité réelle. Je n'ai donc pas à comprendre cette chance comme l'intégration des chances idéelles dans l'identité personnelle: il n'y a pas intégration d'une infinité de structures idéelles dans le monde idéal humain, intégration telle qu'une tâche à la fois fermée et illimitée soit dessinée dans le champ idéal comme réalisation de l'ipséité. Une telle tâche présuppose l'ipséité comme échec; elle pose l'échec dans l'acte de l'ipséité, et l'être de cet acte comme échec.

Or, il n'y a rien dans les idées, rien dans une théorie, qui interdise de poser l'acte d'ipséité comme échec, mais il n'y a rien dans les idées qui permette de poser cet acte comme échec. Rien: ni dans la théorie, ni dans la pratique. Mais le fait est que l'expérience du champ d'ipséité comme enveloppant la personne et la position imaginaire de l'échec pur, est donnée. Cette expérience est donnée dans la contingence de l'acte créé. La position de l'échec pur n'est donc pas contredite; elle est actuellement et continûment dépassée par l'expérience des traits contingents de la créature. La pure nécessité, comme la pure liberté, est littéralement défaite dans l'acte d'ipséité.

Il est parfaitement vrai que rien ni personne ne nous assure de la saisie de l'acte d'ipséité, et c'est précisément en cela que nous saisissons cet acte dans un champ de véritable contingence.

Où est mon cœur, là j'existe; où est le mouvement récurrent de la créature, là j'existe. Ce mouvement, je saisis qu'il est inimaginable, et je le déchiffre comme tel: la diversité de l'expérience réelle de l'acte de la créature.

Illustrons cela dans un exemple.

Je me trouve dans l'eau, près de la côte, et en danger de me noyer. Mes amis sont à quelque distance, et ne peuvent me secourir. La structure *idéelle* nous donne ici un mouvement d'association dans lequel est l'acte d'une exigence d'ipséité. On voit ici que cet acte n'est pas le moi:

il a lieu comme acte d'identité dans le champ de l'esprit. L'association idéale ne se joue pas «en moi», mais elle se joue dans la structure de la côte, des vagues, de mes amis, non comme figures subjectives, mais comme structure réelle de l'identité de la personne. Si, par exemple, épuisé, je crois disparaître, et que mes amis me sauvent, il est évident que mon inconscience momentanée est dans cet acte d'identité de la personne, et ma mort elle-même s'y trouve: ma mort n'est pas celle d'un moi pur qui manifesterait l'échec pur de mon existence. Il est clair que cette côte, mes amis, les vagues, ne cessent pas d'exister dans la structure idéale par ma mort: dans la structure précisément dans laquelle ma visée actuelle, personnelle, comprend cette côte, ces vagues. Car il est clair que cette côte n'est pas d'une autre nature, qu'il n'y a pas de discontinuité idéale dans ma mort.

Mais ici précisément, nous avons à envisager le champ même de l'ipséité, qui est exigé par le travail de l'esprit. Car enfin, si je meurs, je ne serai pas identique à mes amis, à cette côte, changé en quelque sorte en une pure diversité disséminée dans le monde. Et si j'ai disparu, quel est alors le *sens* de cette côte, de ces vagues qui pourtant se donnent à ma visée comme un *sens*?

Il convient ici de bien voir que le travail de l'esprit n'est pas «en moi». Dans ce travail, ma visée envisage l'association dans la *pluralité*. C'est ce que je puis exprimer en disant que je considère les possibilités dans la structure idéale. Le travail de l'esprit est à distance dans les éléments donnés de l'acte d'identité (non de la conscience). Cela est, à peu près, ce que Heidegger appelle le logos, l'arrangement idéal, que ma visée comprend dans un noëin.

Or, ces possibilités sont, dans ce logos (qu'il ne faut pas confondre avec la structure logique et mathématique) toujours à distance, *non de moi*, mais de ma visée dans le champ de la personne. Cela signifie, non qu'elles sont des possibilités «pour tout le monde», mais que nous sommes dans la pluralité. Il s'ensuit que ma visée envisage la possibilité dans l'ensemble des forces idéelles actuelles. Aussi ai-je ces possibilités comme des éléments idéels.

En ce sens, les possibilités se donnent comme autant de structures de la réalité qui fait face à ma visée, dans un mouvement. Ces structures sont dans l'acte de la personne, et ne réalisent pas le moi: il n'y a pas un blocage (comme on peut en réaliser dans un film) du geste idéal dans une attitude pure, qu'un moi contemplerait, ou un dieu. La lutte est réelle: les vagues viennent, récurrentes, continues, et sont à

affronter comme vagues réelles: précisément ces mêmes vagues que mes amis peut-être voient maintenant et qui certainement sont celles de la Méditerranée, dans ce coin perdu de l'Espagne. (L'objet intentionnel est, dans le même acte, l'objet réel dans le champ personnel).

Or, dans le champ d'*ipséité*, je n'ai pas *la moindre de ces structures idéelles*, et rien ne sert de les creuser pour y découvrir le moi. C'est dans le champ de la diversité, et non de la pluralité, qu'il faut chercher.

Ici, les vagues ne sont pas nommées «les vagues», ni mes amis «mes amis», par personne. Il n'y a pas ici d'idée d'une personne sur la côte, «moi» sauvé des vagues, ni d'idée d'une personne noyée.

Qu'y a-t-il donc?

Il y a une diversité dont les traits sont l'acte de la créature. Mais encore? Le cœur, l'acte de la créature, n'est pas caché au centre du groupement idéal, dans un «moi». Il n'est pas «dans ce coin d'Espagne», ni du reste «ailleurs», «dans un autre monde», ou dans «mon passé profond» ou «mon projet».

Le champ d'*ipséité* est *limité* et n'est pas constitué par une pluralité de choix. L'expérience réelle de ce champ déchiffre une diversité de force qui n'a jamais été dans la structure idéale et n'a pas à y être. Cette diversité, ce sont les traits *in-stants* dans l'acte de la créature. Que faut-il entendre par là? Par ce terme, «in-stant», nous n'entendons pas instantané, mais étant saisi dans son instance. Il ne s'agit pas de l'«instanciation» d'une proposition, mais des traits contingents que l'acte de la créature dessine dans *une diversité qui, hors de cet acte, est imaginaire*.

Ces traits ne sont pas passage d'une idée à l'autre, harmonie de monades ou d'«actuel occasions», mais sont in-stants dans le mouvement de la créature où je déchiffre mon existence.

Cependant, dira-t-on, dans notre exemple, où donc est cette créature? Dans notre exemple, le champ d'*ipséité* n'est pas une représentation de la situation (la côte – les vagues). Une telle représentation figure la situation comme structure idéale pure, comme re-jouée dans un moi qui la réfléchit. On peut alors en fixer le décor. Mais le champ d'*ipséité*, ma visée le saisit là-bas, non dans le passé, mais dans l'instance contingente actuelle de la diversité. Et en effet, il n'y a pas là-bas des vagues, une côte, etc., et il semble n'y avoir que l'image de cela dans mon esprit ou le souvenir marqué dans mon cerveau. Or, il n'en est rien. L'acte de la créature, dans sa récurrence, est l'actualité, non de ce moment où j'étais dans les vagues, mais des traits contingents de la diversité.

Or, ces traits sont donnés dans une matière créée contingente, dans

laquelle il n'y a pas un «moi» dans les vagues et un «moi» qui réfléchit à ce noème. L'expérience de l'acte de la créature ne se termine pas, comme un *Erlebnis* unitaire, une fois que je suis sorti de l'eau, mais elle est au contraire, continûment, ce même danger où je saisis ce que je ne comprends pas. Il ne s'agit pas le moins du monde ici de l'angoisse, de l'urgence d'une situation dans sa facticité. Tout au contraire, il s'agit de montrer clairement que l'acte de la créature n'a pas à être compris, interprété, dans une attitude de l'esprit. Ce danger, en effet, ne dissimule nullement un néant, car les traits de la créature ne sont rien d'autre en leur in-stance que l'*acte* (récurrent) de choix singulier de mon existence au cœur même de la créature. Cela, à la source des idées (les amis, les vagues, etc.). Cet acte de choix est entièrement contingent, et n'exprime ni mon caractère, ni mon inconscient, ni l'ordre du cosmos. Mais il n'a rien de mystérieux. Il suffit en effet de voir que l'expérience de l'ipséité est continûment le choix de mon existence dans le champ d'une créature dont l'*idée* est imaginaire.

Rien cependant ne nous montre encore le moins du monde cet *acte* de la créature de façon claire, et il paraît être dans notre exploration, jusqu'ici, quelque chose comme un «moi profond», un tréfonds de la subjectivité.

C'est que nous ne voyons pas encore clairement que l'acte de la créature est, précisément, dans une diversité actuelle. C'est ici qu'il faut abandonner une fois pour toutes le préjugé que les idées puissent réaliser l'acte de la créature, le *préjugé de l'ordre*, que nous avons toujours derrière la tête, même et surtout quand nous combattons le rationalisme.

Nous éclairerons d'abord le champ d'ipséité en saisissant l'*acte* qu'est la créature comme *une diversité de chances singulières, dans un mouvement continu et récurrent*.

En d'autres termes, l'élément de la créature, ses traits, n'existent *réellement* que comme l'actualité d'une chance. Cette chance n'est pas prédéterminée, motivée, car elle se donne dans un champ qui ne contient rien d'autre qu'une diversité de chances, dans un acte. Cette diversité n'est ni une série ni un groupe de chances, car ce qui est saisi par ma visée comme cette chance actuelle montre clairement qu'il n'y a pas une pluralité de chances. La chance actuelle est donnée à ma visée comme le choix actuel de mon existence, mais *non pas* comme l'unique possibilité de mon existence. Ma visée est donc réellement dans le libre-arbitre, mais elle ne repousse pas des possibilités. Ce que ma visée re-

pousse, ce qui est réellement dépassé, ce ne sont pas des possibles, mais *l'image de l'acte de la créature comme absence de choix*. Quant au choix, il demeure un choix dans une diversité de chemins et, si l'on veut, *ad opposita*. Mais ce qu'il faut souligner, c'est que l'acte de la créature est saisi comme un choix parce que, dans le champ, il n'y a rien de réel sinon une diversité de choix. Il n'y a donc aucune ordonnance causale ou de motivation faisant dépendre les choix les uns des autres. C'est pourtant d'un choix continu et récurrent qu'il s'agit, mais sa continuité est une continuité de chance.

Comment donc avons-nous l'expérience de la créature comme un acte de chance, puisque, semble-t-il, il n'y a pas de chance en dehors d'un système de possibilités? Mais c'est que nous nous figurons cet acte soit comme le mouvement d'une chose, d'une entité suivant des lois naturelles, soit comme le mouvement motivé d'une personne, soit encore comme un mélange dialectique des deux.

Or, l'acte de la créature n'a ni cause ni motivation, et n'en manque pas. Il est lui-même le mouvement contingent qu'est une chance singulière, dans le champ où ce mouvement est présent à la visée d'ipséité.

Si nous considérons alors que la visée, dans ce champ, déchiffre son existence *créée*, nous verrons alors qu'elle déchiffre la continuité du choix de soi dans les *traits actuels* de la créature, et non dans le temps pur d'un déroulement, d'une actualisation des possibles.

La chance singulière n'est pas une chance unique: ce sont les *traits* de la créature dans *sa présence constante comme chance* récurrente.

La créature n'est pas une personne, mais une diversité de force réelle dans le champ d'ipséité, dans la création. Il faut éclairer cette diversité de force réelle, et pour cela considérer l'*enjeu* réel de l'expérience de la création.

La réalité de cet enjeu, c'est l'actualité du choix. Ce qui est visé, mis en jeu dans l'expérience du champ d'ipséité, c'est l'actualité même de la chance. Or, cette actualité est précisément et réellement en jeu dans la diversité du champ, et elle ne l'est pas par la visée seule, mais dans les *traits* déchiffrés de la diversité créée. Il n'y a pas ici d'alternative: considérer le champ comme chance ou non. «Il faut parier».

Le pari n'est pas ici un pari sur la réalisation d'un possible dans la pluralité idéale; il n'est pas le pari sur quelque chose qu'un esprit identifie comme groupement idéal. Un pari *dans le champ idéal* implique la compréhension actuelle, dans l'acte d'identité, du *sens* du pari, c'est-

à-dire de la structure idéale qui donne au pari son sens actuel: il n'y a pas de *sens* à parier, dans le champ idéal, sur ce que personne n'identifie. Il ne s'agit pas de vérification dans l'événement; il s'agit du *sens*, du groupement idéal, c'est-à-dire de la *pluralité des chances*. Si même quelqu'un parie qu'il voit maintenant telle maison, il ne pariera pas dans la pure actualité, car on lui dira alors qu'il parie à coup sûr. Il pourra, par exemple, vouloir prouver quelque théorie sur la perception, face à quelqu'un qui soutiendrait qu'il ne voit pas réellement cette maison.

