Bibliothèque des IDÉES

Critique de la raison dialectique

(précédé de Questions de méthode*)*

TOME I

Théorie des ensembles pratiques

par

JEAN-PAUL SARTRE

nrf

Éditions Gallimard

BIBLIOTHÈQUE DES IDÉES

JEAN-PAUL SARTRE

Critique de la raison dialectique

(*précédé de* QUESTIONS DE MÉTHODE)

TOME I

Théorie des ensembles pratiques

GALLIMARD

AU CASTOR

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les pays, y compris l'U. R. S. S.
© Éditions Gallimard, 1960.

PRÉFACE

Les deux ouvrages qui composent ce volume paraîtront, je le crains, d'inégale importance et d'inégale ambition. Logiquement, le second devrait précéder le premier dont il vise à constituer les fondations critiques. Mais j'ai craint que cette montagne de feuillets ne parût accoucher d'une souris : faut-il remuer tant d'air, user tant de plumes et remplir tant de papier pour aboutir à quelques considérations méthodologiques? Et comme, en fait, le second travail est issu du premier, j'ai préféré garder l'ordre chronologique qui, dans une perspective dialectique, est toujours le plus significatif.

Questions de méthode *est une œuvre de circonstance : c'est ce qui explique son caractère un peu hybride; et c'est par cette raison aussi que les problèmes y semblent toujours abordés de biais. Une revue polonaise avait décidé de publier, pendant l'hiver 1957, un numéro consacré à la culture française; elle voulait donner à ses lecteurs un panorama de ce qu'on appelle encore chez nous « nos familles d'esprit ». Elle demanda la collaboration de nombreux auteurs et me proposa de traiter ce sujet : « Situation de l'existentialisme en 1957. »*

Je n'aime pas parler de l'existentialisme. Le propre d'une recherche, c'est d'être indéfinie. La nommer et la définir, c'est boucler la boucle : que reste-t-il? Un mode fini et déjà périmé de la culture, quelque chose comme une marque de savon, en d'autres termes une idée. *J'aurais décliné la demande de mes amis polonais si je n'y avais vu un moyen d'exprimer dans un pays de culture marxiste les contradictions actuelles de la philosophie. Dans cette perspective, j'ai cru pouvoir grouper les conflits internes qui la déchirent autour d'une opposition majeure : celle de l'existence et du savoir. Mais peut-être eussé-je été plus direct s'il n'eût été nécessaire à l'économie du numéro « français » que je parlasse avant tout de l'idéologie existentielle, de même qu'on demandait à un philosophe marxiste, Henri Lefebvre, de « situer » les contradictions et le développement du marxisme en France pendant ces dernières années.*

Par la suite j'ai reproduit mon article dans la revue Temps modernes *mais en le modifiant considérablement pour l'adapter aux exigences des lecteurs français. C'est sous cette forme que je le publie aujourd'hui. Ce qui s'appelait à l'origine* Existentialisme et Marxisme *a pris le titre de* Questions de méthode. *Et, finalement, c'est* une *question que je pose. Une seule : avons-nous aujourd'hui les moyens de constituer une anthropologie structurelle et historique? Elle trouve sa place à l'intérieur de la philosophie marxiste parce que — comme on le verra plus loin — je considère le marxisme comme l'indépassable philosophie de notre temps et parce que je tiens l'idéologie de l'existence et sa méthode « compréhensive »*

pour une enclave dans le marxisme lui-même qui l'engendre et la refuse tout à la fois.

Du marxisme qui l'a ressuscitée, l'idéologie de l'existence hérite deux exigences qu'il tient lui-même de l'hégélianisme : si quelque chose comme une Vérité doit pouvoir exister dans l'anthropologie, elle doit être devenue, *elle doit se faire* totalisation. *Il va sans dire que cette double exigence définit ce mouvement de l'être et de la connaissance (ou de la compréhension) qu'on nomme depuis Hegel « dialectique ». Aussi ai-je pris pour accordé, dans* Questions de méthode, *qu'une telle totalisation est perpétuellement en cours comme Histoire et comme Vérité historique. A partir de cette entente fondamentale, j'ai tenté de mettre au jour les conflits internes de l'anthropologie philosophique et j'ai pu, en certains cas, esquisser — sur le terrain méthodologique que j'avais choisi — les solutions provisoires de ces difficultés. Mais il va de soi que les contradictions et leurs dépassements synthétiques perdent toute signification et toute réalité si l'Histoire et la Vérité ne sont pas totalisantes, si, comme le prétendent les positivistes, il y a* des *Histoires et* des *Vérités. Il m'a donc paru nécessaire, dans le temps même où je rédigeais ce premier ouvrage, d'aborder enfin le problème fondamental. Y a-t-il une Vérité de l'homme?*

Personne — pas même les empiristes — n'a jamais nommé Raison la simple ordonnance — quelle qu'elle soit — de nos pensées. Il faut, pour un « rationaliste », que cette ordonnance reproduise ou constitue l'ordre de l'être. Ainsi la Raison est un certain rapport de la connaissance et de l'être. De ce point de vue, si le rapport de la totalisation historique et de la Vérité totalisante doit pouvoir exister et si ce rapport est un double mouvement dans la connaissance et dans l'être, il sera légitime d'appeler cette relation mouvante une Raison; le but de ma recherche sera donc d'établir si la Raison positiviste des Sciences naturelles est bien celle que nous retrouvons dans le développement de l'anthropologie ou si la connaissance et la compréhension de l'homme par l'homme implique non seulement des méthodes spécifiques mais une Raison nouvelle, c'est-à-dire une relation nouvelle entre la pensée et son objet. En d'autres mots, y a-t-il une Raison dialectique?

En fait, il ne s'agit pas de découvrir *une dialectique : d'une part la pensée dialectique est devenue consciente d'elle-même, historiquement, depuis le début du siècle dernier; d'autre part la simple expérience historique ou ethnologique suffit à mettre au jour des secteurs dialectiques dans l'activité humaine. Mais, d'une part, l'expérience — en général — ne peut fonder par elle seule que des vérités partielles et contingentes; d'autre part, la pensée dialectique s'est, depuis Marx, occupée de son objet plus que d'elle-même. Nous retrouvons ici la difficulté qu'a rencontrée la Raison analytique à la fin du XVIII^e siècle quand il a fallu prouver sa légitimité. Mais le problème est moins aisé puisque la solution de l'idéalisme critique est derrière nous. La connaissance est un mode de l'être mais, dans la perspective matérialiste, il ne peut être question de réduire l'être au connu. N'importe : l'anthropologie restera un amas confus de connaissances empiriques, d'inductions positivistes et d'interprétations totalisantes, tant que nous n'aurons pas établi la légitimité de la Raison dialectique, c'est-à-dire tant que nous n'aurons pas acquis le droit d'étudier un homme, un groupe d'hommes ou un objet humain dans la totalité synthétique de*

ses significations et de ses références à la totalisation en cours, tant que nous n'aurons pas établi que toute connaissance partielle ou isolée de ces hommes ou de leurs produits doit se dépasser vers la totalité ou se réduire à une erreur par incomplétude. Notre tentative sera donc critique *en ce qu'elle essaiera de déterminer la validité et les limites de la Raison dialectique, ce qui revient à marquer les oppositions et les liens de cette Raison avec la Raison analytique et positiviste. Mais elle devra, en outre, être dialectique car la dialectique est seule compétente quand il s'agit des problèmes dialectiques. Il n'y a pas là de tautologie : je le montrerai plus loin. Dans le premier tome de cet ouvrage, je me bornerai à esquisser une théorie des ensembles pratiques, c'est-à-dire des séries et des groupes en tant que moments de la totalisation. Dans le second tome, qui paraîtra ultérieurement, j'aborderai le problème de la totalisation elle-même, c'est-à-dire de l'Histoire en cours et de la Vérité en devenir.*

QUESTIONS DE MÉTHODE

I

MARXISME ET EXISTENTIALISME

La Philosophie apparaît à certains comme un milieu homogène : les pensées y naissent, y meurent, les systèmes s'y édifient pour s'y écrouler. D'autres la tiennent pour une certaine attitude qu'il serait toujours en notre liberté d'adopter. D'autres pour un secteur déterminé de la culture. A nos yeux, *la* Philosophie *n'est pas;* sous quelque forme qu'on la considère, cette ombre de la science, cette éminence grise de l'humanité n'est qu'une abstraction hypostasiée. En fait, il y a *des* philosophies. Ou plutôt — car vous n'en trouverez jamais plus d'*une* à la fois qui soit vivante — en certaines circonstances bien définies, *une* philosophie se constitue pour donner son expression au mouvement général de la société; et, tant qu'elle vit, c'est elle qui sert de milieu culturel aux contemporains. Cet objet déconcertant se présente *à la fois* sous des aspects profondément distincts dont il opère constamment l'unification.

C'est d'abord une certaine façon pour la classe « montante » de prendre conscience de soi [1]; et cette conscience peut être nette ou brouillée, indirecte ou directe : au temps de la noblesse de robe et du capitalisme mercantile, une bourgeoisie de juristes, de commerçants et de banquiers a saisi quelque chose d'elle-même à travers le cartésianisme; un siècle et demi plus tard, dans la phase primitive de l'industrialisation, une bourgeoisie de fabricants, d'ingénieurs et de savants s'est obscurément découverte dans l'image de l'homme universel que lui proposait le kantisme.

Mais, pour être vraiment philosophique, ce miroir doit se présenter comme la totalisation du Savoir contemporain : le philosophe opère l'unification de toutes les connaissances en se réglant sur certains schèmes directeurs qui traduisent les attitudes et les techniques de la classe montante devant son époque et devant le monde. Plus tard, lorsque les détails de ce Savoir auront été un à un contestés et détruits par

1. Si je ne mentionne pas ici la *personne* qui s'objective et se découvre dans son œuvre, c'est que la philosophie d'une époque déborde de loin — si grand soit-il — le philosophe qui lui a donné sa première figure. Mais, inversement, nous verrons que l'étude *des* doctrines singulières est inséparable d'un réel approfondissement des philosophies. Le cartésianisme éclaire l'époque et *situe* Descartes à l'intérieur du développement totalitaire de la raison analytique; à partir de là, Descartes, pris comme personne et comme philosophe, éclaire jusqu'au cœur du XVIII[e] siècle, le sens historique (et, par conséquent, singulier) de la rationalité nouvelle.

le progrès des lumières, l'ensemble demeurera comme un contenu indifférencié : après avoir été liées par des principes, ces connaissances, écrasées, presque indéchiffrables, lieront ces principes à leur tour. Réduit à sa plus simple expression, l'objet philosophique restera dans « l'esprit objectif » sous forme d'Idée régulatrice indiquant une tâche infinie; ainsi l'on parle aujourd'hui de « l'Idée kantienne » chez nous ou, chez les Allemands, de la Weltanschauung de Fichte. C'est qu'une philosophie, quand elle est dans sa pleine virulence, ne se présente jamais comme une chose inerte, comme l'unité passive et déjà terminée du Savoir; née du mouvement social elle est mouvement elle-même et mord sur l'avenir : cette totalisation concrète est en même temps le projet abstrait de poursuivre l'unification jusqu'à ses dernières limites; sous cet aspect, la philosophie se caractérise comme une méthode d'investigation et d'explication; la confiance qu'elle met en elle-même et dans son développement futur ne fait que reproduire les certitudes de la classe qui la porte. Toute philosophie est pratique, même celle qui paraît d'abord la plus contemplative; la méthode est une arme sociale et politique : le rationalisme analytique et critique de grands cartésiens leur a survécu; né de la lutte, il s'est retourné sur elle pour l'éclairer; au moment où la bourgeoisie entreprenait de saper les institutions de l'Ancien Régime, il s'attaquait aux significations périmées qui tentaient de les justifier [1]. Plus tard, il a servi le libéralisme et il a donné une doctrine aux opérations qui tentaient de réaliser « l'atomisation » du prolétariat.

Ainsi la philosophie reste efficace tant que demeure vivante la *praxis* qui l'a engendrée, qui la porte et qu'elle éclaire. Mais elle se transforme, elle perd sa singularité, elle se dépouille de son contenu originel et daté dans la mesure même où elle imprègne peu à peu les masses, pour devenir en elles et par elles un instrument collectif d'émancipation. C'est ainsi que le cartésianisme, au XVIII^e^ siècle, apparaît sous deux aspects indissolubles et complémentaires : d'une part, comme Idée de la raison, comme méthode analytique, il inspire Holbach, Helvetius, Diderot, Rousseau même, et c'est lui qu'on trouve à la source des pamphlets antireligieux aussi bien que du matérialisme mécaniste; d'autre part, il est passé dans l'anonymat et conditionne les attitudes du Tiers État; en chacun la Raison universelle et analytique s'enfouit et ressort sous forme de « spontanéité » : cela signifie que la réponse immédiate de l'opprimé à l'oppression sera *critique*. Cette révolte abstraite précède de quelques années la Révolution française et l'insurrection armée. Mais la violence dirigée des armes abattra des privilèges qui s'étaient déjà dissous dans la Raison. Les choses vont si loin que l'esprit philosophique franchit les bornes de la classe bourgeoise et s'infiltre dans les milieux populaires. C'est le moment où la bourgeoisie française se prétend classe universelle : les infiltrations

1. Dans le cas du cartésianisme, l'action de la « philosophie » reste négative : elle déblaie, détruit et fait entrevoir à travers les complications infinies et les particularismes du système féodal, l'universalité abstraite de la propriété bourgeoise. Mais en d'autres circonstances, quand la lutte sociale prend elle-même d'autres formes, la contribution de la théorie peut être positive.

de sa philosophie lui permettront de masquer les luttes qui commencent à déchirer le Tiers et de trouver pour toutes les classes révolutionnaires un langage et des gestes communs.

Si la philosophie doit être à la fois totalisation du savoir, méthode, Idée régulatrice, arme offensive et communauté de langage; si cette « vision du monde » est aussi un instrument qui travaille les sociétés vermoulues, si cette conception singulière d'un homme ou d'un groupe d'hommes devient la culture et, parfois, la nature de toute une classe, il est bien clair que les époques de création philosophique sont rares. Entre le XVII^e^ et le XX^e^ siècle, j'en vois trois que je désignerai par des noms célèbres : il y a le « moment » de Descartes et de Locke, celui de Kant et de Hegel, enfin celui de Marx. Ces trois philosophies deviennent, chacune à son tour, l'humus de toute pensée particulière et l'horizon de toute culture, elles sont indépassables tant que le moment historique dont elles sont l'expression n'a pas été dépassé. Je l'ai souvent constaté : un argument « antimarxiste » n'est que le rajeunissement apparent d'une idée prémarxiste. Un prétendu « dépassement » du marxisme ne sera au pis qu'un retour au prémarxisme, au mieux que la redécouverte d'une pensée déjà contenue dans la philosophie qu'on a cru dépasser. Quant au « revisionnisme », c'est un truisme ou une absurdité : il n'y a pas lieu de réadapter une philosophie vivante au cours du monde; elle s'y adapte d'elle-même à travers mille initiatives, mille recherches particulières, car elle ne fait qu'un avec le mouvement de la société. Ceux mêmes qui se croient les porte-parole les plus fidèles de leurs prédécesseurs, malgré leur bon vouloir, transforment les pensées qu'ils veulent simplement répéter; les méthodes se modifient parce qu'on les applique à des objets neufs. Si ce mouvement de la philosophie n'existe plus, de deux choses l'une : ou bien elle est morte ou bien elle est « en crise ». Dans le premier cas, il ne s'agit pas de réviser mais de jeter par terre un édifice pourri; dans le second cas, la « crise philosophique » est l'expression particulière d'une crise sociale et son immobilisme est conditionné par les contradictions qui déchirent la société : une prétendue « révision » effectuée par des « experts » ne serait donc qu'une mystification idéaliste et sans portée réelle; c'est le mouvement même de l'Histoire, c'est la lutte des hommes sur tous les plans et à tous les niveaux de l'activité humaine qui délivreront la pensée captive et lui permettront d'atteindre à son plein développement.

Les hommes de culture qui viennent après les grands épanouissements et qui entreprennent d'aménager les systèmes ou de conquérir par les nouvelles méthodes des terres encore mal connues, ceux qui donnent à la théorie des fonctions pratiques et s'en servent comme d'un outil pour détruire et pour construire, il n'est pas convenable de les appeler des philosophes : ils exploitent le domaine, ils en font l'inventaire, ils y élèvent quelques bâtiments, il leur arrive même d'y apporter certains changements internes; mais ils se nourrissent encore de la pensée vivante des grands morts. Soutenue par la foule en marche, celle-ci constitue leur milieu culturel et leur avenir, détermine le champ de leurs investigations et même de leur « création ». Ces hommes *relatifs*, je propose de les nommer des idéologues. Et, puisque je dois

parler de l'existentialisme, on comprendra que je le tienne pour une *idéologie :* c'est un système parasitaire qui vit en marge du Savoir qui s'y est opposé d'abord et qui, aujourd'hui, tente de s'y intégrer. Pour mieux faire comprendre ses ambitions présentes et sa fonction, il faut revenir en arrière, au temps de Kierkegaard.

La plus ample totalisation philosophique, c'est l'hégélianisme. Le Savoir y est élevé à sa dignité la plus éminente : il ne se borne pas à viser l'être du dehors, il se l'incorpore et le dissout en lui-même : l'esprit s'objective, s'aliène et se reprend sans cesse, il se réalise à travers sa propre histoire. L'homme s'extériorise et se perd dans les choses, mais toute aliénation est surmontée par le savoir absolu du philosophe. Ainsi nos déchirements, les contradictions qui font notre malheur sont des moments qui se posent pour être dépassés, nous ne sommes pas seulement *savants :* dans le triomphe de la conscience de soi intellectuelle, il apparaît que nous sommes *sus :* le savoir nous traverse de part en part et nous situe avant de nous dissoudre, nous sommes *intégrés vivants* à la totalisation suprême : ainsi le *pur vécu* d'une expérience tragique, d'une souffrance qui conduit à la mort est absorbé par le système comme une détermination relativement abstraite qui doit être médiatisée, comme un passage qui mène vers l'absolu, seul concret véritable [1].

En face de Hegel, Kierkegaard semble compter à peine; ce n'est assurément pas un philosophe : ce titre, d'ailleurs, il l'a refusé lui-même. En fait, c'est un chrétien qui ne veut pas se laisser enfermer dans le système et qui affirme sans relâche contre « l'intellectualisme » de Hegel l'irréductibilité et la spécificité du vécu. Nul doute, comme l'a fait remarquer Jean Wahl, qu'un hégélien n'eût assimilé cette conscience romantique et butée à la « conscience malheureuse », moment

1. Il n'est pas douteux qu'on peut tirer Hegel du côté de l'existentialisme et Hyppolite s'y est efforcé non sans succès dans ses *Études sur Marx et Hegel*. Hegel n'est-il pas celui qui a le premier montré « qu'il y a une réalité de l'apparence en tant que telle »? et son panlogicisme ne se double-t-il pas d'un pantragicisme? Ne peut-on écrire à bon droit que, pour Hegel, « les existences s'enchaînent dans l'histoire qu'elles font et qui, comme universalité concrète, est ce qui les juge et les transcende »? On le peut aisément mais la question n'est pas là : ce qui oppose Kierkegaard à Hegel, c'est que, pour ce dernier, le tragique d'*une* vie est toujours dépassé. Le vécu s'évanouit dans le savoir. Hegel nous parle de l'esclave et de sa peur de la mort. Mais celle-ci, qui fut *ressentie*, devient le simple objet de la connaissance et le moment d'une transformation elle-même dépassée. Aux yeux de Kierkegaard, il importe peu que Hegel parle de « liberté pour mourir » ou qu'il décrive correctement certains aspects de la foi, ce qu'il reproche à l'hégélianisme c'est de négliger *l'indépassable opacité* de l'expérience vécue. Ce n'est pas seulement ni surtout au niveau des concepts qu'est le désaccord mais plutôt à celui de la critique du savoir et de la délimitation de sa portée. Par exemple, il est parfaitement exact que Hegel marque profondément l'unité et l'opposition de la vie et de la conscience. Mais il est vrai aussi que ce sont des incomplétudes déjà reconnues comme telles *du point de vue* de la totalité. Ou, pour parler le langage de la séméiologie moderne : pour Hegel le *Signifiant* (à un moment quelconque de l'histoire), c'est le mouvement de l'Esprit (qui se constituera comme signifiant-signifié et signifié-signifiant, c'est-à-dire absolu-sujet); le *Signifié*, c'est l'homme vivant et son objectivation; pour Kierkegaard l'homme est le Signifiant : il produit lui-même les significations et nulle signification ne le vise du dehors (Abraham ne sait pas s'il est Abraham); il n'est jamais le *signifié* (même par Dieu).

déjà dépassé et connu dans ses caractères essentiels; mais c'est précisément ce savoir objectif que Kierkegaard conteste : pour lui, le dépassement de la conscience malheureuse reste purement verbal. L'homme *existant* ne peut être assimilé par un système d'idées; quoi qu'on puisse dire et penser sur la souffrance, elle échappe au savoir dans la mesure où elle est soufferte en elle-même, pour elle-même et où le savoir reste impuissant à la transformer. « Le philosophe construit un palais d'idées et il habite une chaumière. » Bien entendu, c'est la religion que Kierkegaard veut défendre : Hegel ne voulait pas que le christianisme pût être « dépassé » mais, par cela même, il en a fait le plus haut moment de l'existence humaine, Kierkegaard insiste au contraire sur la transcendance du Divin; entre l'homme et Dieu, il met une distance infinie, l'existence du Tout-Puissant ne peut être l'objet d'un savoir objectif, elle fait la visée d'une foi subjective. Et cette foi à son tour, dans sa force et dans son affirmation spontanée, ne se réduira jamais à un moment dépassable et classable, à une connaissance. Ainsi est-il amené à revendiquer la pure subjectivité singulière contre l'universalité objective de l'essence, l'intransigeance étroite et passionnée de la vie immédiate contre la tranquille médiation de toute réalité, la croyance, qui s'affirme obstinément *malgré* le scandale contre l'évidence scientifique. Il cherche des armes partout pour échapper à la terrible « médiation »; il découvre en lui-même des oppositions, des indécisions, des équivoques qui ne peuvent être dépassées : paradoxes, ambiguïtés, discontinuités, dilemmes, etc. En tous ces déchirements, Hegel ne verrait sans doute que des contradictions en formation ou en cours de développement; mais c'est justement ce que Kierkegaard lui reproche : avant même d'en prendre conscience, le philosophe d'Iéna aurait décidé de les considérer comme des idées tronquées. En fait, la vie *subjective*, dans la mesure même où elle est vécue, ne peut jamais faire l'objet d'un savoir; elle échappe par principe à la connaissance et le rapport du croyant à la transcendance ne peut être conçu sous forme de *dépassement*. Cette intériorité qui prétend s'affirmer contre toute philosophie dans son étroitesse et sa profondeur infinie, cette subjectivité retrouvée par-delà le langage comme l'aventure personnelle de chacun en face des autres et de Dieu, voilà ce que Kierkegaard a nommé *l'existence*.

On le voit, Kierkegaard est inséparable de Hegel et cette négation farouche de tout système ne peut prendre naissance que dans un champ culturel entièrement commandé par l'hégélianisme. Ce Danois se sent traqué par les concepts, par l'Histoire, il défend sa peau, c'est la réaction du romantisme chrétien contre l'humanisation rationaliste de la foi. Il serait trop facile de rejeter cette œuvre au nom du subjectivisme : ce qu'il faut remarquer plutôt, en se replaçant dans le cadre de l'époque, c'est que Kierkegaard a raison contre Hegel tout autant que Hegel a raison contre Kierkegaard. Hegel a raison : au lieu de se buter comme l'idéologue danois en des paradoxes figés et pauvres qui renvoient finalement à une subjectivité vide, c'est le concret véritable que le philosophe d'Iéna vise par ses concepts et la médiation se présente toujours comme un enrichissement. Kierkegaard a raison : la douleur, le besoin, la passion, la peine des hommes sont des réalités brutes qui

ne peuvent être ni dépassées ni changées par le savoir; bien sûr, son subjectivisme religieux peut passer à bon droit pour le comble de l'idéalisme, mais par rapport à Hegel il marque un progrès vers le réalisme puisqu'il insiste avant tout sur l'irréductibilité d'un certain réel à la pensée et sur sa *primauté*. Il y a chez nous des psychologues et des psychiatres [1] qui considèrent certaines évolutions de notre vie intime comme le résultat d'un travail qu'elle exerce sur elle-même : en ce sens, *l'existence* kierkegaardienne, c'est le *travail* de notre vie intérieure — résistances vaincues et sans cesse renaissantes, efforts sans cesse renouvelés, désespoirs surmontés, échecs provisoires et victoires précaires — en tant que ce travail s'oppose directement à la connaissance intellectuelle. Kierkegaard fut le premier peut-être à marquer, contre Hegel et grâce à lui, l'incommensurabilité du réel et du savoir. Et cette incommensurabilité peut être à l'origine d'un irrationalisme conservateur : c'est même une des façons dont on peut comprendre l'œuvre de cet idéologue. Mais elle peut se comprendre aussi comme la mort de l'idéalisme absolu : ce ne sont pas les idées qui changent les hommes, il ne suffit pas de connaître une passion par sa cause pour la supprimer, il faut la vivre, y opposer d'autres passions, la combattre avec ténacité, bref *se travailler*.

Il est frappant que le marxisme adresse le même reproche à Hegel, quoique d'un tout autre point de vue. Pour Marx, en effet, Hegel a confondu l'objectivation, simple extériorisation de l'homme dans l'univers, avec l'aliénation qui retourne contre l'homme son extériorisation. Prise en elle-même — Marx le souligne à plusieurs reprises — l'objectivation serait un épanouissement, elle permettrait à l'homme, qui produit et reproduit sans cesse sa vie et qui se transforme en changeant la nature, de « se contempler lui-même dans un monde qu'il a créé ». Nulle prestidigitation dialectique n'en peut faire sortir l'aliénation; c'est qu'il ne s'agit pas d'un jeu de concepts mais de l'Histoire réelle : « Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent dans des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, ces rapports de production correspondent à un degré du développement donné de leurs forces productives matérielles, l'ensemble de ces rapports de production constitue la base réelle sur quoi s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminées. » Or, dans la phase actuelle de notre histoire, les forces productives sont entrées en conflit avec les rapports de production, le travail créateur est aliéné, l'homme ne se reconnaît pas dans son propre produit et son labeur épuisant lui apparaît comme une force ennemie. Puisque l'aliénation surgit comme le résultat de ce conflit, c'est une réalité historique et parfaitement irréductible à une idée; pour que les hommes s'en délivrent et que leur travail devienne la pure objectivation d'eux-mêmes, il ne suffit pas « que la conscience se pense elle-même », il faut le travail *matériel* et la *praxis* révolutionnaire : lorsque Marx écrit « de même qu'on ne juge pas un individu sur l'idée qu'il se fait de lui, de même on ne peut juger une... époque de bouleversement révolutionnaire sur sa

1. Cf. LAGACHE : *Le Travail du deuil.*

conscience de soi » il marque la priorité de l'action (travail et *praxis* sociale) sur le *savoir*, ainsi que leur hétérogénéité. Il affirme, lui aussi, que le fait humain est irréductible à la connaissance, qu'il doit *se vivre* et *se produire;* seulement, il ne va pas le confondre avec la subjectivité vide d'une petite bourgeoisie puritaine et mystifiée : il en fait le thème immédiat de la totalisation philosophique et c'est l'homme concret qu'il met au centre de ses recherches, cet homme qui se définit à la fois par ses besoins, par les conditions matérielles de son existence et par la nature de son travail, c'est-à-dire de sa lutte contre les choses et contre les hommes.

Ainsi Marx a raison à la fois contre Kierkegaard et contre Hegel puisqu'il affirme avec le premier la spécificité de *l'existence* humaine, et puisqu'il prend avec le second l'homme concret dans sa réalité objective. Il semblerait naturel, dans ces conditions, que l'existentialisme, cette protestation idéaliste contre l'idéalisme, ait perdu toute utilité et n'ait pas survécu au déclin de l'hégélianisme.

De fait, il subit une éclipse : dans la lutte générale qu'elle mène contre le marxisme, la pensée bourgeoise s'appuie sur les post-kantiens, sur Kant lui-même et sur Descartes : elle n'a pas l'idée de s'adresser à Kierkegaard. Le Danois reparaîtra au début du XX^e^ siècle, quand on s'avisera de combattre la dialectique marxiste en lui opposant des pluralismes, des ambiguïtés, des paradoxes, c'est-à-dire à dater du moment où, pour la première fois, la pensée bourgeoise est réduite à la défensive. L'apparition, dans l'entre-deux-guerres, d'un existentialisme allemand correspond certainement — au moins chez Jaspers [1] — à une sournoise volonté de ressusciter le transcendant. Déjà — Jean Wahl l'a marqué — on pouvait se demander si Kierkegaard n'entraînait pas ses lecteurs dans les profondeurs de la subjectivité à seule fin de leur y faire découvrir le malheur de l'homme sans Dieu. Ce traquenard serait assez dans la manière du « grand solitaire », qui niait la communication entre les hommes et, pour influencer son semblable, ne voyait d'autre moyen que « l'action indirecte ».

Jaspers, lui, joue cartes sur table : il n'a rien fait d'autre que de commenter son maître, son originalité consiste surtout à mettre certains thèmes en relief et à en masquer d'autres. Le transcendant, par exemple, paraît d'abord absent de cette pensée, en fait il la hante; on nous apprend à le pressentir à travers nos échecs, il en est le sens profond. Cette idée se trouve déjà chez Kierkegaard mais elle a moins de relief puisque ce chrétien pense et vit dans le cadre d'une religion révélée. Jaspers, muet sur la Révélation, nous ramène — par le discontinu, le pluralisme et l'impuissance — à la subjectivité pure et formelle qui se découvre et découvre la transcendance à travers ses défaites. La réussite, en effet, comme *objectivation*, permettrait à la personne de s'inscrire dans les choses et, du coup, l'obligerait à se dépasser. La méditation de l'échec convient parfaitement à une bourgeoisie partiellement déchristianisée mais qui regrette la foi parce qu'elle a perdu confiance dans son idéologie rationaliste et positiviste. Déjà, Kierke-

1. Le cas de Heidegger est trop complexe pour que je puisse l'exposer ici.

gaard considérait que toute victoire est suspecte parce qu'elle détourne l'homme de soi. Kafka a repris ce thème chrétien dans son *Journal*, et l'on peut y trouver une certaine vérité puisque, dans un monde de l'aliénation, le vainqueur individuel ne se reconnaît pas dans sa victoire et puisqu'il en devient l'esclave. Mais ce qui importe à Jaspers, c'est d'en tirer un pessimisme subjectif et de le faire déboucher en un optimisme théologique qui n'ose pas dire son nom; le transcendant, en effet, reste voilé, ne se prouve que par son absence; on ne dépassera pas le pessimisme, on *pressentira* la réconciliation en restant au niveau d'une contradiction insurmontable et d'un total déchirement; cette condamnation de la dialectique, ce n'est plus Hegel qu'elle vise, c'est Marx. Ce n'est plus le refus du *Savoir*, c'est celui de la *praxis*. Kierkegaard ne voulait pas figurer comme concept dans le système hégélien, Jaspers refuse de coopérer *comme individu* à l'histoire que font les marxistes. Kierkegaard réalisait un progrès sur Hegel parce qu'il affirmait la *réalité* du vécu, mais Jaspers est en régression sur le mouvement historique puisqu'il fuit le mouvement réel de la *praxis* dans une subjectivité abstraite dont l'unique but est d'atteindre une certaine *qualité* intime [1]. Cette idéologie de repli exprimait assez bien, hier encore, l'attitude d'une certaine Allemagne butée sur ses deux défaites et celle d'une certaine bourgeoisie européenne qui veut justifier les privilèges par une aristocratie de l'âme, fuir son objectivité dans une subjectivité exquise et se fasciner sur un présent ineffable pour ne pas voir son avenir. Philosophiquement, cette pensée molle et sournoise n'est qu'une survivance, elle n'offre pas grand intérêt. Mais il est un autre existentialisme, qui s'est développé en marge du marxisme et non pas contre lui. C'est de lui que nous nous réclamons et que je vais parler maintenant.

Par sa présence *réelle*, une philosophie transforme les structures du Savoir, suscite des idées et, même quand elle définit les perspectives pratiques d'une classe exploitée, elle polarise la culture des classes dirigeantes et la change. Marx écrit que les idées de la classe dominante sont les idées dominantes. Il a *formellement* raison : quand j'avais vingt ans, en 1925, il n'y avait pas de chaire de marxisme à l'Université et les étudiants communistes se gardaient bien de recourir au marxisme ou même de le nommer dans leurs dissertations; ils eussent été refusés à tous leurs examens. L'horreur de la dialectique était telle que Hegel lui-même nous était inconnu. Certes, on nous permettait de lire Marx, on nous en conseillait même la lecture : il fallait le connaître « pour le réfuter ». Mais sans tradition hégélienne et sans maîtres marxistes, sans programme, sans instruments de pensée, notre génération comme les précédentes et comme la suivante ignorait tout du matérialisme historique [2]. On nous enseignait minutieusement, par contre, la logique aristotélicienne et la logistique. C'est vers cette époque

1. C'est cette qualité, à la fois immanente (puisqu'elle s'étend à travers notre subjectivité vécue) et transcendante (puisqu'elle reste hors de notre atteinte), que Jaspers nomme l'existence.
2. C'est ce qui explique que les intellectuels marxistes de mon âge (communistes ou non) soient de si mauvais dialecticiens : ils sont revenus sans le savoir au matérialisme mécaniste.

que j'ai lu *Le Capital* et *L'Idéologie allemande :* je comprenais tout lumineusement et je n'y comprenais absolument rien. Comprendre, c'est se changer, aller au-delà de soi-même : cette lecture ne me changeait pas. Mais ce qui commençait à me changer, par contre, c'était la *réalité* du marxisme, la lourde présence, à mon horizon, des masses ouvrières, corps énorme et sombre qui *vivait* le marxisme, qui le *pratiquait*, et qui exerçait à distance une irrésistible attraction sur les intellectuels petits-bourgeois. Cette philosophie, quand nous la lisions dans les livres, ne jouissait d'aucun privilège à nos yeux. Un prêtre [1], qui vient d'écrire sur Marx un ouvrage copieux et d'ailleurs plein d'intérêt, déclare tranquillement dans les premières pages : « Il est possible d'étudier (sa) pensée aussi sûrement qu'on étudie celle d'un autre philosophe ou d'un autre sociologue. » C'était bien ce que nous pensions; tant que cette pensée nous apparaissait à travers des mots écrits nous restions « objectifs »; nous nous disions : « Voilà les conceptions d'un intellectuel allemand qui habitait Londres au milieu du siècle dernier. » Mais quand elle se donnait pour une détermination réelle du prolétariat, comme le sens profond — pour lui-même et en soi — de ses actes, elle nous attirait irrésistiblement sans que nous le sachions et déformait toute notre culture acquise. Je le répète : ce n'était pas l'idée qui nous bouleversait; ce n'était pas non plus la condition ouvrière, dont nous avions une connaissance abstraite mais non l'expérience. Non : c'était l'une liée à l'autre, c'était, aurions-nous dit alors dans notre jargon d'idéalistes en rupture d'idéalisme, le prolétariat comme incarnation et véhicule d'une idée. Et je crois qu'il faut ici compléter la formule de Marx : quand la classe montante prend conscience d'elle-même, cette prise de conscience agit à distance sur les intellectuels et désagrège les idées dans leurs têtes. Nous refusâmes l'idéalisme officiel au nom du « tragique de la vie [2] ». Ce prolétariat lointain, invisible, inaccessible mais conscient et agissant nous fournissait la preuve — obscurément pour beaucoup d'entre nous — que *tous* les conflits n'étaient pas résolus. Nous avions été élevés dans l'humanisme bourgeois et cet humanisme optimiste éclatait puisque nous devinions, autour de notre ville, la foule immense des « sous-hommes conscients de leur sous-humanité » mais nous ressentions cet éclatement d'une manière encore idéaliste et individualiste : les auteurs que nous aimions nous expliquaient, vers cette époque, que l'existence est *un scandale*. Ce qui nous intéressait, pourtant, c'étaient les hommes réels avec leurs travaux et leurs peines; nous réclamions une philosophie qui rendrait compte de tout sans nous apercevoir qu'elle existait déjà et que c'était elle, justement, qui provoquait en nous cette exigence. Un livre eut beaucoup de succès parmi nous, à cette époque : *Vers le concret*, de Jean Wahl. Encore étions-nous déçus par ce « vers » : c'est du concret total que nous voulions *partir*, c'est au concret absolu que nous voulions arriver. Mais l'ouvrage nous plaisait parce qu'il embarrassait l'idéalisme en découvrant des paradoxes, des ambiguïtés,

1. CALVEZ : *La Pensée de Karl Marx*, Le Seuil.
2. C'était un mot mis à la mode par le philosophe espagnol Miguel de Unamuno. Bien entendu, ce tragique n'avait rien de commun avec les véritables conflits de notre époque.

des conflits non résolus dans l'univers. Nous apprîmes à tourner le pluralisme (ce concept *de droite*) contre l'idéalisme optimiste et moniste de nos professeurs, au nom d'une pensée de gauche qui s'ignorait encore. Nous adoptions avec enthousiasme toutes les doctrines qui divisaient les hommes en groupes étanches. Démocrates « petits-bourgeois », nous refusions le racisme mais nous aimions à penser que la « mentalité primitive », que l'univers de l'enfant et du fou nous demeuraient parfaitement impénétrables. Sous l'influence de la guerre et de la révolution russe nous opposions — en théorie seulement, bien entendu — la violence aux doux rêves de nos professeurs. C'était une mauvaise violence (insultes, rixes, suicides, meurtres, catastrophes irréparables) qui risquait de nous conduire au fascisme; mais elle avait à nos yeux l'avantage de mettre l'accent sur les contradictions de la réalité. Ainsi, le marxisme comme « philosophie devenue monde » nous arrachait à la culture défunte d'une bourgeoisie qui vivotait sur son passé; nous nous engagions à l'aveuglette dans la voie dangereuse d'un réalisme pluraliste qui visait l'homme et les choses dans leur existence « concrète ». Pourtant, nous restions dans le cadre des « idées dominantes » : l'homme que nous voulions connaître dans sa vie réelle, nous n'avions pas encore l'idée de le considérer d'abord comme un travailleur qui produit les conditions de sa vie. Nous confondîmes longtemps le *total* et *l'individuel;* le pluralisme — qui nous avait si bien servis contre l'idéalisme de M. Brunschvicg — nous empêcha de comprendre la totalisation dialectique; nous nous plaisions à décrire des essences et des types artificiellement isolés plutôt qu'à reconstituer le mouvement synthétique d'une vérité « devenue ». Les événements politiques nous amenèrent à utiliser comme une sorte de grille, plus commode que véridique, le schème de « lutte des classes » : mais il fallut toute l'histoire sanglante de ce demi-siècle pour nous en faire saisir la réalité et pour nous situer dans une société déchirée. C'est la guerre qui fit éclater les cadres vieillis de notre pensée. La guerre, l'occupation, la résistance, les années qui suivirent. Nous voulions lutter aux côtés de la classe ouvrière, nous comprenions enfin que le concret est histoire et l'action dialectique. Nous avions renié le réalisme pluraliste pour l'avoir retrouvé chez les fascistes et nous découvrions le monde.

Pourquoi donc « l'existentialisme » a-t-il gardé son autonomie? Pourquoi ne s'est-il pas dissous dans le marxisme?