Le pari, dans le champ d'ipséité, est différent. Ce pari semble, en effet, être un pari à coup sûr. Comment parier où chacun voit qu'il en est ainsi, et que le pari sera gagné?

Mais le pari, dans le champ du créé, n'est pas dans la proposition idéale; il est déchiffré comme pari dans les *traits* de la créature (laquelle est bien autre chose qu'un «jeu de langage» ou une «syntaxe»). Or, ce qui est déchiffré comme pari dans ces *traits*, c'est justement l'instance continue et récurrente d'une chance actuelle, et non un ensemble de possibles à réaliser ou de structures théoriques et pratiques pour une fin personnelle.

Nous demandons: qu'est l'*acte* de la créature *de plus* qu'une chance singulière actuelle? Une chance n'est pas ici une potentialité: c'est l'acte même d'existence de la créature. Il n'y a qu'une ténèbre de la créature: c'est la *faute* et la faute est la figure de la divinité de la créature comme *négation de la chance singulière* de la création. La faute, en effet, est l'image fixe et vertigineuse du moi comme le non-créé, c'est-à-dire comme la réclamation obscure d'avoir *plus que* la chance singulière, d'avoir, pour soi ou pour un ensemble idéal pur comme idole, *le résultat* de la chance singulière figuré comme possession, maîtrise pure de cette chance dans son produit.

Or, ce qu'il faut considérer, c'est justement l'*acte* de la créature, et il ne s'éclaire que dans une saisie qui ne part pas de l'idée fixe du manque d'un résultat de cet acte comme chance.

Il n'est pas question ici de donner pour objet à l'acte de l'ipséité une chance douteuse afin de lui ôter le produit réel de son travail. Le champ d'ipséité nous conduit à la source d'une théorie de l'aliénation, et c'est dans ce champ, à cette source, que nous parlons de chance.

Le champ d'ipséité, dans sa limitation de fait, ne contient pas de contre-finalité, d'anti-chance, parce que les traits de la créature, comme chance singulière, récurrente, ne sont pas saisis autrement que

comme une diversité de chance. Ce n'est pas qu'il soit impossible de saisir une anti-chance, c'est que cette anti-chance n'est pas saisie en fait, dans le fait de l'ipséité, et que le champ limité (et inépuisable) de la créature peut être dit clairement ne pas contenir d'anti-chance, nulle part en lui. Comment peut-on dire cela?

On peut le dire parce que les traits actuels de la créature ne sont réels, saisis réellement, que dans une diversité de chance actuelle. Ma visée ne peut saisir une antichance qu'*en posant un «moi» virtuel* (imaginaire) *dans le champ pour le constituer comme anti-chance*. Or cette position n'est pas rien : elle est un acte imaginaire qui obscurcit ma visée sans du tout créer, produire cette anti-chance, puisque celle-ci n'est pas contenue dans le champ d'ipséité. Dans l'anti-chance, c'est encore une chance singulière obscurcie que ma visée saisit, en se posant imaginaire dans un point de vue dépourvu de chance, en s'identifiant avec une pure personne qui n'aurait pas à déchiffrer l'acte de la créature.

Je ne puis saisir qu'obscurément une chance singulière si je ne crois pas qu'il s'agisse d'une chance, et si au contraire, dans ce que je crois l'immédiat, dans ce que j'imagine le créé, dans ce que saisit la personne pure que je pose dans l'imaginaire comme un regard absolu et une force absolue, je pose déjà la contre-finalité à toute diversité de chance actuelle. C'est alors un destin que je pose, non dans les idées, mais dans le créé même, comme si j'étais, tout naturellement, dans le conseil de la Création. Dans cette obscurité pure, que je m'efforce sans cesse de croire une clarté, j'imaginerai qu'il y a une pluralité infinie de chances, mais que cette pluralité infinie idéale n'est pas elle-même une chance; au contraire, elle est, en soi, dans la pure personne (ou pure chose), la négation radicale d'une chance véritable dans le champ du moi.

C'est donc bien le champ même de l'ipséité qu'il faut éclairer, dans sa limite de *création*.

On tentera d'abord de distinguer les *traits* de la créature comme chance actuelle, créée, dans le champ d'ipséité.

La notion de chance n'a pas sa source dans un système de possibles et de valeurs posé en lui-même, et, dans un tel système, la notion de chance se détruit elle-même : il n'y a pas de chance s'il n'y a rien qui soit hasardé, mis en jeu *réellement*. Il n'y a pas de chance où les dés sont pipés, où le jeu lui-même est joué, mimé comme jeu. Il n'y a qu'une chance imaginaire où je suis sûr de perdre ou de gagner. Or, dans le

champ d'ipseité, la figure imaginaire est un «moi» qui joue à qui perd gagne. C'est dans l'extrémité de la perte que le «moi», qui est «l'histoire», «la société», l'«esprit», se récupère dans le sacrifice de toutes les chances, dans l'imaginaire. Qu'il gagne ou qu'il perde, ce «moi», dans les lois idéelles du devenir pur, n'a pas de chance, car la chance n'est jamais pour lui : elle est toujours la chance de la personne pure qu'il représente. Mais cette chance-là est totale ; elle est la victoire à coup sûr de ce qui sera, c'est-à-dire de l'image de la nécessité que le choix lui-même forge. Quoi que ce soit qui sorte de cet horizon idéal pur, cela sera, et par là même cela aura gagné sur tout effort, puisque l'effort ne fait que faire venir ce qui sera. Et certes, il ne reste que l'espérance au fond de cette boîte de Pandore, et l'espérance, ainsi conçue, n'est pas une chance.

Cependant, dans le champ d'ipseité, il s'agit de *ma* chance, sans que, comme le dit bien Pascal, cette chance mienne soit le travail de mon salut conçu comme l'œuvre de la bigoterie absolue. Eclairer ma chance, ce n'est pas parler de «moi», mais éclairer le champ de la création.

Ma visée, d'abord, discerne dans ce champ l'*actualité* et la saisit comme tout autre chose qu'un événement dans un contexte de personnes et de choses. L'actualité du champ, loin de me montrer le principe de la réalisation de chances plurielles dans le possible, me fait voir au contraire que je ne puis saisir l'acte du moi que dans une diversité de chance dans laquelle je ne puis pas poser un «moi» pur à l'œuvre sans supprimer imaginairement l'actualité de ma visée. Tout d'abord, il me semble que cette diversité est un abîme sans fond, constitué par la pure personne qu'à tout instant je puis être, comme si je me figurais moi-même comme un kaléidoscope dans la main d'un personnage capricieux, qui, à tout instant, peut modifier le dessin du «moi» selon des variations infinies. Cependant, je vois qu'il n'y a rien ni personne qui joue ce rôle de pure puissance, et que ce personnage est une figure de l'ipseité. Je vois alors que le champ, dans son actualité véritable, est *limité*. Il n'est pas limité par quelque chose ou quelqu'un ; il est limité du fait même qu'à la limite je ne saisis que la figure du «moi» qui imagine le champ illimité.

Je me rends compte alors que cette *limite* du champ actuel est justement ce qui fait de ce champ une diversité de chance singulière. En effet, une actualité illimitée est un acte de chance imaginaire, c'est-à-dire n'est pas ma chance.

Je cherche alors à mieux distinguer ce champ actuel limité. Si c'est

l'acte de la créature qui constitue sa limitation, comment éclairer cet acte ?

Revenant à la notion de chance, je cherche à éclairer ce qu'est l'actualité d'une chance. Je vois alors que, dans le champ d'ipséité, cette actualité réside dans une chance actuelle *d'agir moi-même*, de me déchiffrer dans l'ipséité. Mais aussitôt, je vois, clairement, que je ne suis pas et ne saurais être posé moi-même avant cette chance, car il faudrait alors que quelque « moi » ait la chance idéale d'être moi, et qu'il puisse le devenir. Or, cela m'apparaît absurde, car précisément cela supprime dans l'imaginaire l'actualité de la chance : il n'y a personne de qui cela pût être la chance.

Mais je me rappelle alors que le champ d'ipséité est *limité*. Je ne puis donc poser un seul instant dans ce champ une puissance illimitée de choix – ou d'absence de choix. Si, au contraire, je saisis clairement le champ dans sa limitation actuelle, j'y verrai se dessiner les *traits* de la créature.

Or, un champ limité de chance est un champ où des éléments étrangers au champ limité du créé sont clairement imaginaires : ce sont des éléments inactuels qui ne peuvent devenir actuels car ils ne sont rien d'autre que l'image de l'actualité. Ils figurent ce que serait le champ s'il était illimité, c'est-à-dire si l'acte d'ipséité était un acte imaginaire. Ils figurent ce que je vois quand je vois quelqu'un avoir peur de quelque chose que je ne vois pas.

Je vois alors que la chance singulière est dans le mouvement actuel, limité, de la diversité créée, et que *ce mouvement n'est pas une transformation illimitée*, mais un *acte*. En d'autres termes, l'enjeu de la chance dans le champ d'ipséité, ce n'est pas un « moi » à gagner, c'est l'acte de la créature qui est mon choix actuel. Faut-il dire qu'il ne s'agit pas ici d'un idéal dont je chercherais à me rapprocher, sans avoir du reste aucun espoir de le réaliser ? La créature n'est pas une image qui flotte devant mon esprit, ou le mythe d'une perfection ; il s'agit de mon existence actuelle déchiffrée à distance dans la diversité où une chance singulière est, de fait, à l'œuvre comme chance. Cela signifie clairement que toute compréhension de la créature est imaginaire, puisque je ne puis poser qu'un « moi » imaginaire pour comprendre cet acte de la créature.

C'est que le choix, dans la diversité qu'est la créature actuelle, n'est pas inscrit en d'autres termes, en d'autres *traits*, qu'en *traits* de choix. Mais il est clair qu'il ne s'agit pas de la liberté pure d'une conscience, ou de la voix pure de l'autorité de l'Être dans le *Dasein*. De quelle curieuse chance s'agirait-il alors !

Ainsi, les *traits* de la créature existent dans le mouvement continu et récurrent d'une chance singulière, dont l'acte est choix d'être-soi. Mais l'être-soi n'est pas un résultat du choix : il est dans le mouvement réel de l'acte. La chance singulière est donc saisie clairement dans le fait que *les traits de la diversité actuelle sont les traits de la créature qui est mon choix réel.*

Au premier abord, je ne vois pas clair dans ce champ, parce que j'imagine que mon choix se transforme au gré des idées pures du «moi», et que mes actes sont, en principe, les actes d'une personne indéfinie qui veut, pense, tantôt ceci, tantôt cela, au hasard d'une pure association d'idées et dans la détermination plus profonde d'un ordre du monde. Or, mon choix, dans le champ d'ipséité, ne *change* pas : le fait est, dans ce champ, que ce choix est dans le mouvement des traits de la créature et que ce mouvement ne *change* pas, précisément du fait qu'il est l'acte d'une diversité de chance. Je ne puis voir cette diversité de chance comme transformation que d'un point de vue imaginaire, point de vue où je nie, dans la figure imaginaire, la récurrence de l'acte d'ipséité.

Ainsi, je ne m'aperçois pas soudain, dans l'éclair d'une révélation, que j'existe. Je saisis clairement que j'existe, non dans une pure facticité, mais en déchiffrant dans la diversité créée l'entière contingence de la créature de mon choix. Cette contingence est pleine et entière, car je ne puis découvrir nulle part une continuité de l'ipséité, sinon dans cet acte de la créature. En effet, la figure d'un «moi», quelque ordonnance que je suppose en elle, est purement discontinue : elle est d'emblée une chance imaginaire, car à la limite de cette figure est un autre «moi» *que je ne suis pas*. Or, non seulement je ne puis penser cela, *mais je ne puis pas l'exister*, fût-ce dans l'aliénation.

L'acte de la créature est, quelle que soit l'obscurité du champ, la continuité actuelle de l'ipséité comme diversité de chance. Cette diversité étant actuelle, il n'est pas question que la chance singulière y soit niée. En effet, le champ entier (mais non total) de l'ipséité est l'acte de la créature qui est choix, et ce choix ne change pas, précisément parce que, à la *place* d'un «moi» virtuel dont le choix et l'existence sont une pure discontinuité, une pure transformation, le champ montre l'acte de la diversité de l'expérience comme les *traits* d'une créature que je ne puis imaginer être un «moi».¹

¹ Cette figuration du «moi» virtuel apparaît de manière saisissante dans la transformation, l'identification imaginaire qu'est la *Métamorphose* de Kafka. Kafka figure à la limite de l'ipséité le «moi» comme pure relation de l'âme et du corps. Dans la *Colonie pénitentiaire*, il montre aussi la pure contrainte dans laquelle l'aberration cherche à inscrire dans la créature un nouveau moi, et l'échec radical de cette tentative archaïque.

C'est pourquoi la chance singulière qu'est l'acte de la créature est, dans la récurrence, entièrement *nouvelle*, et que le champ d'ipséité ne saurait être éclairé que dans sa nouveauté et sa contingence, dans le mouvement d'une chance, dans la saisie d'une chance actuelle dont l'acte contingent ne saurait changer, ni ne saurait disparaître, ne saurait devenir nécessité.

Saisir une chance comme nouvelle, singulière, contingente et récurrente, dans le champ de la diversité, ce n'est pas voir s'ouvrir des possibilités nouvelles à la suite du travail de l'esprit (ou dans le «travail du concept»). C'est proprement réaliser la récurrence réelle du cœur, de la créature, comme les traits d'une chance non-imaginable.

Il faut ici prendre ce «non-imaginable» dans toute sa force. Il y a des chances étonnantes, des aventures inouïes de possibilités, de révolutions de l'esprit, qui ne sont pas non-imaginables, et qui se profilent à l'horizon de la personne, dans les forces plurielles des idées. Ces chances de la personne exigent l'ipséité dans des groupements idéels nouveaux, et qui mettent en question tout l'habitus de l'esprit humain.

Mais la chance que nous tentons d'éclairer dans le champ d'ipséité n'est pas de celles-ci, et les enveloppe.

Cette chance est saisie, non comme la possibilité d'un «moi» nouveau, – possibilité purement discontinue – mais comme la récurrence de l'inscription réelle de la création. Il n'y a donc pas ici transformation de l'horizon des possibles, mais déchiffrement d'une chance dans l'absence imaginaire totale de chance.

Cette absence totale imaginaire n'est pas une angoisse de la personne devant «la possibilité de l'impossibilité du *Dasein*» (S.u.Z): elle est une figure du «moi». Or une figure du «moi» n'est pas tenue à distance par le «moi», comme, par exemple, la pensée de la mort; je ne puis pas considérer une figure du «moi», car elle est, vécue dans l'imaginaire, l'aliénation du moi dans une existence totale. Ma visée ne peut se reprendre et s'assurer philosophiquement qu'elle fait l'expérience du néant ou de l'être-au-monde, puis se mettre en devoir de décrire cette expérience. Cela est possible au niveau de l'esprit, dans le propos de clarifier le groupement idéel et de mettre au jour ses lois, si toutefois on ne les obscurcit pas davantage.

Mais la figure du «moi» – en d'autres termes: la faute – est existée comme un «moi», et non comme un groupement idéel, et l'absence totale de chance ne peut être ici éclairée comme imaginaire par une

critique de la raison. Ce qui est en jeu ici, ce sont les forces réelles de la créature, et ce sont elles qu'il s'agit d'éclairer.

Il apparaît d'emblée que l'existence imaginaire du «moi» ne peut être éclairée par la proposition de possibles idéels. Cela ressort clairement du fait d'expérience que nulle association idéelle n'atteint cette figure: la visée qui ne saisit pas de chance ne saurait être invitée à l'authenticité, car elle imagine être authentique. On ne saurait, par magie, éclairer l'aveuglement *matériel* du moi dans le champ d'ipséité, et les propositions tendant à libérer le moi se heurtent au mur du refus radical.

Mais le champ d'ipséité est un champ réel, matériel, et non un domaine moral. La figure du «moi» sans chance ne saurait être éclairée en elle-même comme un «moi», car elle n'est pas un «moi», elle n'est pas moi (dans la diversité de la visée nôtre qui dit: moi). Il ne s'agit donc pas de montrer une chance à ce «moi» ou de le transformer en un «moi» qui saisit une chance. Il s'agit de saisir l'acte de la créature, à distance, où est déchiffré l'acte vrai du moi.

Or, la chance singulière ne vient pas s'offrir à un moi: la visée plutôt s'y déchiffre d'emblée comme visée d'ipséité. La chance qui est saisie sera donc saisie comme le champ *entier* de la création, dans la visée du moi comme *visée de la créature entière qui dit: moi*, sans se comprendre comme un «moi». Il s'agit donc bien de la chance singulière déchiffrée par toute créature, *ab omni creaturà*, dans le champ d'ipséité. Il n'est donc pas question ici du pur salut de l'homme, esprit-maître du créé.

On voit alors que ma visée n'est pas celle d'un être privilégié qui a l'*idée* du moi, mais au contraire celle d'une créature qui ne se saisit que dans la diversité de la création et qui dit: moi dans ce déchiffrement.

Ma visée saisit les *traits* de la créature, dans ce déchiffrement, comme la contingence d'une chance, et c'est seulement dans cette saisie matérielle d'une chance singulière que l'image de cette saisie constitue le «moi» imaginaire. Il y a donc antériorité *dans le créé* de la chance singulière sur son image, et, en disant antériorité, nous entendons seulement que la figure de l'absence totale de chance dans le champ *actuel* du créé n'apparaît que dans ce champ actuel lui-même.

Mais ce champ n'est pas la Nature, corrompue ou non: c'est la création. Et la figure imaginaire du «moi» n'est rien d'autre que la pure personne qui, imaginaire, «comprend» la création en termes de pur devenir des chances dans la nature et dans l'homme.

La création n'est pas un domaine idéal public ou privé: elle est, littéralement, dans la diversité réelle, les *traits* d'une créature singulière (non pas unique, bien sûr, ni plurielle) dont l'acte, nous le verrons, est exigence de divinité.

Mais il n'est pas facile de saisir ainsi la diversité comme la force singulière d'un acte créé. Nous y voulons toujours mettre quelque nécessité, quelque loi gouvernant le réel. Pourtant, éclairer la chance dans le champ d'ipséité, c'est d'abord saisir, dans cette obscurité illimitée, non une loi, mais les traits d'un acte de hasard, *qui se trouve là*. Saisir cet acte, c'est saisir ce qui seul dissipe l'obscurité, dans la récurrence du créé. Celui qui erre dans la nuit, et a perdu son chemin, voit par hasard une lumière, entend un appel, et la figure illimitée de la nuit se dissipe. Mais la diversité n'a jamais été la nuit illimitée, pas plus qu'elle n'a été, d'avance, le lieu idéal où une personne pure aurait pu inscrire les coordonnées du moi: «Vous étiez «en réalité» à deux pas de chez vous» ou bien «Il n'avait plus aucune chance, alors, de retrouver son chemin.»

La chance singulière n'est pas ici l'ouverture des possibles sur le fond de l'absence de chance. Ce qui est saisi, ce n'est pas la possibilité de continuer le chemin, la *suite* du groupement idéal, dans la pluralité, c'est, non la récupération de la stabilité idéale dans le retour à la norme, mais l'inscription d'une chance singulière dans le champ *limité* du créé actuel. Or ce champ limité est une diversité de chances, *et c'est tout*. La saisie de la chance n'est donc pas la récupération du moi, à laquelle on attribue aussitôt une nécessité, du fait que ce possible s'est réalisé et que je suis toujours là, dans l'enchaînement des causes et des structures idéelles; cette saisie est saisie de l'acte de la créature comme chance.

Si un langage existe pour cette chance singulière, c'est du fait qu'elle est réellement continue et récurrente; nous n'en pourrions jamais parler, et elle serait purement discontinue, dans un pur instant, si son acte n'était la récurrence d'un mouvement.¹ Si nous pouvons parler de cette chance, c'est par la continuité de son *acte* dans l'ipséité, et la récurrence actuelle de ses traits.

Nous en dirons d'abord ceci, qu'une chance comme chance singulière, dans le déchiffrement même, n'est pas obscure. En effet, rien ne

¹ Il y a bien, cependant, un langage de l'imaginaire, mais ce langage d'altérité est précisément celui dans lequel est saisie la figure d'altérité, c'est-à-dire ce dont la création même est imaginaire.

tend ici à la totalité: il s'agit seulement de saisir clairement les traits de cette chance. On disait autrefois que les sens ne trompent pas, parce qu'ils ne sont pas encore au niveau du jugement, où se trouve le vrai et le faux. C'est de la diversité créée qu'il faut dire qu'elle ne trompe pas, mais non pour cette raison qu'elle serait en deçà du vrai et du faux absolument parlant.

L'illusion n'est telle que si d'abord elle est une chance imaginaire, et non pas un objet imaginaire dans un contexte d'objets réels purs. Mais si la chance singulière n'a pas à passer le test de l'illusion, ce n'est pas parce qu'elle est d'emblée le signe d'un objet réel; c'est parce qu'elle est une *chance* réelle. Cette chance réelle ne trompe pas, parce qu'elle *n'a pas à être extraite de la diversité du créé. Au contraire, c'est comme chance qu'elle y est inscrite.*

Qu'est-ce que cette inscription? En visant cette chance singulière, je ne vise aucune structure idéale, aucun acte de la personne, et donc ce qui est *donné* à ma visée dans le mouvement, le moment qui vient à elle dans la distance actuelle, ce sont les traits de cette chance. Mais quoi? Il faut dire que ces traits *ne se transforment pas* dans ce mouvement, dans ce moment actuel, car ils sont l'*acte* de la continuité matérielle, créée, de la créature.

Si l'acte de la créature ne se transforme pas, c'est que le champ où il est déchiffré est donc lui-même le mouvement d'une chance singulière dans la diversité de ce champ. Ainsi la saisie de la chance singulière n'est pas saisie d'un objet de cette chance, mais saisie du mouvement, du moment actuel de la créature. Mais la créature n'est pas un «moi» qui a des chances, et qui se meut dans les aléas d'une pluralité de possibles. Les traits de la créature ne se dessinent pas dans une durée idéale, par exemple dans le mouvement d'un jugement, dans l'acte du groupement idéal, fondé lui-même sur les données des impressions sensibles; ses traits se dessinent dans le déchiffrement de l'acte même de ce mouvement du créé. C'est pourquoi la chance singulière n'a pas besoin, ne manque pas d'objet: c'est comme *chance* qu'elle dessine l'*acte* de la créature.

On voit donc nettement que toute ordonnance idéale dans le champ d'ipsétité est un acte imaginaire, et que toute structure idéale est inactuelle radicalement dans ce champ, et ne fait que redoubler et obscurcir les traits de la créature. Cela ne veut pas dire du tout que ces traits soient l'immédiat, et qu'une intuition doive les saisir sans idées comme un pur donné. Cela veut dire, au contraire, que ce moment

de l'acte de la créature enveloppe la structure idéale et que l'expérience réelle, à distance, de l'acte de la créature, n'a réellement pas besoin de structure idéale pour que la créature soit saisie clairement par notre visée.

On voit alors pleinement que le champ d'ipséité est saisi de fait dans un acte qui ne fuit pas, et qui ne se *substitue* pas, hors d'une *kinèsis* et d'une *alloiosis* pures du groupement idéal. (Cet acte n'a donc rien à voir avec un flux, une fuite, un écoulement idéal pur, ni avec une altération discontinue (substitution pure) des idées.

Ainsi, je puis vraiment dire que la visée, dans l'ipséité, rencontre *par chance* l'acte de la créature, c'est-à-dire sa propre existence créée. Cela ne voudra pas dire que quelque «moi» tombe par hasard sur un objet: sa propre existence. Cela ne voudra pas dire que quelque être, qui doit être «moi», rencontre la structure d'existence qui lui manquait. Cela veut dire qu'être soi, c'est saisir un acte créé continu et récurrent qui n'a absolument rien à voir avec une figure de l'humanité qui réaliserait en moi sa forme. Cet acte récurrent, actuel, c'est précisément ce que la diversité réelle d'une chance me donne. Cela, c'est le cœur, l'in-stance continue de la créature où je me trouve. Cette chance est plus étonnante que celle qui semble se manifester dans l'évolution des êtres vivants sur la terre et que les théories tentent d'expliquer et de réduire. Elle n'est pas celle d'une *modification* structurale du groupement idéal; c'est au contraire la chance singulière d'un champ où toute *modification structurale du groupement idéal est imaginaire*.

Cette chance est donc la saisie à distance de ce qui *dissipe la figure de l'altération idéale pure*, figure de l'insensible modification du champ de l'expérience, figure de la *dérive de l'ipséité*. L'acte de la créature n'est pas dans la dérive d'un «moi», car la chance singulière dissipe le pur développement, la pure temporalisation en montrant – dans cette chance – la *totalité* d'un développement comme un pseudo-temps dans le champ de la diversité. La chance singulière marque donc qu'*il n'y a pas d'association d'idées qui rompe la continuité des traits actuels de la créature*.