A cette question Lukacz a cru répondre dans un petit livre intitulé *Existentialisme et Marxisme.* D'après lui, les intellectuels bourgeois ont été contraints « d'abandonner la méthode de l'idéalisme tout en sauvegardant ses résultats et ses fondements : de là la nécessité historique d'une « troisième voie » (entre le matérialisme et l'idéalisme) dans l'existence et dans la conscience bourgeoise au cours de la période impérialiste ». Je montrerai plus loin les ravages que cette volonté *a priori* de conceptualisation a exercés au sein du marxisme. Observons simplement ici que Lukacz ne rend absolument pas compte du fait principal : nous étions convaincus *en même temps* que le matérialisme historique fournissait la seule interprétation valable de l'Histoire et que l'existentialisme restait la seule approche concrète de la réalité. Je ne prétends pas nier les contradictions de cette attitude : je constate

simplement que Lukacz ne la soupçonne même pas. Or beaucoup d'intellectuels, beaucoup d'étudiants ont vécu et vivent encore dans la tension de cette double exigence. D'où vient cela? D'une circonstance que Lukacz connaissait parfaitement mais dont il ne pouvait rien dire à l'époque : après nous avoir tirés à lui comme la lune tire les marées, après avoir transformé toutes nos idées, après avoir liquidé en nous les catégories de la pensée bourgeoise, le marxisme, brusquement, nous laissait en plan; il ne satisfaisait pas notre besoin de comprendre; sur le terrain particulier où nous étions placés, il n'avait plus rien de neuf à nous enseigner parce qu'il s'était arrêté.

Le marxisme s'est arrêté : précisément parce que cette philosophie veut changer le monde, parce qu'elle vise « le devenir-monde de la philosophie », parce qu'elle est et veut être *pratique,* il s'est opéré en elle une véritable scission qui a rejeté la théorie d'un côté et la *praxis* de l'autre. Dès l'instant où l'U. R. S. S., encerclée, solitaire, entreprenait son effort gigantesque d'industrialisation, le marxisme ne pouvait pas ne pas subir le contrecoup de ces luttes nouvelles, des nécessités pratiques et des fautes qui en sont presque inséparables. En cette période de repliement (pour l'U. R. S. S.) et de reflux (pour les prolétariats révolutionnaires) l'idéologie elle-même est subordonnée à une double exigence : la sécurité — c'est-à-dire l'unité — et la construction *en U. R. S. S.* du socialisme. La pensée concrète doit naître de la *praxis* et se retourner sur elle pour l'éclairer : non pas au hasard et sans règles mais — comme dans toutes les sciences et toutes les techniques — conformément à des principes. Or les dirigeants du Parti, acharnés à pousser l'intégration du groupe jusqu'à la limite, craignirent que le libre devenir de la vérité, avec toutes les discussions et tous les conflits qu'il comporte, ne brisât l'unité de combat; ils se réservèrent le droit de définir la ligne et d'interpréter l'événement; en outre, de peur que l'expérience n'apportât ses propres clartés, qu'elle ne remît en question certaines de leurs idées directrices et ne contribuât à « affaiblir la lutte idéologique », ils mirent la doctrine hors de sa portée. La séparation de la théorie et de la pratique eut pour résultat de transformer celle-ci en un empirisme sans principes, celle-là en un Savoir pur et figé. D'autre part, la planification, imposée par une bureaucratie qui ne voulait pas reconnaître ses erreurs, devenait par là même une violence faite à la réalité, et puisqu'on déterminait la production future d'une nation dans les bureaux, souvent hors de son territoire, cette violence avait pour contrepartie un idéalisme absolu : on soumettait *a priori* les hommes et les choses aux idées; l'expérience, quand elle ne vérifiait pas les prévisions, ne pouvait qu'avoir tort. Le métro de Budapest était réel dans la tête de Rakosi; si le sous-sol de Budapest ne permettait pas de le construire, c'est que ce sous-sol était contre-révolutionnaire. Le marxisme, en tant qu'interprétation philosophique de l'homme et de l'Histoire, devait nécessairement refléter les partis pris de la planification : cette image fixe de l'idéalisme et de la violence exerça sur les faits une violence idéaliste. Pendant des années l'intellectuel marxiste crut qu'il servait son parti, en violant l'expérience, en négligeant les détails gênants, en simplifiant grossièrement les données et surtout en conceptualisant

l'événement *avant* de l'avoir étudié. Et je ne veux pas seulement parler des communistes mais de tous les autres — sympathisants, trotskystes ou trotskysants — car ils ont été *faits* par leur sympathie pour le P. C. ou par leur opposition. Le 4 novembre, au moment de la seconde intervention soviétique en Hongrie et sans disposer encore d'aucun renseignement sur la situation, le parti de chaque groupe était pris : il s'agissait d'une agression de la bureaucratie russe contre la démocratie des Conseils ouvriers, d'une révolte des masses contre le système bureaucratique ou d'une tentative contre-révolutionnaire que la modération soviétique avait su réprimer. Plus tard on eut des nouvelles, beaucoup de nouvelles : mais je n'ai pas entendu dire qu'un seul marxiste eût changé d'avis. Parmi les interprétations que je viens de citer, il en est une qui montre la méthode à nu, celle qui réduit les faits hongrois à une « agression soviétique contre la démocratie des Conseils ouvriers [1] ». Il va de soi que les Conseils ouvriers sont une institution démocratique, on peut même soutenir qu'ils portent en eux l'avenir de la société socialiste. Mais cela n'empêche qu'ils n'existaient pas en Hongrie lors de la première intervention soviétique; et leur apparition, pendant l'Insurrection, fut beaucoup trop brève et trop troublée pour qu'on puisse parler de démocratie organisée. N'importe : il y a eu des Conseils ouvriers, une intervention soviétique s'est produite. A partir de là l'idéalisme marxiste procède à deux opérations simultanées : la conceptualisation et le passage à la limite. On pousse la notion empirique jusqu'à la perfection du type, le germe jusqu'à son développement total; en même temps on rejette les données équivoques de l'expérience : elles ne peuvent qu'égarer. On se trouvera donc en présence d'une contradiction typique entre deux idées platoniciennes : d'un côté la politique hésitante de l'U. R. S. S. a fait place à l'action rigoureuse et prévisible de cette entité « la Bureaucratie soviétique »; de l'autre les Conseils ouvriers ont disparu devant cette autre entité « la Démocratie directe ». Je nommerai ces deux objets des « singularités générales » : ils se font passer pour des réalités singulières et historiques quand il ne faut y voir que l'unité purement formelle de relations abstraites et universelles. On achèvera la fétichisation en les dotant l'un et l'autre de pouvoirs réels : la Démocratie des Conseils ouvriers comporte en elle la négation absolue de la Bureaucratie qui réagit en écrasant son adversaire. Or on ne saurait douter que la fécondité du marxisme vivant venait en partie de sa façon d'approcher l'expérience. Convaincu que les faits ne sont jamais des apparitions isolées, que, s'ils se produisent ensemble, c'est toujours dans l'unité supérieure d'un tout, qu'ils sont liés entre eux par des rapports internes et que la présence de l'un modifie l'autre dans sa nature profonde, Marx abordait l'étude de la révolution de Février 1848 ou du coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte, dans un esprit synthétique; il y voyait des totalités déchirées et produites, tout à la fois, par leurs contradictions internes. Sans doute, l'hypothèse du physicien, avant d'être confirmée par l'expérimentation, est, elle aussi, un déchiffrement de l'expérience; elle rejette l'empirisme,

1. Soutenue par d'anciens trotskystes.

tout simplement parce qu'il est muet. Mais le schème constitutif de cette hypothèse est universalisant; il n'est pas totalisant; il détermine un rapport, une fonction et non une totalité concrète. Le marxiste abordait le processus historique avec des schèmes universalisants et totalisateurs. Et, bien entendu, la totalisation n'était pas faite au hasard; la théorie avait déterminé la mise en perspective et l'ordre des conditionnements, elle étudiait tel processus particulier dans le cadre d'un système général en évolution. Mais en aucun cas, dans les travaux de Marx, cette mise en perspective ne prétend empêcher ou rendre inutile l'appréciation du processus comme totalité *singulière*. Quand il étudie, par exemple, la brève et tragique histoire de la République de 1848, il ne se borne pas — comme on ferait aujourd'hui — à déclarer que la petite bourgeoisie républicaine a trahi le prolétariat, son allié. Il essaye au contraire de rendre cette tragédie dans le détail et dans l'ensemble. S'il subordonne les faits anecdotiques à la totalité (d'un mouvement, d'une attitude), c'est à travers ceux-là qu'il veut découvrir celle-ci. Autrement dit, il donne à chaque événement, outre sa signification particulière, un rôle de révélateur : puisque le principe qui préside à l'enquête, c'est de chercher l'ensemble synthétique, chaque fait, une fois établi, est interrogé et déchiffré comme partie d'un tout; c'est *sur lui*, par l'étude de ses manques et de ses « sur-significations » qu'on détermine, à titre d'hypothèse, la totalité au sein de laquelle il retrouvera sa vérité. Ainsi le marxisme vivant est *euristique :* par rapport à sa recherche concrète, ses principes et son savoir antérieur apparaissent comme *régulateurs*. Jamais, chez Marx, on ne trouve *d'entités :* les totalités (par exemple « la petite bourgeoisie » dans *Le 18 Brumaire*) sont vivantes; elles se définissent par elles-mêmes dans le cadre de la recherche [1]. On ne comprendrait pas, autrement, l'importance que les marxistes attachent (aujourd'hui encore)

1. Le concept de « petite bourgeoisie », bien sûr, existe dans la philosophie marxiste bien avant l'étude sur le coup d'État de Louis-Napoléon. Mais c'est que la petite bourgeoisie elle-même existe en tant que classe depuis longtemps. Ce qui compte, c'est qu'elle évolue avec l'histoire et qu'elle présente en 1848 des caractères singuliers que le concept ne peut tirer de lui-même. On verra Marx, tout à la fois, revenir sur les traits généraux qui la définissent comme classe et déterminer *à partir de là et à partir de l'expérience* les traits spécifiques qui la déterminent comme réalité singulière en 1848. Pour prendre un autre exemple, voyez comme il essaye, en 1853, à travers une série d'articles *(The British Rule in India)*, de rendre la physionomie originale de l'Hindoustan. Maximilien Rubel, dans son excellent livre, cite ce texte si curieux (si scandaleux pour nos marxistes contemporains) : « Cette étrange combinaison d'Italie et d'Irlande, d'un monde de volupté et d'un monde de souffrance, se trouve anticipée dans les vieilles traditions religieuses de l'Hindoustan, dans cette religion de l'exubérance sensuelle et de l'ascétisme féroce... » (MAX RUBEL : *Karl Marx*, p. 302. Le texte de Marx a paru le 25 juin 1853 sous le titre *On India.*) Derrière ces mots, bien sûr, nous retrouvons les vrais concepts et la méthode : la structure sociale et l'aspect géographique : voilà ce qui rappelle l'Italie, la colonisation anglaise; voilà ce qui rappelle l'Irlande, etc. N'importe, il donne une *réalité* à ces mots de volupté, de souffrance, d'exubérance sensuelle et d'ascétisme féroce. Mieux encore, il montre la situation actuelle de l'Hindoustan « anticipée » *(avant les Anglais)* par ses vieilles traditions religieuses. Que l'Hindoustan soit tel ou autrement, peu nous importe : ce qui compte ici, c'est le coup d'œil synthétique qui *rend la vie* aux objets de l'analyse.

à « l'analyse » de la situation. Il va de soi en effet que cette analyse ne peut suffire et qu'elle est le premier moment d'un effort de reconstruction synthétique. Mais il apparaît aussi qu'elle est indispensable à la reconstruction postérieure des ensembles.

Or le volontarisme marxiste qui se plaît à parler d'analyse a réduit cette opération à une simple cérémonie. Il n'est plus question d'étudier les faits dans la perspective générale du marxisme pour enrichir la connaissance et pour éclairer l'action : l'analyse consiste uniquement à se débarrasser du détail, à forcer la signification de certains événements, à dénaturer des faits ou même à en inventer pour retrouver, par en dessous, comme leur substance, des « notions synthétiques » immuables et fétichisées. Les concepts ouverts du marxisme se sont fermés; ce ne sont plus des *clés*, des schèmes interprétatifs : ils se posent pour eux-mêmes comme savoir déjà totalisé. De ces types singularisés et fétichisés, le marxisme fait, pour parler comme Kant, des concepts constitutifs de l'expérience. Le contenu réel de ces concepts typiques est toujours du *Savoir passé;* mais le marxiste actuel en fait un savoir éternel. Son unique souci, au moment de l'analyse, sera de « placer » ces entités. Plus il est convaincu qu'elles représentent *a priori* la vérité, moins il sera difficile sur la preuve : l'amendement Kerstein, les appels de « Radio Europe libre », des rumeurs ont suffi aux communistes français pour « placer » cette entité « l'impérialisme mondial » à la source des événements hongrois. La recherche totalisatrice a fait place à une scolastique de la totalité. Le principe euristique : « chercher le tout à travers les parties » est devenu cette pratique terroriste [1] : « liquider la particularité ». Ce n'est pas par hasard que Lukacz — Lukacz qui viola si souvent l'Histoire — a trouvé en 1956 la meilleure définition de ce marxisme figé. Vingt années de pratique lui donnent toute l'autorité nécessaire pour appeler cette pseudo-philosophie *un idéalisme volontariste.*

Aujourd'hui l'expérience sociale et historique tombe en dehors du Savoir. Les concepts bourgeois ne se renouvellent guère et s'usent vite; ceux qui demeurent manquent de fondement : les acquisitions réelles de la Sociologie américaine ne peuvent masquer son incertitude théorique; après un départ foudroyant, la psychanalyse s'est figée. Les connaissances de détail sont nombreuses mais la base manque. Le marxisme, lui, a des fondements théoriques, il embrasse toute l'activité humaine mais il ne *sait* plus rien : ses concepts sont des *diktats;* son but n'est plus d'acquérir des connaissances mais de se constituer *a priori* en Savoir absolu. En face de cette double ignorance, l'existentialisme a pu renaître et se maintenir parce qu'il réaffirmait la réalité des hommes, comme Kierkegaard affirmait contre Hegel sa propre réalité. Seulement le Danois refusait la conception hégélienne de l'homme et du réel. Au contraire existentialisme et marxisme visent le même objet mais le second a résorbé l'homme dans l'idée et le premier le cherche partout *où il est*, à son travail, chez lui, dans la rue. Nous ne prétendons certes pas — comme faisait Kierkegaard

1. Cette terreur intellectuelle a correspondu un temps à « la liquidation physique » *des* particuliers.

— que cet homme réel soit inconnaissable. Nous disons seulement qu'il n'est pas connu. Si, provisoirement il échappe au Savoir, c'est que les seuls concepts dont nous disposions pour le comprendre sont empruntés à l'idéalisme de droite ou à l'idéalisme de gauche. Ces deux idéalismes nous n'avons garde de les confondre : le premier mérite son nom par le *contenu* de ses concepts et le second par *l'usage* qu'il fait aujourd'hui des siens. Il est vrai aussi que la *pratique* marxiste dans les masses ne reflète pas ou reflète peu la sclérose de la théorie : mais justement le conflit de l'action révolutionnaire et de la scolastique de justification empêche l'homme communiste, dans les pays socialistes comme dans les pays bourgeois, de prendre une claire conscience de soi : l'un des caractères les plus frappants de notre époque, c'est que l'Histoire se fait sans se connaître. On dira sans doute qu'il en a toujours été ainsi; et c'était vrai jusqu'à la deuxième moitié du siècle dernier. En bref, jusqu'à Marx. Mais ce qui a fait la force et la richesse du marxisme, c'est qu'il a été la tentative la plus radicale pour éclairer le processus historique dans sa totalité. Depuis vingt ans, au contraire, son ombre obscurcit l'Histoire : c'est qu'il a cessé de vivre *avec elle* et qu'il tente, par conservatisme bureaucratique, de réduire le changement à l'identité [1].

Pourtant, il faut nous entendre : cette sclérose ne correspond pas à un vieillissement normal. Elle est produite par une conjoncture mondiale d'un type particulier; loin d'être épuisé, le marxisme est tout jeune encore, presque en enfance : c'est à peine s'il a commencé de se développer. Il reste donc la philosophie de notre temps : il est indépassable parce que les circonstances qui l'ont engendré ne sont pas encore dépassées. Nos pensées, quelles qu'elles soient, ne peuvent se former que sur cet humus; elles doivent se contenir dans le cadre qu'il leur fournit ou se perdre dans le vide ou rétrograder. L'existentialisme, comme le marxisme, aborde l'expérience pour y découvrir des synthèses concrètes; il ne peut concevoir ces synthèses qu'à l'intérieur d'une totalisation mouvante et dialectique qui n'est autre que l'histoire ou

1. J'ai dit mon opinion sur la tragédie hongroise et je n'y reviendrai pas. Du point de vue qui nous occupe, il importe peu *a priori* que les commentateurs communistes aient cru devoir justifier l'intervention soviétique. Ce qu'on trouvera navrant, par contre, c'est que leurs « analyses » aient totalement supprimé l'originalité du fait hongrois. Nul doute pourtant qu'une insurrection à Budapest, douze ans après la guerre, moins de cinq ans après la mort de Staline, devait présenter des caractères bien particuliers. Que font nos « schématiseurs »? Ils soulignent les fautes du Parti mais sans les définir : ces fautes indéterminées prennent un caractère abstrait et éternel qui les arrache au contexte historique pour en faire une entité universelle; c'est « l'erreur humaine »; ils signalent la présence d'éléments réactionnaires mais sans montrer leur *réalité* hongroise : du coup, ceux-ci passent à la Réaction éternelle, ils sont frères des contre-révolutionnaires de 1793, et leur seul trait défini, c'est la volonté de nuire. Enfin, ces commentateurs présentent l'impérialisme mondial comme une force inépuisable et sans visage dont l'essence ne varie pas quel que soit son point d'application. Avec ces trois éléments on constitue une interprétation passe-partout (les erreurs, la-réaction-locale-qui-profite-du-mécontentement-populaire et l'exploitation-de-cette-situation-par-l'impérialisme-mondial) qui s'applique aussi bien ou aussi mal à toutes les insurrections, y compris aux troubles de Vendée, ou de Lyon, en 1793, à la seule condition de remplacer « impérialisme » par aristocratie. En somme rien ne s'est produit. Voilà ce qu'il fallait démontrer.

— du point de vue strictement culturel où nous nous plaçons ici — que le « devenir-monde-de-la-philosophie ». Pour nous la vérité devient, elle *est* et *sera* devenue. C'est une totalisation qui se totalise sans cesse; les faits particuliers ne signifient rien, ne sont ni vrais ni faux tant qu'ils ne sont pas rapportés par la médiation de différentes totalités partielles à la totalisation en cours. Allons plus loin : quand Garaudy écrit (*Humanité* du 17 mai 1955) : « Le marxisme forme aujourd'hui en fait le système de coordonnées qui permet seul de situer et de définir une pensée en quelque domaine que ce soit, de l'économie politique à la physique, de l'histoire à la morale », nous sommes d'accord avec lui. Et nous le serions tout autant s'il avait étendu son affirmation — mais ce n'était pas son sujet — aux actions des individus et des masses, aux œuvres, aux modes de vie, de travail, aux sentiments, à l'évolution particulière d'une institution ou d'un caractère. Pour aller plus loin, nous sommes aussi en plein accord avec Engels, quand il écrit, dans cette lettre qui a fourni à Plekhanov l'occasion d'une attaque fameuse contre Bernstein : « Ce n'est donc pas, comme on veut se l'imaginer çà et là par simple commodité, un effet automatique de la situation économique, ce sont au contraire les hommes qui font leur histoire eux-mêmes mais dans un milieu donné qui les conditionne, sur la base de conditions réelles antérieures parmi lesquelles les conditions économiques, si influencées qu'elles puissent être par les autres conditions politiques et idéologiques, n'en sont pas moins, en dernière instance, les conditions déterminantes, constituant d'un bout à l'autre le fil rouge qui seul nous met à même de comprendre. » Et l'on sait déjà que nous ne concevons pas les conditions économiques comme la simple structure statique d'une société immuable : ce sont leurs contradictions qui forment le moteur de l'Histoire. Il est comique que Lukacz, dans l'ouvrage que j'ai cité, ait cru se distinguer de nous en rappelant cette définition marxiste du matérialisme : « la primauté de l'existence sur la conscience » alors que l'existentialisme — son nom l'indique assez — fait de cette primauté l'objet d'une affirmation de principe [1].

1. Le principe *méthodologique* qui fait commencer la certitude avec la réflexion ne contredit nullement le principe *anthropologique* qui définit la personne concrète par sa matérialité. La réflexion, pour nous, ne se réduit pas à la simple immanence du subjectivisme idéaliste : elle n'est un départ que si elle nous rejette aussitôt parmi les choses et les hommes, dans le monde. La seule théorie de la connaissance qui puisse être aujourd'hui valable, c'est celle qui se fonde sur cette vérité de la microphysique : l'expérimentateur fait partie du système expérimental. C'est la seule qui permette d'écarter toute illusion idéaliste, la seule qui montre l'homme réel au milieu du monde réel. Mais ce réalisme implique nécessairement un point de départ réflexif, c'est-à-dire que le *dévoilement* d'une situation se fait dans et par la *praxis* qui la change. Nous ne mettons pas la prise de conscience à la source de l'action, nous y voyons un moment nécessaire de l'action elle-même : l'action se donne *en cours d'accomplissement* ses propres lumières. Il n'empêche que ces lumières apparaissent dans et par la prise de conscience des agents, ce qui implique nécessairement qu'on fasse une théorie de la conscience. La théorie de la connaissance, au contraire, reste le point faible du marxisme. Lorsque Marx écrit : « La conception matérialiste du monde signifie simplement la conception de la nature telle qu'elle est, sans aucune addition étrangère », il se fait *regard objectif* et prétend contempler la nature telle qu'elle est absolument. Ayant dépouillé toute subjectivité et s'étant assimilé à la pure vérité objective, il se promène dans un monde d'objets habité par des hommes-objets. Par contre, quand Lénine parle de notre conscience, il écrit : « Elle n'est que le reflet de l'être, dans le meilleur des cas un reflet approximativement exact » et s'ôte du même coup le droit d'écrire ce qu'il écrit. Dans les deux cas, il s'agit de supprimer la subjectivité : dans le premier, on se place au-delà, dans le second en deçà. Mais ces deux positions se contredisent : comment le « reflet approximativement exact » peut-il devenir la source du *rationalisme matérialiste?* On joue sur deux tableaux : il y a, dans le marxisme, une conscience constituante qui affirme *a priori* la rationalité du monde (et qui, de ce fait, tombe dans l'idéalisme); cette conscience constituante détermine la conscience constituée des hommes particuliers comme simple reflet (ce qui aboutit à un idéalisme sceptique). L'une et l'autre de ces conceptions reviennent à briser le rapport réel de l'homme avec l'Histoire puisque dans la première la connaissance est théorie pure, regard non situé, et puisque, dans la seconde, elle est simple passivité. Dans celle-ci, il n'y a plus d'expérimentation, il n'y a qu'un empirisme sceptique, l'homme s'évanouit et le défi de Hume ne peut être relevé. Dans celle-là, l'expérimentateur est transcendant au système expérimental. Et qu'on n'essaie pas de relier l'une à l'autre par une « théorie dialectique du reflet » : car les deux concepts sont par essence *anti-dialectiques*. Quand la connaissance se fait apodictique et quand elle se constitue contre toute contestation possible sans jamais définir sa portée ni ses droits, elle se coupe du monde et devient un système formel; quand elle est réduite à une pure détermination psycho-physiologique, elle perd son caractère premier qui est le rapport à l'objet pour devenir elle-même un pur objet de connaissance. Aucune médiation ne peut relier le marxisme comme énoncé de principes et de vérités apodictiques au reflet psycho-physiologique (ou « dialectique »). Ces deux conceptions de la connaissance (le dogmatisme et la connaissance-doublet) sont l'une et l'autre *pré-marxistes*. Dans le mouvement des « analyses » marxistes et surtout dans le processus de totalisation, tout comme dans les remarques de Marx sur l'aspect *pratique* de la vérité et sur les rapports généraux de la théorie et de la *praxis*, il serait facile de trouver les éléments d'une épistémologie *réaliste* qui n'a jamais été développée. Mais ce qu'on peut et doit construire à partir de ces notations éparpillées, c'est une théorie qui *situe* la connaissance *dans le monde* (comme la théorie du reflet tente maladroitement de le faire) et qui la détermine dans sa *négativité* (cette négativité que le dogmatisme stalinien pousse à l'absolu et qu'il transforme en négation). Alors seulement on comprendra que la connaissance n'est pas connaissance des idées mais connaissance pratique *des choses;* alors on pourra supprimer le *reflet* comme intermédiaire inutile et aberrant. Alors on pourra rendre compte de cette pensée qui se perd et s'aliène au cours de l'action pour se retrouver par et dans l'action même. Mais quel nom donner à cette négativité située, comme moment de la *praxis* et comme pure relation aux choses mêmes, si ce n'est justement celui de conscience? Il y a deux façons de tomber dans l'idéalisme : l'une consiste à dissoudre le réel dans la subjectivité, l'autre à nier toute subjectivité réelle au profit de l'objectivité. La vérité, c'est que la subjectivité n'est ni tout ni rien; elle représente un moment du processus objectif (celui de l'intériorisation de l'extériorité) et ce moment s'élimine sans cesse pour renaître sans cesse à neuf. Or, chacun de ces moments éphémères — qui surgissent au cours de l'histoire humaine et qui ne sont jamais ni les premiers ni les derniers — est vécu comme un *point de départ* par le sujet de l'histoire. La « conscience de classe » n'est pas la simple contradiction vécue qui caractérise objectivement la classe considérée : elle est cette contradiction déjà dépassée par la *praxis* et, par là même, conservée et niée tout ensemble. Mais c'est précisément cette négativité dévoilante, cette distance dans la proximité immédiate qui constitue d'un même coup ce que l'existentialisme nomme « conscience *de* l'objet » et « conscience non thétique (de) soi ».

Pour être encore plus précis, nous adhérons sans réserves à cette formule du *Capital*, par laquelle Marx entend définir son « matérialisme » : « Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle »;

et nous ne pouvons concevoir ce conditionnement sous une autre forme que celle d'un mouvement dialectique (contradictions, dépassement, totalisations). M. Rubel me reproche de ne pas faire allusion à ce « matérialisme marxien » dans mon article de 1946 *Matérialisme et Révolution*. Mais il donne lui-même la raison de cette omission : « Il est vrai que cet auteur vise plutôt Engels que Marx. » Oui. Et surtout les marxistes français d'aujourd'hui. Mais la proposition de Marx me paraît une évidence indépassable *tant que* les transformations des rapports sociaux et les progrès de la technique n'auront pas délivré l'homme du joug de la rareté. On connaît le passage de Marx qui fait allusion à cette époque lointaine : « Ce règne de la liberté ne commence en fait que là où cesse le travail imposé par la nécessité et la finalité extérieure; il se trouve donc par-delà la sphère de la production matérielle proprement dite. » (*Das Kapital*, III, p. 873.) Aussitôt qu'il existera *pour tous* une marge de liberté *réelle* au-delà de la production de la vie, le marxisme aura vécu; une philosophie de la liberté prendra sa place. Mais nous n'avons aucun moyen, aucun instrument intellectuel, aucune expérience concrète qui nous permette de concevoir cette liberté ni cette philosophie.

II

LE PROBLÈME DES MÉDIATIONS ET DES DISCIPLINES AUXILIAIRES

Qu'est-ce donc qui fait que nous ne soyons pas tout simplement marxistes? C'est que nous tenons les affirmations d'Engels et de Garaudy pour des principes directeurs, des indications de tâches, des problèmes et non pour des vérités concrètes; c'est qu'elles nous semblent insuffisamment déterminées et, comme telles, susceptibles de nombreuses interprétations : en un mot, c'est qu'elles nous apparaissent comme des idées régulatrices. Le marxiste contemporain, au contraire, les trouve claires, précises et univoques; pour lui, elles constituent *déjà un savoir*. Nous pensons, au contraire, qu'il reste tout à faire : il faut trouver la méthode et constituer la science.

Nul doute que le marxisme permette de *situer* un discours de Robespierre, la politique des Montagnards à l'égard des sans-culottes, la réglementation économique et les lois de « maximum » votées par la Convention aussi bien que les *Poèmes* de Valéry ou *La Légende des siècles*. Mais qu'est-ce donc que *situer?* Si je me reporte aux travaux des marxistes contemporains, je vois qu'ils entendent déterminer la place réelle de l'objet considéré dans le processus total : on établira les conditions matérielles de son existence, la classe qui l'a produit, les intérêts de cette classe (ou d'une fraction de cette classe) son mouvement, les formes de sa lutte contre les autres classes, le rapport des forces en présence, l'enjeu, etc. Le discours, le vote, l'action politique ou le livre apparaîtra alors, dans sa réalité objective, comme un certain moment de ce conflit; on le définira à partir des facteurs dont il dépend et par l'action réelle qu'il exerce; par là, on le fera rentrer comme manifestation exemplaire dans l'universalité de l'idéologie ou de la politique considérées elles-mêmes comme des superstructures. Ainsi va-t-on situer les Girondins par référence à une bourgeoisie de commerçants et d'armateurs qui a provoqué la guerre par impérialisme mercantile et qui, presque aussitôt, veut l'arrêter parce qu'elle nuit au commerce extérieur. On fera des Montagnards, par contre, les représentants d'une bourgeoisie plus récente, enrichie par l'achat des biens nationaux et par les fournitures de guerre, dont, en conséquence, l'intérêt principal est de prolonger le conflit. Ainsi interprétera-t-on les actes et les discours de Robespierre à partir d'une contradiction foncière : pour continuer la guerre, ce petit bourgeois doit s'appuyer

sur le peuple mais la baisse de l'assignat, l'accaparement et la crise des subsistances conduisent le peuple à réclamer un dirigisme économique qui nuit aux intérêts des Montagnards et répugne à leur idéologie libérale; derrière ce conflit, on découvre la contradiction plus profonde du parlementarisme autoritaire et de la démocratie directe [1]. Veut-on situer un auteur d'aujourd'hui? L'idéalisme est la terre nourricière de toutes les productions bourgeoises; cet idéalisme est en mouvement puisqu'il reflète à sa manière les contradictions profondes de la société; chacun de ses concepts est une arme contre l'idéologie montante — l'arme est offensive ou défensive suivant la conjoncture. Ou, mieux encore, d'abord offensive elle devient défensive par la suite. Ainsi Lukacz distinguera-t-il la fausse quiétude de la première avant-guerre, qui s'exprime « par une sorte de carnaval permanent de l'intériorité fétichisée » et la grande pénitence, le reflux de l'après-guerre où les écrivains cherchent « la troisième voie » pour dissimuler leur idéalisme.

Cette méthode ne nous satisfait pas : elle est *a priori;* elle ne tire pas ses concepts de l'expérience — ou du moins pas de l'expérience neuve qu'elle cherche à déchiffrer — elle les a déjà formés, elle est déjà certaine de leur vérité, elle leur assignera le rôle de schèmes constitutifs : son unique but est de faire entrer les événements, les personnes ou les actes considérés dans des moules préfabriqués. Voyez Lukacz : pour lui, l'existentialisme heideggérien se change en activisme sous l'influence des nazis; l'existentialisme français, libéral et antifasciste, exprime, au contraire, la révolte des petits-bourgeois asservis pendant l'occupation. Quel beau roman! Malheureusement, il néglige deux faits essentiels. D'abord, il existait en Allemagne *au moins un* courant existentialiste qui a refusé toute collusion avec l'hitlérisme et qui pourtant a survécu au IIIe Reich : celui de Jaspers. Pourquoi ce courant indiscipliné ne se conforme-t-il pas au schème imposé? Aurait-il, comme le chien de Pavlov, un « réflexe de liberté »? Ensuite, il y a un facteur essentiel, en philosophie : le temps. Il en faut beaucoup pour écrire un ouvrage théorique. Mon livre *L'Être et le Néant* auquel il se réfère explicitement, était le résultat de recherches entreprises depuis 1930; j'ai lu pour la première fois Husserl, Scheler, Heidegger et Jaspers en 1933 pendant un séjour d'un an à la Maison française de Berlin et c'est *à ce moment* (donc lorsque Heidegger devait être en plein « activisme ») que j'ai subi leur influence. Enfin, pendant l'hiver 1939-1940, j'étais déjà en possession de la méthode et des conclusions principales. Et qu'est-ce que c'est que « l'activisme », sinon un concept formel et vide permettant de liquider *à la fois* un certain nombre de systèmes idéologiques qui n'ont que des ressemblances superficielles entre eux? Heidegger n'a *jamais* été « activiste » — au moins en tant qu'il s'est exprimé dans des ouvrages philosophiques. Le mot même, pour vague qu'il soit, témoigne de l'incompréhension totale du marxiste à l'égard des autres pensées. Oui, Lukacz a les

1. Ces remarques et celles qui suivront me sont inspirées par l'ouvrage souvent discutable mais passionnant et riche de vues nouvelles que Daniel Guérin a intitulé *La Lutte des classes sous la première République.* Avec toutes ses erreurs (dues à la volonté de forcer l'histoire), il demeure un des seuls apports *enrichissants* des marxistes contemporains aux études historiques.

instruments pour comprendre Heidegger, mais il ne le comprendra pas, car il faudrait le *lire*, saisir le sens des phrases une à une. Et cela, il n'y a plus un marxiste, à ma connaissance, qui en soit encore capable [1]. Enfin, il y a eu toute une dialectique — et fort complexe — de Brentano à Husserl et de Husserl à Heidegger : influences, oppositions, accords, oppositions nouvelles, incompréhensions, malentendus, reniements, dépassements, etc. Tout cela compose, en somme, ce qu'on pourrait nommer une *histoire régionale.* Faut-il la considérer comme un pur épiphénomène? Alors que Lukacz le dise. Ou bien existe-t-il quelque chose comme un mouvement des idées et la phénoménologie de Husserl entre-t-elle à titre de moment conservé et dépassé dans le système de Heidegger? En ce cas, les principes du marxisme ne sont pas changés mais la *situation* devient beaucoup plus complexe.

De même, la volonté d'opérer au plus vite la réduction du politique au social a quelquefois faussé les analyses de Guérin : on lui concédera difficilement que la guerre révolutionnaire est *dès 89* un nouvel épisode de la rivalité commerciale des Anglais et des Français. Le bellicisme girondin est par essence *politique;* et, sans aucun doute, les Girondins dans leur politique même, expriment la classe qui les a produits et les intérêts du milieu qui les soutient : leur idéal dédaigneux, leur volonté de soumettre le peuple, qu'ils méprisent, à l'élite bourgeoise des lumières, c'est-à-dire de conférer à la bourgeoisie le rôle de despote éclairé, leur radicalisme verbal et leur opportunisme pratique, leur sensibilité, leur étourderie, tout porte une marque de fabrique, mais ce qui s'exprime ainsi c'est plutôt l'enivrement d'une petite bourgeoisie intellectuelle en passe de prendre le pouvoir que la prudence altière et déjà ancienne des armateurs et des négociants.

Lorsque Brissot jette la France dans la guerre pour sauver la Révolution et démasquer les trahisons du roi, ce machiavélisme naïf exprime parfaitement à son tour l'attitude girondine que nous venons de décrire [2].

1. C'est qu'ils ne peuvent se dépouiller d'eux-mêmes : ils *refusent* la phrase ennemie (par peur, par haine, par paresse) dans le moment même où ils veulent s'ouvrir à elle. Cette contradiction les bloque. A la lettre ils ne comprennent pas un mot de ce qu'ils lisent. Et je ne blâme pas cette incompréhension au nom de je ne sais quel objectivisme bourgeois mais au nom du marxisme même : ils rejetteront et condamneront d'autant plus précisément, ils réfuteront d'autant plus victorieusement qu'ils sauront d'abord ce qu'ils condamnent et ce qu'ils réfutent.

2. Il ne faudrait pas oublier, pourtant, que le Montagnard Robespierre a soutenu les propositions de Brissot jusque dans les premiers jours de décembre 1791. Mieux, son esprit synthétique aggravait les décrets mis aux voix parce qu'il allait droit à l'essentiel : le 28 novembre, il réclame qu'on néglige « les petites puissances » et qu'on s'adresse directement à l'Empereur pour lui tenir ce langage : « Nous vous sommons de dissiper (les rassemblements) ou nous vous déclarons la guerre... » Il est fort important aussi qu'il ait changé d'avis peu après sous l'influence de Billaud-Varennes (qui insista, aux Jacobins, sur la puissance des ennemis *du dedans* et sur l'état désastreux de notre défense aux frontières); il semble que les arguments de Billaud aient pris leur véritable sens aux yeux de Robespierre quand il apprit la nomination du comte de Narbonne à la Guerre. A partir de là, le conflit lui parut un piège savamment préparé, une machine infernale; à partir de là, il saisit brusquement le lien dialectique de l'ennemi de l'extérieur et de l'ennemi de l'intérieur. Le marxiste ne doit pas négliger ces prétendus « détails » : ils montrent que le mouvement immédiat de tous les politiques était pour déclarer la guerre ou tout au moins pour la risquer. Chez les

Mais si l'on se replace à l'époque et si l'on considère les faits antérieurs : la fuite du roi, le massacre des républicains au Champ-de-Mars, le glissement à droite de la Constituante moribonde et la révision de la Constitution, l'incertitude des masses dégoûtées de la monarchie et intimidées par la répression, l'abstentionnisme massif de la bourgeoisie parisienne (10 000 votants sur 80 000 pour les élections municipales) en un mot la Révolution en panne; si l'on tient compte aussi de l'ambition girondine, est-il vraiment besoin d'escamoter sur l'heure la *praxis politique?* Faut-il rappeler le mot de Brissot : « Nous avons besoin de grandes trahisons »? Faut-il insister sur les précautions prises pendant l'année 92 pour tenir l'Angleterre en dehors d'une guerre qui, selon Guérin, devait être dirigée contre elle [1]? Est-il indispensable de considérer cette entreprise — qui dénonce sons sens et son but d'elle-même, à travers les discours et les écrits contemporains — comme une apparence inconsistante dissimulant le conflit des intérêts économiques? Un historien — fût-il marxiste — ne peut oublier que la réalité politique, pour les hommes de 92, est un absolu, un irréductible. Certes, ils commettent la faute d'ignorer l'action de forces plus sourdes, moins clairement décelables mais infiniment plus puissantes : mais c'est là justement ce qui les définit comme des bourgeois de 92. Est-ce une raison pour commettre l'erreur inverse et pour refuser une irréductibilité relative à leur action et aux mobiles politiques qu'elle définit? Il ne s'agit d'ailleurs pas de déterminer une fois pour toutes la nature et la force des résistances opposées par des phénomènes de superstructure aux tentatives de réduction brutale : ce serait opposer un idéalisme à un autre. Il faut simplement rejeter *l'apriorisme :* l'examen sans préjugés de l'objet historique pourra seul, en chaque cas, déterminer si l'action ou l'œuvre reflètent les mobiles suprastructurels de groupes ou d'individus formés par certains conditionnements de base ou si l'on ne peut les expliquer qu'en se référant immédiatement aux contradictions économiques et aux conflits d'intérêts matériels. La guerre de Sécession, malgré l'idéalisme puritain des Nordistes, doit s'interpréter directement en termes d'économie, les contemporains eux-mêmes en ont eu conscience; la guerre révolutionnaire, par contre, bien qu'elle ait revêtu dès 93 un sens économique très précis, n'est pas *directement réductible* en 92 au conflit séculaire des

plus profonds, le mouvement contraire s'est dessiné aussitôt mais son origine n'est pas la volonté de paix, c'est *la défiance.*

1. Rappelons que, même après le décret du 15 décembre 1792, les hésitations et les ménagements continuèrent. Brissot et les Girondins faisaient ce qu'ils pouvaient pour empêcher l'invasion de la Hollande, le banquier Clavière (ami des Brissotins) s'opposait à l'idée d'introduire les assignats dans les pays occupés, Debry proposait de déclarer que la patrie n'était plus en danger et de rapporter toutes les mesures que le salut public avait imposées. La Gironde se rendait compte que la guerre imposait une politique de plus en plus démocratique et c'est ce qu'elle redoutait. Mais elle se trouvait coincée : on lui rappelait chaque jour que c'était elle qui l'avait déclarée. En fait, le décret du 15 décembre avait un but économique mais il s'agissait, si je puis dire, d'une économie continentale : faire supporter les charges de guerre par les pays conquis. Ainsi l'aspect économique (et d'ailleurs désastreux) de la guerre avec l'Angleterre n'apparut qu'en 1793, quand les dés étaient jetés.

capitalismes mercantiles : il faut passer par la médiation des hommes concrets, du caractère que le conditionnement de base leur a fait, des instruments idéologiques dont ils usent, du milieu réel de la Révolution; et surtout il ne faut pas oublier que la politique a *par elle-même* un sens social et économique puisque la bourgeoisie lutte contre les entraves d'une féodalité vieillie qui l'empêche *à l'intérieur* de réaliser son plein développement. De la même façon il est absurde de réduire *trop vite* la générosité de l'idéologie aux intérêts de classe : on finit tout simplement par donner raison à ces antimarxistes que l'on nomme aujourd'hui « machiavéliens ». Quand la Législative se décide à faire une guerre de libération, il n'est pas douteux qu'elle se lance dans un processus historique complexe, qui la conduira nécessairement à faire des guerres de conquête. Mais ce serait un bien pauvre machiavélien, celui qui réduirait l'idéologie de 92 au rôle d'une simple couverture jetée sur l'impérialisme bourgeois : si nous ne reconnaissons pas sa réalité objective et son efficacité, nous retombons dans cette forme d'idéalisme que Marx a souvent dénoncée et qui se nomme l'économisme [1].

Pourquoi sommes-nous déçus? Pourquoi réagissons-nous contre les démonstrations brillantes et fausses de Guérin? Parce que le marxisme concret doit approfondir les hommes réels et non les dissoudre dans un bain d'acide sulfurique. Or l'explication rapide et schématique de la guerre comme opération de *la* bourgeoisie commerçante fait disparaître ces hommes que nous connaissons bien, Brissot, Guadet, Gensonné, Vergniaud, ou les constitue, en dernière analyse, comme les instruments purement passifs de leur classe. Mais justement, à la fin

1. Quant à cette bourgeoisie montagnarde faite d'acheteurs de Biens nationaux et de fournisseurs aux armées, je la crois inventée pour les besoins de la cause. Guérin la reconstruit à partir d'un os comme Cuvier. Et cet os, c'est la présence du riche Cambon à la Convention. Cambon était, en effet, Montagnard, belliciste et acquéreur de Biens nationaux. C'est Cambon, en effet, qui est l'inspirateur du décret du 15 décembre que Robespierre désapprouvait assez clairement. Mais il était influencé par Dumouriez. Et son décret — au terme d'une très longue histoire où ce général et des fournisseurs de l'armée sont en jeu — avait pour but de permettre la saisie et la vente des biens ecclésiastiques et aristocratiques qui permettraient la circulation de l'assignat français en Belgique. On a voté le décret *malgré* les risques de guerre avec l'Angleterre mais en lui-même, il n'avait aux yeux de Cambon et de tous ceux qui le soutenaient aucun rapport positif avec les rivalités économiques de la France et de l'Angleterre. Les acheteurs de Biens nationaux étaient accapareurs et profondément hostiles au maximum. Ils n'avaient pas d'intérêt particulier à pousser la guerre à outrance et beaucoup d'entre eux en 1794 se seraient contentés d'un compromis. Les fournisseurs aux armées, suspects, étroitement surveillés, parfois arrêtés, ne constituaient pas une force sociale. Il faut admettre, bon gré mal gré, que la Révolution entre 1793 et 1794 échappa aux mains de grands bourgeois pour tomber dans celles de la petite bourgeoisie. Celle-ci continua la guerre et poussa le mouvement révolutionnaire contre la grande bourgeoisie et avec le peuple puis contre le peuple : ce fut sa fin et la fin de la Révolution. Si Robespierre et les Montagnards ne se sont pas, le 15 décembre, opposés plus fortement à l'extension de la guerre, c'est *surtout* pour des raisons *politiques* (inverses des raisons girondines) : la paix fût apparue comme un triomphe de la Gironde; or, le rejet du décret du 15 décembre eût été le prélude à la paix. Robespierre craignait *cette fois* que la paix ne fût qu'une trêve et qu'on ne vît surgir une deuxième coalition.

de 91, la haute bourgeoisie était en train de perdre le contrôle de la Révolution (elle ne le retrouvera qu'en 94) : les hommes nouveaux qui montaient vers le pouvoir étaient de petits bourgeois plus ou moins déclassés, pauvres, sans trop d'attaches et qui ont lié passionnément leur destin à celui de la Révolution. Certes ils ont subi des influences, ils ont été gagnés par « la haute société » (le Tout-Paris, fort différent de la bonne société bordelaise). Mais en aucun cas et d'aucune manière, ils ne pouvaient exprimer spontanément la réaction collective des armateurs de Bordeaux et de l'impérialisme commercial; ils étaient favorables au développement des richesses mais l'idée de risquer la Révolution dans une guerre pour assurer un profit à certaines fractions de la grande bourgeoisie leur était parfaitement étrangère. Au reste la théorie de Guérin nous mène à ce résultat surprenant : la bourgeoisie qui tire son profit du commerce extérieur jette la France dans une guerre contre l'empereur d'Autriche pour détruire la puissance anglaise; en même temps, ses délégués au pouvoir font tout pour tenir l'Angleterre hors de la guerre; un an plus tard, quand on déclare enfin la guerre aux Anglais, ladite bourgeoisie, découragée *au moment du succès*, n'en a plus du tout envie et c'est à la bourgeoisie des nouveaux propriétaires fonciers (qui, elle, n'a pas intérêt à l'extension du conflit) de la relayer. Pourquoi cette si longue discussion? Pour montrer par l'exemple d'un des meilleurs écrivains marxistes, qu'on perd le réel à totaliser trop vite et à transformer *sans preuves* la signification en intention, le résultat en objectif réellement visé. Et aussi qu'il faut se défendre à tout prix de remplacer les groupes réels et parfaitement définis *(la Gironde)* par des collectivités insuffisamment déterminées (*la bourgeoisie* des importateurs et des exportateurs). Les Girondins ont existé, ils ont poursuivi des fins définies, ils ont fait l'Histoire dans une situation précise et sur la base de conditions extérieures : ils croyaient escamoter la Révolution à leur profit; en fait, ils l'ont radicalisée et démocratisée. C'est à l'intérieur de cette contradiction *politique* qu'il faut les comprendre et les expliquer. Bien sûr, on nous dira que le but affiché des Brissotins est un masque, que ces bourgeois révolutionnaires se prennent et se donnent pour des Romains illustres, que le résultat objectif définit réellement ce qu'ils font. Mais il faut prendre garde : la pensée originale de Marx, telle qu'on la trouve dans *Le 18 Brumaire*, tente une synthèse difficile de l'intention et du résultat; l'utilisation contemporaine de cette pensée est superficielle et malhonnête. Si nous poussons jusqu'au bout, en effet, la métaphore marxienne nous arrivons à une idée neuve de l'action humaine : imaginez un acteur qui joue *Hamlet* et se prend à son jeu; il traverse la chambre de sa mère pour tuer Polonius caché derrière une tapisserie. Or ce n'est pas là *ce qu'il fait :* il traverse une scène devant un public et passe du « côté cour » au « côté jardin », pour gagner sa vie, pour atteindre la gloire et cette activité réelle définit sa position dans la société. Mais on ne peut pas nier que ces résultats *réels* ne soient présents en quelque façon dans son acte imaginaire. On ne peut nier que la démarche du prince imaginaire n'exprime d'une certaine manière déviée et réfractée sa démarche réelle, ni que la façon même dont il se *croit* Hamlet ne soit sa façon à lui de se *savoir* acteur. Pour revenir

à nos Romains de 89, leur façon de se *dire* Caton c'est leur manière de se *faire* bourgeois, membres d'une classe qui découvre l'Histoire et qui déjà veut l'arrêter, qui se prétend universelle et fonde sur l'économie de la concurrence l'individualisme orgueilleux de ses membres, héritiers enfin d'une culture classique. Tout est là : c'est une seule et même chose de se déclarer Romain et de vouloir *arrêter* la Révolution; ou plutôt on l'arrêtera d'autant mieux qu'on se posera davantage en Brutus ou en Caton : cette pensée obscure à soi-même se donne des fins mystiques qui enveloppent la connaissance confuse de ses fins objectives. Ainsi peut-on parler à la fois d'une comédie subjective — simple jeu d'apparences qui ne dissimule rien, aucun élément « inconscient » — et d'une organisation *objective* et *intentionnelle* de moyens réels en vue d'atteindre des fins réelles sans qu'une conscience quelconque ou qu'une volonté préméditée ait organisé cet appareil. Simplement la vérité de la *praxis* imaginaire est dans la *praxis* réelle et *celle-là*, dans la mesure où elle se tient pour simplement imaginaire, enveloppe des renvois implicites à *celle-ci* comme à son interprétation. Le bourgeois de 89 ne prétend pas être Caton pour arrêter la Révolution en niant l'Histoire et en remplaçant la politique par la vertu; il ne se dit pas non plus qu'il ressemble à Brutus pour se donner une compréhension mythique d'une action qu'il fait et qui lui échappe : c'est l'un et l'autre à la fois. Et c'est justement cette synthèse qui permet de découvrir une action imaginaire en chacun comme doublet, à la fois, et matrice de l'action réelle et objective.

Mais si c'est *cela* qu'on veut dire, alors il faut que les Brissotins, au sein même de leur ignorance, soient les auteurs responsables de la guerre économique. Cette responsabilité extérieure et stratifiée, il faut qu'elle ait été intériorisée comme un certain sens obscur de leur comédie politique. Bref, ce sont des hommes qu'on juge et non des forces physiques. Or, au nom de cette conception intransigeante mais rigoureusement juste, qui règle le rapport du subjectif à l'objectivation et que, pour ma part, j'accepte entièrement, il faut acquitter la Gironde de ce chef d'accusation : ses comédies et ses rêves intérieurs pas plus que l'organisation objective de ses actes ne renvoient au futur conflit franco-anglais.

Mais très souvent aujourd'hui, on réduit cette idée difficile à un truisme misérable. On admet volontiers que Brissot ne savait ce qu'il faisait mais l'on insiste sur cette lapalissade que, à plus ou moins longue échéance, la structure sociale et politique de l'Europe devait entraîner la généralisation de la guerre. Donc, en déclarant la guerre aux princes et à l'Empereur, la Législative la déclarait au roi d'Angleterre. C'est là ce qu'elle *faisait* sans le savoir. Or, cette conception n'a rien de spécifiquement marxiste; elle se borne à réaffirmer ce que tout le monde a toujours su : les conséquences de nos actes finissent toujours par nous échapper puisque toute entreprise concertée, dès qu'elle est réalisée, entre en relation avec l'univers entier et puisque cette multiplicité infinie de rapports dépasse notre entendement. A prendre les choses de ce biais, l'action humaine est réduite à celle d'une force physique dont l'effet dépend évidemment du système dans lequel elle s'exerce. Seulement, *justement pour cela*, on ne peut plus

parler de *faire*. Ce sont les hommes qui *font* et non les avalanches. La mauvaise foi de nos marxistes consiste à jouer à la fois des deux conceptions pour conserver le bénéfice de l'interprétation téléologique tout en cachant l'usage abondant et fruste qu'ils font de l'explication par la finalité. On utilise la deuxième conception pour faire paraître à tous les yeux une interprétation mécaniste de l'Histoire : les fins ont disparu. En même temps, on se sert de la première pour transformer sournoisement en objectifs réels d'une activité humaine les conséquences nécessaires mais imprévisibles que cette activité comporte. De là ce vacillement si fatigant des explications marxistes : l'entreprise historique est d'une phrase à l'autre définie implicitement *par des buts* (qui ne sont souvent que des résultats imprévus) ou réduite à la propagation d'un mouvement physique à travers un milieu inerte. Contradiction? Non. Mauvaise foi : il ne faut pas confondre le papillotement des idées avec la dialectique.

Le formalisme marxiste est une entreprise d'élimination. La méthode s'identifie à la Terreur par son refus inflexible de *différencier*, son but est l'assimilation totale au prix du moindre effort. Il ne s'agit pas de réaliser l'intégration du divers en tant que tel, en lui gardant son autonomie relative, mais de le supprimer : ainsi le mouvement perpétuel *vers l'identification* reflète la pratique unificatrice des bureaucrates. Les déterminations spécifiques éveillent dans la théorie les mêmes soupçons que les personnes dans la réalité. Penser, pour la plupart des marxistes actuels, c'est prétendre totaliser et, sous ce prétexte, remplacer la particularité par un universel; c'est prétendre nous ramener au concret et nous présenter sous ce titre des déterminations fondamentales mais abstraites. Hegel, du moins, laissait subsister le particulier en tant que particularité dépassée : le marxiste croirait perdre son temps s'il tentait, par exemple, de comprendre une pensée bourgeoise dans son originalité. A ses yeux ce qui importe seulement c'est de montrer qu'elle est un mode de l'idéalisme. Naturellement, il reconnaîtra qu'un livre de 1956 ne ressemble pas à un livre de 1930 : c'est que le monde a changé. Et l'idéologie aussi, qui reflète le monde du point de vue d'une classe. La bourgeoisie entre en période de repli : l'idéalisme prendra une autre forme pour exprimer cette nouvelle position, cette nouvelle tactique. Mais, pour l'intellectuel marxiste, ce mouvement dialectique ne quitte pas le terrain de l'universalité : il s'agit de le définir dans sa généralité et de montrer qu'il s'exprime dans l'ouvrage considéré de la même façon que dans tous ceux qui ont paru à la même date. Le marxiste est donc amené à tenir pour une apparence le contenu réel d'une conduite ou d'une pensée et, quand il dissout le particulier dans l'universel, il a la satisfaction de croire qu'il réduit l'apparence à la vérité. En fait, il n'a fait que se définir lui-même en définissant sa conception *subjective* de la réalité. Car Marx était si loin de cette fausse universalité, qu'il tentait *d'engendrer* dialectiquement son savoir sur l'homme, en s'élevant progressivement des déterminations les plus larges aux déterminations les plus précises. Il définit sa méthode, dans une lettre à Lassalle, comme une recherche qui « s'élève de l'abstrait au concret ». Et le concret, pour lui, c'est la totalisation hiérarchique des déterminations et des

réalités hiérarchisées. Car « la population est une abstraction si j'omets par exemple les classes dont elle est formée; ces classes à leur tour sont un mot vide de sens si j'ignore les éléments sur lesquels elles reposent, par exemple, le travail salarié, le capital, etc. ». Mais inversement ces déterminations fondamentales demeureraient abstraites si nous devions les couper des réalités qui les supportent et qu'elles modifient. La population de l'Angleterre au milieu du XIX^e^ siècle, c'est un universel abstrait, « une représentation chaotique de l'ensemble » tant qu'elle est considérée comme simple quantité; mais les catégories économiques sont elles-mêmes insuffisamment déterminées si nous n'établissons pas d'abord qu'elles s'appliquent à la population anglaise, c'est-à-dire des hommes réels qui vivent et font l'Histoire dans le pays capitaliste dont l'industrialisation est la plus poussée. C'est au nom de cette totalisation que Marx pourra montrer l'action des superstructures sur les faits infrastructurels.

Mais s'il est vrai que « la population » est un concept abstrait tant que nous ne l'avons pas déterminée par ses structures les plus fondamentales, c'est-à-dire tant qu'elle n'a pas pris place, comme concept, dans le cadre de l'interprétation marxiste, il est vrai aussi que, lorsque ce cadre existe et pour l'intellectuel qui est rompu à la méthode dialectique, les hommes, leurs objectivations et leurs travaux, les relations humaines enfin sont *ce qu'il y a de plus concret;* car une première approximation les replace sans peine à leur niveau et découvre leurs déterminations générales. Dans une société dont nous connaissons le mouvement et les caractères, le développement des forces productrices et les rapports de production, tout fait nouveau (homme, action, œuvre) apparaît comme *déjà situé* dans sa généralité; le progrès consiste à éclairer les structures plus profondes par l'originalité du fait envisagé pour pouvoir déterminer en retour cette originalité par les structures fondamentales. Il y a un double mouvement. Mais les marxistes d'aujourd'hui se conduisent comme si le marxisme n'existait pas et comme si chacun d'eux le réinventait exactement pareil à lui-même dans tous les actes d'intellection : ils se conduisent comme si l'homme ou le groupe ou le livre apparaissait à leurs yeux sous forme de « représentation chaotique de l'ensemble » (alors qu'on sait fort bien que tel livre, par exemple, est d'un certain auteur bourgeois, dans une certaine société bourgeoise, à un certain moment de son développement et que tous ces caractères ont été déjà établis par d'autres marxistes). Et tout se passe pour ces théoriciens comme s'il était absolument nécessaire de réduire cette prétendue abstraction — la conduite politique de tel individu ou son œuvre littéraire — à une réalité « vraiment » concrète (l'impérialisme capitaliste, l'idéalisme) qui, *en fait*, n'est *en elle-même* qu'une détermination abstraite. Ainsi la *réalité concrète* d'un ouvrage philosophique ce sera *l'idéalisme;* l'ouvrage n'en représente qu'un mode passager; ce qui le caractérise en lui-même n'est que déficience et néant; ce qui fait son *être* c'est sa réductibilité permanente à la substance : « idéalisme ». De là une fétichisation perpétuelle [1].

1. C'est un marxiste, pourtant, Henri Lefebvre, qui a donné une méthode à mon avis simple et irréprochable pour intégrer la sociologie et l'histoire

Voyez plutôt Lukacz : sa formule « le carnaval permanent de l'intériorité fétichisée » n'est pas seulement pédante et vague : son apparence même est suspecte. L'adoption d'un mot violent et concret, *carnaval*, évocateur de couleur, d'agitation, de bruits, a pour but évident de voiler la pauvreté du concept et sa gratuité : car enfin ou bien l'on veut seulement désigner le subjectivisme littéraire de l'époque et c'est un truisme, puisque ce subjectivisme était *proclamé*, ou bien l'on prétend que le rapport de l'auteur à sa subjectivité était nécessairement la *fétichisation* et c'est beaucoup trop vite dit; Wilde, Proust, Bergson, Gide, Joyce, autant de noms, autant de relations différentes au subjectif. Et l'on pourrait montrer, *au contraire*, que ni Joyce, qui voulait créer un miroir du monde, contester le langage commun, et jeter les fondations d'une nouvelle universalité linguistique, ni Proust, qui dissolvait le Moi dans les analyses et dont l'unique but était de faire renaître par la magie de la mémoire pure *l'objet réel et extérieur* dans sa singularité absolue, ni Gide, qui se tient dans la tradition de l'humanisme aristotélicien, ne sont des fétichistes de l'intériorité. Cette notion n'est pas tirée de l'expérience, on ne l'a pas établie en étudiant la conduite

dans la perspective de la dialectique matérialiste. Le passage vaut d'être cité en entier. Lefebvre commence par remarquer que la réalité paysanne se présente d'abord avec *une complexité horizontale :* il s'agit d'un groupe humain en possession de techniques et d'une productivité agricole définie, en rapport avec ces techniques elles-mêmes, avec la structure sociale qu'elles déterminent et qui revient sur elles pour les conditionner. Ce groupe humain dont les caractères dépendent largement des grands ensembles nationaux et mondiaux (qui conditionnent par exemple les spécialisations à l'échelle nationale) présente une multiplicité d'aspects qui doivent être décrits et fixés (aspects démographiques, structure familiale, habitat, religion, etc.). Mais Lefebvre se hâte d'ajouter que cette complexité horizontale se double d'une « complexité verticale » ou « historique » : dans le monde rural, en effet, on relève « la coexistence de formations d'âge et de date différents ». Les deux complexités « réagissent l'une sur l'autre ». Il relève, par exemple, le fait très frappant que l'histoire seule (et non la sociologie empirique et statistique) peut expliquer le fait rural américain : le peuplement s'est opéré sur terre libre et l'occupation du sol s'est effectuée à partir des villes (alors que la ville en Europe s'est développée en milieu paysan). On expliquera ainsi que la culture paysanne soit proprement inexistante aux U. S. A. ou soit une dégradation de la culture urbaine.

Pour étudier sans s'y perdre une pareille complexité (au carré) et une telle réciprocité d'interrelations, Lefebvre propose « une méthode très simple utilisant les techniques auxiliaires et comportant plusieurs moments :

a) *Descriptif.* — Observation mais avec un regard informé par l'expérience et par une théorie générale...

b) *Analytico-régressif.* — Analyse de la réalité. Effort pour la *dater* exactement...

c) *Historico-génétique...* — Effort pour retrouver le présent mais élucidé, compris, expliqué. (Henri Lefebvre : « Perspectives de sociologie rurale ». *Cahiers de sociologie*, 1953.)

A ce texte si clair et si riche, nous n'avons rien à ajouter si ce n'est que cette méthode, avec sa phase de description phénoménologique et son double mouvement de régression puis de progrès, nous la croyons valable — avec les modifications que peuvent lui imposer ses objets — dans *tous les domaines de l'anthropologie.* C'est elle, d'ailleurs, que nous appliquerons, comme on verra plus loin, aux significations, aux individus eux-mêmes et aux relations concrètes entre les individus. Elle seule peut être euristique; elle seule dégage l'originalité du fait tout en permettant des comparaisons. Il reste à regretter que Lefebvre n'ait pas trouvé d'imitateurs parmi les autres intellectuels marxistes.

des hommes particuliers; sa fausse individualité en fait une Idée hégélienne (comme la Conscience malheureuse ou la Belle Ame) qui se crée ses propres instruments.

Ce marxisme paresseux met tout dans tout, fait des hommes réels les symboles de ses mythes; ainsi se transforme en rêve paranoïaque la seule philosophie qui puisse réellement saisir la complexité de l'être humain. « Situer », pour Garaudy, c'est mettre en liaison d'une part l'universalité d'une époque, d'une condition, d'une classe, de ses rapports de force avec les autres classes et d'autre part l'universalité d'une attitude défensive ou offensive (pratique sociale ou conception idéologique). Mais ce système de correspondances entre universels abstraits est construit tout exprès pour supprimer le groupe ou l'homme qu'on prétend envisager. Si je veux comprendre Valéry, ce petit-bourgeois intellectuel, issu de ce groupe historique et concret : la petite-bourgeoisie française à la fin du siècle dernier, il vaut mieux que je ne m'adresse pas aux marxistes : ils substitueront à ce groupe numériquement défini *l'idée* de ses conditions matérielles, de sa position entre les autres groupes (« le petit-bourgeois dit toujours : *d'un* côté... de l'autre ») et de ses contradictions internes. Nous reviendrons à la catégorie économique, nous retrouverons cette propriété petite-bourgeoise menacée en même temps par la concentration capitaliste et par les revendications populaires, sur quoi l'on assiéra naturellement les oscillations de son attitude sociale. Tout cela est fort juste : ce squelette d'universalité est la vérité même *à son niveau d'abstraction;* allons plus loin : quand les questions posées demeurent dans le domaine de l'universel, ces éléments schématiques, par leur combinaison, permettent quelquefois de trouver les réponses.

Mais il s'agit de Valéry. Notre marxiste abstrait ne s'émeut pas pour si peu : il affirmera le progrès constant du matérialisme puis décrira un certain idéalisme analytique, mathématique et légèrement teinté de pessimisme, qu'il nous présentera pour finir comme une simple riposte, déjà défensive, au rationalisme matérialiste de la philosophie montante. Tous ses caractères seront déterminés dialectiquement *en relation* avec ce matérialisme : c'est toujours lui qu'on présente comme la variable indépendante, jamais il ne subit : cette « pensée » du sujet de l'Histoire, expression de la *praxis* historique, a le rôle d'un inducteur *actif;* dans les œuvres et les idées de la bourgeoisie, on ne veut voir que des tentatives *pratiques* (mais toujours vaines) pour parer des attaques de plus en plus violentes, pour colmater les poches, boucher les brèches et les fissures, pour assimiler les infiltrations ennemies. L'indétermination presque totale de l'idéologie ainsi décrite permettra d'en faire le schéma abstrait qui préside à la confection des œuvres contemporaines. A cet instant, l'analyse s'arrête et le marxiste juge son travail terminé. Quant à Valéry, il s'est évaporé.

Et nous aussi, nous prétendons que *l'idéalisme est un objet :* la preuve, c'est qu'on le nomme, qu'on l'enseigne, qu'on l'adopte ou qu'on le combat; qu'il a une histoire et qu'il ne cesse d'évoluer. Ce fut une philosophie vivante, c'est une philosophie morte, il a témoigné d'un certain rapport entre les hommes, il manifeste aujourd'hui des relations inhumaines (entre les intellectuels bourgeois, par exemple). Mais, pré-

cisément pour cela, nous refusons d'en faire un *a priori* transparent à l'esprit; cela ne signifie pas que cette philosophie soit à nos yeux une *chose*. Non. Simplement, nous la considérons comme un type spécial de réalité : une idée-objet. Cette réalité appartient à la catégorie des « collectifs » que nous tenterons d'examiner un peu plus loin. Pour nous, son existence est réelle et nous n'apprendrons rien de plus sinon par l'expérience, l'observation, la description phénoménologique, la compréhension et les travaux spécialisés. Cet objet *réel* nous apparaît comme une détermination de la culture objective; il fut la pensée virulente et critique d'une classe montante; il est devenu pour les classes moyennes un certain mode de pensée conservateur (il y en a d'autres et précisément un certain matérialisme scientiste qui légitime suivant l'occasion l'utilitarisme ou le racisme). Cet « appareil collectif » offre à nos yeux une tout autre réalité que, par exemple, une église gothique mais il possède autant que celle-ci la *présence* actuelle et la *profondeur* historique. Beaucoup de marxistes prétendent ne voir en lui que la signification commune de pensées éparpillées à travers le monde : nous sommes plus réalistes qu'eux. Raison de plus pour que nous refusions d'inverser les termes, de fétichiser l'appareil et de tenir les intellectuels idéalistes pour ses manifestations. Nous tenons l'idéologie de Valéry comme le produit concret et singulier d'un existant qui se caractérise *en partie* par ses *relations avec* l'idéalisme mais qu'on doit déchiffrer dans sa particularité et d'abord à partir du groupe concret dont il est issu. Cela ne signifie nullement que ses réactions n'enveloppent pas celles de son milieu, de sa classe, etc., mais seulement que nous les apprendrons *a posteriori* par l'observation et dans notre effort pour totaliser l'ensemble du savoir possible sur cette question. Valéry est un intellectuel petit-bourgeois, cela ne fait pas de doute. Mais tout intellectuel petit-bourgeois n'est pas Valéry. L'insuffisance euristique du marxisme contemporain tient dans ces deux phrases. Pour saisir le processus qui produit la personne et son produit à l'intérieur d'une classe et d'une société donnée à un moment historique donné, il manque au marxisme une hiérarchie de médiations. Qualifiant Valéry de petit-bourgeois et son œuvre d'idéaliste, il ne retrouvera, dans l'un comme dans l'autre, que ce qu'il y a mis. C'est en raison de cette carence qu'il finit par se débarrasser du particulier en le définissant comme le simple effet du hasard : « Qu'un pareil homme, écrit Engels, et précisément celui-là, s'élève à telle époque déterminée et dans tel pays donné, c'est naturellement un pur hasard. Mais, a défaut de Napoléon, un autre eût rempli sa place... Il en est ainsi de tous les hasards ou de tout ce qui paraît hasard dans l'Histoire. Plus le domaine que nous explorons s'éloigne de l'économie et revêt un caractère idéologique abstrait, plus nous trouvons de hasard dans son développement... Mais tracez l'axe moyen de la courbe... Cet axe tend à devenir parallèle à celui du développement économique. » Autrement dit, le caractère concret de *cet* homme est, pour Engels, un « caractère idéologique abstrait ». Il n'y a de réel et d'intelligible que l'axe moyen de la courbe (d'une vie, d'une histoire, d'un parti ou d'un groupe social) et ce moment d'universalité correspond à une autre universalité (l'économique proprement dit). Mais l'existentialisme considère cette déclaration comme une limitation arbitraire du mouvement dialectique, comme un arrêt de pensée, comme un refus de comprendre. Il refuse d'abandonner la vie réelle aux hasards impensables de la naissance pour contempler une universalité qui se borne à se refléter indéfiniment en elle-même [1]. Il entend sans être infidèle aux thèses marxistes, trouver les médiations, qui permettent d'engendrer le concret singulier, la vie, la lutte réelle et datée, la personne à partir des contradictions *générales* des forces productives et des rapports de production. Le marxisme contemporain montre, par exemple, que le réalisme de Flaubert est en rapport de symbolisation réciproque avec l'évolution sociale et politique de la petite-bourgeoisie du Second Empire. Mais il ne montre *jamais* la genèse de cette réciprocité de perspective. Nous ne savons ni pourquoi Flaubert a préféré la littérature à tout ni pourquoi il a vécu comme un anachorète, ni pourquoi il a écrit *ces* livres plutôt que ceux de Duranty ou des Goncourt. Le marxisme situe mais ne fait plus jamais rien découvrir : il laisse d'autres disciplines sans principes établir les circonstances exactes de la vie et de la personne et il vient ensuite pour démontrer que ses schémas se sont une fois de plus vérifiés : les choses étant ce qu'elles sont, la lutte de classes ayant pris telle ou telle forme, Flaubert, qui appartenait à la bourgeoisie, devait vivre comme il a vécu et écrire ce qu'il a écrit. Mais justement, ce qu'on passe sous silence c'est la signification de ces quatre mots « appartenir à la bourgeoisie ». Car ce n'est d'abord ni la rente foncière ni la nature strictement intellectuelle de son travail qui font de Flaubert un bourgeois. *Il appartient* à la bourgeoisie parce qu'il est *né en elle*, c'est-à-dire parce qu'il est apparu au milieu d'une famille *déjà bourgeoise* [2] et dont le chef, chirurgien à Rouen, était emporté par le mouvement ascensionnel de sa classe. Et s'il raisonne, s'il sent en bourgeois, c'est qu'on l'a fait tel à une époque où il ne pouvait pas même comprendre le sens des gestes et des rôles qu'on lui imposait. Comme toutes les familles, cette famille était *particulière :* sa mère était apparentée à la noblesse, son père était fils d'un vétérinaire de village, le frère aîné de Gustave, plus doué en apparence, fit de bonne heure l'objet de sa détestation. C'est donc dans la particularité d'une histoire, à travers des contradictions propres à *cette* famille que Gustave Flaubert fit obscurément l'apprentissage de sa classe. Le hasard n'existe pas, ou, du moins, pas comme on croit : l'enfant devient tel ou tel parce qu'il vit l'universel comme particulier. Celui-ci a vécu *dans le particulier* le conflit entre les pompes religieuses d'un régime monarchique qui prétendait renaître et l'irréligion de son père, petit-bourgeois intellectuel et fils de la Révolution française. Pris généralement, ce conflit traduisait la lutte des anciens propriétaires fonciers contre les acquéreurs de biens nationaux et contre la bourgeoisie industrielle. Cette

1. Ces axes moyens parallèles se réduisent dans le fond à une seule ligne : considérés sous cet angle, les rapports de production, les structures sociopolitiques et les idéologies semblent tout simplement (comme dans la philosophie spinoziste) « les différentes traductions d'une même phrase ».

2. On peut aussi *y venir :* et, justement on ne sera plus le même petit-bourgeois selon qu'on l'est devenu après un passage de frontière ou qu'on l'a été de naissance.

contradiction (d'ailleurs masquée sous la Restauration par un équilibre provisoire) Flaubert l'a vécue pour lui seul et par lui-même; ses aspirations vers la noblesse et surtout vers la foi ont sans cesse été rabattues par l'esprit d'analyse paternel. Il a installé *en lui* par la suite, ce père écrasant qui n'a cessé, même mort, de détruire Dieu, son principal adversaire ni de réduire les élans de son fils à des humeurs corporelles. Seulement le petit Flaubert a tout vécu dans les ténèbres, c'est-à-dire sans prise de conscience réelle, dans l'affolement, la fuite, l'incompréhension et à travers sa condition matérielle d'enfant bourgeois, bien nourri, bien soigné, mais impuissant et séparé du monde. C'est *comme enfant* qu'il a vécu sa condition future à travers les professions qui s'offriront à lui : sa haine contre son frère aîné, brillant élève de la Faculté de Médecine, lui barrait la route des Sciences, c'est-à-dire qu'il ne voulait ni n'osait faire partie de l'élite « petite-bourgeoise ». Restait le Droit : à travers ces carrières qu'il jugeait inférieures, il eut horreur de sa propre classe; et cette horreur même était à la fois une prise de conscience et une aliénation définitive à la petite-bourgeoisie. Il vécut aussi la mort bourgeoise, cette solitude qui nous accompagne dès la naissance, mais il la vécut à travers les structures familiales : le jardin où il jouait avec sa sœur était voisin du laboratoire où son père disséquait; la mort, les cadavres, sa jeune sœur qui allait bientôt mourir, la science et l'irréligion de son père, tout devait s'unir dans une attitude complexe et bien particulière. Le mélange explosif de scientisme naïf et de religion sans Dieu qui constitue Flaubert et qu'il tente de surmonter par l'amour de l'art formel, nous pourrons l'expliquer si nous comprenons bien que tout s'est passé *dans l'enfance*, c'est-à-dire dans une condition radicalement distincte de la condition adulte : c'est l'enfance qui façonne des préjugés indépassables, c'est elle qui fait ressentir, dans les violences du dressage et l'égarement de la bête dressée, l'appartenance au milieu *comme un événement singulier*. Seule, aujourd'hui, la psychanalyse permet d'étudier à fond la démarche par laquelle un enfant, dans le noir, à tâtons, va tenter de jouer sans le comprendre le personnage social que les adultes lui imposent, c'est elle seule qui nous montrera s'il étouffe dans son rôle, s'il cherche à s'en évader ou s'il s'y assimile entièrement. Seule, elle permet de retrouver l'homme entier dans l'adulte, c'est-à-dire non seulement ses déterminations présentes mais aussi le poids de son histoire. Et l'on aurait tout à fait tort de s'imaginer que cette discipline s'oppose au matérialisme dialectique. Bien sûr, des amateurs ont édifié en Occident des théories « analytiques » sur la société ou l'Histoire qui débouchent, en effet, sur l'idéalisme. Combien de fois ne nous a-t-on pas fait le coup de psychanalyser Robespierre sans même comprendre que les contradictions de sa conduite étaient conditionnées par les contradictions objectives de la situation? Et il est fâcheux, quand on a compris comment la bourgeoisie thermidorienne, paralysée par le régime démocratique, s'est trouvée pratiquement réduite à réclamer une dictature militaire, de lire sous la plume d'un psychiatre que Napoléon s'explique par ses conduites d'échec. De Man, le socialiste belge, allait plus loin encore lorsqu'il fondait les conflits de classe sur le « complexe d'infériorité du prolétariat ». Inversement, le marxisme, devenu Savoir universel, a voulu intégrer la psychanalyse en lui tordant le cou; il en a fait une idée morte qui trouvait tout naturellement sa place dans un système desséché : c'était l'idéalisme revenant sous un masque, un avatar du fétichisme de l'intériorité. Mais dans l'un et l'autre cas, on a transformé une méthode en dogmatisme : les philosophes de la psychanalyse trouvent leur justification dans les « schématiseurs » marxistes et réciproquement. En fait, le matérialisme dialectique ne peut se priver plus longtemps de la médiation privilégiée qui lui permet de passer des déterminations générales et abstraites à certains traits de l'individu singulier. La psychanalyse n'a pas de principes, elle n'a pas de base théorique : c'est tout juste si elle s'accompagne — chez Jung et dans certains ouvrages de Freud — d'une mythologie parfaitement inoffensive. En fait, c'est une méthode qui se préoccupe avant tout d'établir la manière dont l'enfant vit ses relations familiales à l'intérieur d'une société donnée. Et cela ne veut pas dire qu'elle mette en doute la priorité des institutions. Tout au contraire, son objet dépend lui-même de la structure de *telle* famille particulière et celle-ci n'est qu'une certaine singularisation de la structure familiale propre à telle classe, dans telles conditions; ainsi des monographies psychanalytiques — si elles étaient toujours possibles — mettraient d'elles-mêmes en relief l'évolution de la famille française entre le XVIII^e^ siècle et le XX^e^, laquelle à son tour traduit à sa manière l'évolution générale des rapports de production.

Les marxistes d'aujourd'hui n'ont souci que des adultes : on croirait à les lire que nous naissons à l'âge où nous gagnons notre premier salaire; ils ont oublié leur propre enfance et tout se passe, à les lire, comme si les hommes éprouvaient leur aliénation et leur réification *dans leur propre travail d'abord*, alors que chacun la vit *d'abord*, comme enfant, *dans le travail de ses parents*. Butés contre des interprétations trop exclusivement sexuelles, ils en profitent pour condamner une méthode d'interprétation qui prétend simplement remplacer en chacun la nature par l'Histoire; ils n'ont pas encore compris que la sexualité n'est qu'une manière de vivre à un certain niveau et dans la perspective d'une certaine aventure individuelle la totalité de notre condition. L'existentialisme croit, au contraire, pouvoir intégrer cette méthode parce qu'elle découvre le point d'insertion de l'homme dans sa classe, c'est-à-dire la famille singulière comme médiation entre la classe universelle et l'individu : la famille, en effet, est constituée dans et par le mouvement général de l'Histoire et vécue d'autre part comme un absolu dans la profondeur et l'opacité de l'enfance. La famille Flaubert était de type semi-domestique, elle retardait un peu sur les familles industrielles que le père Flaubert soignait ou fréquentait. Le père Flaubert, qui se jugeait lésé par son « patron » Dupuytren, terrorisait tout le monde par son mérite, sa notoriété, son ironie voltairienne, ses terribles colères ou ses accès de mélancolie. Aussi comprendra-t-on facilement que le lien du petit Gustave à sa mère n'ait jamais été déterminant : elle n'était qu'un reflet du terrible docteur. Il s'agit donc d'un décalage assez sensible, qui séparera souvent Flaubert de ses contemporains : dans un siècle où la famille conjugale est le type courant de la bourgeoisie riche, où Du Camp et Le Poittevin repré-

sentent des enfants délivrés de la *patria potestas*, Flaubert se caractérise par une « fixation » sur le père. Né la même année, Baudelaire, au contraire, se fixera pour toute sa vie sur sa mère. Et cette différence s'explique par la différence des milieux : la bourgeoisie de Flaubert est fruste, neuve (la mère, vaguement apparentée à la noblesse, représente une classe de fonciers en voie de liquidation : le père sort directement d'un village et porte encore à Rouen d'étranges vêtements paysans : une peau de bique, l'hiver). Elle vient de la campagne, elle y retourne puisqu'elle achète de la terre à mesure qu'elle s'enrichit. La famille de Baudelaire, bourgeoise, citadine depuis beaucoup plus longtemps, se considère un peu comme appartenant à la noblesse de robe : elle possède des actions et des titres. Quelque temps, entre deux maîtres, la mère est apparue toute seule, dans l'éclat de son autonomie; et, plus tard, Aupick avait beau faire le « dur », M^me^ Aupick, sotte et assez vaine, mais charmante et favorisée par l'époque, n'a jamais cessé d'exister *par elle-même*.