Avant de parler de la finalité de l'acte du créé, il convient de bien montrer que ce que nous appelons la chance singulière *n'a aucune ambiguïté*, ne se situe pas dans un domaine ambigu de possibilités d'existence que le moi serait dans son projet.

Dans le champ idéal, la notion de possible ou celle de chance se comprennent dans l'acte d'identité. En identifiant une idée, *je n'iden-*

tifie pas un acte contradictoire, un impossible. Si donc ma visée, dans l'esprit, envisage une pluralité de possibles, doute, cherche, attend une solution, c'est dans un acte d'identité. En d'autres termes, ce que ma visée comprend n'est jamais, dans son mouvement réel idéal, dépourvu de l'acte d'identité.

Mais comment se fait-il que ma visée puisse imaginer identifier? Visiblement, un tel acte *n'est pas un acte de l'esprit*. Il est clair en effet qu'une structure idéale est un acte, et que ma visée ne peut figurer un acte sans aussitôt, dans l'esprit, que cet acte soit une structure idéale.

Or, précisément, ce que je figure, ici, ce n'est pas une structure idéale, car je n'ai pas ici de clarification idéale possible de ce que je figure. Mais cela n'est pas une figure idéale pure ambiguë. Il est clair que la figuration ici imagine avoir affaire à une structure idéale et qu'elle saisit une image de l'acte de la créature.

Mais le possible, ou la chance, sont ici radicalement différents. Cette figure ne sera jamais identifiée; elle ne donne aucun chemin à l'identification, à une clarification dans l'acte réel de la personne. Mais aussi n'a-t-elle rien à voir avec lui. *Comprendre mal dans l'absolu, c'est seulement saisir mal, réellement, l'acte de la créature*. Et cet acte n'a aucune ambiguïté.

Choix, l'acte de la créature est incliné dans ses traits continus, dans un véritable habitus de la création. Mais rien ni personne ne l'incline, car la création n'est pas un jeu de langage ou d'histoire.

Dans la continuité – non de la pure durée idéale ou du devenir discontinu de purs événements – l'acte de choix revient comme traits du créé, et la finitude de l'existence n'est saisie clairement que dans le fait que la mort, en son image totale, est figuration obscure d'un néant du créé. Ce qui est saisi alors, c'est que jamais l'acte de la créature n'existe hors des traits continus du choix, et que l'ambiguïté est dans la croyance à une personne pure, dont le choix est, d'une part, total, parce qu'il est le devenir même, et d'autre part, nul, parce qu'il n'est que le choix d'un «moi» qui se substitue dans la discontinuité des «moi» virtuels. La chance singulière, je la déchiffre dans le fait que je n'existe réellement que dans l'acte de choix de la créature, et que le «moi» sans choix est moins qu'un rêve. Il n'y a pas d'ambiguïté dans ce choix, et il faut le souligner avant de tenter d'éclairer sa finalité, faute de quoi nous verrons d'emblée la faute comme ambiguïté.

Le moment du choix comme in-stance de la créature *n'est pas ambigu*. Sans doute existe-t-il toujours un «moi» virtuel dans lequel le moment imaginaire du choix est ambigu, du fait même qu'il s'agit d'un choix au niveau et dans la catégorie de l'altérité. Mais précisément, ce «moi»

virtuel *n'est pas une puissance de l'ipséité*, n'est pas fondement négatif d'une ambiguïté du choix dans l'ipséité.

Si nous voyons que le «moi» virtuel n'a pas de puissance dans l'ipséité, il est clair alors que le *moment* du choix est précisément le mouvement même des traits de la créature. C'est donc dans ce moment que je déchiffre mon existence créée, sans ambiguïté, car ce moment, ce mouvement, *trace* dans l'actuel la récurrence de l'inclination de la créature.

Ce qui est choisi dans ce moment, ce sont les *traits* créés de la créature où je déchiffre mon existence, et cette créature, loin d'être un «moi»-pure personne, est une diversité de forces à l'œuvre dans l'acte du choix. Il n'y a pas de «moi» préexistant à ces forces, mais il n'y a pas ces forces, réelles, hors de l'acte de la créature. Je n'ai donc pas à identifier ces forces, car je n'ai pas, absolument pas, à les «retenir» dans une structure idéale, à «me soucier» d'elles. Le retour, la récurrence de ces forces est sans ambiguïté, car elles ne «se perdent» pas en route, elles ne sont pas oubliées, comme l'Être est oublié, chez Heidegger, ou plutôt s'oublie lui-même. Il n'y a pas de risque du risque pur, mais il y a un risque réel, puisque ces forces sont l'acte d'un choix et d'une chance singulière.

Soulignons enfin que l'inclination des traits de la créature n'est pas une pré-orientation du choix par une puissance dont il s'agirait de montrer la finalité, dans une démarche ultime, un dénouement où disparaît l'ambiguïté pour faire place à une ordonnance originelle de la création.

La finalité dont nous allons parler n'est pas une téléologie. L'acte de la créature est, dans la diversité du créé, une chance singulière, et non un moment de divinisation. La chance singulière ne réalise pas la divinité, et n'a pas à la réaliser. C'est l'acte même de la créature, cette chance singulière, qui est inclination de la diversité créée. Cet acte n'est pas ambigu, mais il est l'acte d'une créature que je ne comprends pas, qui n'a aucun sens idéal, qui réellement est la folie du cœur et le comble de l'improbable. Le choix in-sensé de la créature n'est pas un choix dépourvu de raison, mais un choix de la créature qui jamais ne deviendra divine. Cela est un choix in-sensé, car c'est le choix d'un acte entier, limité, et la dissipation des perspectives idéelles pures indéfinies, où semblent pourtant être le principe, la cause et l'origine toute-puissante du sens. Quelle puissance n'y a-t-il pas dans l'ontologie, dans la répartition des sciences, dans l'ordonnance imposante des

phénomènes, dans la discipline que s'impose la pensée. Il n'est pas question de contester cette puissance. Il est question du champ de la créature. Or, choisir, dans ce champ, ce n'est pas ordonner selon des principes. C'est ici le probable, ce qui peut être prouvé, qui est imaginaire, et l'improbable qui est actuel. Car l'improbable est ici précisément la récurrence d'un choix entier et limité dans la diversité.

Or, cet improbable, ma visée ne le saisit clairement que dans l'expérience réelle de la faute. La faute n'est ni un désespoir ni une erreur, une cicatrice dans un devenir divinisant : elle est le désastre du champ d'ipséité, son obscurcissement. C'est dans la faute que ma visée déchiffre la finalité de l'acte de la créature, car la personne pure, le « moi » virtuel, ou quelque *sujet* d'un humanisme quelconque, ne saurait exister dans la faute. Celle-ci, en effet, ne se définit pas par rapport à une ordonnance idéale pure, car, dans une telle ordonnance, ou il n'y a pas de faute, ou la faute, magiquement, anéantit la créature dans son acte. La faute est déchiffrée dans l'acte de la chance singulière, et c'est en elle que se lisent clairement les traits de la créature, l'in-stance récurrente de son acte. La faute est précisément le fait réel, dans l'ipséité, de saisir *mal* l'acte même de la créature, *c'est-à-dire de le diviniser*. Divinisé, cet acte de la créature est vu comme toute-puissance, c'est-à-dire comme la nécessité du choix mauvais, et sa justification dans la toute-puissance. Or, *mal* saisir l'acte de la créature, ce n'est pas poser le mal dans la créature, c'est *mal* saisir l'acte de choix de la créature. Cet acte n'est pas une structure idéale aliénée, mais il est continûment un acte de choix entier et limité. *Ainsi la faute n'a aucun moment de nécessité* et c'est pourquoi la faute nous éclaire sur la véritable finalité inscrite dans l'inclination des traits de la créature. C'est ce qu'il convient maintenant d'envisager.

Notre propos, en parlant, dans ce champ d'expérience, de la faute, n'est pas de décrire le phénomène de la culpabilité. Mais pourquoi choisir ce terme : la faute, plutôt qu'un autre, et comment éviter que ce terme ne soit chargé de tout un contenu idéal, alors que nous disons que les traits de la créature n'ont pas de contenu idéal ? N'en va-t-il pas de même du terme : créature, et, du reste, de tout terme et de tout langage ? Faudrait-il, en cette extrémité, nous résoudre à parler, non pour décrire, mais pour cacher, et à donner au langage, à ce niveau, la fonction apologétique de renvoyer l'auditeur de ce langage à sa propre intériorité ?

Nous préférons le risque inhérent à l'usage des mots, à la parole,

parce qu'il y a quelque chose d'insupportable dans une fonction dissimulante du langage: la prétention d'être éclairé sur la création, de saisir le dessous du jeu, d'être contraint de descendre de ce domaine fermé au niveau des idées: «Les malheureux, qui nous ont obligé de parler du fond de la religion» (Pensées (786–883)). Dès lors, on ne parle de la faute que dans l'apparence de mettre en jeu une idée, mais, dans la vérité, l'on réserve un *sens* caché du créé. Cette manière de parler se retrouve jusque chez Heidegger, et revient toujours à dire: il y a ceux qui ne sauraient entendre. Que ce soit Dieu ou l'Histoire qui les aient aveuglés, cela revient au même; le fond de l'affaire, c'est toujours la nécessité: il faut, dans la structure prétendument saisie du créé, qu'il y ait une diversité de créatures qui vivent «comme le bétail» et dont la fonction est de mettre mieux en lumière l'élection des justes. On ne parle avec eux que pour n'être pas entendu, car Dieu seul peut les éclairer. L'étrange aberration de supposer, dans un domaine du créé, le règne de l'oubli de Dieu, le siège du mal, l'inefficacité du langage, qui, en ce domaine, ne peut qu'être non-compris!

Cependant, que reste-t-il d'autre alors, semble-t-il, qu'un usage rationnel du langage, un appel aux idées, une mise en jeu du sens, un éclaircissement de tout ce qui est par la raison et la volonté?

Il reste l'expérience même, dans le champ limité du créé. Dans un langage de l'ipséité, les termes sont des *traits* de la créature, existent dans la diversité créée et, dans ce champ, se servir du langage, c'est opérer un choix actuel dans le créé. Il n'y a pas ici à se soucier des connotations idéelles des termes, de leur «meaning», de leur valeur de structure idéelle, qu'ils ont certainement dans l'acte univoque d'identité de la personne, où ma visée comprend les idées. Il ne s'agit pas de subtiliser ce *sens* dans un ensemble d'analogies ou d'étymologies, ou dans une théorie de l'acte mental.

Il s'agit de dire: ma visée, dans le champ d'ipséité, saisit, sans avoir à comprendre ces traits, ce que j'appelle la faute.

Ma visée saisit, dans l'expérience de l'être-soi, la faute et l'acte de la créature limitée, sans *comprendre* ces traits, et choisit, dans l'acte de déchiffrer les traits de la créature, de parler de faute. Dans son acte, la richesse idéelle d'interprétation de l'*idée* de la faute est imaginaire, car je n'explore pas ici la nature ou l'essence de la faute, ni son existence comme événement originel.

Si je suis dans une chambre, trop éloigné d'un groupe de personnes qui parlent dans une chambre voisine pour bien comprendre ce que

ces personnes disent, il est clair que je ne choisis pas de mal comprendre le sens de ces paroles. Je pose la structure idéale comme *sens*, je comprends imparfaitement ce sens, je sais que la raison en est que je suis trop éloigné, (comme la raison pourrait être, s'ils parlent chinois, que j'ignore le chinois). Je pose que cette conversation a un sens dans l'acte d'identité de la personne. La culpabilité, au niveau idéal, pourra être comprise en ce cas si je sais que je *devrais* comprendre. Si, par exemple, une plus grande attention me permettrait de comprendre, et que ma volonté, dans l'acte de la personne, fût de comprendre. La culpabilité sera alors une mauvaise volonté, c'est-à-dire la figure de la contradiction dans l'acte de la personne: mon inattention est alors motivée, et le *sens* de cette motivation peut être éclairé au niveau de la personne, par exemple, dans une psychanalyse. Il y aura dans ce que je veux et ne «veux» pas comprendre quelque structure idéale obscurcie, que rien, a priori, n'empêche l'esprit d'éclairer. Je pourrai dire que je ne «veux» pas entendre cette conversation parce que mon désir réel est d'y participer et que mon inattention est un masque de ce désir. Je pourrai chercher des motifs plus profonds, mais toujours la personne, l'acte de l'esprit dans la pluralité du sens, montre qu'existe dans le champ un groupement idéal qui est sens dans un acte de l'esprit.