Mais prenons-y garde : chacun vit ses premières années dans l'égarement ou dans l'éblouissement comme une réalité profonde et solitaire : l'intériorisation de l'extériorité est ici un fait irréductible. La « fêlure » du petit Baudelaire, c'est le veuvage et le remariage d'une mère trop jolie, bien sûr : mais c'est aussi une qualité propre de sa vie, un déséquilibre, un malheur qui le poursuivra jusqu'à sa mort; la « fixation » de Flaubert sur son père, c'est l'expression d'une structure de groupe et c'est sa haine du bourgeois, ses crises « hystériformes », sa vocation monacale. La psychanalyse, à l'intérieur d'une totalisation dialectique, renvoie d'un côté aux structures objectives, aux conditions matérielles et, de l'autre, à l'action de notre indépassable enfance sur notre vie d'adulte. Il devient impossible désormais de relier directement *Madame Bovary* à la structure politico-sociale et à l'évolution de la petite-bourgeoisie; il faudra rapporter l'œuvre à la réalité présente en tant qu'elle est vécue par Flaubert à travers son enfance. Il en résulte un certain décalage, bien sûr : il y a une sorte d'hystérésis de l'œuvre par rapport à l'époque même où elle paraît; c'est qu'elle doit unir en elle un certain nombre de significations contemporaines et d'autres qui expriment un état récent mais déjà dépassé de la société. Cette *hystérésis*, toujours négligée par les marxistes, rend compte à son tour de la véritable réalité sociale où les événements, les produits et les actes *contemporains* se caractérisent par l'extraordinaire diversité de leur profondeur temporelle. Il viendra un moment où Flaubert paraîtra *en avance* sur son époque (au temps de *Madame Bovary*) parce qu'il est *en retard sur elle*, parce que son œuvre exprime sous un masque à une génération dégoûtée du romantisme les désespoirs post-romantiques d'un collégien de 1830. Le sens objectif du livre — celui que les marxistes, en bons disciples de Taine, prennent tout bonnement pour conditionné par le moment à travers l'auteur — est le résultat d'un compromis entre ce que réclame cette jeunesse nouvelle à partir de sa propre histoire et ce que l'auteur peut lui offrir à partir de la sienne, c'est-à-dire qu'il réalise l'union paradoxale de deux moments passés de cette petite bourgeoisie intellectuelle (1830-1845). C'est à partir de là qu'on pourra *utiliser* le livre dans des perspectives nouvelles comme une arme contre une classe ou un régime [1]. Mais le marxisme n'a rien à craindre de ces méthodes nouvelles : elles restituent simplement des régions concrètes du réel et les malaises de la personne prennent leur véritable sens quand on se rappelle qu'elles traduisent concrètement l'aliénation de l'homme; l'existentialisme aidé de la psychanalyse ne peut étudier aujourd'hui que des situations où l'homme s'est perdu lui-même dès l'enfance car il n'y en a pas d'autres dans une société fondée sur l'exploitation [2].

Nous n'en avons pas fini avec les *médiations :* au niveau des rapports de production et à celui des structures politico-sociales, la personne singulière se trouve conditionnée par ses *relations humaines*. Nul doute que ce conditionnement, dans sa vérité première et générale, ne renvoie au « conflit des forces productrices avec les rapports de production ». Mais tout cela n'est pas *vécu* si simplement. Ou plutôt la question est de savoir si la *réduction* est possible. La personne vit et connaît plus ou moins clairement sa condition à travers son appartenance à des groupes. La plupart de ces groupes sont locaux, définis, immédiatement donnés. Il est clair, en effet, que l'ouvrier d'usine subit la pression de son « groupe de production »; mais si, comme c'est le cas à Paris, il habite assez loin de son lieu de travail, il est soumis également à la pression de son « groupe d'habitation ». Or, ces groupes exercent des actions diverses sur leurs membres; parfois, même, l' « îlot »,

1. Ces jeunes lecteurs sont *défaitistes :* ils demandent à leurs écrivains de montrer que l'action est impossible, pour effacer leur honte d'avoir raté leur Révolution. Le réalisme, pour eux, c'est la condamnation de la réalité : la vie est absolu naufrage. Le *pessimisme* de Flaubert a sa contrepartie positive (le mysticisme esthétique) qui se retrouve partout dans *Madame Bovary*, qui crève les yeux mais que le public n'a pas « absorbée » parce qu'il ne l'y cherchait pas. Seul, Baudelaire a vu clair : « *La Tentation* et *Madame Bovary* ont le même sujet », a-t-il écrit. Mais que pouvait-il contre cet *événement neuf et collectif* qu'est la transformation d'un livre par la lecture? Ce sens de *Madame Bovary* est resté sous les voiles jusqu'aujourd'hui : car tout jeune homme qui, en 1957, prend connaissance de cet ouvrage, le découvre à son insu à travers des morts qui l'ont dévié.

2. Une question se pose, pourtant : les marxistes tiennent que les conduites sociales d'un individu sont conditionnées par les intérêts généraux de sa classe. Ces intérêts — d'abord abstraits — deviennent par le mouvement de la dialectique des forces concrètes qui nous enchaînent : ce sont eux qui barrent notre horizon, ce sont eux qui s'expriment par notre propre bouche et qui nous retiennent quand nous voudrions comprendre nos actes jusqu'au bout, quand nous tentons de nous arracher à notre milieu. Cette thèse est-elle incompatible avec l'idée d'un conditionnement par l'enfance de nos conduites présentes? Je ne le crois pas, il est facile de voir, au contraire, que la médiation analytique ne change rien : bien sûr, nos préjugés, nos idées, nos croyances sont pour la plupart d'entre nous indépassables *parce qu'ils ont été éprouvés d'abord dans l'enfance;* c'est notre aveuglement d'enfant, notre affolement prolongé qui rendent compte — en partie — de nos réactions irrationnelles, de nos résistances à la raison. Mais qu'était-elle, justement, cette enfance indépassable, sinon une façon particulière de vivre les intérêts généraux du milieu. Rien n'est changé : au contraire, l'acharnement, la passion folle et criminelle, l'héroïsme même, tout retrouve son *épaisseur vraie*, son enracinement, son passé : la psychanalyse, conçue comme médiation, ne fait intervenir aucun principe nouveau d'explication : elle se garde même de nier la relation directe et présente de l'individu au milieu ou à la classe; elle réintroduit l'historicité et la négativité dans la manière même dont la personne se réalise comme membre d'une couche sociale déterminée.

la « cité » ou le « quartier » freinent en chacun l'impulsion donnée par la fabrique ou l'atelier. Il s'agit de savoir si le marxisme dissoudra le groupe d'habitation en ses éléments ou s'il lui reconnaîtra une autonomie relative et un pouvoir de médiation. La décision n'est pas si facile : d'un côté, en effet, on voit facilement que le « décalage » du groupe d'habitation et du groupe de production, que le « retard » de celui-là sur celui-ci ne font que vérifier les analyses fondamentales du marxisme; en un sens, rien de nouveau; et le P. C. lui-même a montré depuis sa naissance qu'il connaît cette contradiction puisqu'il organise, partout où cela lui est possible, des cellules d'entreprise plutôt que des cellules de quartier. Mais, d'un autre côté, il est partout visible que le patronat, lorsqu'il tente de « moderniser » ses méthodes, favorise la constitution de groupes de freinage extra-politiques, dont l'effet en France est très certainement d'éloigner les jeunes de la vie syndicale et politique. A Annecy, par exemple, qui s'industrialise très rapidement et qui repousse les touristes et les villégiaturants jusque dans les quartiers qui bordent immédiatement le lac, les enquêteurs signalent un pullulement de groupuscules (sociétés de culture, de sports, téléclubs, etc.) dont les caractères sont très ambigus : il n'est pas douteux qu'ils élèvent le niveau culturel de leurs membres — ce qui, en tout état de cause, restera un acquis du prolétariat; — mais il est certain qu'ils sont des obstacles à l'émancipation. Il faudrait examiner en outre si dans ces sociétés (que, dans beaucoup de cas, les patrons ont l'adresse de laisser tout à fait autonomes) la culture n'est pas *nécessairement* orientée (c'est-à-dire : dans le sens de l'idéologie bourgeoise. Les statistiques montrent que les livres les plus souvent demandés par les ouvriers sont les best-sellers bourgeois). Ces considérations tendent à faire de la « relation au groupe » une réalité vécue pour elle-même et qui possède une efficacité particulière. Dans le cas qui nous occupe, par exemple, il n'est pas douteux qu'elle s'interpose comme un écran entre l'individu et les intérêts généraux de sa classe. Cette consistance du groupe (qu'il ne faut pas confondre avec je ne sais quelle conscience collective) justifierait à elle seule ce que les Américains appellent « micro-sociologie ». Mieux : aux U. S. A., la sociologie se développe en raison de son efficacité même. A ceux qui seraient tentés de ne voir dans la sociologie qu'un mode de connaissance idéaliste et statique dont l'unique fonction serait de cacher l'histoire, je rappelle, en effet, que c'est le patronat, aux États-Unis, qui favorise cette discipline et, tout particulièrement, les recherches qui visent les groupes restreints comme totalisation des contacts humains dans une situation définie; du reste, le néo-paternalisme américain et *l'Human Engineering* se fondent presque uniquement sur les travaux des sociologues. Mais il ne faudrait pas en prendre prétexte pour adopter aussitôt l'attitude inverse et la repousser sans appel parce que c'est « une arme de classe aux mains des capitalistes ». Si c'est une arme efficace — et elle a prouvé qu'elle en était une — c'est qu'elle est vraie en quelque mesure; et si elle est « aux mains des capitalistes », c'est une raison de plus pour la leur arracher et la retourner contre eux.

Il n'est pas douteux que le principe des recherches est souvent un idéalisme masqué. Chez Lewin, par exemple (comme chez tous les

gestaltistes), il y a un fétichisme de la totalisation : au lieu d'y voir le mouvement réel de l'Histoire, il l'hypostasie et la *réalise* en totalités *déjà faites :* « Il faut considérer la situation, avec toutes ses implications sociales et culturelles *comme un tout concret dynamique.* » Ou encore « ...les propriétés structurelles d'une totalité dynamique ne sont pas les mêmes que celles de ses parties ». Il s'agit, d'autre part, d'une synthèse d'extériorité : à cette totalité donnée, le sociologue demeure extérieur. On veut garder les bénéfices de la téléologie en restant *positif*, c'est-à-dire tout en supprimant ou en déguisant les fins de l'activité humaine. A cet instant, la sociologie se pose sur soi et s'oppose au marxisme : non pas en affirmant l'autonomie provisoire de sa méthode — ce qui donnerait au contraire le moyen de l'intégrer — mais en affirmant l'autonomie radicale de son objet. *Autonomie ontologique :* quelque précaution qu'on prenne, en effet, on ne peut empêcher que le groupe ainsi conçu soit unité substantielle — *même et surtout* si, par volonté d'empirisme, on définit son existence par son simple fonctionnement. *Autonomie méthodologique :* au mouvement de totalisation dialectique, on substitue des totalités actuelles. Cela implique naturellement un refus de la dialectique et de l'Histoire, dans la mesure justement où la dialectique n'est d'abord que le mouvement réel d'une unité en train de se faire et non l'étude, même « fonctionnelle » et « dynamique », d'une unité déjà faite. Pour Lewin, toute loi est une loi structurelle et met en évidence une fonction ou une relation fonctionnelle entre les parties d'un tout. Précisément à cause de cela, il se cantonne volontairement dans l'étude de ce que Lefebvre appelait la « complexité horizontale ». Il n'étudie ni l'histoire de l'individu (psychanalyse) ni celle du groupe. C'est à lui que s'appliquerait le mieux ce reproche de Lefebvre que nous citons en note, plus haut : sa méthode prétend permettre d'établir les caractères fonctionnels d'une communauté paysanne aux U. S. A.; mais elle les interprétera tous par rapport aux variations de la totalité; elle manquera donc l'histoire par là même puisqu'elle s'interdit, par exemple, d'expliquer la remarquable homogénéité religieuse d'un groupe de cultivateurs protestants : il lui importe peu, en effet, de savoir que la perméabilité totale des communautés paysannes aux modèles urbains naît aux U. S. A. de ce que la campagne s'est faite *à partir de la ville*, par des hommes qui se trouvaient déjà en possession de techniques industrielles relativement avancées. Lewin considérerait cette explication — selon ses propres formules — comme un causalisme aristotélicien; mais cela veut dire précisément qu'il est incapable de comprendre la synthèse sous la forme d'une dialectique : il faut pour lui qu'elle soit *donnée. Autonomie réciproque*, enfin, de l'expérimentateur et du groupe expérimental : le sociologue n'est pas situé ou, s'il l'est, il suffira de précautions concrètes pour le *désituer;* il se peut qu'il essaye de s'intégrer au groupe mais cette intégration est provisoire, il sait qu'il se dégagera, qu'il consignera ses observations dans l'objectivité; bref, il ressemble à ces flics que le cinéma nous propose souvent pour modèles et qui gagnent la confiance d'un gang pour mieux pouvoir le donner : même si le sociologue et le flic participent à une action collective, il va de soi qu'elle est mise entre parenthèses, et qu'ils n'en font que les gestes au profit d'un « intérêt supérieur ».

On pourrait faire les mêmes reproches à cette notion de « personnalité de base » que Kardiner tente d'introduire dans le néo-culturalisme américain : si l'on veut n'y voir qu'une certaine manière dont la personne totalise la société en elle et par elle, la notion est inutile comme nous le verrons bientôt; il serait absurde et vain de parler, par exemple, de la « personnalité de base » du prolétaire français si nous disposons d'une méthode qui permet de comprendre comment le travailleur se projette vers l'objectivation de soi-même à partir de conditions matérielles et historiques. Si au contraire nous considérons cette personnalité comme une réalité objective s'imposant aux membres du groupe, fût-ce à titre de « base de leur personnalité », c'est un fétiche : nous posons l'homme avant l'homme et nous rétablissons le lien de causation. Kardiner situe sa personnalité de base « à mi-chemin entre les institutions primaires (qui expriment l'action du milieu sur l'individu) et secondaires (qui expriment la réaction de l'individu sur le milieu) ». Cette « circularité » demeure malgré tout statique et, d'autre part, rien ne montre mieux que cette position « à mi-chemin » l'inutilité de la notion envisagée : il est vrai que l'individu est conditionné par le milieu social et se retourne sur lui pour le conditionner; c'est même cela — et rien d'autre — qui fait sa réalité. Mais si nous pouvons déterminer les institutions primaires et suivre le mouvement par lequel l'individu se fait en les dépassant, qu'avons-nous besoin de mettre sur la route ce costume de confection? La « personnalité de base » oscille entre l'universalité abstraite *a posteriori* et la substance concrète comme *totalité faite*. Si nous la prenons comme *ensemble préexistant* à celui qui va naître, ou bien elle arrête l'Histoire et la réduit à une discontinuité de types et de styles de vie ou bien c'est l'Histoire qui la fait éclater par son mouvement continu.

Cette attitude sociologique s'explique à son tour *historiquement*. L'hyper-empirisme — qui néglige par principe les liaisons au passé — ne pouvait naître que dans un pays dont l'histoire est relativement courte; la volonté de mettre le sociologue hors du champ expérimental traduit à la fois « l'objectivisme » bourgeois et une certaine exclusion vécue : Lewin exilé d'Allemagne et persécuté par les nazis s'improvise sociologue pour trouver les moyens pratiques de restaurer la communauté allemande qu'il estime détériorée par Hitler. Mais cette restauration ne peut être obtenue *pour lui*, exilé, impuissant et contre une grande partie des Allemands que par des moyens extérieurs, par une action exercée avec le concours des Alliés. C'est cette Allemagne lointaine, fermée qui, en l'excluant, lui fournit le thème de la totalité dynamique. (Pour démocratiser l'Allemagne, il faut, dit-il, lui donner d'autres chefs mais ces chefs ne seront obéis que si le groupe tout entier est modifié de manière à les accepter.) Il est frappant que ce bourgeois déraciné ne tienne aucun compte des contradictions réelles qui ont amené le nazisme et d'une lutte des classes qu'il a cessé de vivre pour son compte. Les déchirures d'une société, ses divisions intestines : voilà ce qu'un ouvrier allemand pouvait vivre en Allemagne, voilà ce qui pouvait lui donner une tout autre idée des conditions réelles de la dénazification. Le sociologue, en fait, est objet de l'Histoire : la sociologie des « primitifs » s'établit sur la base d'un rapport plus profond qui peut être, par exemple, le colonialisme; l'enquête est un rapport vivant entre des hommes (c'est ce rapport même dans sa totalité qu'a tenté de décrire Leiris dans son livre admirable *L'Afrique fantôme*). En fait le sociologue et son « objet » forment un couple dont chacun est à interpréter par l'autre et dont le *rapport* doit être lui-même déchiffré comme un moment de l'Histoire.

Si nous prenons ces précautions, c'est-à-dire si nous réintégrons le moment sociologique dans la totalisation historique, y a-t-il, malgré tout, une indépendance relative de la sociologie? Pour notre part, nous n'en doutons pas. Si les théories de Kardiner sont contestables, certaines de ses enquêtes ont un incontestable intérêt, en particulier celle qu'il a faite aux îles Marquises. Il met en relief une angoisse latente chez les Marquisiens dont l'origine se trouve dans certaines conditions objectives : la menace de disette et la rareté des femmes (100 femmes pour 250 hommes). Il dérive l'embaumement et le cannibalisme de la disette, comme deux réactions contradictoires qui se conditionnent en s'opposant; il montre l'homosexualité comme résultat de la rareté des femmes (et de la polyandrie) mais il va plus loin et peut indiquer, par l'enquête, qu'elle n'est pas simplement une satisfaction du besoin sexuel mais une revanche contre la femme. Enfin cet état de choses entraîne chez la femme une réelle indifférence, chez le père une grande douceur dans ses rapports avec les enfants (l'enfant grandit au milieu de *ses* pères) d'où le libre développement des enfants et leur précocité. Précocité, homosexualité comme revanche contre la femme dure et sans tendresse, angoisse latente s'exprimant dans des conduites diverses : voilà des notions irréductibles puisqu'elles nous renvoient à du *vécu*. Il importe peu que Kardiner utilise des concepts psychanalytiques pour les décrire : le fait est que la sociologie peut *établir* ces caractères comme relations réelles entre les hommes. L'enquête de Kardiner ne contredit pas le matérialisme dialectique, même si les *idées* de Kardiner lui demeurent opposées. Nous pouvons apprendre dans son étude comment le fait matériel de la rareté des femmes est vécu comme un certain aspect des relations entre les sexes et des mâles entre eux. Simplement elle nous conduit à un certain niveau du concret que le marxisme contemporain néglige systématiquement. Les sociologues américains en concluent que « l'économique n'est pas entièrement déterminant ». Mais cette phrase n'est ni vraie ni fausse puisque la dialectique n'est pas un déterminisme. S'il est vrai que les Eskimos sont « individualistes » et les Dakota coopératifs alors qu'ils se ressemblent par « la manière dont ils produisent leur vie » il n'en faut pas conclure à une définitive insuffisance de la méthode marxiste mais, tout simplement, à son insuffisant développement. Cela signifie que la sociologie, dans ses enquêtes sur des groupes définis, livre, *à cause* de son empirisme, des connaissances susceptibles de développer la méthode dialectique en l'obligeant à pousser la totalisation jusqu'à leur intégration. L' « individualisme » des Eskimos, s'il existe, doit être conditionné par des facteurs du même ordre que ceux qu'on étudie dans les communautés marquisiennes. En lui-même, c'est un fait (ou, pour parler comme Kardiner, un « style de vie ») qui n'a rien à faire avec la « subjectivité » et qui se

décèle dans les comportements des individus à l'intérieur du groupe et par rapport aux réalités quotidiennes de la vie (habitat, repas, fêtes, etc.) et même du travail. Mais, dans la mesure même où la sociologie est par elle-même une *attention prospective* qui se dirige vers ce genre de faits, elle est et oblige le marxisme à devenir une méthode euristique. Elle révèle, en effet, des relations nouvelles et réclame qu'on les rattache à de nouvelles conditions. Or la « rareté des femmes », par exemple, est une véritable condition matérielle : elle est économique *en tout cas* dans la mesure même où l'économie se définit par la rareté; c'est un rapport quantitatif qui conditionne rigoureusement un besoin. Mais en outre Kardiner oublie ce que Lévi-Strauss a si bien montré dans son livre sur *Les Structures élémentaires de la parenté :* c'est que le mariage est une forme de prestation totale. La femme n'est pas seulement une compagne de lit, c'est un travailleur, une force productrice. « Aux niveaux les plus primitifs, où la rigueur du milieu géographique et l'état rudimentaire des techniques rendent hasardeux aussi bien la chasse et le jardinage, que le ramassage et la cueillette, l'existence serait presque impossible pour un individu abandonné à lui-même... Il n'est pas exagéré de dire que pour de telles sociétés, le mariage présente une importance vitale pour chaque individu... intéressé (d'abord) à trouver... un conjoint mais aussi à prévenir l'occurrence pour son groupe de ces deux calamités de la société primitive : le célibataire et l'orphelin. » (*Str. par.*, pp. 48-49.) Cela signifie qu'il ne faut jamais céder aux simplifications technicistes et présenter les techniques et les outils comme conditionnant dans un contexte particulier à eux seuls les relations sociales. Outre que les traditions et l'histoire (la complexité verticale de Lefebvre) interviennent au niveau même du travail et des besoins, il existe d'autres conditions matérielles (la rareté des femmes en est une) qui sont avec les techniques et le niveau réel de la vie dans une relation de conditionnement circulaire. Ainsi le rapport numérique entre les sexes prend d'autant plus d'importance pour la production et pour les relations suprastructurelles que la disette est plus menaçante et les instruments plus rudimentaires. Il s'agit seulement de ne rien *subordonner a priori :* on dirait vainement que la rareté des femmes est un fait de simple nature (pour l'opposer au caractère institutionnel des techniques) puisque cette rareté n'apparaît jamais qu'à l'intérieur d'une communauté. A partir de là, personne ne peut plus reprocher à l'interprétation marxiste d'être incomplètement « déterminante » : il suffit en effet que la méthode régressive-progressive tienne compte *à la fois* de la circularité des conditions matérielles et du conditionnement mutuel des relations humaines établies sur cette base (le lien immédiatement réel, *à son niveau*, de la dureté des femmes, de l'indulgence des pères, du ressentiment créant les tendances homosexuelles et de la précocité des enfants se fonde sur la polyandrie qui est elle-même une réaction du groupe à la rareté; mais ces différents caractères ne sont pas déjà contenus *dans* la polyandrie comme des œufs dans un panier : ils s'enrichissent par leurs actions réciproques comme *manière de la vivre* dans un dépassement perpétuel). Sous cette forme prospective, avec son absence de fondement théorique et la précision de ses méthodes auxiliaires — enquêtes, tests, statistiques, etc. — la sociologie, moment provisoire de la totalisation historique, révèle des médiations nouvelles entre les hommes concrets et les conditions matérielles de leur vie, entre les relations humaines et les rapports de production, entre les personnes et les classes (ou toute autre espèce de groupement).

Nous reconnaissons sans peine que le *groupe* n'a jamais ni ne peut avoir le type d'existence métaphysique qu'on cherche à lui donner; nous répétons avec le marxisme : il n'y a que des hommes et des relations réelles entre les hommes; de ce point de vue, le groupe n'est en un sens qu'une multiplicité de relations et de relations entre ces relations. Et cette certitude nous vient justement de ce que nous considérons le rapport du sociologue à son objet comme un rapport de réciprocité; l'enquêteur ne peut jamais être « hors » d'un groupe que dans la mesure où il est « dans » un autre — sauf dans les cas limites où cet exil est l'envers d'un acte réel d'exclusion. Et ces perspectives diverses lui montrent assez que la communauté comme telle lui échappe de tous les côtés.

Cela ne doit pourtant pas le dispenser de déterminer le type de réalité et d'efficacité propre aux objets collectifs qui peuplent notre champ social et qu'on est convenu de nommer l'intermonde. Une société de pêcheurs à la ligne n'est ni un caillou ni une hyperconscience ni une simple rubrique verbale pour désigner des relations concrètes et particulières entre ces membres : elle a ses statuts, son administration, son budget, son mode de recrutement, sa fonction; c'est à partir de là que ses membres ont instauré entre eux un certain type de réciprocité dans les relations. Lorsque nous disons : il n'y a que des hommes et des relations réelles entre les hommes (pour Merleau-Ponty, j'ajoute : des choses aussi et des animaux, etc.), nous voulons seulement dire que le support des objets collectifs doit être cherché dans l'activité concrète des individus; nous n'entendons pas *nier* la réalité de ces objets mais nous prétendons qu'elle est *parasitaire*. Le marxisme n'est pas fort éloigné de notre conception. Mais, dans son état présent, on peut de ce point de vue lui faire deux reproches essentiels : certes il montre « les intérêts de classe » s'imposant à l'individu contre ses intérêts individuels ou le marché, d'abord simple complexe de relations humaines, tendant à devenir plus réel que les vendeurs et que leurs clients; mais il reste incertain quant à la nature et à l'origine de ces « collectifs » : la théorie du fétichisme, esquissée par Marx, n'a jamais été développée et, du reste, elle ne saurait s'étendre à toutes les réalités sociales; ainsi, refusant l'organicisme, il manque d'armes contre lui. Il considère le marché comme une *chose* et que ses inexorables lois contribuent à réifier les rapports entre les hommes mais quand soudain, pour parler comme Henri Lefebvre, un tour de passe-passe dialectique nous montre cette abstraction monstrueuse comme le véritable concret (il s'agit, bien sûr, d'une société aliénée) pendant que les individus (par exemple l'ouvrier soumis aux lois d'airain du marché du travail) tombent à leur tour dans l'abstraction, nous nous croyons revenus à l'idéalisme hégélien. Car la *dépendance* de l'ouvrier qui vient vendre sa force de travail ne peut en aucun cas signifier que ce travailleur est tombé dans l'existence abstraite. Tout au contraire

la réalité du marché, quelque inexorables que soient ses lois, et jusqu'à son apparence concrète, repose sur la réalité des individus aliénés et sur leur séparation. Il faut reprendre l'étude des collectifs au commencement et montrer que ces objets, loin de se caractériser par l'unité directe d'un *consensus*, figurent au contraire des perspectives de fuite. C'est parce que, sur la base de conditions données, les relations directes entre personnes dépendent d'autres relations singulières, celles-ci, d'autres encore et ainsi de suite, qu'il y a contrainte objective dans les rapports concrets; ce n'est pas la présence des autres mais leur absence qui fonde cette contrainte, ce n'est pas leur union mais leur séparation. Pour nous, la réalité de l'objet collectif repose sur la *récurrence;* elle manifeste que la totalisation n'est jamais achevée et que la totalité n'existe au mieux qu'à titre de *totalité détotalisée* [1].

Tels quels, ces collectifs existent, ils se révèlent immédiatement à l'action et à la perception; en chacun d'eux nous trouverons toujours une matérialité concrète (mouvement, siège social, édifice, mot, etc.) qui soutient et manifeste une fuite qui la ronge. Il me suffit d'ouvrir ma fenêtre : je vois une église, une banque, un café; voilà trois collectifs; ce billet de mille francs en est un autre; un autre encore, le journal que je viens d'acheter. Et le second reproche qu'on peut faire au marxisme, c'est qu'il ne s'est jamais soucié d'étudier ces objets en eux-mêmes, c'est-à-dire à tous les niveaux de la vie sociale. Or, c'est dans sa relation avec les collectifs, c'est dans son « champ social », considéré sous son aspect le plus immédiat, que l'homme fait l'apprentissage de sa condition; ici encore les liaisons particulières sont une manière de réaliser et de vivre l'universel dans sa matérialité; ici encore cette particularité a son opacité propre qui interdit de la dissoudre dans les déterminations fondamentales : cela signifie que le « milieu » de notre vie, avec ses institutions, ses monuments, ses instruments, ses « infinis » culturels (réels comme l'Idée de nature, imaginaires comme Julien Sorel ou Don Juan), ses fétiches, sa temporalité sociale et son espace « hodologique » doit faire *aussi* l'objet de notre étude. Ces différentes réalités dont l'être est directement proportionnel au non-être de l'humanité entretiennent entre elles par l'intermédiaire des relations humaines *et avec nous* une multiplicité de rapports qui peuvent et doivent être étudiés en eux-mêmes. Produit de son produit, façonné par son travail et par les conditions sociales de la production, l'homme existe *en même temps* au milieu de ses produits et fournit la substance des « collectifs » qui le rongent; à chaque niveau de la vie un court-circuit s'établit, une expérience horizontale qui contribue à le changer sur la base de ses conditions matérielles de départ : l'enfant *ne vit pas seulement* sa famille, il vit aussi — en partie à travers elle, en partie seul — le paysage collectif qui l'environne; et c'est encore la généralité de sa classe qui lui est révélée dans cette expérience singulière [2]. Il

1. J'ai développé ces indications dans la seconde partie de cet ouvrage, *Critique de la raison dialectique.*

2. « Toute la vie de Charlot tient dans ce paysage de brique et de fer... Lambeth Road, c'est déjà le décor d'*Easy Street*, la rue des Bons-Enfants où Charlot coiffe... le gros Nénesse d'un bec de gaz... Voilà toutes les maisons de son enfance que Charlot reconnaît, dit-il, avec plus d'émotion que les gens. » (Paul Gilson.) L'environnement collectif de son enfance misérable devient en lui signe, mythe et source de création.

s'agit donc de constituer des synthèses horizontales où les objets considérés développeront librement leurs structures et leurs lois. Cette totalisation transversale affirme à la fois sa dépendance par rapport à la synthèse verticale et son autonomie relative. Elle n'est ni suffisante par soi ni inconsistante. En vain tenterait-on de rejeter les « collectifs » du côté de la pure apparence. Certes, il ne faut pas les juger sur la conscience que les contemporains en ont; mais on perdrait leur originalité si on les envisageait seulement du point de vue des profondeurs. Si l'on voulait étudier un de ces groupes de culture qu'on rencontre dans certaines fabriques, on n'en serait pas quitte avec le vieux slogan : les ouvriers *croient qu'ils lisent* (donc que l'objet collectif est culturel), en fait, ils ne font que retarder en eux-mêmes la prise de conscience et l'émancipation du prolétariat. Car *il est bien vrai* qu'ils retardent en eux le moment de cette prise de conscience; *mais il est bien vrai* aussi qu'ils *lisent* et que leurs lectures se produisent au sein d'une communauté qui les favorise et qui se développe par elles. Pour ne citer qu'un objet, on conviendra qu'une *ville* est une organisation matérielle et sociale qui tire sa réalité de l'ubiquité de son absence : elle est présente dans chacune de ses rues *en tant* qu'elle est toujours ailleurs et le mythe de la capitale avec ses *mystères* montre assez que l'opacité des relations humaines directes y vient de ce qu'elles sont toujours conditionnées par toutes les autres. *Les Mystères de Paris* viennent de l'interdépendance absolue des milieux liée à leur compartimentage radical. Mais chaque collectif urbain a sa physionomie propre. Des marxistes ont fait des classifications heureuses, ils ont distingué du point de vue même de l'évolution économique, les villes agricoles des villes industrielles, les villes coloniales, les villes socialistes, etc. Ils ont montré, pour chaque type, comment la forme et la division du travail en même temps que les rapports de production engendraient une organisation et une distribution particulière des fonctions urbaines. Mais cela ne suffit pas pour rejoindre l'expérience : Paris et Rome diffèrent profondément; la première est une ville typiquement bourgeoise du XIX^e siècle, la seconde, en retard et en avance sur l'autre, tout à la fois, se caractérise par un centre de structure aristocratique (pauvres et riches vivent dans les mêmes immeubles, comme dans notre capitale avant 1830) entouré de quartiers modernes qui s'inspirent de l'urbanisme américain. Il ne suffit pas de montrer que ces différences de structure correspondent à des différences fondamentales dans le développement économique des deux pays et que le marxisme, outillé comme il l'est aujourd'hui, peut en rendre compte [1] : il faut voir aussi que les *constitutions* de ces deux villes conditionnent immédiatement les relations concrètes de leurs habitants. A travers la promiscuité de la richesse et de la pauvreté, les Romains vivent en raccourci l'évolution de leur économie nationale mais cette promiscuité est *par elle-même* une donnée immédiate de la vie sociale; elle se mani-

1. Rome est un centre agricole devenu capitale administrative. L'industrie proprement dite s'y est peu développée.

feste à travers des relations humaines d'un type particulier, elle suppose un enracinement de chacun dans le passé urbain, un lien concret des hommes aux ruines (qui dépend bien moins qu'on ne pourrait croire du genre de travail et de la classe puisque, finalement, ces ruines sont habitées et utilisées par tous — plus encore, peut-être, par le peuple que par les gros bourgeois), une certaine organisation de l'espace, c'est-à-dire des chemins qui mènent les hommes vers d'autres hommes ou vers le travail. Si nous n'avons pas les instruments nécessaires pour étudier la structure et l'influence de ce « champ social », il nous sera tout à fait impossible de faire sortir certaines attitudes typiquement romaines de la simple détermination des rapports de production. Des restaurants chers se trouvent dans les quartiers les plus pauvres; pendant la belle saison, les riches dînent à la terrasse. Ce fait — inconcevable à Paris — ne concerne pas seulement les individus : il en dit long par lui-même sur la manière dont les rapports de classe sont vécus [1].

Ainsi l'intégration de la sociologie au marxisme est d'autant plus aisée qu'elle se donne pour un hyper-empirisme. Seule, elle se figerait dans l'essentialisme et le discontinu; reprise — comme *le moment* d'un empirisme surveillé — dans le mouvement de totalisation historique, elle retrouvera sa profondeur et sa vie, mais c'est elle qui maintiendra l'irréductibilité relative des champs sociaux, c'est elle qui fera ressortir, au sein du mouvement général, les résistances, les freinages, les ambiguïtés et les équivoques. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'*adjoindre* une méthode au marxisme : c'est le développement même de la philosophie dialectique qui doit l'amener à produire dans un même acte la synthèse horizontale et la totalisation en profondeur. Et d'autres, tant que le marxisme s'y refusera, tenteront le coup à sa place.

En d'autres termes, nous reprochons au marxisme contemporain de rejeter du côté du hasard toutes les déterminations concrètes de la vie humaine et de ne rien garder de la totalisation historique si ce n'est son ossature abstraite d'universalité. Le résultat, c'est qu'il a entièrement perdu le sens de ce qu'est un homme : il n'a, pour combler ses lacunes, que l'absurde psychologie pavlovienne. Contre l'idéalisation de la philosophie et la déshumanisation de l'homme, nous affirmons que la part du hasard peut et doit être réduite au minimum. Lorsqu'on nous dit : « Napoléon, en tant qu'individu, n'était qu'un accident; ce qui était nécessaire c'était la dictature militaire comme régime liquidateur de la Révolution », on ne nous intéresse guère car nous l'avions toujours su. Ce que nous entendons montrer c'est que *ce* Napoléon était nécessaire, c'est que le développement de la Révolution a forgé en même temps la nécessité de la dictature et la personnalité entière de celui qui devait l'exercer; c'est aussi que le processus historique a ménagé *au général Bonaparte personnellement* des pouvoirs préalables et des occasions qui lui ont permis — et à lui seul — de hâter cette liquidation; c'est, en un mot, qu'il ne s'agit pas d'un universel abstrait, d'une situation si mal définie que plusieurs Bonaparte étaient *possibles* mais d'une totalisation concrète où *cette* bourgeoisie réelle, faite d'hommes réels et vivants devait liquider *cette* Révolution et où *cette* Révolution créait son propre liquidateur en la personne de Bonaparte, en soi et pour soi — c'est-à-dire pour ces bourgeois-là et à ses propres yeux. Il ne s'agit pas pour nous, comme on l'a trop souvent prétendu, de « rendre ses droits à l'irrationnel » mais, au contraire, de réduire la part de l'indétermination et du non-savoir; non pas de rejeter le marxisme au nom d'une troisième voie ou d'un humanisme idéaliste mais de reconquérir l'homme à l'intérieur du marxisme. Nous venons de marquer que le matérialisme dialectique se réduit à son propre squelette s'il n'intègre pas certaines disciplines occidentales; mais cela n'est qu'une démonstration négative : nos exemples ont révélé, au cœur de cette philosophie, l'emplacement vide d'une anthropologie concrète. Mais, sans un mouvement, sans un effort réel de totalisation, les données de la sociologie et de la psychanalyse dormiront côte à côte et ne s'intégreront pas au « Savoir ». La carence du marxisme nous a déterminé à tenter cette intégration nous-même, avec les moyens du bord, c'est-à-dire par des opérations définies et selon des principes qui donnent son caractère propre à notre idéologie et que nous allons exposer.

1. Cela ne signifie pas que la lutte de classe soit moins violente; au contraire mais simplement qu'elle est *autre*.

III

LA MÉTHODE PROGRESSIVE-RÉGRESSIVE

J'ai dit que nous acceptions sans réserves les thèses exposées par Engels dans sa lettre à Marx : « Les hommes font leur histoire eux-mêmes mais dans un milieu donné qui les conditionne. » Toutefois, ce texte n'est pas des plus clairs et il reste susceptible de nombreuses interprétations. Comment faut-il entendre, en effet, que l'homme *fait* l'Histoire, si par ailleurs, c'est l'Histoire qui le fait? Le marxisme idéaliste semble avoir choisi l'interprétation la plus facile : entièrement déterminé par les circonstances antérieures, c'est-à-dire, en dernière analyse, par les conditions économiques, l'homme est un produit passif, une somme de réflexes conditionnés. Mais cet objet inerte, en s'insérant dans le monde social, au milieu d'autres inerties pareillement conditionnées, contribue par la nature qu'il a reçue à précipiter ou à freiner le « cours du monde » : il change la société, comme une bombe, sans cesser d'obéir au principe d'inertie, peut détruire un immeuble. En ce cas, la différence entre l'agent humain et la machine serait nulle : Marx écrit, en effet : « L'invention d'un nouvel instrument de guerre, l'arme à feu, devait nécessairement modifier toute l'organisation intérieure de l'armée, les rapports dans le cadre desquels les individus forment une armée et qui font de celle-ci un tout organisé, enfin, également, les rapports entre armées différentes. » Pour tout dire, l'avantage semble ici pour l'arme ou pour l'outil : leur simple apparition bouleverse tout. Cette conception peut se résumer par ces déclarations du *Courrier européen* (de Saint-Pétersbourg) : « Marx considère l'évolution sociale comme un procès naturel régi par des lois qui ne dépendent pas de la volonté, de la conscience ni de l'intention des hommes mais qui, au contraire, les déterminent. » Marx les cite dans la deuxième préface du *Capital*. Les reprend-il à son compte? C'est difficile à dire : il félicite le critique d'avoir décrit excellemment *sa* méthode et lui fait observer qu'il s'agit en fait de *la* méthode dialectique. Mais il ne s'étend pas sur le détail des remarques et termine en notant que le bourgeois pratique *prend nettement conscience* des contradictions de la société capitaliste, ce qui semble la contrepartie de son affirmation de 1860 : « (Le mouvement ouvrier représente) la participation consciente au processus historique qui bouleverse la société. » Or, on observera que les remarques du *Courrier européen* ne contredisent pas seulement le passage précité de *Herr Vogt* mais aussi ce texte qu'on connaît bien : la troisième thèse de Feuerbach : « La

doctrine matérialiste selon laquelle les hommes sont un produit des circonstances et de l'éducation... ne tient pas compte du fait que les circonstances sont modifiées précisément par les hommes et que l'éducateur doit être éduqué lui-même. » Ou bien c'est une simple tautologie et nous devons tout simplement comprendre que l'éducateur lui-même est un produit des circonstances et de l'éducation, ce qui rendrait la phrase inutile et absurde; ou bien, c'est l'affirmation décisive de l'irréductibilité de la *praxis* humaine; l'éducateur doit être éduqué : cela signifie que l'éducation doit être une entreprise [1].

Si l'on veut donner toute sa complexité à la pensée marxiste il faudrait dire que l'homme, en période d'exploitation, est *à la fois* le produit de son propre produit et un agent historique qui ne peut en aucun cas passer pour un produit. Cette contradiction n'est pas figée, il faut la saisir dans le mouvement même de la *praxis;* alors, elle éclairera la phrase d'Engels : les hommes font leur histoire sur la base de conditions réelles antérieures (au nombre desquelles il faut compter les caractères acquis, les déformations imposées par le mode de travail et de vie, l'aliénation, etc.) mais ce sont *eux* qui la font et non les conditions antérieures : autrement ils seraient les simples véhicules de forces inhumaines qui régiraient à travers eux le monde social. Certes, ces conditions existent et ce sont elles, elles seules, qui peuvent fournir une direction et une réalité matérielle aux changements qui se préparent; mais le mouvement de la *praxis* humaine les dépasse en les conservant.

Et certainement les hommes ne mesurent pas la portée réelle de ce qu'ils font — ou du moins cette portée doit leur échapper tant que le prolétariat, sujet de l'Histoire, n'aura pas dans un même mouvement réalisé son unité et pris conscience de son rôle historique. Mais si l'Histoire m'échappe cela ne vient pas de ce que je ne la fais pas : cela vient de ce que l'autre la fait aussi. Engels — de qui nous avons sur ce sujet beaucoup de déclarations peu compatibles entre elles — a, dans *La Guerre des Paysans*, en tout cas, montré le sens qu'il donnait à cette contradiction : après avoir insisté sur le courage, la passion des paysans allemands, sur la justesse de leurs revendications, sur le génie de certains chefs (en particulier de Münzer), sur l'intelligence et l'habileté de l'élite révolutionnaire, il conclut : « A la guerre des Paysans, seuls les princes pouvaient gagner quelque chose : donc ce fut son résultat. Ils gagnèrent non seulement de façon relative, parce que leurs concurrents, clergé, noblesse, ville, se trouvèrent affaiblis, mais aussi de façon absolue parce qu'ils remportèrent les dépouilles opimes des autres ordres. » Qu'est-ce donc qui a *volé* la *praxis* des révoltés? Simplement leur séparation qui avait pour origine une condi-

1. Marx a précisé sa pensée : pour agir sur l'éducateur, il faut agir sur les facteurs qui le conditionnent. Ainsi se trouvent liés inséparablement dans la pensée marxienne les caractères de la détermination externe et ceux de cette unité synthétique et progressive qu'est la *praxis* humaine. Peut-être faut-il tenir cette volonté de transcender les oppositions de l'extériorité et de l'intériorité, de la multiplicité et de l'unité, de l'analyse et de la synthèse, de la nature et de l'antiphysis, pour l'apport *théorique* le plus profond du marxisme. Mais ce sont des indications à développer : l'erreur serait de croire que la besogne est facile.

tion historique déterminée : le morcellement de l'Allemagne. L'existence de mouvements provinciaux nombreux qui n'arrivaient pas à s'unifier — et dont chacun, *autre* que les autres, agissait autrement — suffit à déposséder chaque groupe du sens réel de son entreprise. Cela ne veut pas dire que l'entreprise *comme action réelle de l'homme sur l'histoire* n'existe pas, mais seulement que le résultat atteint — *même conforme à l'objectif qu'on se proposait* — est radicalement différent de ce qu'il paraît à l'échelle locale, quand on le replace dans le mouvement totalisateur. Finalement, le morcellement du pays a fait échouer la guerre et la guerre n'a eu pour résultat que d'aggraver et que de consolider ce morcellement. Ainsi l'homme fait l'Histoire : cela veut dire qu'il s'y objective et s'y aliène; en ce sens l'Histoire, qui est l'œuvre propre de *toute* l'activité de *tous* les hommes, leur apparaît comme une force étrangère dans la mesure exacte où ils ne reconnaissent pas le sens de leur entreprise (même localement réussie) dans le résultat total et objectif : en faisant la paix séparée, les paysans d'une certaine province ont gagné *pour ce qui est d'eux;* mais ils ont affaibli leur classe et sa défaite se retournera contre eux lorsque les propriétaires fonciers, sûrs de leur force, renieront leurs engagements. Le marxisme, au XIX^e^ siècle, est une tentative gigantesque non seulement pour faire l'Histoire mais pour s'emparer d'elle, pratiquement et théoriquement, en unifiant le mouvement ouvrier et en éclairant l'action du prolétariat par la connaissance du processus capitaliste et de la réalité objective des travailleurs. Au terme de cet effort, par l'unification des exploités et par la réduction progressive du nombre des classes en lutte, l'Histoire doit avoir enfin un sens pour l'homme. En prenant conscience de lui-même, le prolétariat devient sujet de l'Histoire, c'est-à-dire qu'il doit se reconnaître en elle. Même dans le combat quotidien, la classe ouvrière doit obtenir des résultats conformes à l'objectif visé ou dont les conséquences, au moins, ne se retourneront pas contre elle.

Nous n'en sommes pas là : il y a *des* prolétariats. Simplement parce qu'il y a des groupes de production nationaux qui se sont développés différemment. Méconnaître la solidarité de ces prolétariats serait aussi absurde que de sous-estimer leur *séparation* Il est vrai que les divisions brutales et leurs conséquences théoriques (pourrissement de l'idéologie bourgeoise, arrêt provisoire du marxisme) obligent notre époque à se faire sans se connaître mais, d'autre part, bien que nous subissions plus que jamais ses contraintes, il n'est pas vrai que l'Histoire nous apparaisse tout à fait comme une force étrangère. Elle se fait chaque jour par nos mains autre que nous ne croyons la faire et, par un retour de flamme, nous fait autres que nous ne croyions être ou devenir; et pourtant, elle est moins opaque qu'elle n'a été : le prolétariat a découvert et livré « son secret »; le mouvement du capital est conscient de lui-même, à la fois par la connaissance que les capitalistes en prennent et par l'étude qu'en font les théoriciens du mouvement ouvrier. Pour chacun la multiplicité des groupes, leurs contradictions et leurs séparations apparaissent *situées* à l'intérieur d'unifications plus profondes. La guerre civile, la guerre coloniale et la guerre étrangère se manifestent à tous, sous la couverture ordinaire des mythologies, comme des formes différentes et complémentaires d'une même lutte de classe. Il est vrai que la plupart des pays socialistes *ne se connaissent pas eux-mêmes;* et pourtant la déstalinisation — comme le montre l'exemple polonais — est *aussi* un progrès vers la prise de conscience. Ainsi la pluralité *des sens* de l'Histoire ne peut se découvrir et se poser pour soi que sur le fond d'une totalisation future, en fonction de celle-ci et en contradiction avec elle. Cette totalisation, c'est notre office théorique et pratique de la rendre chaque jour plus proche. Tout est encore obscur et, pourtant, tout est en pleine lumière : nous avons — pour nous en tenir à l'aspect théorique — les instruments, nous pouvons établir la méthode : notre tâche historique, au sein de ce monde polyvalent, c'est de rapprocher le moment où l'Histoire n'aura qu'*un seul sens* et où elle tendra à se dissoudre dans les hommes concrets qui la feront en commun [1].

Le projet. Ainsi l'aliénation peut modifier les *résultats* de l'action mais non sa réalité profonde. Nous refusons de confondre l'homme aliéné avec une chose, et l'aliénation avec les lois physiques qui régissent les conditionnements d'extériorité. Nous affirmons la spécificité de l'acte humain, qui traverse le milieu social tout en conservant les déterminations et qui transforme le monde sur la base de conditions données. Pour nous, l'homme se caractérise avant tout par le dépassement d'une situation, par ce qu'il parvient à faire de ce qu'on a fait de lui, même s'il ne se reconnaît jamais dans son objectivation. Ce dépassement nous le trouvons à la racine de l'humain et d'abord dans le besoin : il est ce qui rejoint, par exemple, la rareté des femmes marquisiennes, comme fait structurel du groupe, à la polyandrie comme institution matrimoniale. Car cette rareté n'est pas un simple manque : sous sa forme la plus nue, elle exprime une situation dans la société et renferme déjà un effort pour la dépasser; la conduite la plus rudimentaire doit se déterminer à la fois par rapport aux facteurs réels et présents qui la conditionnent et par rapport à un certain objet à venir qu'elle tente de faire naître [2]. C'est ce que nous nommons *le*

1. Il est relativement facile de prévoir dans quelle mesure toute tentative (fût-ce celle d'*un groupe*) se posera comme détermination particulière au sein du mouvement totalisateur et, par là, obtiendra des résultats opposés à ceux qu'elle cherchait : ce sera *une* méthode, *une* théorie, etc. Mais on peut aussi prévoir comment son aspect partiel sera brisé plus tard, par une génération nouvelle, et comment, à l'intérieur de la philosophie marxiste, elle sera intégrée à une totalité plus vaste. Dans cette mesure même, on peut dire que les générations qui montent sont plus capables que celles qui nous ont précédés de *savoir* (au moins formellement) ce qu'elles font.

2. Faute de se développer dans des investigations réelles, le marxisme use d'une dialectique arrêtée. Il opère, en effet, la totalisation des activités humaines à l'intérieur d'un continuum homogène et infiniment divisible qui n'est autre que le temps du rationalisme cartésien. Cette *temporalité-milieu* n'est pas gênante lorsqu'il s'agit d'examiner le processus du capital parce que c'est justement cette temporalité-là que l'économie capitaliste engendre comme signification de la production, de la circulation monétaire, de la répartition des biens, du crédit, des « intérêts composés ». Ainsi peut-elle être considérée comme un produit du système. Mais la description de ce contenant universel comme moment d'un développement social est une chose et la détermination dialectique de la temporalité *réelle* (c'est-à-dire du rapport vrai des hommes à leur passé et à leur avenir) en est une autre. La dialectique comme mouvement de la réalité s'effondre si le temps n'est pas dia-

projet. Par là nous définissons une double relation simultanée; par rapport au donné, la *praxis* est négativité : mais il s'agit toujours de la négation d'une négation; par rapport à l'objet visé, elle est positivité : mais cette positivité débouche sur le « non-existant » sur ce qui *n'a pas encore* été. Fuite et bond en avant, refus et réalisation tout ensemble, le projet retient et dévoile la réalité dépassée, refusée par le mouvement même qui la dépasse : ainsi la connaissance est un moment de la *praxis*, même de la plus rudimentaire : mais cette connaissance n'a rien d'un Savoir absolu : définie par la négation de la réalité refusée au nom de la réalité à produire, elle reste captive de l'action qu'elle éclaire et disparaît avec elle. Il est donc parfaitement exact que l'homme est le produit de son produit : les structures d'une société qui s'est créée par le travail humain définissent pour chacun une situation objective de départ : la vérité d'un homme c'est la nature de son travail et c'est son salaire. Mais elle le définit dans la mesure même où il la dépasse constamment par sa pratique (dans une démocratie populaire, en faisant, par exemple, du travail noir ou en devenant « activiste » ou en résistant sourdement à l'élévation des normes; dans une société capitaliste en s'affiliant au syndicat, en votant pour la grève, etc.). Or ce dépassement n'est concevable que comme une relation de l'existant à ses possibles. D'ailleurs dire d'un homme ce qu'il « est », c'est dire du même coup ce qu'il peut et réciproquement : les conditions matérielles de son existence circonscrivent le champ de ses possibilités (son travail est trop dur, il est trop las pour faire preuve d'une activité syndicale ou politique). Ainsi le champ des possibles est le but vers lequel l'agent dépasse sa situation objective. Et ce champ, à son tour, dépend étroitement de la réalité sociale et historique. Par exemple, dans une société où tout s'achète, les possibilités de culture sont pratiquement éliminées pour les travailleurs si la nourriture absorbe 50 % ou plus de leur budget. La liberté des bourgeois, au contraire, réside dans la possibilité de consacrer une part toujours croissante de leur revenu aux postes de dépenses les plus variés. Mais, si réduit soit-il, le champ des possibles existe toujours et nous ne devons pas l'imaginer comme une zone d'indétermination mais, au contraire, comme une région fortement structurée, qui dépend de l'Histoire entière et qui enveloppe ses propres contradictions. C'est en dépassant la donnée vers le champ des possibles et en réalisant une possibilité entre toutes que l'individu s'objective et contribue à faire l'Histoire : son projet prend alors une réalité que l'agent ignore peut-être et qui, par les conflits qu'elle manifeste et qu'elle engendre, influence le cours des événements.

lectique, c'est-à-dire si l'on refuse une certaine action de l'avenir en tant que tel. Il serait trop long d'étudier ici la temporalité dialectique de l'Histoire. Je n'ai voulu, pour l'instant, que marquer les difficultés et formuler le problème. On doit comprendre, en effet, que ni les hommes ni leurs activités ne sont *dans le temps* mais que le temps, comme caractère concret de l'histoire, est fait par les hommes sur la base de leur temporalisation originelle. Le marxisme a pressenti la vraie temporalité lorsqu'il a critiqué et détruit la notion bourgeoise de « progrès » — qui implique nécessairement un milieu homogène et des coordonnées permettant de situer le point de départ et le point d'arrivée. Mais — sans qu'il l'ait jamais dit — il a renoncé à ces recherches et préféré reprendre le « progrès » à son compte.

Il faut donc concevoir la possibilité comme doublement déterminée : d'une part, c'est au cœur même de l'action singulière, la présence de l'avenir comme *ce qui manque* et ce qui dévoile la réalité par cette absence même. D'autre part, c'est l'avenir réel et permanent que maintient et transforme sans cesse la collectivité : lorsque les besoins communs entraînent la création de nouveaux offices (par exemple, la multiplication des médecins dans une société qui s'industrialise), ces offices non encore remplis — ou vacants par suite des retraites, des morts — constituent pour certains un avenir réel, concret et *possible :* ils *peuvent* faire leur médecine, la carrière n'est pas encombrée, du coup, leur vie s'ouvre jusqu'à la mort : toutes choses égales d'ailleurs, les professions de médecin militaire, de médecin de campagne, de médecin colonial, etc., sont caractérisées par certains avantages et certaines obligations qu'ils connaîtront vite. Cet avenir, bien sûr, n'est que partiellement vrai : il suppose un *statu quo* et un minimum d'ordre (exclusion des hasards) ce que contredit justement l'historialisation constante de nos sociétés. Mais il n'est pas faux non plus puisque c'est lui — autrement dit les intérêts de la profession, de la classe, etc., la division toujours plus poussée du travail, etc. — qui manifeste d'abord les contradictions présentes de la société. Il se présente donc comme possibilité schématique et toujours ouverte et comme action immédiate sur le présent.

Inversement, il définit l'individu dans sa réalité présente : les conditions que doivent remplir les étudiants en médecine, dans une société bourgeoise, sont révélatrices *en même temps* de la société, de la profession et de la situation sociale de celui qui l'exercera. S'il est encore nécessaire que les parents soient fortunés, si l'usage des bourses d'études n'est pas répandu, le futur médecin est désigné à lui-même comme membre des classes moyennes : en revanche, il prend conscience de sa classe par l'avenir qu'elle lui rend possible, c'est-à-dire à travers la profession choisie. Celui qui ne remplit pas les conditions requises, au contraire, la médecine devient *son manque*, sa *déshumanité* (d'autant plus que beaucoup d'autres carrières lui sont en même temps « fermées »). C'est de ce point de vue, peut-être, qu'il faudrait aborder le problème de la paupérisation relative : tout homme se définit négativement par l'ensemble des possibles qui lui sont impossibles, c'est-à-dire par un avenir plus ou moins bouché. Pour les classes défavorisées, chaque enrichissement culturel, technique ou matériel de la société représente une diminution, un appauvrissement, l'avenir est presque tout entier barré. Ainsi, positivement et négativement, les possibles sociaux sont vécus comme déterminations schématiques de l'avenir individuel. Et le possible le plus individuel n'est que l'intériorisation et l'enrichissement d'un possible social. Un « rampant » a pris un avion, dans un camp voisin de Londres, et, sans avoir jamais piloté, il a traversé la Manche. C'est un homme de couleur : il lui est interdit de faire partie du personnel volant. Cette interdiction devient pour lui un appauvrissement *subjectif;* mais le subjectif se dépasse aussitôt dans l'objectivité : cet avenir refusé lui reflète le destin de sa « race » et le racisme des Anglais. La révolte *générale* des hommes de couleur contre les colons s'exprime *en lui* par le refus singulier de

cette interdiction. Il affirme qu'un avenir *possible aux blancs* est *possible à tous;* cette position politique, dont il n'a sans doute pas une conscience claire, il la vit comme obsession personnelle : l'aviation devient *sa* possibilité comme *avenir clandestin;* en fait, il choisit une possibilité *déjà reconnue* par les colons aux colonisés (simplement parce qu'on ne peut pas la rayer au départ) : celle de la rébellion, du risque, du scandale, de la répression. Or, ce choix nous permet de comprendre en même temps son projet individuel et le stade actuel de la lutte des colonisés contre les colons (les hommes de couleur ont dépassé le moment de la résistance passive et de la dignité; mais le groupe dont il fait partie n'a pas encore les moyens de dépasser la révolte individuelle et le terrorisme). Il est d'autant plus *individu et singulier,* ce jeune rebelle, que la lutte en son pays réclame provisoirement des actes individuels. Ainsi la singularité unique de cette personne, c'est l'intériorisation d'un double avenir : celui des blancs et celui de ses frères, dont la contradiction est vécue et surmontée dans un projet qui la lance vers un avenir fulgurant et bref, *son* avenir, brisé aussitôt par la prison ou la mort accidentelle.

Ce qui donne au culturalisme américain et aux théories de Kardiner leur aspect mécaniste et périmé, c'est que les conduites culturelles et les attitudes de base (ou les rôles, etc.) ne sont jamais conçues dans la vraie perspective vivante, qui est temporelle, mais tout au contraire comme des déterminations passées qui gouvernent les hommes à la manière dont une cause gouverne ses effets. Tout change si l'on considère que la société se présente pour chacun comme une *perspective d'avenir* et que cet avenir pénètre au cœur de chacun comme une motivation réelle de ses conduites. Les marxistes sont inexcusables de se laisser duper par le matérialisme mécaniste puisqu'ils connaissent et approuvent les gigantesques planifications socialistes : pour un Chinois l'avenir est plus vrai que le présent. Tant qu'on n'aura pas étudié les structures d'avenir dans une société déterminée, on s'exposera nécessairement à ne rien comprendre au social.

Je ne puis décrire ici la vraie dialectique du subjectif et de l'objectif. Il faudrait montrer la nécessité conjointe de « l'intériorisation de l'extérieur » et de « l'extériorisation de l'intérieur ». La *praxis,* en effet, est un passage de l'objectif à l'objectif par l'intériorisation; le projet comme dépassement subjectif de l'objectivité vers l'objectivité, tendu entre les conditions objectives du milieu et les structures objectives du champ des possibles représente *en lui-même* l'unité mouvante de la subjectivité et de l'objectivité, ces déterminations cardinales de l'activité. Le subjectif apparaît alors comme un moment nécessaire du processus objectif. Pour devenir des conditions réelles de la *praxis,* les conditions matérielles qui gouvernent les relations humaines doivent être vécues dans la particularité des situations particulières : la diminution du pouvoir d'achat ne provoquerait jamais d'action revendicative si les travailleurs ne la ressentaient dans leur chair sous forme d'un besoin ou d'une crainte fondée sur de cruelles expériences; la pratique de l'action syndicale peut accroître l'importance et l'efficacité des significations objectives chez le militant entraîné : le taux des salaires et l'indice des prix peuvent par eux-mêmes éclairer ou motiver

son action; mais toute cette objectivité se rapporte finalement à une réalité vécue : il sait ce qu'il a ressenti et ce que d'autres ressentiront. Or ressentir, c'est déjà dépasser vers la possibilité d'une transformation objective; dans *l'épreuve du vécu,* la subjectivité se retourne contre elle-même et s'arrache au désespoir par l'*objectivation.* Ainsi le subjectif retient en soi l'objectif qu'il nie et qu'il dépasse vers une objectivité nouvelle; et cette nouvelle objectivité à son titre *d'objectivation* extériorise l'intériorité du projet comme subjectivité objectivée. Ce qui veut dire *à la fois* que le vécu en tant que tel trouve sa place dans le résultat et que le sens projeté de l'action apparaît dans la réalité du monde pour prendre sa vérité dans le processus de totalisation [1]. Seul, le

1. Je rappelle ici : 1° Que cette vérité objective du subjectif objectivé doit être considérée comme la seule vérité du subjectif. Puisque celui-ci n'existe que pour s'objectiver, c'est sur l'objectivation, c'est-à-dire sur la réalisation, qu'on le juge en lui-même et dans le monde. L'action ne peut se juger sur l'intention. 2° Que cette vérité nous permettra d'apprécier en totalité le *projet objectivé.* Une action, telle qu'elle apparaît sous l'éclairage de l'histoire contemporaine et de la conjoncture, peut se révéler comme néfaste *à la racine* pour le groupe qui la soutient (ou pour telle formation plus vaste — classe ou fraction de classe — dont ce groupe fait partie). Et elle peut en même temps se révéler par ses caractères objectifs singuliers comme *entreprise de bonne foi.* Quand on considère une action comme nuisible à l'édification du socialisme, ce ne peut être qu'en la considérant dans le mouvement même de l'édification; et cette caractérisation ne peut *en aucun cas* préjuger de ce qu'elle est en elle-même, c'est-à-dire considérée à un autre niveau de l'objectivité, rapportée aux circonstances particulières et au conditionnement du milieu singulier. On a coutume d'établir une distinction dangereuse : un acte pourrait être *objectivement condamnable* (par le Parti, par le Kominform, etc.), tout en demeurant *subjectivement acceptable.* On pourrait être subjectivement de bonne volonté, objectivement traître. Cette distinction témoigne d'une décomposition avancée de la pensée stalinienne, c'est-à-dire de l'idéalisme volontariste : il est facile de voir qu'elle retourne à la distinction « petite-bourgeoise » des bonnes intentions — dont « l'enfer est pavé », etc. — et de leurs conséquences réelles. En fait, la portée générale de l'action envisagée et sa signification singulière sont des caractères également *objectifs* (puisqu'ils sont déchiffrables dans l'objectivité) et qui engagent l'un et l'autre la subjectivité — puisqu'ils en sont l'objectivation — soit dans le mouvement total qui la découvre telle qu'elle est *du point de vue totalisation,* soit dans une synthèse particulière. Un acte a d'ailleurs bien d'autres niveaux encore de vérité; et ces niveaux ne représentent pas une morne hiérarchie mais un mouvement complexe de contradictions qui se posent et se dépassent : par exemple la totalisation qui envisage l'acte dans son rapport à la *praxis* historique et à la conjoncture se dénonce elle-même comme totalisation abstraite et insuffisante (totalisation *pratique*) tant qu'elle n'est pas revenue sur l'action pour la réintégrer *aussi* sous sa forme de tentative singulière. La condamnation des insurgés de Cronstadt était peut-être inévitable, c'était peut-être le jugement de l'histoire sur cette tentative tragique. Mais en même temps, ce jugement pratique (le seul réel) demeurera celui d'une histoire-esclave tant qu'il ne comportera pas le libre déchiffrement de la révolte à partir des insurgés eux-mêmes et des contradictions du moment. Ce libre déchiffrement, dira-t-on, n'est aucunement *pratique* puisque les insurgés sont morts ainsi que leurs juges. Or, cela n'est pas vrai : en acceptant d'étudier les faits à tous les niveaux de réalité, l'historien délivre l'histoire future. Cette libération ne peut survenir, comme action visible et efficace, que dans le cadre du mouvement général de la démocratisation mais, inversement, elle ne peut manquer d'accélérer ce mouvement lui-même. 3° Dans le monde de l'aliénation, l'agent historique ne se reconnaît jamais entièrement dans son acte. Cela ne signifie pas que les historiens ne doivent l'y reconnaître *en tant* qu'il est justement un homme aliéné. De quelque manière que ce soit, l'aliénation est à la base et au sommet; et l'agent n'entre-

projet comme médiation entre deux moments de l'objectivité peut rendre compte de l'histoire, c'est-à-dire de la *créativité* humaine. Il faut choisir. En effet : ou l'on réduit tout à l'identité (ce qui revient à substituer un matérialisme mécaniste au matérialisme dialectique) — ou bien l'on fait de la dialectique une loi céleste qui s'impose à l'Univers, une force métaphysique qui engendre par elle-même le processus historique (et c'est retomber dans l'idéalisme hégélien) — ou bien l'on rend à l'homme singulier son pouvoir de dépassement par le travail et l'action. Cette solution seule permet de fonder *dans le réel* le mouvement de totalisation : la dialectique doit être cherchée dans le rapport *des* hommes avec la nature, avec les « conditions de départ » et dans les relations des hommes entre eux. C'est là qu'elle prend sa source comme *résultante* de l'affrontement des projets. Les caractères du projet humain permettent seuls de comprendre que ce résultat soit une réalité neuve et pourvue d'une signification propre, au lieu de rester tout simplement une moyenne [1]. Il est impossible de développer ici ces considérations qui feront l'objet de l'autre ouvrage contenu dans ce volume, seconde partie. Je me borne donc ici à trois observations qui permettront en tout cas de considérer cet exposé comme une problématique sommaire de l'existentialisme.

1° Le donné que nous dépassons à tout instant, par le simple fait de le vivre, ne se réduit pas aux conditions matérielles de notre existence, il faut y faire entrer, je l'ai dit, notre propre enfance. Celle-ci, qui fut à la fois une appréhension obscure de notre classe, de notre conditionnement social à travers le groupe familial et un dépassement aveugle, un effort maladroit pour nous en arracher, finit par s'incrire en nous sous forme de *caractère*. C'est à ce niveau que se trouvent les gestes appris (gestes bourgeois, gestes socialistes) et les rôles contradictoires qui nous compriment et nous déchirent (par exemple, pour Flaubert, le rôle d'enfant rêveur et pieux et celui de futur chirurgien, fils d'un chirugien athée). A ce niveau aussi, les traces qu'ont laissées nos premières révoltes, nos tentatives désespérées pour dépasser une réalité qui étouffe, et les déviations, les torsions qui en résultent. Dépasser tout cela, c'est aussi le conserver : nous penserons *avec* ces

prend jamais rien qui ne soit négation de l'aliénation et retombée dans un monde aliéné. Mais l'aliénation du résultat objectivé n'est pas la même que l'aliénation de départ. C'est le passage de l'une à l'autre qui définit la personne.

1. Sur ce point, justement, il semble que la pensée d'Engels ait vacillé. On sait l'usage malheureux qu'il fait parfois de cette idée de *moyenne*. Son but évident, c'est d'ôter au mouvement dialectique son caractère *a priori* de force inconditionnée. Mais, du coup, la dialectique disparaît. Il est impossible de concevoir l'apparition de processus systématiques comme le capital ou le colonialisme si nous considérons les résultantes de forces antagonistes comme des moyennes. Il faut comprendre que les individus ne se heurtent pas comme des molécules mais que, sur la base de conditions données et d'intérêts divergents ou opposés, chacun comprend et dépasse le projet de l'autre. C'est par ces dépassements et les dépassements de dépassements que peut se constituer un objet social qui soit tout ensemble une *réalité pourvue de sens et quelque chose* où personne ne puisse entièrement se reconnaître, bref *une œuvre humaine sans auteur*. Les *moyennes* telles que les conçoivent Engels et les statisticiens suppriment, en effet, l'auteur mais, du même coup, ils suppriment l'œuvre et son « humanité ». C'est ce que nous aurons l'occasion de développer dans notre deuxième partie.

déviations originelles, nous agirons *avec* ces gestes appris et que nous voulons refuser. En nous projetant vers notre possible pour échapper aux contradictions de notre existence, nous les dévoilons et elles se révèlent dans notre action même, bien que cette action soit plus riche qu'elles et nous fasse accéder à un monde social où de nouvelles contradictions nous entraîneront à des conduites nouvelles. Ainsi, l'on peut dire à la fois que nous dépassons sans cesse notre classe et que, par ce dépassement même, notre réalité de classe se manifeste. Car la réalisation du possible aboutit nécessairement à la production d'un objet ou d'un événement dans le monde social; elle est donc notre *objectivation* et les contradictions originelles qui s'y reflètent témoignent de notre *aliénation*. Par cette raison, on peut comprendre à la fois que le capital s'exprime par la bouche du bourgeois et que le bourgeois ne cesse de dire plus et autre chose que le capital : en fait, il dit n'importe quoi; il dit ses goûts alimentaires, ses préférences artistiques, ses haines et ses amours qui tous, en tant que tels, sont irréductibles au procès économique et qui se développent selon leurs propres contradictions. Mais la signification universelle et abstraite de ces propositions particulières est en effet le capital et rien d'autre que lui. Il est exact que cet industriel en vacances se livre frénétiquement à la chasse, à la pêche sous-marine *pour oublier* ses activités professionnelles et économiques; il est exact aussi que cette attente passionnée du poisson, du gibier a, chez lui, un sens que la psychanalyse peut nous faire connaître, mais il n'en demeure pas moins que les conditions matérielles de l'acte le constituent objectivement comme « exprimant le capital » et que, d'ailleurs, cet acte lui-même, par ses répercussions économiques, s'intègre dans le processus capitaliste. Par là même, il fait statistiquement l'histoire au niveau des rapports de production, parce qu'il contribue à maintenir les structures sociales existantes. Mais ces conséquences ne doivent pas nous détourner de prendre l'acte à différents niveaux de plus en plus concrets et d'examiner les conséquences qu'il peut avoir à ces niveaux. De ce point de vue tout acte et toute parole ont une multiplicité hiérarchisée de significations. Dans cette pyramide, la signification inférieure et plus générale sert de cadre à la signification supérieure et plus concrète mais, bien que celle-ci ne puisse jamais sortir du cadre, il est impossible de l'en déduire ou de l'y dissoudre. Par exemple, le malthusianisme du patronat français entraîne dans certaines couches de notre bourgeoisie une tendance marquée à l'avarice. Mais si l'on ne voyait dans l'avarice de tel groupe, de telle personne que le simple résultat du malthusianisme économique, on manquerait la réalité concrète : car l'avarice naît dès la petite enfance, lorsqu'on sait à peine ce qu'est l'argent, c'est donc *aussi* une manière défiante de vivre son propre corps et sa situation dans le monde; et c'est un rapport à la mort. Il conviendra d'étudier ces caractères concrets *sur la base* du mouvement économique mais sans méconnaître leur spécificité [1]. C'est seulement ainsi que nous pourrons viser à la *totalisation*.

1. A propos d'un numéro d'*Esprit* consacré à la médecine, Jean Marcenac reproche aux rédacteurs d'avoir cédé à leurs tendances « personnalistes » et de s'être trop longuement attardés sur la relation du médecin avec le malade. Il ajoute que la réalité est « plus humblement » et plus simplement écono-

Cela ne veut pas dire que la condition matérielle (ici le malthusianisme français, le courant des investissements qu'il détermine, le resserrement du crédit, etc.), soit insuffisamment « déterminante » par rapport à l'attitude considérée. Ou, si l'on préfère, il n'est besoin de lui ajouter aucun autre *facteur*, à la condition que l'on étudie à tous les niveaux l'action réciproque des faits qu'elle engendre à travers le projet humain : le malthusianisme peut être vécu par le fils d'un « petit patron » — cette catégorie archaïque que nos malthusiens conservent et qui les soutient — à travers la pauvreté et l'insécurité de sa famille

mique. (*Lettres françaises*, du 7 mars 1957.) Voilà un excellent exemple des préventions qui stérilisent les intellectuels marxistes du Parti communiste français. Que l'exercice de la médecine, en France, soit conditionné par la structure capitaliste de notre société et par les circonstances historiques qui nous ont conduits au malthusianisme, nul n'en disconviendra; que la relative *rareté* du médecin soit l'effet de notre régime et qu'elle réagisse à son tour sur son rapport avec ses clients, voilà qui est évident encore; que, dans la plupart des cas, le malade soit, justement, un *client* et qu'il y ait, d'autre part, une concurrence certaine entre les praticiens qui peuvent le soigner, que ce rapport économique fondé lui-même sur les « rapports de production » entre en jeu pour dénaturer la relation directe et d'une certaine façon pour la réifier, on le concédera encore. Et après? Ces caractères conditionnent, dénaturent et transforment dans un grand nombre de cas la relation humaine, ils la masquent, mais ils ne peuvent lui ôter son originalité. Dans le cadre que je viens de décrire et sous l'influence des facteurs précités, il n'en demeure pas moins que nous n'avons pas affaire à un marchand de gros dans ses rapports avec un détaillant, ni à un militant de base dans ses rapports avec un dirigeant, mais à un homme qui se définit, à l'intérieur de notre régime, par l'entreprise *matérielle* de guérir. Et cette entreprise a une double face : car il n'est pas douteux, pour parler comme Marx, que c'est la maladie qui crée le médecin; et, d'une part, la maladie est sociale, non pas seulement parce qu'elle est souvent professionnelle, ni non plus parce qu'elle exprime par elle-même un certain niveau de vie mais aussi parce que la société — pour un état donné des techniques médicales — *décide* de ses malades et de ses morts; mais d'autre part, c'est une certaine manifestation — particulièrement urgente — de la vie matérielle, des besoins et de la mort : elle confère donc au médecin qu'elle engendre un lien spécifique et particulièrement profond avec d'autres hommes qui sont eux-mêmes dans une situation bien définie (ils souffrent, ils sont en danger, ils ont besoin de secours). Ce rapport social et matériel s'affirme dans la pratique comme une liaison plus intime encore que l'acte sexuel : mais cette intimité ne se réalise que par des activités et des techniques précises et originales engageant l'une et l'autre personne. Qu'elle soit radicalement différente selon les cas (dans la médecine socialisée ou dans la médecine rétribuée par le malade) ne change rien au fait que, dans les deux cas, il s'agit d'une *relation humaine*, réelle et spécifique et, même dans les pays capitalistes — au moins dans un grand nombre de cas — d'une relation de *personne à personne*, conditionnée par les techniques médicales et les dépassant vers son propre but. Médecin et malade forment un couple uni par une entreprise commune : l'un doit guérir, soigner et l'autre *se* soigner, *se* guérir; cela ne se fait pas sans confiance mutuelle. Cette réciprocité, Marx eût refusé de la dissoudre dans l'économique. Dénoncer ses limites et ses conditionnements, montrer sa réification possible, rappeler que les travailleurs manuels créent les conditions d'existence matérielle des travailleurs intellectuels (et, par conséquent, du médecin) qu'est-ce que cela change à la nécessité pratique d'étudier *aujourd'hui* et *dans les démocraties bourgeoises* les problèmes de ce couple indissoluble, de cette relation complexe, humaine, réelle et totalisante? Ce que les marxistes contemporains ont oublié, c'est que l'homme aliéné, mystifié, réifié, etc., n'en reste pas moins un homme. Et quand Marx parle de la réification, il n'entend pas montrer que nous sommes transformés en choses mais que nous sommes des hommes condamnés à vivre humainement la condition des choses matérielles.

et comme la nécessité perpétuelle de calculer, d'économiser sou par sou; cet enfant peut en même temps découvrir en son père — qui n'est bien souvent que son propre salarié — un attachement d'autant plus farouche à la propriété que celle-ci est plus menacée; et, dans certaines circonstances, il peut ressentir la lutte contre la mort comme un autre aspect de cette fureur de posséder. Mais ce rapport immédiat à la mort que le père fuit dans la propriété, il vient justement de la propriété elle-même en tant qu'elle est vécue comme intériorisation de l'extériorité radicale : les caractères spécifiques de la chose possédée, ressentis comme séparation des hommes et solitude du propriétaire en face de sa propre mort, conditionnent sa volonté de resserrer les liens de possession, c'est-à-dire de trouver sa survie dans l'objet même qui lui annonce sa disparition. L'enfant peut découvrir, dépasser et conserver d'un même mouvement l'inquiétude du propriétaire au bord de la ruine et de l'homme en proie à la mort; entre l'une et l'autre, il réalisera une médiation nouvelle qui peut être justement l'avarice. Ces différents moments de la vie du père ou du groupe familial ont pour source commune les relations de production saisies à travers le mouvement de l'économie française; mais ils sont diversement vécus parce que la même personne (et, à plus forte raison, le groupe) se situe à des niveaux divers par rapport à cette source unique mais complexe (patron, producteur — il travaille souvent lui-même — consommateur, etc.). Chez l'enfant, ces moments entrent en contact, se modifient les uns les autres dans l'unité d'un même projet et constituent par là même une réalité nouvelle.

Il convient toutefois de donner quelques précisions. En premier lieu, rappelons que nous vivons notre enfance comme notre *futur*. Elle détermine gestes et rôles dans une perspective à venir. Il ne s'agit nullement d'une renaissance mécanique de montages : puisque les gestes et les rôles sont inséparables du projet qui les transforme, ce sont des relations indépendantes des termes qu'elles unissent et que nous devons trouver à tous les moments de l'entreprise humaine. Dépassés et maintenus, ils constituent ce que j'appellerai la coloration interne du projet; par là, je les distingue aussi bien des motivations que des spécifications : la motivation de l'entreprise ne fait qu'un avec l'entreprise elle-même; la spécification et le projet ne sont qu'une seule et même réalité; enfin le projet n'a jamais de *contenu* puisque ses objectifs lui sont à la fois unis et transcendants. Mais sa *coloration*, c'est-à-dire subjectivement son goût, objectivement son *style*, n'est pas autre chose que le dépassement de nos déviations originelles : ce dépassement n'est pas un mouvement instantané, c'est un long travail; chaque moment de ce travail est à la fois dépassement et, dans la mesure où il se pose pour soi, la pure et simple subsistance de ces déviations à un niveau donné d'intégration : par cette raison, une vie se déroule en spirales; elle repasse toujours par les mêmes points mais à des niveaux différents d'intégration et de complexité. Enfant, Flaubert se sent frustré par son frère aîné de la tendresse paternelle : Achille ressemble au père Flaubert; pour plaire à celui-ci, il faudrait imiter Achille; l'enfant s'y refuse dans la bouderie et le ressentiment. Entré au collège, Gustave trouve la situation inchangée : pour plaire au médecin-

chef qui fut un brillant élève, Achille, neuf ans plus tôt, a conquis les premières places. Si son cadet souhaite forcer l'estime du père, il faut qu'il obtienne pour les mêmes devoirs les mêmes notes que son frère aîné; il s'y refuse, sans même formuler son refus : cela veut dire qu'une résistance innommée le freine dans son travail; il sera un *assez bon* élève, ce qui, chez les Flaubert, est le déshonneur. Cette deuxième situation n'est rien d'autre que la première *resserrée* par ce nouveau facteur qu'est le collège. Les contacts de Gustave avec ses condisciples ne sont pas des conditions *dominantes :* le problème familial est si grave pour lui qu'il ne s'occupe pas d'eux; s'il est humilié devant la réussite de certains de ses condisciples c'est *uniquement* parce que ses succès confirment la supériorité d'Achille (prix d'excellence dans toutes les classes). Le troisième moment (Flaubert accepte de faire son droit : pour être plus sûr de *différer* d'Achille, il décide de lui être inférieur. Il détestera sa future carrière comme la preuve de cette infériorité, se lancera dans la surcompensation idéaliste et, pour finir, acculé à devenir procureur, il s'en tirera par ses crises « hystériformes ») est un enrichissement et un resserrement des conditions initiales. Chaque phase, isolée, semble répétition; le mouvement qui va de l'enfance aux crises nerveuses est au contraire un dépassement perpétuel de ces données; il aboutit, en effet, à l'engagement littéraire de Gustave Flaubert [1]. Mais *en même temps* que celles-ci sont passé-dépassé, elles apparaissent, à travers toute l'opération, comme passé-dépassant, c'est-à-dire comme avenir. *Nos rôles sont toujours futurs :* ils apparaissent à chacun comme des tâches à remplir, des embûches à éviter, des pouvoirs à exercer, etc. Il se peut que la « paternité » soit — comme le prétendent certains sociologues américains — un rôle. Il se peut aussi que *tel* jeune marié souhaite devenir père pour s'identifier ou se substituer à son propre père ou, au contraire, pour se délivrer de lui en assumant son « attitude » : de toute façon, cette relation passée (ou, en tout cas, vécue profondément dans le passé) avec ses parents ne se manifeste à lui que comme la ligne de fuite d'une entreprise nouvelle; la paternité lui ouvre la vie jusqu'à la mort. Si c'est un rôle, c'est un rôle qu'on invente, qu'on ne cesse pas d'apprendre dans des circonstances toujours neuves et qu'on ne sait à peu près qu'au moment de mourir. Complexes, style de vie et révélation du passé-dépassant comme avenir à créer font une seule et même réalité : c'est le projet comme *vie orientée*, comme affirmation de l'homme par l'action et c'est en même temps cette brume d'irrationalité non localisable, qui se reflète du futur dans nos souvenirs d'enfance et de notre enfance dans nos choix raisonnables d'hommes mûrs [2].