En passant au niveau d'ipséité, je ne passe pas dans un domaine du non-sens ou du sens caché. Je reviens à l'expérience de *mal* entendre cette conversation, mais cette fois dans les traits de l'expérience du champ de la créature. Ici, ma visée ne pose pas le sens de cette conversation dans une structure idéale. Ma visée déchiffre, dans ce champ, la diversité, *sans avoir à la comprendre*. Il semble que, dans cet immédiat, je ne puisse réellement parler de faute, et que je doive me représenter quelque état de choses dans lequel nulle exigence, et par conséquent nulle faute, ne saurait trouver place: sans obligation, pas de faute. Ne puis-je pas dire qu'avec l'esprit naît la faute, et que, par exemple, le monde de la nature ignore la faute: le gaz délétère qui m'empoisonne ne renvoie pas à une faute, à moins que je veuille que tout soit esprit, et que le gaz lui-même ne soit qu'une extériorisation de la vie de l'esprit, à la façon de Hegel ou de Schopenhauer.

L'expérience de *mal* saisir les traits de la créature demeure cependant une expérience réelle. L'acte saisi dans cette expérience ne renvoie pas à un sens, à une saisie correcte des traits de la créature. L'acte est saisi, et il est *mal* saisi, et la correction idéale de la saisie est imaginaire. C'est ainsi que l'acte est contingent, sans être un événement, et qu'il n'est pas corrigible. C'est ainsi, également, que *mal* saisir n'est pas

nécessaire, et demeure dans un champ de chance, qui n'est pas un champ de correctibilité.

Ce que ma visée éclaire donc ici, c'est un état de fait dans le champ de l'ipséité, état de fait saisi dans son mouvement actuel, contingent, récurrent et continu.

Dans l'illustration de la conversation mal entendue, le *moment* de cet acte n'a rien à voir avec des motivations et enveloppe l'acte de la personne. Ce moment contingent est précisément celui dans lequel je saisis *mal* l'acte où ma visée déchiffre la créature. Ce n'est pas le sens des paroles qui est ici mal saisi, mal compris, ce sont les traits d'une diversité qui ne se répète pas, dont la récurrence continue n'a rien à voir avec une répétition ni avec une série idéale pure. Il y a donc dans ce moment un *irréparable*, une faute, qui n'est ni dans la personne, ni dans une nature des choses. Dans cet irréparable, il n'y a pas de nécessité, car précisément, c'est *comme irréparable* que ma visée saisit la faute dans ce moment, *et non comme nécessaire*, même si la nécessité est appelée liberté pure.

Il ne s'agit pas ici de ma volonté de comprendre la conversation en question, mais de l'in-stance, dans l'acte de cette conversation, des traits de la créature. Ma visée saisit cette in-stance, cette inclination contingente de la chance qu'est l'acte, et elle la saisit mal. Ce fait n'est pas un fait de conscience, et l'irréparable n'est pas mesuré à une loi mentale: il est saisi dans le mouvement, dans le moment du déchiffrement. Cela n'est pas un moment d'angoisse ou de quelque état de l'esprit et du corps, où soudain la norme ferait défaut. En effet, c'est *dans la positivité pleine de la saisie* que l'irréparable est saisi. Il n'y a donc pas ici une *figure* absolue de l'irréparable comme idée pure, mystère ou néant, car l'irréparable n'est pas posé en lui-même: il est le fait que je ne récupère que dans l'imaginaire ce que j'ai *mal* saisi. Mais *cela*, que ma visée saisit mal, cela n'est pas imaginaire. Cela, c'est l'acte de la créature, lequel précisément n'est pas saisi dans la pluralité, n'est pas à ressaisir dans la série des idées, dans une seconde chance.

Mal saisir n'a pas ici de moment de conscience ni de moment d'inconscience, c'est-à-dire de moment compris dans une structure idéale actuelle.¹

¹ Il est bien clair, et Freud le souligne assez, que l'inconscient n'est un *topos* dans la géographie du mental que dans la mesure où c'est l'acte conscient qui le signale *comme inconscient*, faute de quoi il ne s'agit pas de l'inconscient, mais d'un processus physique. Que Freud ait toujours tendu à une réduction du lieu mental à un lieu physique n'est pas douteux, mais qu'il n'y soit pas parvenu est remarquable. Cela n'est pas un triomphe de l'idéalisme; cela

Mal saisir, c'est ici une passion de la créature, et cette passion ne peut être dégagée de l'acte de la créature, et posée pour elle-même. Il n'y a pas ici de règle idéelle qui détermine, dans le moment du choix, par rapport à quelle structure idéelle la visée a *mal* déchiffré. S'agit-il donc d'un pur sentiment? Absolument pas. Le déchiffrement est déchiffrement des traits de la créature, et c'est dans l'acte concret de ce déchiffrement qu'est la faute. *Il n'y a donc qu'une position imaginaire de la faute hors de la saisie des traits de la créature.* Mais cette saisie n'est nullement l'acte d'un «moi» privilégié: elle est l'acte d'ipséité.

Or, la visée saisit mal, et ce qu'elle saisit mal, c'est précisément les traits récurrents de son choix, à distance, dans la créature. En ce sens, la visée n'est pas corrigible, et elle n'est pas non plus remplaçable par une visée qui saisit *bien*. Cependant, ce mal-saisir n'est pas un fait brut, car ce qui est mal saisi, c'est l'*acte* plein et limité de la créature, dans son mouvement, et cela est un acte qui n'est pas *compris*. C'est ainsi que, dans le fait de l'ipséité, sont maintenus à la fois l'irréparable de la mal-saisie et l'acte de la créature. C'est ainsi que ma visée ne comprend pas dans un groupement idéal où réside le *mal* dans la saisie, mais déchiffre ce mal-saisir dans les traits de la créature. La faute n'est pas dans l'acte de la créature, n'est pas en «moi», elle est précisément dans mon déchiffrement. Ma visée, en effet, saisissant l'irréparable, le répare dans l'imaginaire, le reconstruit et le récupère comme si l'acte de la création réalisait la divinité. En d'autres termes, ma visée *illimite* le moment du choix, le suspend, passe, dans l'imaginaire, la limite de l'acte de la créature, et ainsi figure l'irréparable comme réparé. Mais cela n'est pas une démarche de l'esprit, pour se masquer le réel. Il s'agit réellement de l'acte de la créature.

Il n'y a rien de nécessaire dans la mal-saisie: l'illimitation imaginaire du moment du choix ne crée pas réellement un autre monde, dans lequel l'irréparable est *refoulé* mais toujours prêt à reparaître dans une diversité qui le dissimule. La faute, la mal-saisie, est toujours *actuelle* comme l'irréparable dans toute sa force réelle. Dans cette actualité, il n'y a pas de réparation, de reprise de l'irréparable, d'interprétation de l'acte de la créature, et toute phénoménologie est ici de mauvaise foi. En effet, il n'y a pas ici de volonté pure de récupération, car la mal-

montre seulement que Freud ne voulait pas sacrifier le fait de l'acte de la personne, dans lequel il déchiffrait précisément ces structures de l'inconscient qu'il était le premier à éclairer vraiment, à une théorie de l'acte mental dans laquelle est obscurci le mouvement actuel de l'acte d'identité.

saisie n'est pas posée en soi dans une structure idéale à partir de laquelle un travail de récupération commence.

En d'autres termes, la saisie claire de la faute saisit que le «moi» qui la récupère et l'efface est imaginaire, qu'il figure une puissance totale d'effacement de la mal-saisie, de destruction d'une création corrompue par la mal-saisie, ratée à l'origine, et «à recommencer».

En réalité, ma visée déchiffre l'irréparable, dans l'acte, dans les *traits* de la diversité et ma visée existe dans le champ de cette diversité. Cela n'est pas un jeu où l'on recommence la partie, ou bien où l'on modifie les règles, le «framework» conceptuel de la saisie, en déclarant que la faute est un concept à jeter au panier des vieilleries protoscientifiques. C'est au contraire dans ces traits actuellement et irréparablement mal saisis qu'il s'agit de déchiffrer la finalité de l'acte de la créature, et non dans une théorie de secours et de remplacement.

Je vois alors que la faute, dans l'acte du déchiffrement, est saisie, non comme une pure personne dont j'efface l'identité, dont un pur savoir, une pure raison, me délivre, mais comme l'irréparable inscrit dans les traits réels de la créature.

Dès lors, l'irréparable n'est pas imaginaire, n'est pas une faute archaïque de la personne, un désordre originel des idées; il est déchiffré dans un mouvement qui ne l'efface pas, ne le transforme pas, ne le nie pas, mais le porte et le soutient dans le mouvement réel de la créature. Le mouvement de la créature ne *contient* pas le mal, ne contient pas une pure structure idéale du mal, qui devrait être modifiée, arrangée, réparée ou supprimée, dans un processus réel ou idéal de divinisation; le mouvement de la créature, dans son acte, est affecté par la mal-saisie, mais c'est précisément dans l'*acte* d'exigence de divinité qu'il en est affecté.

L'acte de la créature n'est donc pas une structure comprise valorisée: bonne, mauvaise ou indifférente comme le veulent les Stoïciens. C'est un mouvement dont les conditions de bien-saisie sont imaginaires, non parce que sa mal-saisie est nécessaire, mais parce que sa mal-saisie affecte actuellement le déchiffrement.

L'éclairement de la faute est donc inséparable de l'acte mal saisi où ma visée la déchiffre et toute idée pure de la faute est une idée innocente imaginaire (laquelle n'est pas une illusion, car elle est une figure imaginaire, mais elle n'a rien à voir avec l'acte d'ipséité).

La mal-saisie est donc dans un déchiffrement malheureux, maladroit, au sens des préfixes: miss- (allemand), dus- (grec) et marque la dysharmonie, le raté, l'irréparable geste. Ce geste n'est pas celui du

«moi», mais celui de la saisie de l'acte du choix. La faute est actuelle; elle est un désastre actuel dans le champ de l'ipséité, où elle est irréparable. Or, c'est précisément dans cette actualité de la faute qu'est le champ de chance de la créature. Il ne s'agit pas ici de chances de réparer la faute, de découvrir le langage authentique de l'être qui efface la faute ou la rend nécessaire; il s'agit de la diversité de chance dans le champ actuel affecté de l'irréparable.

Le désastre dans le champ d'expérience de la créature n'est donc pas la faute d'une personne mythique, faute qui se reproduirait dans l'évolution de l'esprit comme une tare idéale, un désordre mental héréditaire. Il n'y a pas de pur jugement constitutif de la finalité de la créature, comme expiation d'un crime antique de l'esprit. La faute n'est pas identifiable, à la source des idées, car elle n'est réellement la faute de personne. Il n'est pas vrai cependant que le désastre de l'ipséité soit fictif et que la faute soit une façon dont une créature primitive s'est représenté le créé. Il n'est pas vrai que la faute soit un fruit de la peur de la créature primitive devant l'inexplicable, et que cette créature ait inventé la faute pour s'expliquer ce qu'elle croyait un désordre. Il faudrait alors que la créature ait mal saisi ce que nous saisissons bien. Or, autant il est vrai que le mouvement de l'esprit dissipe les figurations de la peur dans l'acte de la personne, autant il est absurde d'identifier ces figurations avec la faute. Autant il est vrai que l'acte de l'esprit et du savoir dissipe les fatalités imaginaires de la personne, fait éclater les langages magiques, les interprétations fixes et aberrantes de la personne, autant il est absurde de croire que le savoir corrige la faute comme mal-saisie actuelle du créé.

La faute n'est pas un fantôme de monde qui assiège l'esprit et qui disparaît lorsque le déchiffrement idéal dénonce l'illusion de l'esprit. La faute n'a rien d'une superstition insaisissable. Rien de plus précis, au contraire, que la mal-saisie, dans le fait qu'elle n'a pas à être comprise dans l'acte d'identité. Le fait, dans l'acte de la créature, que ma visée *saisisse* les *traits* du créé, *n'est qu'un fait*, et ce fait n'est pas à interpréter. Il est de fait que ma visée ne se crée pas elle-même, ou, pour le dire autrement, et d'une manière plus moderne, il est de fait que l'acte de l'expérience est une saisie et non une production de l'objet de l'expérience. Quand la science découvrirait que toute intentionnalité est un mode primitif de la pensée, cela ne changerait rien à ce fait. Il ne s'agit pas ici de montrer qu'il n'y a pas de sujet sans objet, mais d'éclairer le fait qu'un *acte* dans le champ *réel* de l'expérience est une

saisie. Nous ne parlons pas d'un sujet qui aurait nécessairement un objet, mais du fait contingent qu'une visée qui produit le champ de l'expérience est imaginaire. Virtuellement, quelque jeu subtil de la diversité pourrait *être* ce que je crois être ma saisie d'un arbre, du soleil, mais réellement ma visée saisit cet arbre, le soleil – non leur idée ou le langage qui parle d'eux – comme un acte qui n'a pas à être compris, qui n'a pas à se révéler autre que ce qu'il est.