L'autre remarque qu'il convient de faire se rapporte à la totalisation comme mouvement de l'Histoire et comme effort théorique et pratique pour « situer » un événement, un groupe ou un homme. J'ai fait observer tout à l'heure qu'un même acte pouvait être apprécié à des niveaux de plus en plus concrets et, par conséquent, qu'il s'exprimait par une série de significations fort diverses. Il n'en faudrait surtout pas conclure, comme font certains philosophes, que ces significations demeurent indépendantes, séparées, pour ainsi dire, par des distances infranchissables. Bien sûr, le marxiste ne tombe pas, en général, dans ce défaut : il montre comment les significations des superstructures s'engendrent à partir des infrastructures. Il peut aller plus loin et montrer — en même temps que leur autonomie — la fonction symbolique de certaines pratiques ou de certaines croyances superstructurelles. Mais cela ne peut suffire à la *totalisation*, comme processus de dévoilement dialectique. Les significations superposées sont isolées et dénombrées par l'analyse. Le mouvement qui les a rejointes *dans la vie* est, au contraire, synthétique. Le conditionnement reste le même, donc l'importance des facteurs ni leur ordre ne sont changés : mais on perdra de vue la réalité humaine si l'on n'envisage pas les significations comme des objets synthétiques, pluridimensionnels, indissolubles, qui occupent des lieux singuliers dans un espace-temps à dimensions multiples. L'erreur est ici de réduire la signification vécue à l'énoncé simple et linéraire qu'en donne le langage. Nous avons vu, au contraire, que la révolte individuelle du « voleur d'avion » est une particularisation de la révolte collective des colonisés, en même temps d'ailleurs qu'elle est, par son incarnation même, un acte émancipateur. Il faut comprendre que cette relation complexe de la révolte collective et de l'obsession individuelle ne peut être ni réduite à un lien métaphorique ni dissoute dans la généralité. La présence concrète de l'objet obsessionnel, de *l'avion*, les soucis pratiques (comment y monter? quand? etc.) sont des irréductibles : cet homme ne voulait pas faire une démonstration politique, il s'occupait de son destin individuel. Mais nous savons aussi que ce qu'il *faisait* (la revendication collective, le scandale émancipateur) ne pouvait pas ne pas être implicitement contenu par ce qu'il *croyait faire* (et que d'ailleurs il *faisait* aussi, car il a volé l'avion, l'a piloté et s'est tué en France). Impossible donc de séparer ces deux significations ni de réduire l'une à l'autre : elles sont deux faces inséparables d'un même objet. En voici une troisième : le rapport à la mort, c'est-à-dire le refus et l'assomption tout ensemble d'un avenir barré. Cette mort traduit en même temps l'impossible révolte de son peuple, donc son rappport *actuel* avec les colonisateurs, la radicalisation de la haine et du refus, enfin le projet intime de cet homme; son choix d'une liberté éclatante et brève, d'une liberté pour mourir. Ces différents aspects du rapport à la mort sont unis à leur tour et irréductibles les uns aux autres. Ils apportent de nouvelles dimensions à l'acte; en même temps, ils réfléchissent le rapport aux colonisateurs et le rapport obsessionnel à l'objet, c'est-à-dire les dimensions précédemment dévoilées, et ils se réfléchissent en elles, c'est-à-dire que ces déterminations contiennent et ramassent en elles la révolte par la mort et la liberté pour mourir [1]. Nous manquons, naturellement, d'autres informations, nous ignorons justement quelle enfance, quelle expérience, quelles conditions matérielles caractérisent

1. On devine que les problèmes réels de Flaubert étaient autrement complexes. J'ai outrageusement « schématisé » dans la seule intention de montrer cette permanence dans la permanente altération.
2. Irrationalité *pour nous*, est-il besoin de le dire, et non pas *en soi*.

1. Qu'on n'aille pas parler de *symbolisation*. C'est tout autre chose : qu'il voie l'avion, *c'est* la mort; qu'il pense à la mort, *elle est* pour lui *cet* avion.

l'homme et colorent le projet. Nul doute, cependant, que chacune de ces déterminations apporterait sa propre richesse, contiendrait en elle les autres (l'enfance, quelle qu'elle ait pu être, n'a-t-elle pas été l'apprentissage de cette condition désespérée, de cet avenir sans avenir, etc.? Le lien de la mort à l'enfance est si étroit, si fréquent chez tous qu'on peut se demander aussi s'il n'y a pas eu dès les premières années un projet de témoigner-pour-mourir, etc.) et, par un éclairage particulier, nous montrerait sa propre existence dans les autres significations, comme une présence écrasée, comme le lien irrationnel de certains signes, etc. Et la matérialité même de la vie, croit-on qu'elle n'est pas là, elle aussi, comme condition fondamentale et comme signification objective de toutes ces significations? Le romancier nous montrera tantôt l'une, tantôt l'autre de ces dimensions comme des pensées qui alternent dans « l'esprit » de son héros. Il mentira : il ne s'agit pas (ou pas nécessairement) de pensées et toutes sont données ensemble, l'homme est enfermé *dedans*, il ne cesse d'être lié à *tous* ces murs qui l'entourent ni de *savoir* qu'il est emmuré. Tous ces murs font *une seule prison* et cette prison, c'est *une seule vie, un seul acte;* chaque signification se transforme, ne cesse de se transformer et sa transformation se répercute sur toutes les autres. Ce que la totalisation doit découvrir alors, c'est *l'unité* pluridimensionnelle de l'acte; cette unité, condition de l'interpénétration réciproque et de la relative autonomie des significations, nos vieilles habitudes de pensées risquent de la simplifier; la forme actuelle du langage est peu propre à la restituer. C'est pourtant avec ces mauvais moyens et ces mauvaises habitudes qu'il nous faut essayer de rendre l'unité complexe et polyvalente de ces facettes, comme loi dialectique de leurs correspondances (c'est-à-dire des liaisons de chacune avec chacune et de chacune avec toutes). La connaissance dialectique de l'homme, après Hegel et Marx, exige une rationalité nouvelle. Faute de vouloir construire cette rationalité dans l'expérience, je mets en fait qu'il ne se dit ni ne s'écrit aujourd'hui, sur nous et nos semblables, ni à l'est ni à l'ouest, pas une phrase, pas un mot qui ne soit une erreur grossière [1].

2° Le projet doit nécessairement traverser le champ des possibilités instrumentales [2]. Les caractères particuliers des instruments le transforment plus ou moins profondément; ils conditionnent l'objectivation. Or, l'instrument lui-même — quel qu'il soit — est le produit d'un certain développement des techniques et, en dernière analyse, des forces productrices. Puisque notre thème est philosophique, je prendrai mes

1. Alors, m'objectera-t-on, on n'a jamais rien dit de vrai? Au contraire : tant que la pensée garde son mouvement, tout est vérité ou moment de la vérité; même les erreurs contiennent des connaissances réelles : la philosophie de Condillac, dans son siècle, dans le courant qui portait la bourgeoisie vers la révolution et le libéralisme, était beaucoup plus vraie — comme facteur réel de l'évolution historique — que la philosophie de Jaspers ne l'est aujourd'hui. Le faux, c'est la mort : nos idées présentes sont fausses parce qu'elles sont mortes avant nous : il y en a qui sentent la charogne et d'autres qui sont de petits squelettes bien propres : cela se vaut.

2. En fait, les « champs sociaux » sont nombreux — et d'ailleurs variables suivant la société considérée. Il n'entre pas dans mon propos d'en faire une nomenclature. Je choisis l'un d'eux pour montrer sur des cas particuliers le processus de dépassement.

exemples sur le terrain de la culture. Il faut comprendre qu'un projet idéologique, quelle qu'en soit l'apparence, a pour but profond de changer la situation de base par une prise de conscience de ses contradictions. Né d'un conflit singulier qui exprime l'universalité de la classe et de la condition, il vise à le dépasser pour le dévoiler, à le dévoiler pour le manifester à tous, à le manifester pour le résoudre. Mais entre le simple dévoilement et la manifestation publique s'interpose le champ restreint et défini des instruments culturels, et du langage : le développement des forces productrices conditionne le savoir scientifique qui le conditionne à son tour; les rapports de production, à travers ce savoir, dessinent les linéaments d'une philosophie, l'histoire concrète et vécue donne naissance à des systèmes d'idées particuliers qui, dans le cadre de cette philosophie, traduisent les attitudes réelles et pratiques de groupes sociaux définis [1]. Ces mots se chargent de significations nouvelles; leur sens universel se restreint et s'approfondit, le mot « Nature » au XVIII^e siècle crée une complicité immédiate entre les interlocuteurs. Il ne s'agit pas d'une signification rigoureuse et l'on n'a pas fini de disputer sur l'Idée de Nature au temps de Diderot. Mais ce motif philosophique, ce thème est compris par tous. Ainsi les catégories générales de la culture, les systèmes particuliers et le langage qui les exprime sont déjà l'objectivation d'une classe, le reflet des conflits latents ou déclarés et la manifestation particulière de l'aliénation. Le monde est dehors : ce n'est pas le langage ni la culture qui sont dans l'individu comme une marque enregistrée par son système nerveux; c'est l'individu qui est dans la culture et dans le langage, c'est-à-dire dans une section spéciale du champ des instruments. Pour *manifester* ce qu'il dévoile, il dispose donc d'éléments à la fois trop riches et trop peu nombreux. Trop peu nombreux : les mots, les types de raisonnement, les méthodes ne sont qu'en nombre limité; entre eux, il y a des vides, des lacunes et sa pensée naissante ne peut trouver d'expression appropriée. Trop riches : chaque vocable apporte avec lui la signification profonde que l'époque entière lui a donnée; dès que l'idéologue parle, il dit plus et autre chose que ce qu'il veut dire, l'époque lui vole sa pensée; il louvoie sans cesse et finalement l'idée exprimée est une déviation profonde, il s'est pris à la mystification des mots. Le marquis de Sade — Simone de Beauvoir l'a montré — a vécu le déclin d'une féodalité dont on contestait un à un tous

1. Desanti montre bien comment le rationalisme mathématique du XVIII^e siècle, soutenu par le capitalisme mercantile et le développement du crédit, conduit à concevoir l'espace et le temps comme des milieux homogènes et infinis. En conséquence, Dieu, immédiatement présent au monde médiéval, tombe en dehors du monde, devient le Dieu caché. De son côté, dans un autre ouvrage marxiste, Goldmann montre comment le jansénisme qui est, en son cœur, une théorie de l'absence de Dieu et du tragique de la vie, reflète la passion contradictoire qui bouleverse la noblesse de robe, supplantée auprès du roi par une bourgeoisie nouvelle et qui ne peut ni accepter sa déchéance ni se révolter contre le monarque dont elle tire sa subsistance. Ces deux interprétations — qui font penser au « panlogicisme » et au « pantragicisme » de Hegel — sont complémentaires. Desanti montre le champ culturel, Goldmann montre la détermination d'une partie de ce champ par une passion humaine, éprouvée concrètement par un groupe singulier, à l'occasion de sa déchéance historique.

les privilèges; son fameux « sadisme » est une tentative aveugle pour réaffirmer ses droits de guerrier dans la violence, en les fondant sur la *qualité* subjective de sa personne. Or, cette tentative est déjà pénétrée du subjectivisme bourgeois, les titres objectifs de noblesse sont remplacés par une supériorité incontrôlable du Moi. Dès le départ son élan de violence est dévié. Mais lorsqu'il veut aller plus avant, il se trouve en face de l'Idée capitale : l'Idée de Nature. Il veut montrer que la loi de Nature est la loi du plus fort, que les massacres et les tortures ne font que reproduire les destructions naturelles, etc. [1]. Mais l'Idée contient un sens déroutant pour lui : pour tout homme de 1789, noble ou bourgeois, la Nature est bonne. Du coup tout le système va dévier : puisque le meurtre et la torture ne font qu'imiter la Nature, c'est que les pires forfaits sont bons et les plus belles vertus mauvaises. Dans le même moment, cet aristocrate est gagné par les idées révolutionnaires : il éprouve la contradiction de tous les nobles qui ont amorcé dès 87 ce qu'on appelle aujourd'hui « la révolution aristocratique »; il est à la fois victime (il a souffert des lettres de cachet et passé des années à la Bastille) et privilégié. Cette contradiction qui conduit d'autres à la guillotine ou à l'émigration, il la transporte dans l'idéologie révolutionnaire; il revendique la liberté (qui serait, pour lui, liberté de tuer) et la communication entre les hommes (quand il cherche à manifester son expérience étroite et profonde de la non-communication). Ses contradictions, ses anciens privilèges et sa chute le condamnent, en effet, à la solitude. Il verra son expérience de ce que Stirner nommera plus tard l'Unique, volée et déviée par l'*universel*, par la *rationalité*, par l'*égalité*, concepts-outils de son époque; c'est à travers eux qu'il essayera péniblement de se penser. Il en résultera cette idéologie aberrante : la seule relation de personne à personne est celle qui lie le bourreau et sa victime; cette conception est *en même temps* la recherche de la communication à travers les conflits et l'affirmation déviée de la non-communication absolue. C'est à partir de là que s'édifie une œuvre monstrueuse qu'on aurait tort de classer trop vite parmi les derniers vestiges de la pensée aristocratique, mais qui apparaît plutôt comme une revendication de solitaire saisie au vol et transformée par l'idéologie universaliste des révolutionnaires. Cet exemple montre à quel point le marxisme contemporain a tort de négliger le contenu particulier d'un système culturel et de le réduire tout de suite à l'universalité d'une idéologie de classe. Un système c'est un homme aliéné qui veut dépasser son aliénation et s'empêtre dans des mots aliénés, c'est une prise de conscience qui se trouve déviée par ses propres instruments et que la culture transforme en *Weltanschauung* particulière. Et c'est en même temps une lutte de la pensée contre ses instruments sociaux, un effort pour les diriger, pour les vider de leur trop-plein, pour les astreindre à n'exprimer qu'elle. La conséquence de ces contradictions c'est qu'un système idéologique est un irréductible : puisque les instruments, quels qu'ils soient, aliènent celui qui les utilise et modifient le sens de son action, il faut considérer

1. C'est déjà une concession : au lieu de prendre appui sur la Nature, un noble sûr de ses droits eût parlé du Sang.

l'idée comme l'objectivation de l'homme concret et comme son aliénation : elle est lui-même s'extériorisant dans la matérialité du langage. Il convient donc de l'étudier dans tous ses développements, de découvrir sa signification *subjective* (c'est-à-dire pour celui qui l'exprime) et son intentionalité pour en comprendre ensuite les déviations et passer enfin à sa réalisation objective. Alors, on constatera que l'histoire est « rusée », comme disait Lénine, et que nous sous-estimons ses ruses; on découvrira que la plupart des ouvrages de l'esprit sont des objets complexes et difficilement classables, qu'on peut rarement « situer » par rapport à une seule idéologie de classe mais qui reproduisent plutôt, dans leur structure profonde, les contradictions et les luttes des idéologies contemporaines; qu'il ne faut pas voir dans un système bourgeois d'aujourd'hui la simple négation du matérialisme révolutionnaire mais montrer au contraire comment il subit l'attraction de cette philosophie, comment elle est en lui, comment les attractions et les répulsions, les influences, les douces forces d'insinuation ou les conflits violents se poursuivent à l'intérieur de chaque idée, comment l'idéalisme d'un penseur occidental se définit par un arrêt de pensée, par un refus de développer certains thèmes déjà présents, bref par une sorte d'incomplétude plutôt que comme un « carnaval de la subjectivité ». La pensée de Sade n'est *ni* celle d'un aristocrate *ni* celle d'un bourgeois : c'est l'espérance vécue d'un noble au ban de sa classe, qui n'a trouvé pour s'exprimer que les concepts dominants de la classe montante et qui s'en est servi en les déformant et en se déformant à travers eux. En particulier, l'universalisme révolutionnaire, qui marque la tentative de la bourgeoisie pour se manifester comme la classe universelle, est complètement faussé par Sade, au point de devenir chez lui un procédé d'humour noir. C'est par là que cette pensée, au sein même de la folie, conserve un pouvoir encore vivace de contestation; elle contribue à mettre en déroute par l'usage même qu'elle en fait les idées bourgeoises de raison analytique, de bonté naturelle, de progrès, d'égalité, d'harmonie universelle. Le pessimisme de Sade rejoint celui du travailleur manuel à qui la révolution bourgeoise n'a rien donné et qui s'aperçoit vers 1794 qu'il est exclu de cette classe « universelle »; il est à la fois en deçà et au-delà de l'optimisme révolutionnaire.

La culture n'est qu'un exemple : l'ambiguïté de l'action politique et sociale résulte, la plupart du temps, de contradictions profondes entre les besoins, les mobiles de l'acte, le projet immédiat d'une part — et d'autre part les appareils collectifs du champ social, c'est-à-dire les instruments de la *praxis*. Marx, qui a longuement étudié notre Révolution, a tiré de ses recherches un principe théorique que nous admettons : à un certain degré de leur développement les forces productrices entrent en conflit avec les rapports de production et la période qui s'ouvre alors est révolutionnaire. Nul doute, en effet, que le commerce et l'industrie ne fussent étouffés en 1789 par les réglementations et les particularismes qui caractérisaient la propriété féodale. Ainsi s'explique donc un certain conflit de classe : celui de la bourgeoisie et de la noblesse; ainsi se déterminent les cadres généraux et le mouvement fondamental de la Révolution française. Mais il faut noter que

la classe bourgeoise — bien que l'industrialisation ne fût qu'à ses débuts — avait une claire conscience de ses exigences et de ses pouvoirs; elle était *adulte*, elle avait à sa disposition tous les techniciens, toutes les techniques, tous les outils. Les choses changent du tout au tout lorsqu'on veut étudier un moment particulier de cette histoire : par exemple, l'action des sans-culottes sur la Commune de Paris et sur la Convention. Le départ est simple : le peuple souffrait terriblement de la crise des subsistances, *il avait faim et voulait manger*. Voilà le besoin, voilà le mobile; et voici le projet de base, général encore et vague, mais immédiat : agir sur les autorités pour obtenir une amélioration rapide de la situation. Cette situation de base est révolutionnaire *à la condition* de trouver des instruments d'action et de définir une politique par l'usage qu'on fera de ces instruments. Or, le groupe des sans-culottes est fait d'éléments hétérogènes, il réunit des petits-bourgeois, des artisans, des ouvriers dont la plupart possèdent leurs outils. Cette fraction semi-prolétarienne du Tiers État (un de nos historiens, Georges Lefebvre, a pu l'appeler un « Front populaire ») reste attachée au régime de la propriété privée. Elle souhaiterait seulement faire de celle-ci une sorte de devoir social. Par là, elle entend limiter une liberté de commerce, qui conduit à encourager les accaparements. Or, cette conception éthique de la propriété bourgeoise ne va pas sans équivoque : plus tard, elle sera une des mystifications favorites de la bourgeoisie impérialiste. Mais en 1793, elle semble surtout le résidu d'une certaine conception féodale et paternaliste qui prit naissance sous l'Ancien Régime; les rapports de production, sous la féodalité, trouvaient leur symbole dans la thèse juridique de la monarchie absolue; le roi possède éminemment la terre et Son Bien s'identifie au Bien de son peuple; ceux de ses sujets qui sont propriétaires reçoivent de sa bonté la garantie constamment renouvelée de leur propriété. Au nom de cette idée ambiguë qui reste dans leur mémoire et dont ils ne reconnaissent pas le caractère périmé, les sans-culottes réclament la taxation. Or, la taxation, c'est en même temps un souvenir et une anticipation. C'est une anticipation : les éléments les plus conscients exigent du gouvernement révolutionnaire qu'il sacrifie tout à l'édification et à la défense d'une république démocratique. La guerre conduit nécessairement au *dirigisme :* voilà, en un sens, ce qu'ils veulent dire. Mais cette réclamation neuve s'exprime à travers une signification vieillie qui la dévie vers une pratique de la monarchie détestée : taxation, maximum, contrôle des marchés, greniers d'abondance, tels étaient les moyens constamment utilisés au XVIII^e siècle pour combattre la famine. Dans le programme proposé par le peuple, les Montagnards comme les Girondins reconnaissent avec horreur les coutumes autoritaires du régime qu'ils viennent d'abattre. C'est un retour en arrière. Ses économistes sont unanimes à déclarer que la liberté entière de produire et de commercer peut seule ramener l'abondance. On a prétendu que les représentants de la bourgeoisie défendaient des intérêts précis, c'est certain mais ce n'est pas l'essentiel : la liberté trouvait ses défenseurs les plus acharnés parmi les Girondins dont on nous dit qu'ils représentaient surtout des armateurs, des banquiers, le haut commerce avec l'extérieur; les intérêts de ces grands bourgeois ne pouvaient être touchés

par la taxation des grains. Ceux qui, pour finir, se laissèrent forcer la main, les Montagnards, on prétend justement qu'ils étaient particulièrement soutenus par les acquéreurs de biens nationaux dont les taxes risquaient de limiter le gain. Roland, l'ennemi juré du dirigisme, n'avait aucun bien. En fait, ces Conventionnels, en général pauvres — intellectuels, hommes de loi, petits administrateurs — avaient une passion idéologique et pratique pour la liberté économique. C'était l'intérêt général de la classe bourgeoise qui s'y objectivait et ils voulaient construire l'avenir plus encore que ménager le présent : libre production, libre circulation, libre concurrence, pour eux, formaient les trois conditions indissolubles du progrès. Oui; passionnément *progressistes*, ils voulaient avancer l'histoire et ils l'avançaient, en effet, en réduisant la propriété au rapport direct du possédant avec la chose possédée.

A partir de là tout devient complexe et difficile. Comment apprécier objectivement le sens du conflit? Ces bourgeois vont-ils dans le sens de l'Histoire quand ils s'opposent au dirigisme le plus modéré? Une économie de guerre autoritaire était-elle prématurée? Eût-elle rencontré des résistances insurmontables [1]. Fallait-il, pour que certaines bourgeoisies adoptent certaines formes d'économie dirigée, que le capitalisme ait développé ses contradictions internes? Et les sans-culottes? Ils exercent leur droit fondamental en réclamant la satisfaction de leurs besoins. Mais le moyen qu'ils proposent ne va-t-il pas les ramener en arrière? Sont-ils, comme des marxistes l'ont osé dire, l'arrière-garde de la Révolution? Il est vrai que la revendication du maximum, par les souvenirs qui s'y attachaient, ressuscitait le passé chez certains affamés. Oubiant les famines des années 80, ils s'écriaient : « Du temps des rois, nous avions du pain. » Certes, d'autres prenaient la réglementation dans un tout autre sens, entrevoyaient à travers elle un socialisme. Mais ce socialisme n'était qu'un mirage puisqu'il n'avait pas les moyens de se réaliser. Au reste, il était vague. Babœuf, dit Marx, vint trop tard. Trop tard et trop tôt. D'un autre côté, n'est-ce pas le peuple lui-même, le peuple des sans-culottes qui a *fait* la Révolution; Thermidor n'a-t-il pas été rendu possible par les dissensions croissantes entre les sans-culottes et la fraction dirigeante des Conventionnels? Ce rêve de Robespierre, cette nation sans riches ni pauvres, où tout le monde est propriétaire, n'allait-il pas lui aussi à contre-courant? Faire passer avant tout les nécessités de la lutte contre la réaction à l'intérieur, contre les armées des puissances, réaliser pleinement et défendre la Révolution bourgeoise : telle était, bien sûr, la tâche, la seule tâche des Conventionnels. Mais puisque cette Révolution se faisait *par le peuple*, ne fallait-il pas y intégrer les revendications populaires? Au début, la famine aida : « Si le pain eût été bon marché, écrit Georges Lefebvre, l'intervention brutale du peuple, qui était indispensable pour assurer la chute de l'Ancien Régime, ne se fût peut-être pas produite et la bourgeoisie eût moins aisément triomphé. » Mais à partir du moment où la bourgeoisie a renversé Louis XVI, à partir du moment où ses représentants assument en son nom les

1. On dira qu'elle *en* a rencontré. Mais ce n'est pas si clair : jamais, en fait, elle n'a été vraiment appliquée.

responsabilités plénières, il faut que la force populaire intervienne pour soutenir le gouvernement, les institutions et non plus pour les renverser. Et comment y parvenir sans donner satisfaction au peuple? Ainsi la situation, la survivance de significations vieillies, le développement embryonnaire de l'industrie et du prolétariat, une idéologie abstraite de l'universalité, tout contribue à dévier l'action bourgeoise et l'action populaire. Il est vrai à la fois que le peuple *portait* la Révolution et que sa misère avait des incidences contre-révolutionnaires. Il est vrai que sa haine *politique* du régime disparu tendait selon les circonstances à masquer ses revendications sociales ou à s'effacer devant elles. Il est vrai qu'aucune véritable synthèse du politique et du social ne pouvait être tentée puisque la Révolution préparait en fait l'avènement de l'exploitation bourgeoise. Il est vrai que la bourgeoisie, acharnée à vaincre, était vraiment l'avant-garde révolutionnaire; mais il est vrai aussi qu'elle s'acharnait en même temps à *finir* la Révolution. Il est vrai qu'en opérant un véritable bouleversement social sous la pression des Enragés, elle eût généralisé la guerre civile et livré le pays aux étrangers. Mais il est vrai aussi qu'en décourageant l'ardeur révolutionnaire du peuple, elle préparait à plus ou moins longue échéance la défaite et le retour des Bourbons. Et puis elle a cédé : elle a voté le maximum; les Montagnards ont considéré ce vote comme un compromis et s'en sont excusés publiquement : « Nous sommes dans une forteresse assiégée! » C'est la première fois à ma connaissance que le mythe de la forteresse assiégée est chargé de justifier un gouvernement révolutionnaire qui transige avec ses principes sous la pression des nécessités. Mais la réglementation ne semble pas avoir donné les résultats qu'on escomptait; au fond, la situation n'a pas changé. Quand les sans-culottes retournent à la Convention le 5 septembre 1793, ils ont toujours faim, mais cette fois encore, les instruments leur font défaut : ils ne *peuvent pas* penser que le renchérissement des denrées a des causes générales dues au système de l'assignat, c'est-à-dire au refus bourgeois de financer la guerre par l'impôt. Ils s'imaginent encore que leur malheur est provoqué par des contre-révolutionnaires. De leur côté les petits bourgeois de la Convention ne peuvent incriminer le système sans condamner le libéralisme économique : ils sont réduits eux aussi à invoquer des ennemis. De là cette étrange journée de dupes où, profitant de ce que la délégation populaire a demandé le châtiment des responsables, Billaud-Varenne et Robespierre vont utiliser l'obscure colère populaire, dont les vrais mobiles sont économiques, pour appuyer une terreur *politique :* le peuple verra tomber des têtes mais il restera sans pain; la bourgeoisie dirigeante, elle, faute de vouloir ou de pouvoir changer le système, va se décimer elle-même, jusqu'à Thermidor, à la réaction et à Bonaparte.

On le voit, c'est un combat dans les ténèbres. En chacun de ces groupes, le mouvement originel est dévié par les nécessités de l'expression et de l'action, par la limitation objective du champ des instruments (théoriques et pratiques), par la survivance des significations périmées et par l'ambiguïté des significations nouvelles (très souvent d'ailleurs les secondes s'expriment à travers les premières). A partir de là une tâche s'impose à nous; c'est de reconnaître l'originalité irréductible des groupes socio-politiques ainsi formés et de les définir dans leur complexité même, à travers leur incomplet développement et leur objectivation déviée. Il faudra éviter les significations idéalistes : on refusera tout ensemble d'assimiler les sans-culottes à un prolétariat véritable et de nier l'existence d'un prolétariat embryonnaire; on refusera, sauf dans les cas où l'expérience même nous l'impose, de considérer un groupe comme le sujet de l'Histoire ou d'affirmer le « droit absolu » du bourgeois de 93 porteur de la Révolution. On considérera en un mot qu'il y a *résistance* de l'Histoire déjà vécue au schématisme *a priori;* on comprendra que même cette Histoire faite et anecdotiquement connue doit être pour nous l'objet d'une expérience complète; on reprochera au marxiste contemporain de la considérer comme l'objet mort et transparent d'un Savoir immuable. On insistera sur l'ambiguïté des faits écoulés : et, par ambiguïté, il ne faut pas entendre, à la manière de Kierkegaard, je ne sais quelle équivoque déraison mais simplement une contradiction qui n'est pas parvenue à son point de maturité. Il conviendra tout ensemble d'éclairer le présent par l'avenir, la contradiction embryonnaire par la contradiction explicitement développée et de laisser au présent les aspects équivoques qu'il tient de son inégalité vécue.

L'existentialisme ne peut donc qu'affirmer la spécificité de *l'événement* historique; il cherche à lui restituer sa fonction et ses multiples dimensions. Certes les marxistes n'ignorent pas l'événement : il traduit à leurs yeux la structure de la société, la forme qu'a prise la lutte des classes, les rapports de force, le mouvement ascensionnel de la classe montante, les contradictions qui opposent, au sein de chaque classe, des groupes particuliers dont les intérêts diffèrent. Mais, depuis près de cent ans, une boutade marxiste montre qu'ils ont tendance à n'y pas attacher beaucoup d'importance : l'événement capital du XVIII[e] siècle, ce ne serait pas la Révolution française mais l'apparition de la machine à vapeur. Marx n'a pas suivi cette direction, comme le montre assez son admirable *18 Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte.* Mais aujourd'hui, le fait — comme la personne — tend à devenir de plus en plus symbolique. L'événement a le devoir de vérifier les analyses *a priori* de la situation; en tout cas, de ne pas les contredire. C'est ainsi que les communistes français ont tendance à décrire les faits en termes de pouvoir et de devoir-être. Voici comment l'un d'eux — et non des moindres — explique l'intervention soviétique en Hongrie : « Des ouvriers ont pu être trompés, ont pu s'engager dans une voie qu'ils ne croyaient pas être celle dans laquelle la contre-révolution les entraînait, mais, par la suite, ces ouvriers ne *pouvaient pas ne pas réfléchir* aux conséquences de cette politique... (ils) *ne pouvaient pas ne pas être inquiets* de voir (etc.),... (Ils) ne pouvaient pas voir (sans indignation) le retour du régent Horthy... Il est *tout naturel* que dans de telles conditions la formation de l'actuel gouvernement hongrois ait répondu aux vœux et à l'attente de la classe ouvrière... de Hongrie. » Dans ce texte — dont le but est plus politique que théorique — on ne nous dit pas ce que les ouvriers hongrois ont fait mais ce qu'ils *ne pouvaient pas ne pas faire.* Et pourquoi ne pouvaient-ils pas? Parce qu'ils ne pouvaient pas contredire à leur essence éter-

nelle d'ouvriers socialistes. Curieusement, ce marxisme stalinisé prend une allure d'immobilisme, un ouvrier n'est pas un être réel qui change avec le monde : c'est une Idée platonicienne. De fait, chez Platon, les Idées sont l'Éternel, l'Universel et le Vrai. Le mouvement et l'événement, reflets confus de ces formes statiques, sont en dehors de la Vérité. Platon les vise à travers des mythes. Dans le monde stalinien, l'événement est un mythe édifiant : les aveux truqués trouvent là ce qu'on pourrait appeler leur base théorique; celui qui dit : « j'ai commis tel crime, telle trahison, etc. » fait un récit mythique et stéréotypé, sans aucun souci de vraisemblance, parce qu'on lui demande de présenter ses prétendus forfaits comme l'expression symbolique d'une essence éternelle : par exemple, les actes abominables qui nous étaient confessés en 1950 avaient pour but de dévoiler la « vraie nature » du régime yougoslave. Le fait le plus frappant pour nous, c'est que les contradictions et les erreurs de date qui truffaient les aveux de Rajk n'aient jamais éveillé, chez les communistes, le plus vague soupçon. La matérialité du fait n'intéresse pas ces idéalistes : seule compte à leurs yeux sa portée symbolique. En d'autres termes, les marxistes staliniens sont aveugles aux événements. Lorsqu'ils ont réduit leur sens à l'universel, ils veulent bien reconnaître qu'un résidu demeure, mais ils font de ce résidu le simple effet du hasard. Des circonstances fortuites ont été la cause occasionnelle de ce qui n'a pu être dissous (date, développement, phases, origine et caractères des agents, ambiguïté, équivoques, etc.). Ainsi, comme les individus et les entreprises, le vécu tombe du côté de l'irrationnel, de l'inutilisable, et le théoricien le considère comme un *non-signifiant*.

L'existentialisme réagit en affirmant la spécificité de l'événement historique qu'il refuse de concevoir comme l'absurde juxtaposition d'un résidu contingent et d'une signification *a priori*. Il s'agit de retrouver une dialectique souple et patiente qui épouse les mouvements dans leur vérité et qui refuse de considérer *a priori* que tous les conflits vécus opposent des contradictoires ou même des contraires : pour nous, les *intérêts* qui sont en jeu peuvent ne pas trouver nécessairement une médiation qui les réconcilie; la plupart du temps, les uns sont exclusifs des autres, mais le fait qu'ils ne puissent être satisfaits en même temps ne prouve pas nécessairement que leur réalité se réduit à une pure contradiction *d'idées*. Le volé n'est pas le contraire du voleur ni l'exploité le contraire (ou le contradictoire) de l'exploiteur : exploiteur et exploité sont des hommes en lutte dans un système dont la *rareté* fait le caractère principal. Bien sûr, le capitaliste possède les instruments de travail et l'ouvrier ne les possède pas : voilà une contradiction pure. Mais, justement, cette contradiction ne parvient pas à rendre compte de chaque événement : elle en est le cadre, elle crée la tension permanente du milieu social, la déchirure de la société capitaliste; seulement cette structure fondamentale de tout événement contemporain (dans nos sociétés bourgeoises) n'en éclaire aucun dans sa réalité concrète. La journée du 10 août, celle du 9 thermidor, celle du mois de juin 48, etc., ne sont pas susceptibles d'être réduites à des concepts. La relation des groupes, en ces journées, c'est la lutte armée, bien sûr, et la violence. Mais cette lutte reflète *en elle-même* la structure

des groupes ennemis, l'insuffisance provisoire de leur développement, les conflits larvés qui les déséquilibrent *de l'intérieur* sans se déclarer nettement, les déviations que les instruments présents font subir à l'action de chacun, la manière dont se manifestent à chacun d'eux leurs besoins et leurs revendications. Lefebvre a établi irréfutablement que la peur a été dès 1789 la passion dominante du peuple révolutionnaire (ce qui n'exclut pas l'héroïsme, bien au contraire) et que toutes les journées d'offensive populaire (14 juillet, 20 juin, 10 août, 3 septembre, etc.) sont fondamentalement des journées *défensives :* les sections ont pris d'assaut les Tuileries parce qu'elles craignaient qu'une armée de contre-révolutionnaires n'en sortît une nuit pour massacrer Paris. Ce simple fait échappe *aujourd'hui* à l'analyse marxiste : le volontarisme idéaliste des staliniens ne peut concevoir qu'une action *offensive;* c'est à la classe descendante et à elle seule qu'il prête des sentiments négatifs. Quand on se rappelle en outre que les sans-culottes, mystifiés par les instruments de pensée dont ils disposent, laissent transformer en violence exclusivement *politique* la violence immédiate de leurs besoins matériels, on se fera de la Terreur une idée bien différente de la conception classique. Or l'événement n'est pas la résultante passive d'une action hésitante, déformée et d'une réaction pareillement incertaine; ce n'est pas même la synthèse fuyante et glissante d'incompréhensions réciproques. Mais, à travers tous les outils d'action et de pensée qui faussent la *praxis*, chaque groupe réalise par sa conduite un certain dévoilement de l'autre; chacun d'eux est sujet en tant qu'il mène son action et objet, en tant qu'il subit l'action de l'autre, chaque tactique prévoit l'autre tactique, la déjoue plus ou moins et se fait déjouer à son tour. Par la raison que chaque comportement d'un groupe dévoilé dépasse le comportement du groupe adverse, se modifie par tactique en fonction de celui-ci et, en conséquence, modifie les structures du groupe lui-même, l'événement, dans sa pleine réalité concrète, est l'unité organisée d'une pluralité d'oppositions qui se dépassent réciproquement. Perpétuellement dépassé par l'initiative de tous et de chacun, il surgit précisément de ces dépassements même, comme une double organisation unifiée dont le sens est de réaliser dans l'unité la destruction de chacun de ses termes par l'autre. Ainsi constitué, il réagit sur les hommes qui le constituent et les emprisonne dans son *appareil :* bien entendu, il ne s'érige en réalité indépendante et ne s'impose aux individus que par une fétichisation immédiate; déjà, par exemple, tous les participants à la « Journée du 10 août » savent que la prise des Tuileries, la chute de la monarchie sont en jeu et le sens objectif de ce qu'ils font va s'imposer à eux comme une existence réelle dans la mesure même où la résistance de l'autre ne leur permet pas de saisir leur activité comme pure et simple objectivation d'eux-mêmes. A partir de là et justement parce que la fétichisation a pour résultat de *réaliser* des fétiches, il faut considérer l'événement comme un système en mouvement qui entraîne les hommes vers son propre anéantissement, le résultat est rarement net : au soir du 10 août, le roi n'est pas détrôné mais n'est plus aux Tuileries, il s'est mis sous la protection de l'Assemblée. Sa personne demeure tout aussi embarrassante. Les conséquences les plus

réelles du 10 août, c'est d'abord l'apparition du double pouvoir (classique dans les Révolutions), c'est ensuite la convocation de la Convention qui reprend à la base le problème que l'événement n'a pas résolu; c'est enfin l'insatisfaction et l'inquiétude croissante du peuple de Paris qui ne sait s'il a ou non réussi son coup. Cette peur aura pour effet les massacres de septembre. C'est donc *l'ambiguïté même* de l'événement qui lui confère souvent son efficacité historique. Cela suffit pour que nous affirmions sa spécificité : car nous ne voulons ni le considérer comme la simple signification irréelle des heurts et de chocs moléculaires ni comme leur résultante spécifique ni comme un symbole schématique de mouvements plus profonds, mais comme l'unité mouvante et provisoire de groupes antagonistes qui les modifie dans la mesure où ils la transforment [1]. Comme tel, il a ses caractères singuliers : sa date, sa vitesse, ses structures, etc. L'étude de ces caractères permet de rationaliser l'Histoire au niveau même du concret.

Il faut aller plus loin et considérer en chaque cas le rôle de l'individu dans l'événement historique. Car ce rôle n'est pas défini une fois pour toutes : c'est la structure des groupes considérés qui le détermine en chaque circonstance. Par là, sans éliminer entièrement la contingence, nous lui restituons ses limites et sa rationalité. Le groupe confère leur pouvoir et leur efficacité aux individus qu'il a faits, qui l'ont fait en retour et dont la particularité irréductible est une manière de vivre l'universalité. A travers l'individu, le groupe revient sur lui-même et se retrouve dans l'opacité particulière de la vie autant que dans l'universalité de sa lutte. Ou plutôt cette universalité prend le visage, le corps et la voix des chefs qu'il s'est donnés; ainsi l'événement lui-même, bien qu'il soit un appareil collectif, est plus ou moins marqué de signes individuels; les personnes s'y reflètent dans la mesure même où les conditions de la lutte et les structures du groupe lui ont permis de se personnifier. Ce que nous disons de l'événement est valable pour l'histoire totale de la collectivité; c'est elle qui détermine en chaque cas et à chaque niveau les rapports de l'individu avec la société, ses pouvoirs et son efficacité. Et nous accordons volontiers à Plekhanov que « les personnages influents peuvent... modifier la physionomie particulière des événements et certaines de leurs conséquences partielles mais qu'ils ne peuvent en changer l'orientation ». Seulement, la question n'est pas là : il s'agit de déterminer *à quel niveau* on se place pour définir la réalité. « Admettons qu'un autre général ayant pris le pouvoir se fût montré plus pacifique que Napoléon, n'eût pas dressé contre lui toute l'Europe et fût mort aux Tuileries et non à Sainte-Hélène. Alors les Bourbons ne seraient pas rentrés en France. Pour eux, c'eût été, bien entendu, un résultat *opposé* à celui qui se produisit effectivement. Mais par rapport à la vie intérieure de la France dans son ensemble, il se serait fort peu distingué du résultat réel. Cette « bonne épée », après avoir rétabli l'ordre et assuré la domination de la bourgeoisie, n'aurait pas tardé à lui peser... Un mouvement libéral aurait alors

1. Il va de soi que le conflit peut s'y manifester plus ou moins nettement et qu'il peut être voilé par la complicité provisoire des groupes qui se combattent.

commencé... Louis-Philippe fût peut-être monté sur le trône... en 1820 ou en 1825... Mais en aucun cas, l'issue finale du mouvement révolutionnaire n'eût été opposée à ce qu'elle fut. » Je cite ce texte du vieux Plekhanov, qui m'a toujours fait rire, parce que je ne crois pas que les marxistes aient beaucoup progressé sur cette question. Il n'est pas douteux que l'issue finale n'eût pas été opposée à ce qu'elle fut. Mais voyons les variables qu'on élimine : les sanglantes batailles napoléoniennes, l'influence de l'idéologie révolutionnaire sur l'Europe, l'occupation de la France par les Alliés, le retour des propriétaires fonciers et la Terreur blanche. Économiquement, il est établi aujourd'hui que la Restauration a été une période de régression pour la France : le conflit des fonciers et de la bourgeoisie née de l'Empire retarda le développement des sciences et de l'industrie; le réveil économique date de 1830. On peut admettre que l'essor de la bourgeoisie, sous un empereur plus pacifique, ne se fût pas arrêté et que la France n'eût pas gardé cet aspect « Ancien Régime » qui frappait si fort les voyageurs anglais; quant au mouvement libéral, s'il se fût produit, il n'eût en rien ressemblé à celui de 1830, puisqu'il eût manqué précisément de base économique. A part *cela*, bien sûr, l'évolution eût été la même. Seulement « cela » qu'on rejette dédaigneusement au rang du hasard, c'est toute la vie des hommes : Plekhanov considère avec impavidité la terrible saignée des guerres napoléoniennes, dont la France mit si longtemps à se relever, il reste indifférent au ralentissement de la vie économique et sociale qui marque le retour des Bourbons et dont le peuple tout entier eut à souffrir; il néglige le profond malaise qu'a provoqué dès 1815 le conflit de la bourgeoisie avec le fanatisme religieux. De ces hommes qui ont vécu, souffert, lutté sous la Restauration et qui, pour finir, ont renversé le trône, aucun n'eût été tel ou n'eût existé si Napoléon n'eût pas fait son coup d'État : que devient Hugo si son père n'est pas un général de l'Empire? Et Musset? Et Flaubert dont nous avons marqué qu'il avait intériorisé le conflit du scepticisme et de la foi? Si l'on dit après cela que ces changements ne peuvent pas modifier le développement des forces productives et des rapports de production au cours du siècle dernier, c'est un truisme. Mais si ce développement doit faire l'unique objet de l'histoire humaine, nous retombons simplement dans « l'économisme » que nous voulions éviter et le marxisme devient un inhumanisme.