Mais à la fois il est vrai que ma visée saisit *mal* cet acte, – non dans une fausse interprétation, car il n'a pas d'interprétation à recevoir, mais dans l'obscurité d'une pure interprétation imaginaire. Je ne *confonds* pas cet acte avec un autre, car il n'y a pas ici à identifier, mais ma visée est une saisie de cet acte qui est un désastre du champ où je le saisis. Ce désastre ne provient pas d'un désordre de l'esprit qui m'a-veugle sur le *sens* de ce qui est saisi, car il n'y a pas ici de sens à découvrir. Le désastre est dans la saisie, dans la continuité du moment réel de l'expérience. Je n'ai donc pas d'autre mesure de ce désastre que les traits mal-saisis de la créature, mais aussi rien ne saurait faire que ces traits soient imaginaires, car l'épreuve de la mal-saisie est l'épreuve de leur réalité, et c'est la seule épreuve de leur réalité. En d'autres termes, le désastre de la mal-saisie me montre que la création ne conduit pas à, ne contient pas la divinité, ne l'indique pas, si seulement on la saisit bien, ne la nie pas, mais est l'acte plein et parfait de l'exigence de Dieu, dans la contingence actuelle de cet acte.

C'est pourquoi le désastre est actuel, et n'est pas une totalité. Le désastre comme totalité est mesuré à une perfection imaginaire et n'est pas le désastre actuel. La faute, dans son acte, n'est saisie comme désastre et obscurité que dans la distance créée où est déchiffré l'acte de la créature. La faute est imaginaire dans les structures qui peuplent cette obscurité, qui «naissent» d'elle, et qui sont des figures réparatrices du désastre. Ces figures *représentent* la mal-saisie en soi, l'interprètent, comme si l'obscurité était un écran réel où la mal-saisie puisse être arrêtée, considérée, réinterprétée, purgée ou protégée de l'illusion. Mais l'obscurité de la faute s'étend dans l'actuel jusqu'à l'acte de la créature qui est mal saisi, et ce qui est réellement déchiffré, ce n'est pas l'obscurité en elle-même, les idées pures ou les sensations pures, c'est l'acte de la créature par lequel seul existe la distance dans le champ de cette obscurité. L'obscurité de la faute est donc celle du champ de la créature, et il n'y a cette obscurité que dans un champ où la chance singulière est l'acte de la créature. Il n'y a donc absolument rien à interpréter dans la faute elle-même, car l'obscurité ne fait pas de signes: elle égare.

Celui qui veut montrer des signes dans l'obscurité s'égare et égare, tout aussi bien que celui qui veut faire croire qu'il fait jour en pleine nuit, de par la théorie.

Le chemin réel de l'expérience conduit donc à éclairer ce qui est mal-saisi, et non pas la mal-saisie elle-même ou la raison théorique ultime de la mal-saisie. Chercher cette pure raison de la mal-saisie revient à la prendre pour une structure de la nécessité, et donc à se placer à un point de vue imaginaire où la mal-saisie, en fait, l'objet même dont on cherche la raison, n'existe pas.

Il n'y a pas de justification de ce chemin dans un acte de l'esprit, car *il n'y a pas d'acte de jugement qui puisse poser la responsabilité envers l'acte de la créature.*

Il convient pourtant de parler de ce qui est mal saisi, d'en parler dans un champ où le jugement n'atteint pas. Le désastre de la mal-saisie n'a aucun moment négatif dans un esprit : il n'est pas posé comme catastrophe de l'esprit, mais comme faute dans la saisie de l'acte de la créature.

Le *moment* de l'acte de saisie ne comporte pas un élément négatif qui serait la faute ; le moment de l'acte est le moment de saisie des *traits* de la créature, et les traits de la créature *ne contiennent aucun élément négatif*. La mal-saisie n'est donc pas constitutive de l'acte, et l'acte, dans sa récurrence continue, n'a pas à nier la mal-saisie. Car l'acte est justement l'*acte* qui est mal saisi, et cet acte n'est pas autre chose que ce que, actuellement, ma visée saisit mal, irrémédiablement. Mais en éclairant cet acte même, nous voyons qu'il n'est pas ce que nous l'imaginons être lorsque notre visée est aveuglée par l'irrémédiable et l'auto-justification de cet irrémédiable dans la conscience ou la production d'un monde.

En effet, nous voyons que l'acte de la créature, précisément, dans ses traits, laisse apparaître l'irrémédiable, ce que notre visée ne saurait métamorphoser, changer, remplacer, mais le laisse apparaître dans les traits actuels de la créature, et non ailleurs. C'est la créature qui est affectée par l'irrémédiable, et la créature n'est pas un être idéal-corporel dont on remplace, modifie, la structure, dont on montre, dans ce remplacement, qu'elle ne contenait nul élément non-remplaçable. Il est certes possible de montrer cela, mais précisément on ne montre que le fait qu'on a mal-saisi la créature, qu'on a «réparé» ce qui est irrémédiable. C'est là un beau travail. Mais l'argument du pragmatique est ici,

toujours, *ad hominem*. «Montrez donc, dit-il, ce qui est irréparable, et ensuite vous jugerez des fruits de notre travail.» Mais s'agit-il d'en juger? Fera-t-on voir l'irréparable à celui qui l'a réparé?

Si l'irréparable *comme tel* affecte la créature, c'est du fait qu'elle est l'acte d'un choix singulier. Et dès lors, ce qui est mal saisi, c'est ce qui ne se transforme pas, c'est le moment de l'acte de la créature.

Il convient maintenant de tenter d'éclairer la finalité d'un mouvement dans lequel l'irréparable de la mal-saisie actuelle n'est pas masqué. Le désastre, qu'est-il donc s'il est le désastre du champ de l'expérience au niveau de l'ipséité, de l'être-soi? De quel *acte* réel est-il le désastre? Il apparaîtra alors qu'il s'agit du désastre d'un *choix*, et que ce choix, loin d'être passé ou futur dans le mouvement de groupement idéal, est actuel dans une créature singulière – non unique. Cela veut dire que la mal-saisie est *mal-saisie d'un acte de choix, et de rien d'autre*.

Il faut donc voir comment éclairer une telle mal-saisie.

Le fait de mal saisir la récurrence de l'acte de la créature n'est pas une pure erreur de catégorie, qui puisse être corrigée dans le moi, par la conversion du moi à ce qui est. En effet, la récurrence des traits de la créature est *actuelle*, et c'est actuellement que la mal-saisie a lieu dans la visée de l'ipséité. Le désastre de la mal-saisie est donc radicalement incorrigible.

Cependant, et du même coup, la mal-saisie est mal-saisie *de l'acte de la récurrence* et non d'autre chose. Ce qui est mal saisi, *c'est justement et seulement l'acte dans lequel je déchiffre mon existence créée*, et rien d'autre. C'est donc un acte sans modèle idéal, sans analogue, qui continûment, hors du temps de l'association des idées, *revient* dans le champ d'ipséité. Ce n'est pas une proposition qui se représente sans cesse à moi comme la loi du monde, et que j'oublie. Ce n'est donc pas une chance qui s'offre sans cesse à moi et que sans cesse je manque, comme un enfant à qui l'on donne périodiquement une chance de se corriger, qu'il manque jusqu'à ce qu'il n'en ait plus. La récurrence, que ma visée saisit mal, n'est pas celle d'un modèle inaccessible, ou qui doit être réalisé dans le devenir, c'est la récurrence de l'acte même de mon choix.

Or, si cet acte de choix est mal saisi, c'est donc que, *dans l'actuel, je n'ai absolument aucun modèle d'une création sans faute*. Mais c'est aussi, et du même coup, que ce que ma visée saisit, sans avoir à l'identifier, est l'acte d'une *créature singulière sans faute*. Mais cet acte, je n'ai pas à me le représenter, et je n'ai pas à le comparer dans une pluralité.

Cet acte d'exigence de divinité, ce cœur in-stant de la créature, ce n'est jamais un «moi», car précisément je ne puis comparer ce que je déchiffre à un «moi». Il n'y a pas, dans la continuité récurrente de cet acte, de «moi» constitutif d'une loi ou d'une mesure de cet acte.

Ce que je suis, dans cet acte, je n'en ai aucune idée, car ce que je saisis *n'a aucune relation avec un «moi»*. Ce que je saisis mal, la chance singulière, est continûment récurrent dans une actualité, dans un mouvement, dans lequel il n'y a pas de faute. Saisissant mal ce moment, je le saisis pourtant, et c'est actuellement que ce mouvement dissipe le désastre dans son incorrigibilité même. Ce n'est pas là un acte magique : je saisis, dans la diversité créée, que l'acte mal-saisi n'a pas de relation à un «moi», et qu'il est déchiffré *dans le champ d'ipséité*. Je vois qu'il n'y a nulle comparaison entre cet acte et «moi», et que pourtant ma visée le saisit dans le déchiffrement réel de son existence.

L'acte de la créature n'est pas, dans le sens traditionnel des termes, une analogie de la pure transcendance divine. Mais il faut souligner que l'acte de la créature *n'est pas une négation de cette analogie*. C'est en effet sur la négation de l'analogie que se construit la pensée critique dans son ensemble, car elle part de la distinction absolue entre l'existence *pour nous* et l'existence *en soi*. Dans cette perspective, l'existence en soi, inconnaissable, n'est plus que l'image des traits de la créature, car elle est saisie comme une inaccessible nécessité. Rien n'est plus frappant que l'aisance avec laquelle nous acceptons la prétention critique : que nous ne saisissons pas le réel en ce qu'il est en lui-même. Cela implique que nous contrastons d'emblée *notre* activité productrice et reproductrice avec une activité qui est supposée être celle des choses hors du rapport que nous avons avec elles. Or cette activité des choses non seulement est inconnaissable, et ne ressemble à aucun élément de notre expérience idéale – ce qui est vrai de l'acte de la créature – mais, en tant qu'activité des choses en soi, elle est conçue comme une production-limite hors de toute saisie. Dès lors, on a bien éliminé l'analogie, on ne pose plus d'existant qui parle le langage de Dieu dans sa création et nous dit, selon le mode de notre saisie humaine, les traits divins du créé. Mais en même temps, on a *réduit* le champ de l'expérience d'une manière proprement catastrophique. En effet, la création n'est plus alors que la limite imaginaire de la personne pure, c'est-à-dire les *traits-limite d'une auto-production*.

Ce désastre de l'ipséité n'est pas un fait historique, un oubli de l'Être. C'est proprement notre mal-saisie actuelle de l'acte de la créa-

ture. Nous n'avons pas à retourner à un langage analogique, qui ne pourrait être que décevant.

Il s'agit de montrer que l'exigence de divinité, dans les traits de la créature, est saisie dans l'expérience réelle, et pour cela, il faut dégager la notion de création de toute problématique de l'analogie.

L'acte de la créature n'a pas de modèle humain; il n'est pas un langage de la création selon l'intelligence humaine. Certes, toute la pensée du XIX^e siècle est un effort pour faire éclater le cadre d'un monde de l'expérience ordonné selon l'homme et pour souligner que le monde est ce que l'homme en fera. Mais cette perspective elle-même est commandée par une certaine notion de l'*en-soi*. Si l'homme construit son monde, c'est que le monde se laisse faire; c'est que la praxis a lieu dans des limites infrangibles, qu'on est certain de ne jamais dépasser: les limites du groupement idéal dans son acte d'identité.

Pourtant, ce sont précisément ces limites que la praxis met en question. A la source du groupement idéal est l'*acte* de la créature, et c'est à la récurrence de cet acte qu'on a affaire, et non à l'infrangible nécessité de la personne pure. La créature n'a jamais rien eu à voir avec un «moi», un *ego* transcendantal, une forme a priori de l'humanité dans son acte de penser, d'identifier la structure des idées. C'est précisément pour cela que l'acte de la créature est déchiffré dans l'ipséité sans que ma pensée accompagne cet acte, consciemment ou non. C'est que cet acte a des traits qui n'ont pas besoin de constituer une personne, un esprit incarné dans la forme de l'humanité; c'est actuellement, dans le déchiffrement de l'acte de choix, que cet acte n'est pas dans la temporalisation idéale de l'humanité; c'est dans l'acte qu'il n'a pas à avoir de contenu idéal.

La création n'est pas alors une production-limite, l'action d'un Créateur qui fait surgir le monde *comme* on produit un objet, seulement *ex nihilo*, ce que nous ne pouvons faire; elle est réellement les traits d'une créature actuelle que nous n'avons pas à identifier, du *fait* que le «moi» qui l'identifierait est déjà, et d'emblée, une figure imaginaire de la divinité.

Le «moi» imaginaire est le créateur virtuel d'une création qui déjà est, en son acte, exigence réelle de Dieu. Ce «moi» est donc suprêmement inutile, éminemment superflu, car il dispense un sens à ce qui n'en réclame pas, interprète l'évidence, mime la divinité, et sévit comme une ombre dans toute l'étendue de la diversité créée.