Certes, quels que soient les hommes et les événements, ils apparaissent jusqu'ici dans le cadre de la *rareté*, c'est-à-dire dans une société encore incapable de s'affranchir de ses besoins, donc de la nature et qui se définit par là même selon ses techniques et ses outils; le déchirement d'une collectivité écrasée par ses besoins et dominée par un mode de production suscite des antagonismes entre les individus qui la composent; les relations abstraites des choses entre elles, de la marchandise et de l'argent, etc., dissimulent et conditionnent les relations directes des hommes entre eux; ainsi l'outillage, la circulation des marchandises, etc. déterminent le devenir économique et social. Sans ces principes, pas de rationalité historique. Mais sans hommes vivants, pas d'histoire. L'objet de l'existentialisme — par la carence des marxistes — c'est l'homme singulier dans le champ social, dans sa classe au milieu d'ob-

jets collectifs et des autres hommes singuliers, c'est l'individu aliéné, réifié, mystifié, tel que l'ont fait la division du travail et l'exploitation, mais luttant contre l'aliénation au moyen d'instruments faussés et, en dépit de tout, gagnant patiemment du terrain. Car la totalisation dialectique doit envelopper les actes, les passions, le travail et le besoin tout autant que les catégories économiques, elle doit à la fois replacer l'agent ou l'événement dans l'ensemble historique, le définir par rapport à l'orientation du devenir et déterminer exactement le sens du présent en tant que tel. La méthode marxiste est progressive parce qu'elle est le résultat, chez Marx, de longues analyses; aujourd'hui la progression synthétique est dangereuse : les marxistes paresseux s'en servent pour constituer le réel *a priori*, les politiques pour prouver que ce qui s'est passé devait se passer ainsi, ils ne peuvent rien découvrir par cette méthode de pure *exposition*. La preuve, c'est qu'ils savent d'avance ce qu'ils doivent trouver. Notre méthode est euristique, elle nous apprend du neuf parce qu'elle est régressive et progressive tout à la fois. Son premier soin est, comme celui du marxiste, de replacer l'homme dans son cadre. Nous demandons à l'histoire générale de nous restituer les structures de la société contemporaine, ses conflits, ses contradictions profondes et le mouvement d'ensemble que celles-ci déterminent. Ainsi, nous avons au départ une connaissance totalisante du moment considéré mais, par rapport à l'objet de notre étude, cette connaissance reste abstraite. Elle commence avec la production matérielle de la vie immédiate et s'achève avec la société civile, l'État et l'idéologie. Or, à l'intérieur de ce mouvement notre objet *figure déjà* et il est conditionné par ces facteurs, dans la mesure même où il les conditionne. Ainsi son action est déjà inscrite dans la totalité considérée mais elle demeure pour nous implicite et abstraite. D'un autre côté, nous avons une certaine connaissance fragmentaire de notre objet : par exemple, nous connaissons déjà la biographie de Robespierre en tant qu'elle est une détermination de la temporalité, c'est-à-dire une succession de faits bien établis. Ces faits paraissent concrets parce qu'ils sont connus avec détail mais il leur manque la *réalité* puisque nous ne pouvons encore les rattacher au mouvement totalisateur [1]. Cette objectivité non signifiante contient en elle, sans qu'on puisse l'y saisir, l'époque entière

1. Saint-Just et Lebas, dès leur arrivée à Strasbourg, font arrêter « pour ses excès » l'accusateur public Schneider. Le fait est établi. En lui-même, il ne signifie rien : faut-il y voir la manifestation de l'austérité révolutionnaire (du rapport de réciprocité qu'entretiennent, selon Robespierre, la Terreur et la Vertu)? Ce serait l'avis d'Ollivier. Faut-il le considérer comme un des nombreux exemples du centralisme autoritaire de la petite bourgeoisie au pouvoir et comme un effort du Comité de Salut public pour liquider les autorités locales quand elles sont *issues du peuple* et qu'elles expriment trop nettement le point de vue des sans-culottes? C'est l'interprétation de Daniel Guérin. Selon qu'on choisit l'une ou l'autre conclusion (c'est-à-dire l'un ou l'autre point de vue sur la Révolution *totale*) le fait se transforme radicalement, Schneider devient tyran ou martyr, ses « excès » apparaissent comme des crimes ou comme des prétextes. Ainsi la réalité vécue de l'objet implique qu'il ait toute sa « profondeur » c'est-à-dire qu'il soit *en même temps* maintenu dans son irréductibilité et traversé par un regard qui va chercher à travers lui toutes les structures qui le portent et finalement la Révolution elle-même comme processus de totalisation.

où elle est apparue, de la même façon que l'époque, reconstituée par l'historien, contient cette objectivité. Et pourtant nos deux connaissances abstraites tombent en dehors l'une de l'autre. On sait que le marxiste contemporain s'arrête ici : il prétend découvrir l'objet dans le processus historique et le processus historique dans l'objet. En fait, il substitue à l'un et à l'autre un ensemble de considérations abstraites qui se réfèrent immédiatement aux principes. La méthode existentialiste, au contraire, veut rester *euristique*. Elle n'aura d'autre moyen que le « va-et-vient » : elle déterminera progressivement la biographie (par exemple) en approfondissant l'époque, et l'époque en approfondissant la biographie. Loin de chercher sur-le-champ à intégrer l'une à l'autre, elle les maintiendra séparées jusqu'à ce que l'enveloppement réciproque se fasse de lui-même et mette un terme provisoire à la recherche.

Nous tenterons de déterminer *dans l'époque* le champ des possibles, celui des instruments, etc. Si, par exemple, il s'agit de découvrir le sens de l'action historique de Robespierre, nous déterminerons (entre autres choses) le secteur des instruments intellectuels. Il s'agit de formes vides, ce sont les principales lignes de force qui paraissent dans les relations concrètes des contemporains. En dehors d'actes précis d'idéation, d'écriture ou de désignation verbale, l'Idée de Nature n'a pas d'être matériel (encore moins d'existence) au XVIII^e^ siècle. Elle est réelle pourtant, car chaque individu la tient pour Autre que son acte précis de lecteur ou de penseur, dans la mesure où elle est aussi la pensée de milliers *d'autres;* ainsi l'intellectuel saisit sa pensée à la fois comme *sienne* et comme *autre;* il pense *dans* l'idée plutôt qu'elle n'est *dans* sa pensée et cela signifie qu'elle est la marque de son appartenance à un groupe déterminé (puisqu'on connaît ses fonctions, son idéologie, etc.) et indéfini (puisque l'individu n'en connaîtra jamais ni tous les membres ni même le nombre total). Tel quel, ce « collectif », à la fois réel et virtuel — réel en tant que virtualité — représente un instrument commun; l'individu ne peut éviter de le particulariser en se projetant à travers lui vers sa propre objectivation. Il est donc indispensable de définir la philosophie vivante — comme indépassable horizon — et de donner leur sens vrai à ces schèmes idéologiques. Indispensable aussi d'étudier les attitudes intellectuelles de l'époque (les *rôles*, par exemple, dont beaucoup sont aussi des instruments communs) en montrant à la fois leur sens théorique immédiat et leur efficacité profonde (chaque idée virtuelle, chaque attitude intellectuelle apparaissant comme une *entreprise* qui se développe sur un fond de conflits réels et qui doit servir). Mais nous ne préjugerons pas, comme Lukàcz et tant d'autres, de cette efficacité : nous demanderons à l'étude *compréhensive* des schèmes et des rôles de nous livrer leur fonction réelle, souvent multiple, contradictoire, équivoque, sans oublier que l'origine historique de la notion ou de l'attitude peut lui avoir conféré d'abord un autre office qui demeure à l'intérieur de ses nouvelles fonctions comme une signification vieillie. Les auteurs bourgeois ont usé, par exemple, du « mythe du Bon Sauvage », ils en ont fait une arme contre la noblesse mais on simplifierait le sens et la nature de cette arme si l'on oubliait qu'elle fut inventée par la contre-réforme et tournée d'abord contre le serf-arbitre des protestants. Il est capital,

dans ce domaine, de ne pas omettre un fait que les marxistes négligent systématiquement : la *rupture* des générations. D'une génération à l'autre, en effet, une attitude, un schème peuvent se fermer, devenir objet historique, exemple, idée close qu'il faudra rouvrir ou imiter du dehors. Il faudra savoir *comment* les contemporains de Robespierre recevaient l'Idée de Nature (ils n'avaient pas contribué à sa formation, ils l'avaient prise chez Rousseau, par exemple, qui devait bientôt mourir; elle avait un caractère sacré du fait même de la *rupture*, de cette distance dans la proximité, etc.). De toute manière, l'action et la vie de l'homme que nous devons étudier ne peuvent pas se réduire à ces significations abstraites, à ces attitudes impersonnelles. C'est lui, au contraire, qui leur donnera force et vie par la manière dont il se projettera à travers elle. Il convient donc de revenir à notre objet et d'étudier ses déclarations personnelles (par exemple, les discours de Robespierre) à travers la grille des instruments collectifs. Le sens de notre étude doit être ici « différentiel », comme dirait Merleau-Ponty. C'est, en effet, la *différence* entre les « Communs » et l'idée ou l'attitude concrète de la personne étudiée, leur enrichissement, leur type de concrétisation, leurs déviations, etc., qui doivent *avant tout* nous éclairer sur notre objet. Cette *différence* constitue sa singularité; dans la mesure où l'individu utilise les « collectifs », il relève (comme tous les membres de sa classe ou de son milieu) d'une interprétation très générale qui déjà permet de pousser la régression jusqu'aux conditions matérielles. Mais dans la mesure où ses conduites réclament une interprétation différentielle, il nous faudra faire des hypothèses singulières dans le cadre abstrait des significations universelles. Il est même possible que nous soyons amenés à refuser le schème conventionnel d'interprétation et à ranger l'objet dans un sous-groupe ignoré jusqu'alors : c'est le cas de Sade, nous l'avons vu. Nous n'en sommes pas encore là : ce que je veux marquer, c'est que nous abordons l'étude du différentiel avec une exigence totalisatrice. Nous ne considérons pas ces variations comme des contingences anomiques, des hasards, des aspects insignifiants : tout au contraire la singularité de la conduite ou de la conception est *avant tout* la réalité concrète comme totalisation vécue, ce n'est pas un *trait* de l'individu, c'est l'individu total, saisi dans son processus d'objectivation. Toute la bourgeoisie de 1790 se réfère aux *principes* lorsqu'elle envisage de construire un État nouveau et de lui donner une constitution. Mais Robespierre, à cette époque, est tout entier *dans la manière* dont il se réfère aux principes. Je ne connais pas de bonne étude de la « pensée de Robespierre »; c'est dommage : on verrait que l'universel chez lui est concret (il est abstrait chez les autres constituants) et qu'il se confond avec l'idée de *totalité*. La Révolution est une réalité en voie de totalisation. Fausse, dès qu'elle s'arrête, plus dangereuse même, si elle est partielle, que l'aristocratie elle-même, elle sera vraie quand elle aura atteint son plein développement. C'est une totalité en devenir qui doit se réaliser un jour comme totalité devenue. Le recours aux principes est donc chez lui une ébauche de génération dialectique. On serait trompé, comme il l'a été lui-même, par les instruments et les mots si l'on croyait (comme il croit) qu'il *déduit* les conséquences des principes. Les principes marquent une

direction de la totalisation. C'est cela, Robespierre *pensant :* une dialectique naissante qui se prend pour une logique aristotélicienne. Mais nous ne croyons pas que la pensée soit une détermination privilégiée. Dans le cas d'un intellectuel ou d'un orateur politique, nous l'abordons en premier lieu parce qu'elle est, en général, plus facilement accessible : elle s'est déposée dans des mots imprimés. L'exigence totalisatrice implique au contraire que l'individu se retrouve entier dans *toutes* ses manifestations. Cela ne signifie nullement qu'il n'y ait pas de hiérarchie dans celles-ci. Ce que nous voulons dire, c'est que — sur quelque plan, à quelque niveau qu'on le considère — l'individu est toujours entier : son comportement vital, son conditionnement matériel se retrouve comme une opacité particulière, comme une finitude et tout à la fois comme un levain dans sa pensée la plus abstraite; mais réciproquement, au niveau de sa vie immédiate, sa pensée, contractée, implicite, existe déjà comme le sens de ses conduites. Le mode de vie réel de Robespierre (frugalité, économie, habitation modeste, logeur petit-bourgeois et patriote), son vêtement, sa toilette, son refus de tutoyer, son « incorruptibilité » ne peuvent donner leur sens total que dans une certaine politique qui s'inspirera de certaines vues théoriques (et qui les conditionnera à son tour). Ainsi la méthode euristique doit envisager le « différentiel » (s'il s'agit de l'étude d'une personne) dans la perspective de la biographie [1]. Il s'agit, on le voit, d'un moment analytique et régressif. Rien ne peut être découvert si, d'abord, nous n'arrivons aussi loin qu'il nous est possible dans la singularité historique de l'objet. Je crois nécessaire de montrer le mouvement régressif par un exemple particulier.

Supposons que je veuille étudier Flaubert — qu'on présente, dans les littératures, comme le père du réalisme. J'apprends qu'il a dit « M^me^ Bovary, c'est moi ». Je découvre que les contemporains les plus subtils — et d'abord Baudelaire, tempérament « féminin », avaient pressenti cette identification. J'apprends que le « père du réalisme » rêvait, pendant le voyage en Orient, d'écrire l'histoire d'une vierge mystique, dans les Pays-Bas, rongée par le rêve et qui eût été le symbole de son propre culte de l'art. Remontant à sa biographie, je découvre sa dépendance, son obéissance, son « être relatif », en un mot tous les caractères qu'on a coutume de nommer, à l'époque, « féminins ». Enfin, il m'apparaît que, sur le tard, ses médecins le traitaient de vieille femme nerveuse et qu'il se sentait vaguement flatté. Nul doute, pourtant : ce n'est *à aucun degré* un inverti [2]. Il s'agira donc — sans quitter

1. Cette étude préalable est *indispensable* si l'on veut juger le rôle de Robespierre de 93 à Thermidor 94. Il ne suffit pas de le montrer porté, poussé par le mouvement de la Révolution; il faut savoir aussi comment il s'inscrit en elle. Ou, si l'on veut, de quelle Révolution il est l'abrégé, la vivante condensation. Et c'est cette dialectique qui *seule* permettra de comprendre Thermidor. Il va de soi qu'il ne faut pas envisager Robespierre comme un certain *homme* (nature, essence fermée) déterminé par certains événements mais rétablir la dialectique ouverte qui va des attitudes aux événements et vice versa, sans oublier aucun des facteurs originels.

2. Ses lettres à Louise Colet le révèlent narcissiste et onaniste; mais il se vante d'exploits amoureux qui doivent être vrais puisqu'il s'adresse à la seule personne qui peut en être témoin et juge.

l'œuvre, c'est-à-dire les significations littéraires — de nous demander pourquoi l'auteur (c'est-à-dire, ici, la pure activité synthétique qui engendre Mme Bovary) a pu se métamorphoser en femme, quelle signification possède *en elle-même* la métamorphose (ce qui suppose une étude phénoménologique d'Emma Bovary dans le livre), quelle est cette femme (dont Baudelaire dit qu'elle a la folie et la volonté d'un homme), ce que veut dire, au milieu du XIXe siècle, la transformation de mâle en femelle par l'art (on étudiera le contexte « Mlle de Maupin », etc.) et enfin *qui doit être* Gustave Flaubert pour qu'il ait eu, dans le champ de ses possibles, la possibilité de se peindre en femme. La réponse est indépendante de toute biographie puisque ce problème pourrait être posé en termes kantiens : « A quelles conditions la féminisation de l'expérience est-elle possible? » Pour y répondre, nous ne devrons jamais oublier que le style d'un auteur est directement lié à une conception du monde : la structure des phrases, des paragraphes, l'usage et la place du substantif, du verbe, etc., la constitution des paragraphes et les caractéristiques du récit — pour ne citer que ces quelques particularités — traduisent des présuppositions secrètes qu'on peut déterminer *différentiellement* sans recourir encore à la biographie. Toutefois, nous n'arriverons encore qu'à des *problèmes*. Il est vrai que les intentions des contemporains nous aideront : Baudelaire a affirmé l'identité du sens profond de *La Tentation de saint Antoine*, ouvrage furieusement « artiste » dont Bouilhet disait « c'est une foirade de perles » et qui traite dans la plus complète confusion des grands thèmes métaphysiques de l'époque (le destin de l'homme, la vie, la mort, Dieu, la religion, le néant, etc.) et de celui de *Madame Bovary*, ouvrage sec (en apparence) et objectif. Qui donc peut et doit être Flaubert pour pouvoir exprimer sa propre réalité sous forme d'un idéalisme forcené et d'un réalisme encore plus méchant qu'impassible? Qui donc peut et doit être Flaubert pour s'objectiver dans son œuvre à quelques années de distance sous la forme d'un moine mystique et d'une femme décidée et « un peu masculine »? A partir de là, il faut passer à la biographie, c'est-à-dire aux faits *ramassés* par les contemporains et *vérifiés* par les historiens. L'œuvre pose des questions à la vie. Mais il faut comprendre en quel sens : l'œuvre comme objectivation de la personne est, en effet, *plus complète, plus totale* que la vie. Elle s'y enracine certes, elle l'éclaire mais elle ne trouve son explication totale qu'en elle-même. Seulement, il est trop tôt encore pour que cette explication nous apparaisse. La vie est éclairée par l'œuvre comme une réalité dont la détermination totale se trouve hors d'elle, à la fois dans les conditions qui la produisent et dans la création aristique qui l'achève et *la complète en l'exprimant*. Ainsi l'œuvre — quand on l'a fouillée — devient hypothèse et méthode de recherche pour éclairer la biographie : elle interroge et retient des épisodes concrets comme des réponses à ses questions [1]. Mais ces réponses *ne comblent pas :*

1. Je ne me rappelle pas qu'on se soit étonné que le géant normand se soit projeté en femme dans son œuvre. Mais je ne me rappelle pas non plus qu'on ait étudié la féminité de Flaubert (son côté truculent et « gueulard » a égaré; or, ce n'est qu'un trompe-l'œil et Flaubert l'a répété cent fois). L'ordre est visible pourtant : le *scandale logique*, c'est Mme Bovary, femme masculine et homme féminisé, ouvrage lyrique et réaliste. C'est ce scandale avec ses contradictions propres, qui doit attirer l'attention sur la vie de Flaubert et sur sa féminité vécue. Il faudra le voir dans ses conduites : et d'abord dans ses conduites sexuelles; or, ses lettres à Louise Colet sont d'abord des conduites, elles sont chacune des moments de la diplomatie de Flaubert vis-à-vis de cette envahissante poétesse. Nous ne trouverons pas *Madame Bovary* en germe dans la correspondance mais nous éclairerons intégralement la correspondance par Mme Bovary (et, bien entendu, les autres ouvrages).

elles sont insuffisantes et bornées dans la mesure où l'objectivation dans l'art est irréductible à l'objectivation dans les conduites quotidiennes; il y a un hiatus entre l'œuvre et la vie. Toutefois l'homme, avec ses relations humaines, ainsi éclairé, nous apparaît à son tour comme ensemble synthétique de questions. L'œuvre a révélé le narcissisme de Flaubert, son onanisme, son idéalisme, sa solitude, sa dépendance, sa féminité, sa passivité. Mais ces caractères, à leur tour, sont pour nous des problèmes : ils nous font deviner *à la fois* des structures sociales (Flaubert est propriétaire foncier, il touche des coupons de rente, etc.) et un drame *unique* de l'enfance. En un mot, ces questions régressives nous donnent un moyen d'interroger son groupe familial comme réalité vécue et niée par l'enfant Flaubert, à travers une double source d'information (témoignages objectifs sur la famille : caractères de classe, type familial, aspect individuel; déclarations furieusement subjectives de Flaubert sur ses parents, son frère, sa sœur, etc.). A ce niveau, il faut pouvoir sans cesse remonter jusqu'à l'œuvre et savoir qu'elle contient une vérité de la biographie que la correspondance elle-même (truquée par son auteur) ne peut contenir. Mais il faut savoir aussi que l'œuvre ne révèle *jamais* les secrets de la biographie : elle peut être simplement le schème ou le fil conducteur qui permet de les découvrir dans la vie elle-même. A ce niveau, en touchant la petite enfance comme manière de vivre obscurément des conditions générales, nous faisons apparaître, comme le sens du vécu, la petite-bourgeoisie intellectuelle qui s'est formée sous l'Empire et sa manière de vivre l'évolution de la société française. Ici, nous repassons dans le pur objectif, c'est-à-dire dans la totalisation historique : c'est l'Histoire, même, l'essor comprimé du capitalisme familial, le retour des fonciers, les contradictions du régime, la misère d'un prolétariat encore insuffisamment développé que nous devons interroger. Mais ces interrogations sont *constituantes* au sens où les concepts kantiens sont dits « constitutifs » : car elles permettent de réaliser des synthèses concrètes là où nous n'avions encore que des conditions abstraites et générales : à partir d'une enfance obscurément vécue, nous pouvons reconstituer les vrais caractères des familles petites-bourgeoises. Nous comparons celle de Flaubert à celles de Baudelaire (d'un niveau social plus « élevé »), des Goncourt (petits-bourgeois anoblis vers la fin du XVIIIe par la simple acquisition d'une terre « noble ») de Louis Bouilhet, etc.; nous étudions à ce propos les relations réelles entre les savants et praticiens (le père Flaubert) et les industriels (le père de son ami Le Poittevin). En ce sens, l'étude de Flaubert enfant, comme universalité vécue dans la particularité, enrichit l'étude générale de la petite-bourgeoisie en 1830. A travers les structures qui commandent le groupe familial sin-

gulier, nous enrichissons et concrétisons les caractères toujours trop généraux de la classe considérée, nous saisissons des « collectifs » inconnus par exemple, le rapport complexe d'une petite-bourgeoisie de fonctionnaires et d'intellectuels avec l' « élite » des industriels et la propriété foncière; ou les *racines* de cette petite-bourgeoisie, son origine paysanne, etc., ses relations avec des nobles déchus [1]. C'est à ce niveau que nous allons découvrir la contradiction majeure que cet enfant a vécue à sa manière : l'opposition de l'esprit d'analyse bourgeois et des mythes synthétiques de la religion. Ici encore un va-et-vient s'établit entre les anecdotes singulières qui éclairent ces contradictions diffuses (parce qu'elles les rassemblent en un seul et les font éclater) et la détermination générale des conditions de vie qui nous permet de reconstituer *progressivement* (parce qu'elles ont été déjà étudiées) l'existence matérielle des groupes considérés. L'ensemble de ces démarches, la régression et le va-et-vient nous ont révélé ce que j'appellerai la profondeur du vécu. Un essayiste écrivait l'autre jour, croyant réfuter l'existentialisme : « Ce n'est pas l'homme qui est profond, c'est le monde. » Il avait parfaitement raison et nous sommes d'accord avec lui sans réserves. Il faut seulement ajouter que le monde est humain, que la profondeur de l'homme, c'est le monde, donc que la profondeur vient au monde par l'homme. L'exploration de cette profondeur est une descente du concret absolu (*Madame Bovary* dans les mains d'un lecteur contemporain de Flaubert, que ce soit Baudelaire ou l'impératrice ou le procureur) à son conditionnement le plus abstrait (c'est-à-dire aux conditions matérielles, au conflit des forces productives et des rapports de production en tant que ces conditions apparaissent dans leur universalité et qu'elles se donnent comme vécues par tous les membres d'un groupe indéfini [2], c'est-à-dire, pratiquement, par des sujets *abstraits*). A travers *Madame Bovary* nous devons et pouvons entrevoir le mouvement de la rente foncière, l'évolution des classes montantes, la lente maturation du prolétariat : tout est là. Mais les significations les plus concrètes sont radicalement irréductibles aux significations les plus abstraites, le « différentiel » en chaque couche signifiante reflète en l'appauvrissant et en le contractant le différentiel de la couche supérieure; il éclaire le différentiel de la couche inférieure et sert de rubrique à l'unification synthétique de nos connaissances plus abstraites. Le *va-et-vient* contribue à enrichir l'objet de toute la profondeur de l'Histoire, il détermine, dans la totalisation historique, l'emplacement vide encore de l'objet.

A ce niveau de la recherche, nous n'avons pourtant réussi qu'à dévoiler une hiérarchie de significations hétérogènes : *Madame Bovary*, la « féminité » de Flaubert, l'enfance dans un bâtiment de l'hôpital,

1. Le père de Flaubert, fils d'un vétérinaire (royaliste) de village et « distingué » par l'administration impériale, épouse une jeune fille apparentée à des nobles. Il fréquente de riches industriels, il achète des terres.

2. Réellement, la petite bourgeoisie en 1830 est un groupe numériquement défini (bien qu'il existe évidemment des intermédiaires inclassables qui l'unissent aux paysans, aux bourgeois, aux fonciers). Mais, *méthodologiquement*, cet universel concret restera toujours indéterminé parce que les statistiques sont insuffisantes.

les contradictions de la petite bourgeoisie contemporaine, l'évolution de la famille, de la propriété, etc. [1]. Chacune éclaire l'autre mais leur irréductibilité crée une discontinuité véritable entre elles; chacune sert de cadre à la précédente mais la signification enveloppée est plus riche que la signification enveloppante. En un mot nous n'avons que les traces du mouvement dialectique, non le mouvement lui-même.

C'est alors et seulement alors que nous devons user de la méthode progressive : il s'agit de retrouver le mouvement d'enrichissement totalisateur qui engendre chaque moment à partir du moment antérieur, l'élan qui part des obscurités vécues pour parvenir à l'objectivation finale, en un mot le *projet* par lequel Flaubert pour échapper à la petite bourgeoisie se lancera, à travers les divers champs de possibles, vers l'objectivation aliénée de lui-même et se constituera inéluctablement et indissolublement comme l'auteur de *Madame Bovary* et comme ce petit-bourgeois qu'il refusait d'être. Ce projet a *un sens*, ce n'est pas la simple négativité, la fuite : par lui l'homme vise la production de soi-même dans le monde comme une certaine totalité objective. Ce n'est pas le pur et simple choix abstrait d'écrire qui fait le propre de Flaubert mais le choix d'écrire d'une certaine manière pour se manifester dans le monde de telle façon, en un mot c'est la signification singulière — dans le cadre de l'idéologie contemporaine — qu'il donne à la littérature comme négation de sa condition originelle et comme solution objective de ses contradictions. Pour retrouver le sens de cet « arrachement vers... » nous serons aidés par la connaissance de toutes les couches signifiantes qu'il a traversées, que nous avons déchiffrées comme ses traces et qui l'ont mené jusqu'à l'objectivation finale. Nous avons la série : du conditionnement matériel et social jusqu'à l'œuvre, il s'agit de trouver la *tension* qui va de l'objectivité à l'objectivité, de découvrir la loi d'épanouissement qui dépasse une signification *par* la suivante et qui maintient celle-ci dans celle-là. En vérité, il s'agit d'inventer un mouvement, de le recréer : mais l'hypothèse est immédiatement vérifiable : seule peut être valable celle qui réalisera dans un mouvement créateur l'unité transversale de *toutes* les structures hétérogènes.

Toutefois le projet risque d'être dévié, comme celui de Sade, par les instruments collectifs, ainsi l'objectivation terminale ne correspond peut-être pas exactement au choix originel. Il conviendra de reprendre l'analyse régressive en la serrant de plus près, d'étudier le champ instrumental pour déterminer les déviations possibles, d'utiliser nos connaissances générales sur les techniques contemporaines du Savoir, de revoir le déroulement de la vie pour examiner l'évolution des choix et des actions, leur cohérence ou leur incohérence apparente. *Saint Antoine* exprime Flaubert tout entier dans la pureté et dans toutes les contradictions de son projet originel : mais *Saint Antoine* est un

1. La fortune de Flaubert consiste exclusivement en biens immeubles; ce rentier de naissance sera ruiné par l'industrie : il vendra ses terres, à la fin de sa vie, pour sauver son gendre (commerce extérieur, liaisons avec l'industrie scandinave). Entre-temps, nous le verrons souvent se plaindre que ses rentes foncières soient inférieures aux revenus que lui rapporteraient les mêmes placements si son père les eût faits dans l'industrie.

échec; Bouilhet et Maxime du Camp le condamnent sans appel; on lui impose de « raconter une histoire ». La déviation est là : Flaubert raconte une anecdote mais il y fait *tout* tenir, le ciel et l'enfer, lui-même, saint Antoine, etc. L'ouvrage monstrueux et splendide qui en résulte et où il s'objective et s'aliène, c'est *Madame Bovary*. Ainsi le retour sur la biographie nous montre les hiatus, les fissures et les accidents en même temps qu'il confirme l'hypothèse (du projet original) en révélant la courbe de la vie et sa continuité. Nous définirons la méthode d'approche existentialiste comme une méthode régressive-progressive et analytico-synthétique; c'est en même temps un va-et-vient enrichissant entre l'objet (qui contient toute l'époque comme significations hiérarchisées) et l'époque (qui contient l'objet dans sa totalisation); en effet, lorsque l'objet est *retrouvé* dans sa profondeur et dans sa singularité, au lieu de rester extérieur à la totalisation (comme il était jusque-là, ce que les marxistes prenaient pour son intégration à l'histoire) il entre immédiatement en contradiction avec elle : en un mot la simple juxtaposition inerte de l'époque et de l'objet fait place brusquement à un conflit vivant. Si l'on a paresseusement défini Flaubert comme un réaliste et si l'on a décidé que le réalisme convenait au public du Second Empire (ce qui permettra de faire une théorie brillante et parfaitement fausse sur l'évolution du réalisme entre 1857 et 1957), on ne parviendra à comprendre ni cet étrange monstre qu'est *Madame Bovary* ni l'auteur, ni le public. Bref, une fois de plus, on jouera avec des ombres. Mais si l'on a pris la peine — par une étude qui doit être longue et difficile — de montrer dans ce roman l'objectivation du subjectif et son aliénation, bref si on le saisit dans le sens concret qu'il conserve encore au moment où il échappe à son auteur et *en même temps*, du dehors, comme un objet qu'on laisse se développer en liberté, il entre brusquement en opposition avec la réalité objective qu'il aura pour l'opinion, pour les magistrats, pour les écrivains contemporains. C'est le moment de revenir à l'époque et de nous poser, par exemple, cette question très simple : il y avait alors une école réaliste; Courbet, en peinture, Duranty, en littérature, en étaient les représentants. Duranty avait fréquemment exposé sa doctrine et rédigé des manifestes; Flaubert détestait le réalisme et l'a répété toute sa vie, il n'aimait que la pureté absolue de l'art; *pourquoi* le public a-t-il décidé d'emblée que c'était Flaubert le réaliste et pourquoi a-t-il aimé en lui *ce réalisme-là*, c'est-à-dire cette admirable confession truquée, ce lyrisme masqué, cette métaphysique sous-entendue; pourquoi a-t-il apprécié comme un admirable caractère de femme (ou comme une impitoyable description de la femme) ce qui n'était au fond qu'un pauvre homme déguisé? Il faut alors se demander *quelle espèce de réalisme* ce public réclamait ou, si l'on préfère, quelle espèce de littérature il réclamait sous ce nom et pourquoi il la réclamait. Ce dernier moment est capital : c'est tout simplement celui de l'aliénation. Par le succès que lui fait son époque, Flaubert se voit voler son œuvre, il ne la reconnaît plus, elle lui est étrangère; du coup il perd sa propre existence objective. Mais en même temps son œuvre éclaire l'époque d'un jour neuf; elle permet de poser une question neuve à l'Histoire : quelle pouvait donc être cette époque

pour qu'elle réclamât *ce* livre et pour qu'elle y retrouvât mensongèrement sa propre image? Ici nous sommes au véritable moment de l'action historique ou de ce que j'appellerai volontiers le malentendu. Mais ce n'est pas le lieu de développer cette nouvelle démarche. Il suffit de dire, pour conclure, que l'homme et son temps seront intégrés dans la totalisation dialectique quand nous aurons montré comment l'Histoire dépasse cette contradiction.

3° Donc l'homme se définit par son projet. Cet être matériel dépasse perpétuellement la condition qui lui est faite; il dévoile et détermine sa situation en la transcendant pour s'objectiver, par le travail, l'action ou le geste. Le projet ne doit pas se confondre avec la volonté, qui est une entité abstraite, bien qu'il puisse revêtir une forme volontaire en certaines circonstances. Cette relation immédiate, par-delà les éléments donnés et constitués, avec l'Autre que soi, cette perpétuelle production de soi-même par le travail et la *praxis*, c'est notre structure propre : pas plus qu'une volonté, elle n'est un besoin ou une passion, mais nos besoins comme nos passions ou comme la plus abstraite de nos pensées participent de cette structure : ils sont toujours *en dehors d'eux-mêmes vers*... C'est ce que nous nommons l'existence et par là, nous n'entendons pas une substance stable qui se repose en elle-même mais un déséquilibre perpétuel, un arrachement à soi de tout le corps. Comme cet élan vers l'objectivation prend des formes diverses selon les individus, comme il nous projette à travers un champ de possibilités dont nous réalisons certaines à l'exclusion des autres, nous le nommons aussi choix ou liberté. Mais on se tromperait fort si l'on nous accusait d'introduire ici l'irrationnel, d'inventer un « commencement premier » sans lien avec le monde ou de donner à l'homme une liberté-fétiche. Ce reproche, en effet, ne pourrait émaner que d'une philosophie mécaniste : ceux qui nous l'adresseraient, c'est qu'ils voudraient *réduire* la *praxis*, la création, l'invention à reproduire le donné élémentaire de notre vie, c'est qu'ils voudraient *expliquer* l'œuvre, l'acte ou l'attitude par les facteurs qui les conditionnent; leur désir d'explication cacherait la volonté d'assimiler le complexe au simple, de nier la spécificité des structures et de réduire le changement à l'identité. C'est retomber au niveau du déterminisme scientiste. La méthode dialectique, au contraire, refuse de *réduire;* elle fait la démarche inverse : elle dépasse en conservant; mais les termes de la contradiction dépassée ne peuvent rendre compte ni du dépassement lui-même ni de la synthèse ultérieure : c'est celle-ci au contraire qui les éclaire et qui permet de les comprendre. Pour nous la contradiction de base n'est qu'un des facteurs qui délimitent et structurent le champ des possibles; c'est au contraire le choix qu'il faut interroger si l'on veut les expliquer dans leur détail, en révéler la singularité (c'est-à-dire l'aspect singulier sous lequel se présente *en ce cas* la généralité) et comprendre comment elles ont été vécues. C'est l'œuvre ou l'acte de l'individu qui nous révèle le secret de son conditionnement. Flaubert, par son choix d'écrire, nous découvre le sens de sa peur enfantine de la mort; et non l'inverse. Pour avoir méconnu ces principes le marxisme contemporain s'est interdit de comprendre les significations et les valeurs. Car il est aussi absurde de réduire la

signification d'un objet à la pure matérialité inerte de cet objet lui-même que de vouloir déduire le droit du fait. Le sens d'une conduite et sa valeur ne peuvent se saisir qu'en perspective par le mouvement qui réalise les possibles en dévoilant le donné.

L'homme est pour lui-même et pour les autres un être signifiant puisqu'on ne peut jamais comprendre le moindre de ses gestes sans dépasser le présent pur et l'expliquer par l'avenir. C'est en outre un créateur de signes dans la mesure où, toujours en avant de lui-même, il utilise certains objets pour désigner d'autres objets absents ou futurs. Mais l'une et l'autre opération se réduisent au pur et simple dépassement : dépasser les conditions présentes vers leur changement ultérieur, dépasser l'objet présent vers une absence, c'est une même chose. L'homme construit des signes parce qu'il est signifiant dans sa réalité même et il est signifiant parce qu'il est dépassement dialectique de tout ce qui est simplement donné. Ce que nous nommons liberté, c'est l'irréductibilité de l'ordre culturel à l'ordre naturel.

Pour saisir le sens d'une conduite humaine, il faut disposer de ce que les psychiatres et les historiens allemands ont nommé « compréhension ». Mais il ne s'agit là ni d'un don particulier, ni d'une faculté spéciale d'intuition : cette connaissance est simplement le mouvement dialectique qui explique l'acte par sa signification terminale à partir de ses conditions de départ. Elle est originellement progressive. Je comprends le geste d'un camarade qui se dirige vers la fenêtre à partir de la situation matérielle où nous sommes tous deux : c'est, par exemple, qu'il fait trop chaud. Il va nous « donner de l'air ». Cette action n'est pas inscrite dans la température, elle n'est pas « déclenchée » par la chaleur comme par un « stimulus » provoquant des réactions en chaîne : il s'agit d'une conduite synthétique qui unifie sous mes yeux le champ pratique où nous sommes l'un et l'autre en s'unifiant elle-même; les mouvements sont neufs, ils s'adaptent à la situation, aux obstacles particuliers : c'est que les montages appris sont des schèmes moteurs *abstraits* et insuffisamment déterminés, ils se déterminent dans l'unité de l'entreprise : il faut écarter cette table; après cela, la fenêtre est à battants, à guillotine, à glissière ou peut-être — si nous sommes à l'étranger — d'une espèce qui nous est encore inconnue. De toute manière, pour dépasser la succession des gestes et percevoir l'unité qu'ils se donnent, il faut que je ressente moi-même l'atmosphère surchauffée comme un besoin de fraîcheur, comme un appel d'air, c'est-à-dire que je sois moi-même le dépassement vécu de notre situation matérielle. Dans la pièce, portes et fenêtres ne sont jamais tout à fait des réalités passives : le travail des autres leur a donné leur sens, en a fait des instruments, des possibilités *pour un autre* (quelconque). Cela signifie que je les *comprends* déjà comme des structures instrumentales et comme des produits d'une activité dirigée. Mais le mouvement de mon camarade explicite les indications et les désignations cristallisées dans ces produits; son comportement me révèle le champ pratique comme un « espace hodologique » et inversement les indications contenues dans les ustensiles deviennent le sens cristallisé qui me permet de comprendre l'entreprise. Sa conduite *unifie* la pièce et la pièce définit sa conduite.