Il faut donc aller jusqu'à dire que le champ d'ipséité, dans l'acte de

la créature, montre, dans la faute, dans la mal-saisie même, des *traits qui n'ont rien à voir avec la représentation de l'homme*, et, bien sûr, qui n'ont rien à voir avec une négation de l'humanité.

Ma visée déchiffre dans ce champ son existence actuelle dans des traits qui ne portent aucune ressemblance à l'homme, ni aux structures du monde de l'homme. Ces traits, loin d'annoncer la vérité de l'homme dans un surhomme, loin de montrer que l'homme véritable est à venir, ou passé dans le mythe d'un état de nature, – ces traits montrent que la créature actuelle, dans sa récurrence, où est l'acte de choix singulier que ma visée déchiffre, n'a jamais été un être humain et, plus radicalement, n'a jamais été une personne, quelle que soit la variété des structures idéelles dans lesquelles l'esprit identifie l'acte d'une personne.

La créature n'est pas une personne plus essentielle, un homme plus homme, et autre que l'homme actuel; l'*expérience* de l'acte de la créature n'est pas la mienne, et la tienne, et la nôtre, *je meine*, elle est telle qu'un «moi» y est imaginaire. Les traits de la créature sont un mouvement, un moment, un monde limité et réel, dans lequel la diversité créée exige la divinité, et, dans ce mouvement actuel, ce qui ainsi exige la divinité *se meut dans des traits qui n'appartiennent pas à une personne*, qui ne sont donc pas les traits d'un acte d'identité, les marques d'un acte personnel: ma visée n'a pas à se reconnaître visée humaine dans le déchiffrement de cet acte, car ce qu'elle déchiffre est précisément, dans des traits singuliers, une existence qui montre comme imaginaire une détermination idéelle de l'identité de ma visée même. *Je ne suis pas* la créature dans une *synthèse* entre un «moi» et une créature; je déchiffre dans l'acte de la créature un acte d'existence qui supprime toute nécessité d'affirmer la nature de ma visée. Cet acte que ma visée saisit n'a jamais eu à être un «moi», car il est simplement ce que toujours, – c'est-à-dire, ici, dans le moment d'actualité du créé, et non dans un devenir – ma visée saisit comme l'acte de son choix.

Je vois ainsi que je n'ai pas à nier l'existence d'une créature sans faute, car ce que je nie alors, c'est un «moi» sans faute, et il est vrai que ce «moi» est une figure imaginaire. Mais l'acte sans faute de la créature n'est pas une pure personne parfaite, un monde de l'idéal, un *ens realissimum*, cet acte sans faute est au contraire ce qui n'a pas d'analogie avec une personne, ce que j'imagine être l'immédiat des impressions des sens, et qui, de fait, est une créature singulière.

La figure du «moi» comme pur monde, c'est la mal-saisie de l'expérience réelle, actuelle, de *la mort*.

Il ne s'agit pas ici de l'idée, de la structure idéelle de la mort, mais de la diversité du créé dans le champ d'ipséité, et de la figure de la mort dans ce champ. La figure de la mort est justement celle d'un «moi» virtuel qui ne revient pas à l'existence, ou, plus exactement, d'un être dont la nature est de ne pas se reproduire. La faute, la mal-saisie, ne saurait être ici corrigée par un acte de l'esprit qui montrerait par preuves qu'un tel être n'existe pas. L'esprit montre avec évidence l'*idée* vraie de la mort, et certes le refus de comprendre l'idée de la mort est une aliénation, une obscurité de l'esprit. Dans le champ de la personne, ma visée déchiffre la mortalité dans l'acte même d'identité, et je comprends que ma personne n'est pas immortelle. Or, précisément, dans le champ de l'esprit, l'idée vraie de la mort n'est pas du tout la figure d'un être qui ne revient pas : ma visée comprend clairement, au contraire, que la structure idéelle de la personne ne meurt pas, qu'il ne s'agit pas, dans ce champ, d'un événement ; en effet, je comprends fort bien qu'*une personne morte n'est pas une personne sans retour*, du fait même que je ne confonds pas une personne morte avec un être imaginaire, un ami qui est mort avec Hamlet ou Oedipe. Je vois donc, à ce niveau, le *sens* qu'est l'idée de la mort, et je comprends que, après ma mort (dans la structure idéelle, non dans l'événement), je ne suis pas confondu par les autres avec un être imaginaire. C'est *actuellement*, dans l'esprit, que déjà les autres m'identifient comme mortel et comprennent donc l'*idée* qu'est la mort dans l'acte de la personne. Même si je suis oublié, quelque idée que ce soit de ma personne réellement identifiée ne sera pas l'idée d'un être mythique. Je comprends donc l'idée de la mort à distance dans l'acte d'identité et je ne crois pas que ma mort coïncide avec l'anéantissement de l'acte de la personne, sinon je croirais que personne n'existe que ma personne, mon champ idéel privé.

Cependant, je vois que la figure de la mort, dans *le champ d'ipséité*, est incompréhensible, et que la faute, c'est de la comprendre. Elle est incompréhensible, car ici, il s'agit du désastre même de l'ipséité dans la figure d'un «moi» qui ne revient pas. Il s'agit ici de la figure de la diversité créée comme ce qui semble être immédiatement moi, comme ce qui m'appartient de manière unique. Cette figure n'est pas une structure idéelle. C'est d'emblée, dans la faute, dans le moment du choix, le désastre de l'ipséité. Je crois voir alors, hors de la compréhension, que *cette* couleur, *cette* lumière, *cet* objet, *ces* sens actuels, *ce* morceau de pain dans ma main, que tout cela est une chance singulière manquée. Ces *traits* actuels de la création apparaissent dans un instant

pur du «moi» comme ce qui est «moi» et ne m'appartiendra jamais. Je me vois être tout cela, et en vain; ma visée, en vain, porte, élève tout cela à l'existence, veut y faire ressurgir la chance d'exister réellement, et en vain. Dans la mal-saisie, le déploiement de la diversité créée est arrêté dans l'imaginaire, mal saisi, envisagé dans le désespoir de ne pouvoir recréer cette diversité. Ce n'est pas ici la personne qui est en question, ni l'idée; ce morceau de pain, il est ici une incompréhensible absence de chance singulière. C'est justement ce morceau de pain que cet instant pur de la mort où ma visée s'arrête me contraint à perdre. Je ne puis rien voir de récupérable dans cette perte, car c'est justement ce morceau de pain qui aurait pu m'être donné. Comme le dit si bien Kafka dans le *Procès*: le gardien du temple dit: ce que tu n'auras pas, c'est justement ce qui n'était fait que pour toi.

Tel est le désastre de l'ipséité, et c'est dans ce désastre qu'est l'acte de la créature. Cet instant pur de la mort, dans le champ d'ipséité, est, de fait, *dans le mouvement actuel* de la créature, et il y est, en lui-même, une figure imaginaire, *non* une illusion. La récurrence n'est pas une façon de dire: si une partie est finie, on en recommence une autre. C'est dans la saisie de cette perte irréparable du «moi» qu'est la visée réelle de l'exigence de divinité. Ce qui est fait pour le «moi» et qu'il n'aura justement jamais, c'est ce dont il manque totalement, et cela, c'est précisément l'acte d'ipséité. Or cet acte d'ipséité, ce n'est rien d'autre que l'acte que le «moi», comme manque total imaginaire, ne possède jamais: le moment, le mouvement récurrent dans lequel la créature exige sans manque la divinité. Ce moment n'abolit pas le manque, car il ne suit pas idéellement un état de manque: *la récurrence ne remplace rien ni ne confirme rien*, car ce qui revient en elle, c'est précisément *ce que j'imagine* immédiat, ce qui, dans la mal-saisie, est d'emblée le vide du «moi», le déploiement de la totalité sensible pure comme situation nécessaire et en même temps purement accidentelle et non-récurrente, cela, *c'est justement ce qui revient dans la créature prochaine où je déchiffre réellement mon existence.*

La créature n'abolit pas la faute, ne révèle pas un autre monde où toutes choses sont parfaites; elle ne fait pas oublier l'existence réelle. Au contraire revient en ses traits, comme acte de choix, l'exigence réelle de divinité dans un mouvement non-imaginable.

Parvenus à ce point, repousserons-nous la question naïve, celle que tout homme posera: «Qui est la créature?»

Il ne faut pas la repousser. La visée dans le champ d'ipséité saisit,

encore que mal, l'inclination du cœur dans la question posée. Car cette question, ce n'est pas une pure personne qui la pose. Si tel était le cas, cet «autrui» qui sommerait de répondre ne chercherait pas vraiment une réponse; il ne serait pas un questionneur dialectique dans l'échange d'idées: il serait le doute à l'état pur, le doute qui poserait la question pour confondre et anéantir la visée questionnée. Cet «autrui» serait alors un «moi» imaginaire, dans un dialogue virtuel.

Mais où donc cette question est-elle posée, sinon dans les traits même de la créature? Et qui donc la pose, sinon l'inclination d'un cœur réel, dans un acte que ma visée saisit mal? Et la mal-saisie n'est-elle pas justement l'obscurité du champ d'ipséité, ce songe dans lequel la question me parvient comme la réflexion de mon doute? Or cela n'est pas à corriger. Je ne puis me persuader que ce questionneur, c'est mon esprit seulement qui déforme sa question et la rend ambiguë. Je ne le puis, car l'obscurité subsiste: les mobiles ultimes de sa question m'échappent. Loin d'être purement naïve, plus je veux la voir simple et droite – pure demande d'information – et plus m'apparaît la nature retorse de la question. «Autrui» pur, dans sa question, ne se présente pas au combat dialectique: il fait semblant. «Autrui» pur n'est pas intéressé à la réponse. Comme un enfant malin, il veut seulement voir ma réaction, tâter le terrain. Je cherche à répondre à ce «moi» virtuel, à le comprendre, et je vois qu'il est incompréhensible. Pourquoi? Parce que ce «moi» ne comprend pas du tout la question qu'il pose, est lui-même un écho de mon doute, comme l'écho, dans la montagne, renvoie ironiquement la question jetée au vent, et la renvoie du même ton pressant, implorant, dont elle a été posée. Mais personne n'implore: c'est seulement la montagne qui mime l'imploration.

Cependant, dans ces solitudes où la dialectique se fait écho, où la parole parle toute seule, il ne s'agit pas d'interprétation. Il est assez vain de prophétiser une voix divine dans cet écho moqueur. L'augure, ici, en sa solennité, est risible. La question, ici, n'est pas une question dialectique; ce n'est pas une question que quelque personne pose, ou la nature.

La question: «Qui est la créature?», c'est le mouvement, le moment de l'acte de la créature même qui la pose, mais non comme une question qui est adressée à moi, ou comme une énigme, ou même comme l'esprit de la personne prochaine dont nous avons parlé comme d'Antigone.

A travers l'irréparable, dans le champ même de l'irréparable, la créature pose la question, non de son identité, mais de son existence

dans l'acte d'exigence de divinité. Dans la distance du champ d'ipséité, ce qui revient est l'inimaginable d'une imploration *réelle*, dont les traits et les forces actuelles sont imploration et adoration continue et récurrente.

Mais l'imploration de la créature n'a pas besoin de savoir qui elle est, qui implore, non qu'elle en soit inconsciente, mais parce que la créature est intéressée, dans l'acte de son choix, à l'imploration.

Il ne s'agit donc pas d'authenticité humaine : celle-ci ne sera jamais qu'un mimétisme de l'acte du choix, une pseudo-dialectique historique ou morale. Il s'agit de l'acte où l'imploration est une exigence *réelle* de divinité, dans la créature prochaine. Celle-ci n'est pas une figure idéale à venir dans le langage de la fantaisie mentale, l'hypothèse d'une créature délivrée de la faute et agissant selon l'opération de ce qui est ; elle est l'actuelle imploration *omnis creaturae*, non de la totalité des créatures, mais de chaque créature dans l'acte de choix de la création. Aucun principe, aucune *archè* n'ordonne chaque créature, car il n'y a pas ici de pluralité réelle à ordonner ; il y a la diversité, *la diaspora de la créature dans l'acte du choix*.

Ainsi l'acte de retour n'est pas un regroupement de cette diaspora, ou un mouvement de retour à l'unité ; l'acte de retour c'est l'inclination *réelle* de cette diaspora, dont le « moi » pur n'est que l'obscurité. Si cette inclination n'est pas immanente à l'expérience comme lieu de l'humanité, ce n'est pas parce qu'elle est une fiction, c'est que le lieu de l'humanité, en lui-même, est imaginaire, du fait qu'en lui-même il est le songe d'une imploration réelle. Il n'y a pas de démarche humaine « du refus à l'invocation. » Le refus n'est pas une impuissance à implorer, mais il est la mal-saisie de l'imploration.

La diaspora de la créature est une diversité dont nous n'avons pas à avoir d'idée, et dont l'idée pure de la totalité sensible est le désastre dans la pure interprétation.

L'imploration vraie est en effet déchiffrée, non dans un autre monde parfait, mais dans un acte dont les forces réelles *effectivement* implorent. Cet acte n'est pas mystérieux : il est la créature prochaine, c'est-à-dire l'acte dans lequel les figures immédiates, présentes dans la « réalité humaine », de la nullité de l'exigence de divinité, sont véritablement un songe. Ce lieu immédiat, en effet, est l'ensemble de coordonnées imaginaires d'une situation incréée et divine, et il est tel qu'il est immédiatement impardonnable.

Or, ce lieu, s'il est un songe, *ne l'est pas dans un champ de nécessité dans lequel s'expliquerait l'opération sous-tendant le « contenu manifeste » du songe.*

Si ce lieu est un songe, il l'est dans le champ de la créature et en ce sens, il n'y a pas d'explication de ce songe; et cela *du fait que ce songe n'a pas à être retenu dans l'idéation.*

C'est donc un songe tel que *sa substance même est imaginaire*, et que son explication même est dans l'altérité. C'est ainsi que la visée n'a pas souci de ce songe, car elle n'est pas intéressée (au sens fort) à son explication, du fait que *le songe et sa théorie* sont sans intérêt: ils sont comme ces figures que forment les nuages et dont l'interprétation serait sans fin. Mais c'est que ces figures sont un «moi» virtuel, et elles le sont avec la théorie que ce «moi» leur applique. C'est le lieu immédiat *et* ses principes qui sont imaginaires.

Sortir de ce songe-là n'est donc pas quitter un état pour un autre, car c'est le «moi» songeur *et* le songe qui sont, continûment, dans le champ de l'acte de la créature. Je ne puis donc dire: je sors de ce songe. Dans le momentum de l'acte de choix, l'acte de la créature n'a jamais été ni le songeur ni le songe ni leur rapport, et n'a pas à retenir dans une forme idéelle ce que fut ce monde du songe, ni ce qu'une explication présente dirait qu'il est.

Il n'est donc nullement question de prophétiser le réveil d'un songe, l'apocalypse d'un nouveau monde. L'archéologie et le projet pur dans l'ipséité ne sont pas le songe d'un être idéal identifiable, songe dont cet être émergerait sous une forme nouvelle de lui-même. Cette archéologie et ce projet sont un songe sur lequel un «moi» ne revient pas, car ce songe est déjà la récurrence imaginaire du «moi». Il n'y a donc pas, dans l'acte de choix, de récupération de la «fondation» de cet acte, car il n'y a personne ni rien qui ait à récupérer cette fondation.

C'est ainsi que l'acte de la créature, acte de l'ipséité, n'a aucun contenu «sédimenté» de la personne pure, et que je déchiffre mon existence dans un acte qui n'a pas à me ressembler. Il est assez clair ici que l'interprétation immédiate, ce n'est rien d'autre que la diversité *comme* esprit et corps, et que donc l'acte de choix de la créature n'est même pas l'ombre du commencement d'un esprit et d'un corps, quels qu'ils soient. L'homme, corps et esprit, n'est pas à dépasser, à sacrifier à un être de nécessité, car l'homme, corps et esprit, tombe hors du momentum de l'acte de l'ipséité. Mais cette chute est une figure imaginaire, car elle est une chute de l'état de divinité, et cet état est une figure d'altérité.

Nous voyons donc que le champ d'ipséité ne nous donne pas la clé de l'ordonnance des champs, des niveaux ou des catégories de l'expé-

rience, car il ne nous révèle pas, dans une ultime démarche, *qui* est ce *nous* que nous avons posé successivement comme déchiffrant l'*acte*, le mouvement de chaque niveau. L'ipséité ne nous dit pas: voici qui est l'être dont les niveaux précédents parlaient dans l'abstraction, et qui maintenant montre sa vraie nature. Le champ d'ipséité ne justifie pas le langage, les catégories choisies dans l'exposition de cet ouvrage. Celles-ci demeurent contingentes, et c'est bien ce que, à chaque niveau, nous avons dit: nous sommes, *nous nous trouvons*, *nous voici*, dans ce champ. C'est tout. Il ne s'agit donc pas, à la fin de cet ouvrage, de démasquer des batteries cachées, et de montrer quelle était l'intention directrice de l'exposition, laissée dans l'ombre jusqu'ici.

Mais le champ d'ipséité nous montre autre chose: il nous montre qu'il n'y a pas de pures catégories de l'expérience, et que l'exposition des niveaux de l'expérience est un choix singulier, un acte contingent, mais non accidentel, irréductible à une structure idéelle.

Le choix des niveaux, de leur succession, de leurs relations, n'est donc pas revendiqué comme nécessaire et a priori. Au contraire, il est opéré dans l'obscurité d'une archéologie imaginaire et dans un langage radicalement inadéquat. Mais si le passage d'un niveau à l'autre, le choix des niveaux, n'ont pas de nécessité dialectique au sens où une conscience, par exemple, parcourrait nécessairement ces niveaux comme des étapes d'une évolution, en revanche, ce qui est déchiffré dans l'*acte* de choix de cette exposition des catégories ou des niveaux est *irréductible à quelque théorie que ce soit*.

Ce que nous montre en effet le champ de l'ipséité – dans le langage contingent de cette exposition des niveaux de l'expérience – c'est la singularité radicale de l'acte de choix dans la diversité créée. Cette singularité à la source de l'idéation n'est pas un acte de la personne. Il s'ensuit que le langage de cette exposition ne se présente ni ne se dérobe à un tribunal idéal.

Cependant, ce langage, le choix de ce langage, n'est pas pour rien, il n'est ni gratuit ni mystérieux. Ce langage est pour ce qui revient dans l'acte d'ipséité. N'est-ce là, en fin de compte, que la réclamation, le «claim» d'une intuition injustifiable, qui assure sans preuve que quelque chose d'inconnu revient dans un acte lui-même inconnaissable?

L'affirmation de la récurrence n'est pas une réclamation. Elle ne réclame aucun droit sur l'acte de la créature, même pas un droit de nommer ainsi cet acte. En revanche, ce qui est affirmé de fait, c'est la *mal-saisie d'un acte réel de récurrence de l'ipséité*.

Cette affirmation, loin de dévoiler quel est le sujet qui habite les différents niveaux, montre au contraire qu'un tel sujet est imaginaire, et que les niveaux, loin d'être le cadre ou l'esquisse d'une métaphysique future, sont la forme contingente que prend l'éclairement des traits de la créature.

Ainsi, ce qui revient dans l'acte de la créature n'a pas à être révélé, dévoilé, et le bâti même de cet ouvrage est une construction contingente dans la diversité créée, c'est-à-dire dans l'acte de choix de la créature. Ce qui y exige la divinité n'est pas un «moi», mais y est ce qui est actuellement déchiffré dans l'ipséité.

Ce que nous appelons donc la créature prochaine n'est pas un être à venir, garantie d'un langage, mais l'acte plein où ma visée déchiffre son existence.

En l'absence de toute *réclamation*, ce qu'*exige* cet *acte* de l'ipséité est plus incroyable que ce que l'esprit peut réclamer. Dans l'acte déchiffré, dans les traits de la créature, ne se montre en effet rien d'autre que le *fait* que mon existence *n'est pas en moi*, que le monde où je déchiffre qui je suis n'a nulle ressemblance avec un *ego*, et que donc *l'on n'a rien dit de l'ipséité*, quand on a parlé de l'esprit et du corps.

Ce qui s'éclaire donc dans ce champ de l'ipséité, c'est que l'acte de la créature où je déchiffre mon existence n'a aucun rapport avec une archéologie de l'humanité, que l'acte d'ipséité ne commence jamais par être matière ou esprit, que l'acte-retour de la créature est entièrement inaccessible à une interprétation idéelle.

Il s'ensuit que la diversité créée, dans l'acte d'ipséité, ne contient absolument pas le moindre élément constitutif d'un acte négatif, d'une structure idéelle pure de négation de l'exigence de divinité.

Cela ne signifie nullement qu'il existe quelque part un autre monde qui est celui de l'innocence; cela ne signifie pas que *ce* monde présent a à être purifié, éclairci, expliqué à partir d'une négativité présente qui disparaîtra, qui se révélera n'avoir été que la figure incomplète de ce qui est.

L'acte d'ipséité *est* un autre monde, sans faute, et cet autre monde, précisément, est le monde *autre que l'acte d'altérité*. Cela n'est pas une négation de la négation. C'est le fait contingent de la distance de ce qui est déchiffré dans le monde que sont les traits de la créature, cette distance de déchiffrement d'un monde qui n'est autre qu'en étant autre que le songe d'un «moi».

Dès lors – mais ce n'est point ici la tâche de ce livre – la tâche qui

est *devant* nous, mais non dans l'avenir idéal pur, la tâche actuelle, la chance singulière déchiffrée dans l'expérience, cette tâche est inscrite dans la créature prochaine, en laquelle, actuellement, l'image d'une humanité divine est un songe qui ne laisse pas de traces.

Laissez les morts enterrer leurs morts.

Seules les ombres récupèrent les ombres, dans la théorie indéfinie de leurs apparitions, de leurs jeux, de leurs formes.

Mais la créature ne devient pas une ombre; elle n'ira jamais «puiser des pleurs au Styx»; nous quittons père et mère, corps et esprit, les titres des foyers héréditaires, leurs fondations et leurs temples, pour les traits d'un monde qui n'a pas besoin de leur souvenir pour naître.

INDEX DES NOMS PROPRES

- Archimède : 144
Arendt, Hannah : 138
Aristote : 9, 65, 82
- Baudelaire, Charles : 95
Bergson, Henri : 95, 107, 127
Borgès, Jorge Luis : 174
Brentano, Franz : 246
Butor, Michel : 155
- César : 145, 146, 152
Clovis : 173
- Darwin, Charles : 79, 80, 83, 85, 92, 97
Descartes, René : 29, 31, 32, 43, 53, 107, 108, 125, 127, 130, 141, 143, 149, 170, 171, 184, 186, 190, 230, 245, 260
- Eichmann, Adolf : 138
- Freud, Sigmund : 292 n.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : 13, 58, 97, 104, 107, 125, 162, 167, 176, 206, 269, 291
Heidegger, Martin : 67, 84, 207, 264, 272, 273, 288, 290
Hume, David : 167, 168, 190
Husserl, Edmund : 9, 21, 63, 107, 108, 115, 117, 119, 127, 142, 167, 170, 171, 217, 224, 226, 230, 232, 237, 242, 243, 249, 260
Huygens, Christian : 170
- James, William : 49, 108, 181, 188
Jaspers, Karl : 22
Jésus-Christ : 145, 162
- Kafka, Franz : 93, 142, 281 n., 303
Kant, Immanuel : 18, 19, 81, 91, 107, 108, 151, 167, 168, 169, 187, 190, 191, 206, 240, 247, 256
- La Mettrie, Julien Offroy de : 130
Leibniz, Gottfried Wilhelm : 18, 42, 167, 168, 171, 190
Lévi-Strauss, Claude : 162, 173
Locke, John : 124, 125, 127, 153, 253
Lorentz, Hendrick Anton : 57, 59

- Mallarmé, Stéphane : 164
Malthus, Thomas Robert : 97
Marc-Antoine : 173
Marx, Karl : 70, 104, 113, 114, 125, 142, 148
Merleau-Ponty, Maurice : 213, 220
- Newton, Isaac : 136
Nietzsche, Friedrich : 29, 59, 97, 271
- Pascal, Blaise : 24, 29, 279, 290
Platon : 29
Proust, Marcel : 148, 163, 203 n., 251
- Riemann, Bernhard : 112
Rimbaud, Arthur : 158
Robbe-Grillet, Alain : 174
Rousseau, Jean-Jacques : 29, 110, 134, 151, 220-222, 243
Ryle, Gilbert : 251
- Sartre, Jean-Paul : 60, 80, 87, 114, 125, 140, 151, 156, 224
Schopenhauer, Arthur : 291
Schwarz-Bart, André : 26
Socrate : 145, 155, 258
Spencer, Herbert : 79, 97
Spinoza, Baruch : 96
St Thomas d'Aquin : 134
- Tolstoï, Léon : 152
- Valéry, Paul : 20
Vidal de la Blache, Paul : 116
Vigny, Alfred de : 21
- Weil, Simone : 163
Whitehead, Alfred North : 107, 108, 117, 127, 142
Wittgenstein, Ludwig : 18 n., 33 n., 50, 52 n., 109