Il s'agit si bien là d'un dépassement enrichissant *pour nous deux* que cette conduite, au lieu de s'éclairer d'abord par la situation matérielle, peut me la révéler : absorbé dans un travail en collaboration, dans une discussion, j'avais ressenti la chaleur comme un malaise confus et innommé; dans le geste de mon camarade, je vois à la fois son intention pratique et le sens de mon malaise. Le mouvement de la compréhension est simultanément progressif (vers le résultat objectif) et régressif (je remonte vers la condition originelle). Au reste c'est l'acte lui-même qui définira la chaleur comme intolérable : si nous ne levons pas le doigt, c'est que la température peut se supporter. Ainsi l'unité riche et complexe de l'entreprise naît de la condition la plus pauvre et se retourne sur elle pour l'éclairer. En même temps d'ailleurs mais dans une autre dimension, mon camarade se révèle par son comportement : s'il s'est levé posément, avant de commencer le travail ou la discussion, pour entrouvrir la fenêtre, ce geste renvoie à des objectifs plus généraux (volonté de se montrer méthodique, de jouer le rôle d'un homme ordonné ou réel amour de l'ordre); il apparaîtra bien différent s'il se dresse en sursaut tout à coup pour ouvrir la croisée au grand large, comme s'il suffoquait. Et cela aussi, pour que je puisse le comprendre, il faut que mes propres conduites dans leur mouvement projectif me renseignent sur ma profondeur, c'est-à-dire sur mes objectifs les plus vastes et sur les conditions qui correspondent au choix de ces objectifs. Ainsi la *compréhension* n'est pas autre chose que ma vie réelle, c'est-à-dire le mouvement totalisateur qui ramasse mon prochain, moi-même et l'environnement dans l'unité synthétique d'une objectivation en cours.

Précisément parce que nous sommes *pro-jet*, la compréhension peut être entièrement régressive. Si nous n'avons ni l'un ni l'autre pris conscience de la température, un tiers, venant à entrer, dira certainement : « Leur discussion les absorbe tellement qu'ils sont en train d'étouffer. » Cette personne a, dès son entrée dans la pièce, vécu la chaleur comme un besoin, comme une volonté d'aérer, de rafraîchir; du coup la fenêtre close a pris pour elle une signification : non parce qu'on allait l'ouvrir mais tout au contraire parce qu'on ne l'avait pas ouverte. La chambre close et surchauffée lui révèle un acte qui n'a pas été fait (et qui était indiqué comme possibilité permanente par le travail déposé dans les ustensiles présents). Mais cette absence, cette objectivation du non-être ne trouvera de vraie consistance que si elle sert de révélateur à une entreprise positive : à travers l'acte à faire et non fait, ce témoin découvrira la passion que nous avons mise à discuter. Et s'il nous appelle en riant : « rats de bibliothèque », il trouvera des significations plus générales encore à notre conduite et nous éclairera dans notre profondeur. Parce que nous sommes des hommes et que nous vivons dans le monde des hommes, du travail et des conflits, tous les objets qui nous entourent sont des signes. Ils indiquent par eux-mêmes leur mode d'emploi et masquent à peine le projet réel de ceux qui les ont faits tels *pour nous* et qui s'adressent à nous à travers eux; mais leur ordonnance particulière en telle ou telle circonstance nous retrace une action singulière, un projet, un événement. Le cinéma a tant usé de ce procédé qu'il en est devenu

un poncif : on montre un souper qui commence et puis on coupe; quelques heures plus tard, dans la pièce solitaire, des verres renversés, des bouteilles vides, des bouts de mégots jonchant le sol indiqueront à eux seuls que les convives se sont enivrés. Ainsi les significations viennent de l'homme et de son projet mais elles s'inscrivent partout dans les choses et dans l'ordre des choses. Tout, à tout instant, est toujours signifiant et les significations nous révèlent des hommes et des rapports entre les hommes à travers les structures de notre société. Mais ces significations ne nous apparaissent que dans la mesure où nous sommes nous-mêmes signifiants. Notre compréhension de l'Autre n'est jamais contemplative : ce n'est qu'un moment de notre *praxis*, une manière de vivre, dans la lutte ou dans la connivence, la relation concrète et humaine qui nous unit à lui.

Parmi ces significations, il en est qui nous renvoient à une situation vécue, à une conduite, à un événement collectif : ce serait le cas, si l'on veut, de ces verres brisés qui sont chargés, sur l'écran, de nous retracer l'histoire d'une soirée d'orgie. D'autres sont de simples indications : une flèche sur un mur, dans un couloir du métro. D'autres se réfèrent à des « collectifs » . D'autres sont des symboles : la réalité signifiée est présente en elles, comme la nation dans le drapeau. D'autres sont des déclarations d'ustensilité; des objets se proposent à moi comme *moyens* — un passage clouté, un abri, etc. D'autres, qu'on saisit surtout — mais pas toujours — à travers les conduites visibles et actuelles des hommes réels, sont tout simplement des fins.

Il faut rejeter résolument le prétendu « positivisme » qui imprègne le marxiste d'aujourd'hui et qui le pousse à nier l'existence de ces dernières significations. La mystification suprême du positivisme, c'est qu'il prétend aborder l'expérience sociale sans *a priori* alors qu'il a décidé au départ de nier une de ses structures fondamentales et de la remplacer par son contraire. Il était légitime que les sciences de la nature se délivrassent de l'anthropomorphisme qui consiste à prêter aux objets inanimés des propriétés humaines. Mais il est parfaitement absurde d'introduire par analogie le mépris de l'anthropomorphisme dans l'anthropologie : que peut-on faire de plus exact, de plus rigoureux quand on étudie l'homme que de lui *reconnaître des propriétés humaines?* La simple inspection du champ social aurait dû faire découvrir que le rapport aux fins est une structure permanente des entreprises humaines et que c'est *sur ce rapport* que les hommes réels apprécient les actions, les institutions ou les établissements économiques. On aurait dû constater alors que notre compréhension de l'autre se fait nécessairement par les fins. Celui qui regarde, de loin, un homme au travail et qui dit : « Je ne comprends pas ce qu'il fait », l'illumination lui viendra quand il pourra unifier les moments disjoints de cette activité grâce à la prévision du résultat visé. Mieux encore : pour lutter, pour déjouer l'adversaire, il faut disposer de plusieurs systèmes de fins à la fois. On donnera à une feinte sa véritable finalité (qui est, par exemple, d'obliger le boxeur à remonter sa garde) si l'on découvre et rejette à la fois sa finalité prétendue (lancer un direct du gauche à l'arcade sourcilière). Les doubles, triples systèmes de fins qu'utilisent les autres conditionnent aussi rigoureusement notre activité que nos

fins propres; un positiviste qui, dans la vie pratique, conserverait son daltonisme téléologique ne pourrait vivre longtemps. Il est vrai que dans une société tout entière aliénée où « le capital apparaît de plus en plus comme une puissance sociale dont le capitaliste est le fonctionnaire [1] », les fins manifestes peuvent masquer la nécessité profonde d'une évolution ou d'un mécanisme monté. Mais même alors la fin comme signification du projet vécu d'un homme ou d'un groupe d'hommes demeure réelle, dans la mesure même où, comme dit Hegel, l'apparence en tant qu'apparence possède une réalité; il conviendra donc, dans ce cas aussi bien que dans les précédents, de déterminer son rôle et son efficacité pratique. Je montrerai plus loin comment la stabilisation des prix sur un marché concurrentiel *réifie* la relation du vendeur et de l'acheteur. Politesses, hésitations, marchandages, tout cela est désamorcé, récusé puisque les jeux sont faits; et pourtant chacun de ces *gestes* est vécu par son auteur comme un acte; nul doute que cette activité ne tombe dans le domaine de la pure représentation. Mais la possibilité permanente qu'une fin soit transformée en illusion caractérise le champ social et les modes de l'aliénation : elle n'ôte pas à la fin sa structure irréductible. Mieux encore, les notions d'aliénation et de mystification n'ont précisément de sens que dans la mesure où elles volent les fins et les disqualifient. Il y a donc deux conceptions qu'il faut se garder de confondre : la première, celle de nombreux sociologues américains et de certains marxistes français, substitue sottement aux données de l'expérience un causalisme abstrait ou certaines formes métaphysiques ou des concepts comme ceux de motivation, d'attitude ou de rôle qui n'ont de sens qu'en liaison avec une finalité; la seconde reconnaît l'existence des fins partout où elles se trouvent et se borne à déclarer que certaines d'entre elles peuvent être neutralisées au sein du processus de totalisation historique [2]. C'est la position du marxisme réel et de l'existentialisme. Le mouvement dialectique qui va du conditionnement objectif à l'objectivation permet, en effet, de comprendre que les fins de l'activité humaine ne sont pas des entités mystérieuses et surajoutées à l'acte lui-même : elles représentent simplement le dépassement et le maintien du donné dans un acte qui va du présent vers l'avenir; la fin, c'est l'objectivation elle-même, en tant qu'elle constitue la loi dialectique d'une conduite humaine et l'unité de ses contradictions intérieures. Et la présence de l'avenir au cœur du présent ne surprendra pas si l'on veut bien considérer que la fin s'enrichit en même temps que l'action elle-même; elle dépasse cette action en tant qu'elle en

1. MARX : *Das Kapital*, III, t. I, p. 293.

2. La contradiction entre la réalité d'une fin et son inexistence objective apparaît tous les jours. Pour ne citer que l'exemple quotidien d'un combat singulier, le boxeur qui, trompé par une feinte, lève sa garde pour se protéger les yeux poursuit réellement une fin; mais pour l'adversaire, qui veut le frapper à l'estomac, c'est-à-dire en soi ou objectivement, cette fin devient *le moyen* de porter son coup de poing. En se faisant sujet, le boxeur maladroit s'est réalisé comme objet. Sa fin est devenue complice de celle de l'adversaire. Elle est fin et moyen à la fois. On verra dans la *Critique de la Raison dialectique* que « l'atomisation des foules » et la récurrence contribuent l'une et l'autre à retourner les fins contre ceux qui les posent.

fait l'unité mais le contenu de cette unité n'est jamais plus concret ni plus explicite que n'est au même instant l'entreprise unifiée. De décembre 1851 au 30 avril 1856 *Madame Bovary* faisait l'unité réelle de toutes les actions de Flaubert. Mais cela ne signifie pas que l'ouvrage précis et concret, avec tous ses chapitres et toutes ses phrases, figurait en 1851, fût-ce comme une énorme absence, au cœur de la vie de l'écrivain. La fin se transforme, passe de l'abstrait au concret, du global au détaillé; elle est, à chaque moment, l'unité actuelle de l'opération, ou, si l'on préfère, l'unification en acte des moyens : toujours *de l'autre côté du présent*, elle n'est au fond que *le présent lui-même vu de son autre côté*. Pourtant elle contient dans ses structures des relations avec un avenir plus éloigné : l'objectif immédiat de Flaubert qui est de terminer *ce* paragraphe s'éclaire lui-même par l'objectif lointain qui résume toute l'opération : produire *ce* livre. Mais plus le résultat visé est totalisation, plus il est abstrait. Flaubert écrit d'abord à ses amis : « Je voudrais écrire un livre qui soit... comme ceci... comme cela... » Les phrases obscures dont il use alors ont certes plus de sens pour l'auteur que pour nous mais elles ne donnent ni la structure ni le contenu réel de l'ouvrage. Elles ne cesseront pourtant pas de servir de cadre à toutes les recherches ultérieures, au plan, au choix des personnages : « le livre qui devait être... ceci et cela » c'est aussi *M*me *Bovary*. Aussi, dans le cas d'un écrivain, la fin immédiate de son travail présent ne s'éclaire que par rapport à une hiérarchie de significations (c'est-à-dire de fins) futures dont chacune sert de cadre à la précédente et de contenu à la suivante. La fin s'enrichit au cours de l'entreprise, elle développe et dépasse ses contradictions avec l'entreprise elle-même; lorsque l'objectivation est terminée, la richesse concrète de l'objet produit dépasse infiniment celle de la fin (prise comme hiérarchie unitaire des sens) à quelque moment du passé qu'on la considère. Mais c'est précisément que l'objet n'est plus une fin : il est le produit « en personne » d'un travail et il existe dans le monde, ce qui implique une infinité de relations nouvelles (de ses éléments les uns avec les autres dans le nouveau milieu de l'objectivité — de lui-même avec les autres objets culturels — de lui-même comme produit culturel avec les hommes). Tel qu'il est, pourtant, dans sa réalité de produit objectif, il renvoie nécessairement à une opération écoulée, disparue, dont il a été la fin. Et si nous ne régressions perpétuellement (mais vaguement et abstraitement), au cours de la lecture, jusqu'aux désirs et aux fins, jusqu'à l'entreprise totale de Flaubert, nous *fétichiserions* tout simplement le livre (ce qui arrive souvent, d'ailleurs) au même titre qu'une marchandise, en le considérant comme une chose qui parle et non comme la réalité d'un homme objectivée par son travail. De toute manière, pour la régression compréhensive du lecteur, l'ordre est inverse : le concret totalisateur, c'est le livre; la vie et l'entreprise, comme passé mort qui s'éloigne, s'échelonnent en séries de significations qui vont des plus riches aux plus pauvres, des plus concrètes aux plus abstraites, des plus singulières aux plus générales et qui à leur tour nous renvoient du subjectif à l'objectif.

Si l'on se refuse à voir le mouvement dialectique originel dans l'individu et dans son entreprise de produire sa vie, de s'objectiver, il faudra renoncer à la dialectique ou en faire la loi immanente de l'Histoire. On a vu ces deux extrêmes : parfois, chez Engels, la dialectique explose, les hommes se heurtent comme des molécules physiques, la résultante de toutes ces agitations contraires, c'est une *moyenne;* seulement un résultat moyen ne peut devenir à lui tout seul appareil ou procès, il s'enregistre passivement, il ne s'impose pas, au lieu que le capital « comme puissance sociale aliénée, autonome, en tant qu'objet et en tant que puissance du capitaliste *s'oppose* à la société par l'entremise de cet objet » (*Das Kapital*, t. III, p. 293); pour éviter le résultat moyen et le fétichisme stalinien des statistiques, des marxistes non communistes ont préféré dissoudre l'homme concret dans les objets synthétiques, étudier les contradictions et les mouvements des collectifs en tant que tels : ils n'y ont rien gagné, la finalité se réfugie dans les concepts qu'ils empruntent ou qu'ils forgent, la bureaucratie devient une personne, avec ses entreprises, ses projets, etc., elle a attaqué la démocratie hongroise (autre personne) parce qu'elle ne pouvait pas tolérer... et dans l'intention de... etc. On échappe au déterminisme scientiste pour tomber dans l'idéalisme absolu.

En vérité le texte de Marx montre qu'il avait admirablement compris la question : le capital s'oppose à la société, dit-il. Et pourtant c'est une puissance sociale. La contradiction s'explique par le fait qu'il est devenu *objet*. Mais cet objet qui n'est pas « moyenne sociale » mais au contraire « réalité antisociale » ne se maintient comme tel que dans la mesure où il est soutenu et dirigé par la puissance réelle et active *du capitaliste* (lequel, à son tour, est entièrement possédé par l'objectivation aliénée de sa propre puissance : car celle-ci fait l'objet d'autres dépassements par d'autres capitalistes). Ces rapports sont moléculaires parce qu'*il n'y a* que des individus et des relations singulières entre eux (opposition, alliance, dépendance, etc.); mais ils ne sont pas mécaniques parce qu'il ne s'agit *en aucun cas* du heurt de simples inerties : dans l'unité même de sa propre entreprise, chacun dépasse l'autre et l'incorpore à titre de moyen (et vice versa) chaque couple de relations unificatrices est à son tour dépassé par l'entreprise d'un tiers. Ainsi, à chaque niveau se constituent des hiérarchies de fins enveloppantes et enveloppées, dont les premières volent la signification des dernières et dont les dernières visent à faire éclater les premières. Chaque fois que l'entreprise d'un homme ou d'un groupe d'hommes devient objet pour d'autres hommes qui la dépassent vers leurs fins et pour l'ensemble de la société, cette entreprise garde sa finalité comme son unité réelle et elle devient pour ceux mêmes qui la font un objet extérieur (on verra plus loin certaines conditions générales de cette aliénation) qui tend à les dominer et à leur survivre. Ainsi se constituent des systèmes, des appareils, des instruments qui sont en même temps des objets réels possédant des bases matérielles d'existence et des *processus* qui poursuivent — dans la société et souvent contre elle — des fins qui ne sont plus celles de personne, mais qui, comme objectivation aliénante de fins réellement poursuivies, deviennent l'unité objective et totalisante des *objets collectifs*. Le procès du capital n'offre cette rigueur et cette nécessité que dans une perspective qui fait de

lui non point une structure sociale ni un régime mais un *appareil* matériel dont le mouvement impitoyable est l'envers d'une infinité de *dépassements* unificateurs. Il conviendra donc de recenser dans une société donnée les fins vivantes qui correspondent à l'effort propre d'une personne, d'un groupe ou d'une classe et les finalités impersonnelles, sous-produits de notre activité qui tirent leur unité d'elle et qui finissent par devenir l'essentiel, par imposer leurs cadres et leurs lois, à toutes nos entreprises [1]. Le champ social est plein d'actes sans auteur, de constructions sans constructeur : si nous redécouvrons en l'homme son humanité véritable, c'est-à-dire le pouvoir de faire l'Histoire en poursuivant ses propres fins, *alors*, en période d'aliénation, nous verrons que l'inhumain se présente sous les allures de l'humain et que les « collectifs », perspectives de fuite à travers les hommes, retiennent en eux la finalité qui caractérise les relations humaines.

Cela ne signifie pas, bien entendu, que tout soit finalité personnelle ou impersonnelle. Les conditions matérielles imposent leur nécessité de fait : *le fait est* qu'il n'y a pas de charbon en Italie; toute l'évolution industrielle de ce pays, au XIX^e^ et au XX^e^, dépend de cette donnée irréductible. Mais, Marx y a souvent insisté, les données géographiques (ou autres) ne peuvent agir que dans le cadre d'une société donnée, conformément à ses structures, à son régime économique, aux institutions qu'elle s'est données. Qu'est-ce que cela veut dire sinon que la nécessité de fait ne peut être saisie qu'à travers des constructions humaines? L'indissoluble unité des « appareils » — ces monstrueuses constructions sans auteur où l'homme se perd et qui lui échappent sans cesse — de leur fonctionnement rigoureux, de leur finalité renversée (qu'il faudrait, je crois, appeler *contre-finalité*), des nécessités pures ou « naturelles » et de la lutte furieuse des hommes aliénés, cette indissoluble unité doit apparaître à tout enquêteur qui veut comprendre le monde social. Ces objets sont devant ses yeux : avant de montrer les conditionnements infrastructurels, il doit s'imposer de les voir comme ils sont, sans négliger aucune de leurs structures; car il lui faudra rendre compte de tout, de la nécessité et de la finalité si étrangement emmêlées; il faudra qu'il dégage à la fois les contre-finalités qui nous dominent et qu'il montre les entreprises plus ou moins concertées qui les exploitent ou qui s'y opposent. Il prendra le donné tel qu'il se manifeste, avec ses fins visibles, avant même de savoir si ces fins expriment l'intention d'une personne réelle. D'autant plus à l'aise qu'il dispose d'une philosophie, d'un point de vue, d'une base théorique d'interprétation et de totalisation, il s'imposera de les aborder dans un esprit d'empirisme absolu et les laissera se développer, livrer d'eux-mêmes leur sens immédiat, dans l'intention d'*apprendre* et non de *retrouver*. C'est dans ce libre développement que se trouvent les conditions et la première esquisse d'une *situation* de l'objet par rapport à l'ensemble social et de sa totalisation, à l'intérieur du processus historique [1].

1. La Peste noire a fait monter les salaires agricoles en Angleterre. Elle a donc obtenu ce que pouvait seule obtenir une action concertée des paysans (d'ailleurs inconcevable à l'époque). D'où vient cette efficacité *humaine* d'un fléau? C'est que sa place, son étendue, ses victimes sont décidées d'avance par le régime : les propriétaires fonciers sont à l'abri dans leurs châteaux; la foule des paysans est le milieu rêvé pour la propagation du mal. La Peste n'agit que comme une *exagération* des rapports de classe; elle *choisit* : elle frappe la misère, elle épargne les riches. Mais le résultat de cette finalité renversée rejoint celui que voulaient atteindre les anarchistes (quand ils comptaient sur le malthusianisme ouvrier pour provoquer la hausse des salaires) : la pénurie de main-d'œuvre — résultat synthétique et collectif — oblige les barons à payer plus cher. Les populations ont eu bien raison de personnaliser ce fléau, de l'appeler « la Peste ». Mais son unité reflète, à l'envers, l'unité déchirée de la société anglaise.

CONCLUSION

Depuis Kierkegaard, un certain nombre d'idéologues, dans leur effort pour distinguer l'être du savoir, ont été amenés à mieux décrire ce que nous pourrions appeler la « région ontologique » des existences. Sans préjuger des données de la psychologie animale et de la psychobiologie, il va de soi que la présence-au-monde *décrite par ces idéologues caractérise un secteur — ou peut-être même l'ensemble — du monde animal. Mais, dans cet univers vivant, l'homme occupe* pour nous *une place privilégiée. D'abord parce qu'il peut être historique* [2]*, c'est-à-dire se définir sans cesse*

1. Il est de mode, aujourd'hui, dans une certaine philosophie, de réserver aux institutions (prises au sens le plus large) la fonction signifiante et de réduire l'individu (sauf en quelques cas exceptionnels) ou le groupe concret au rôle de *signifié*. Cela est vrai dans la mesure où, par exemple, le colonel en uniforme qui se rend à la caserne est *signifié* dans sa fonction et dans son grade par son vêtement et ses attributs distinctifs. De fait, je perçois le signe avant l'homme, je vois *un* colonel qui traverse la rue. Cela est vrai encore dans la mesure où le colonel entre *dans son rôle* et se livre devant ses subordonnés aux danses et aux mimiques qui signifient l'autorité. Danses et mimiques sont apprises; ce sont des significations qu'il ne produit pas lui-même et qu'il se borne à reconstituer. On peut étendre ces considérations aux costumes civils, au maintien. Le costume tout fait qu'on achète aux Galeries Lafayette est par lui-même une signification. Et, bien entendu, ce qu'il signifie c'est l'époque, la condition sociale, la nationalité et l'âge de celui qui le porte. Mais il ne faut jamais oublier — sous peine de renoncer à toute compréhension dialectique du social — que l'inverse est tout aussi vrai : la plupart de ces significations objectives, qui semblent exister toutes seules et qui se posent sur des hommes particuliers, ce sont aussi des hommes qui les ont créées. Et ceux-là mêmes qui les revêtent et les présentent aux autres, ils ne peuvent paraître signifiés *qu'en se faisant signifiants*, c'est-à-dire : en essayant de s'objectiver *à travers* les attitudes et les rôles que la société leur impose. Ici encore, les hommes *font l'histoire* sur la base de conditions antérieures. Toutes les significations sont reprises et dépassées par l'individu vers l'inscription dans les choses de sa propre signification *totale;* le colonel ne se fait colonel signifié que pour se signifier lui-même (c'est-à-dire une totalité qu'il estime plus complexe); le conflit Hegel-Kierkegaard trouve sa solution dans le fait que l'homme n'est ni signifié ni signifiant mais *tout à la fois* (comme l'absolu-sujet de Hegel mais en un autre sens) signifié-signifiant et signifiant-signifié.

2. Il ne faudrait pas définir l'homme par l'historicité — puisqu'il y a des sociétés sans histoire — mais par la possibilité permanente de vivre *historiquement* les ruptures qui bouleversent parfois les sociétés de répétition. Cette définition est nécessairement *a posteriori*, c'est-à-dire qu'elle naît au sein d'une société historique et qu'elle est en elle-même le résultat de transformations sociales. Mais elle revient s'appliquer sur les sociétés sans histoire de la même manière que l'histoire elle-même revient sur celles-ci pour les

par sa propre praxis *à travers les changements subis ou provoqués et leur intériorisation puis le dépassement même des relations intériorisées. Ensuite parce qu'il se caractérise comme* l'existant que nous sommes. *En ce cas le questionneur se trouve être précisément le questionné, ou, si l'on préfère, la réalité humaine est l'existant dont l'être est en question dans son être. Il va de soi que cet « être-en-question » doit se prendre comme une détermination de la* praxis *et que la contestation théorique n'intervient qu'à titre de moment abstrait du processus total. Au reste la connaissance même est forcément pratique : elle change le connu. Non pas au sens du rationalisme classique. Mais comme l'expérience, en microphysique, transforme nécessairement son objet.*

En se réservant d'étudier, dans le secteur ontologique, cet existant privilégié (privilégié pour nous*) qu'est l'homme, il va de soi que l'existentialisme pose lui-même la question de ses relations fondamentales avec l'ensemble des disciplines, qu'on réunit sous le nom d'*anthropologie. *Et — bien que son champ d'application soit théoriquement plus large — il est l'anthropologie elle-même, en tant qu'elle cherche à se donner un fondement. Notons, en effet, que le problème est celui-là même que Husserl définissait à propos des sciences en général : la mécanique classique, par exemple,* utilise *l'espace et le temps comme des milieux homogènes et continus mais elle ne* s'interroge *ni sur le temps, ni sur l'espace, ni sur le mouvement. De la même façon, les sciences de l'homme* ne s'interrogent pas *sur l'homme : elles étudient le développement et les relations des faits humains et l'homme apparaît comme un milieu signifiant (déterminable par des significations) dans lequel des faits particuliers (structures d'une société, d'un groupe, évolution des institutions, etc.) se constituent. Ainsi, quand nous supposerions que l'expérience nous aurait donné la collection complète des faits concernant un groupe quelconque et que les disciplines anthropologiques auraient relié ces faits par des rapports objectifs et rigoureusement définis, la « réalité humaine » ne nous serait pas plus accessible, en tant que telle, que l'espace de la géométrie ou de la mécanique, par cette raison fondamentale que la recherche ne vise pas à la dévoiler mais à constituer des lois et à mettre au jour des relations fonctionnelles ou des processus.*

Mais, dans la mesure où l'anthropologie, à un certain moment de son développement, s'aperçoit qu'elle nie l'homme (par refus systématique de l'anthropomorphisme) ou qu'elle le présuppose (comme l'ethnologue le fait à chaque instant), elle réclame implicitement de savoir quel est l'être *de la réalité humaine. Entre un ethnologue ou un sociologue — pour qui l'histoire n'est trop souvent que le mouvement qui dérange les lignes — et un historien — pour qui la permanence même des structures est perpétuel changement — la différence essentielle et l'opposition tirent beaucoup moins leur origine de la diversité de méthodes* [1] *que d'une contradiction plus profonde qui touche au sens même de la réalité humaine. Si l'anthropologie doit être un tout organisé, elle doit surmonter cette contradiction — dont l'origine ne réside pas dans un* Savoir *mais dans la réalité elle-même — et se constituer d'elle-même comme anthropologie structurelle* et *historique.*

transformer — d'abord, par l'extérieur et ensuite, dans et par l'intériorisation de l'extériorité.

1. Dans une anthropologie rationnelle, elles pourraient être coordonnées et intégrées.

Cette tâche d'intégration serait facile si l'on pouvait mettre au jour quelque chose comme une essence humaine, *c'est-à-dire un ensemble fixe de déterminations à partir desquelles on pourrait assigner une place définie aux objets étudiés. Mais, l'accord est fait sur ce point entre la plupart des chercheurs, la diversité des groupes — envisagés du point de vue synchronique — et l'évolution diachronique des sociétés interdisent de fonder l'anthropologie sur un savoir conceptuel. Il serait impossible de trouver une « nature humaine » commune aux Muria — par exemple — et à l'homme historique de nos sociétés contemporaines. Mais inversement une communication réelle et, dans certaines situations, une compréhension réciproque s'établissent ou peuvent s'établir entre des existants aussi distincts (par exemple entre l'ethnologue et les jeunes Muria qui parlent de leur* gothul*). C'est pour tenir compte de ces deux caractères opposés (pas de* nature *commune, communication toujours possible) que le mouvement de l'anthropologie suscite à nouveau et sous une forme neuve « l'idéologie » de l'existence.*

Celle-ci, en effet, considère que la réalité humaine, dans la mesure où elle se *fait, échappe au savoir direct. Les déterminations de la personne n'apparaissent que dans une société qui se construit sans cesse en assignant à chacun de ses membres un travail, un rapport au produit de son travail et des relations de production avec les autres membres, le tout dans un incessant mouvement de totalisation. Mais ces déterminations elles-mêmes sont soutenues, intériorisées et vécues (dans l'acceptation ou le refus) par un* projet personnel *qui a deux caractères fondamentaux : il ne peut en aucun cas se définir par des concepts; en tant que projet* humain *il est toujours* compréhensible *(en droit sinon en fait).* Expliciter *cette compréhension ne conduit nullement à trouver les notions abstraites dont la combinaison pourrait la restituer dans le Savoir conceptuel mais à reproduire soi-même le mouvement dialectique qui part des données subies et s'élève à l'activité signifiante. Cette compréhension qui ne se distingue pas de la* praxis *est à la fois l'existence immédiate (puisqu'elle se produit comme le mouvement de l'action) et le fondement d'une connaissance indirecte de l'existence (puisqu'elle comprend l'ex-istence de l'autre).*

Par connaissance indirecte, il faut entendre le résultat de la réflexion sur l'existence. Cette connaissance est indirecte en ce sens qu'elle est présupposée par tous les concepts de l'anthropologie, quels qu'ils soient, sans faire elle-même l'objet de concepts. Quelle que soit la discipline envisagée, ses notions les plus élémentaires seraient incompréhensibles *sans* l'immédiate compréhension *du* projet *qui les sous-tend, de la négativité comme base du projet, de la transcendance comme existence hors-de-soi en relation avec l'Autre-que-soi et l'Autre-que-l'homme, du dépassement comme médiation entre le donné subi et la signification pratique, du* besoin *enfin comme être-hors-de-soi-dans-le-monde d'un organisme pratique* [1]. *Vainement cherche-t-on à la masquer par un positivisme mécaniste, par un « gestaltisme » chosiste : elle demeure et soutient le discours. La dialec-*

1. Il ne s'agit pas de nier la priorité fondamentale du besoin; nous le citons en dernier, au contraire, pour marquer qu'il résume en lui toutes les structures existentielles. Dans son plein développement le besoin est transcendance et négativité (négation de négation en tant qu'il se produit comme manque cherchant à se nier) donc *dépassement-vers* (pro-jet rudimentaire).

tique elle-même — qui ne saurait faire l'objet des concepts, parce que son mouvement les engendre et les dissout tous — n'apparaît, comme Histoire et comme Raison historique, que sur le fondement de l'existence, car elle est par elle-même le développement de la praxis *et la* praxis *est en elle-même inconcevable sans le* besoin, *la* transcendance, *et le* projet. *L'utilisation même de ces vocables pour désigner l'existence dans les structures de son dévoilement nous indique qu'elle est susceptible de* dénotation. *Mais le rapport du signe au signifié ne peut être conçu, ici, dans la forme d'une signification empirique : le mouvement signifiant — en tant que le langage est à la fois une attitude immédiate de chacun par rapport à tous et un produit humain — est lui-même projet. Cela signifie que le projet existentiel sera dans le mot qui le dénotera, non comme le signifié — qui, par principe, est* dehors *— mais comme son fondement originel et sa structure même. Et, sans doute, le mot même de* langage *a une signification conceptuelle : une partie du langage peut désigner le tout conceptuellement. Mais le langage n'est pas dans le mot comme la réalité qui fonde toute nomination; c'est plutôt le contraire et tout mot est tout le langage. Le mot « projet » désigne originellement une certaine attitude humaine (on « fait » des projets) qui suppose comme son fondement le pro-jet, structure existentielle; et ce mot, en tant que mot, n'est lui-même possible que comme effectuation particulière de la réalité humaine en tant qu'elle est pro-jet. En ce sens il ne manifeste par lui-même le projet dont il émane qu'à la façon dont la marchandise retient en elle et nous renvoie le travail humain qui l'a produite* [1].

Cependant il s'agit ici d'un processus parfaitement rationnel : en effet le mot, bien qu'il désigne régressivement son acte, renvoie à la compréhension fondamentale de la réalité humaine en chacun et en tous; et cette compréhension, toujours actuelle, est donnée dans toute praxis *(individuelle ou collective) quoique dans une forme non systématique. Ainsi les mots — même ceux qui ne tentent pas de renvoyer régressivement à l'acte dialectique fondamental — contiennent une indication régressive qui renvoie à la compréhension de cet acte. Et ceux qui tentent de dévoiler explicitement les structures existentielles se bornent à dénoter régressivement l'acte réflexif en tant qu'il est une structure de l'existence et une opération pratique que l'existence effectue sur elle-même. L'irrationalisme originel de la tentative kierkegaardienne disparaît entièrement pour faire place à l'anti-intellectualisme. Le concept, en effet, vise l'objet (que cet objet soit hors de l'homme ou en lui) et, précisément pour cela, il est Savoir intellectuel* [2]. *Dans le langage, autrement dit, l'homme se désigne en tant qu'il est l'objet de l'homme. Mais dans l'effort pour retrouver la source de tout signe et par conséquent, de toute objectivité, le langage se retourne sur lui-même pour indiquer les moments d'une compréhension perpétuellement en acte puisqu'elle n'est rien d'autre que l'existence elle-même. En*

1. Et cela doit être d'abord — dans notre société — sous forme de fétichisation du mot.

2. L'erreur serait, ici, de croire que la compréhension renvoie au *subjectif*. Car *subjectif* et *objectif* sont deux caractères opposés et complémentaires de l'homme *en tant qu'objet de savoir*. En fait, il s'agit de l'action elle-même *en tant qu'elle est action*, c'est-à-dire distincte par principe des résultats (objectifs et subjectifs) qu'elle engendre.

donnant des noms à ces moments, on ne les transforme pas en Savoir — *puisque celui-ci concerne l'interne et ce que nous appellerons plus loin le pratico-inerte — mais on jalonne l'actualisation compréhensive par des indications qui renvoient simultanément à la pratique réflexive et au contenu de la réflexion compréhensive. Besoin, négativité, dépassement, projet, transcendance forment en effet une totalité synthétique où chacun des moments désignés contient tous les autres. Ainsi l'opération réflexive — en tant qu'acte singulier et daté — peut être indéfiniment répétée. Par là-même, la dialectique s'engendre indéfiniment tout entière dans chaque processus dialectique, qu'il soit individuel ou collectif.*

Mais cette opération réflexive n'aurait nul besoin d'être répétée et se transformerait en un savoir formel si son contenu pouvait exister par soi-même et se séparer des actions concrètes, historiques et rigoureusement définies par la situation. Le véritable rôle des « idéologies de l'existence » n'est pas de décrire une abstraite « réalité humaine » qui n'a jamais existé, mais de rappeler sans cesse à l'anthropologie la dimension existentielle des processus étudiés. L'anthropologie n'étudie que des objets. Or, l'homme est l'être par qui le devenir-objet vient à l'homme. L'anthropologie ne méritera son nom que si elle substitue à l'étude des objets humains celle des différents processus du devenir-objet. Son rôle est de fonder son savoir *sur le* non-savoir *rationnel et compréhensif, c'est-à-dire que la totalisation historique ne sera possible que si l'anthropologie se comprend au lieu de s'ignorer. Se comprendre, comprendre l'autre, exister, agir : un seul et même mouvement qui fonde la connaissance directe et conceptuelle sur la connaissance indirecte et compréhensive, mais sans jamais quitter le concret, c'est-à-dire l'histoire ou, plus exactement, qui* comprend ce qu'il sait. *Cette perpétuelle dissolution de l'intellection dans la compréhention et, inversement, la perpétuelle redescente qui introduit la compréhention dans l'intellection comme dimension de* non-savoir rationnel *au sein du savoir, c'est l'ambiguïté même d'une discipline dans laquelle le questionneur, la question et le questionné ne font qu'un.*

Ces considérations permettent de comprendre pourquoi nous pouvons à la fois nous déclarer en accord profond avec la philosophie marxiste et maintenir provisoirement l'autonomie de l'idéologie existentielle. Il n'est pas douteux en effet que le marxisme apparaisse aujourd'hui comme la seule anthropologie possible qui doive être à la fois historique et structurelle. C'est la seule, en même temps, qui prenne l'homme dans sa totalité, c'est-à-dire à partir de la matérialité de sa condition. Nul ne peut lui proposer un autre point de départ car ce serait lui offrir un autre homme *comme objet de son étude. C'est* à l'intérieur *du mouvement de pensée marxiste que nous découvrons une faille, dans la mesure où, en dépit de lui-même, le marxisme tend à éliminer le questionneur de son investigation et à faire du questionné l'objet d'un Savoir absolu. Les notions même qu'utilise la recherche marxiste pour décrire notre société historique — exploitation, aliénation, fétichisation, réification, etc. — sont précisément celles qui renvoient le plus immédiatement aux structures existentielles. La notion même de* praxis *et celle de dialectique — inséparablement liées — sont en contradiction avec l'idée intellectualiste d'un savoir. Et, pour arriver au principal, le* travail, *autant que reproduction par l'homme de sa vie, ne peut conserver aucun sens si sa structure fondamentale n'est pas*

*de pro-jeter. A partir de cette carence — qui tient à l'*événement *et non aux principes mêmes de la doctrine — l'existentialisme, au sein du marxisme et partant des mêmes données, du même Savoir, doit tenter à son tour — fût-ce à titre d'expérience — le déchiffrement dialectique de l'Histoire. Il ne remet rien en question, sauf un déterminisme mécaniste qui n'est précisément pas marxiste et qu'on a introduit du dehors dans cette philosophie totale. Il veut, lui aussi, situer l'homme dans sa classe et dans les conflits qui l'opposent aux autres classes à partir du mode et des relations de production. Mais il peut tenter cette « situation », à partir de* l'existence, *c'est-à-dire de la compréhension; il se fait questionné et question en tant que questionneur ; il n'oppose pas, comme Kierkegaard à Hegel, la singularité irrationnelle de l'individu au Savoir universel. Mais il veut dans le Savoir même et dans l'universalité des concepts réintroduire l'indépassable singularité de l'aventure humaine.*

Ainsi la compréhension de l'existence se présente comme le fondement humain de l'anthropologie marxiste. Toutefois, en ce domaine, il faut se garder d'une confusion lourde de conséquences. En effet, dans l'ordre du Savoir, les connaissances de principe ou les fondements d'un édifice scientifique, même lorsqu'elles sont apparues — ce qui est ordinairement le cas — postérieurement aux déterminations empiriques, sont exposées d'abord; et l'on déduit d'elles les déterminations du Savoir de la même manière que l'on construit un bâtiment après avoir assuré ses fondations. Mais c'est que le fondement lui-même est connaissance et si l'on peut en déduire certaines propositions déjà garanties par l'expérience, c'est qu'on l'a induit à partir d'elles comme l'hypothèse la plus générale. Par contre le fondement du marxisme, comme anthropologie historique et structurelle, c'est l'homme même, en tant que l'existence humaine et la compréhension de l'humain ne sont pas séparables. Historiquement, le Savoir marxiste produit son fondement à un certain moment de son développement et ce fondement se présente masqué : il n'apparaît pas comme les fondations pratiques de la théorie mais comme ce qui repousse par principe toute connaissance théorique. Ainsi la singularité de l'existence se présente chez Kierkegaard comme ce qui, par principe, se tient en dehors du système hégélien (c'est-à-dire du Savoir total), comme ce qui ne peut aucunement se penser *mais seulement se vivre dans l'acte de foi. La démarche dialectique de la réintégration de l'existence non* sue *au cœur du Savoir comme fondement ne pouvait alors être tentée puisque les attitudes en présence — Savoir idéaliste, existence spiritualiste — ne pouvaient prétendre ni l'une ni l'autre à l'actualisation concrète. Ces deux termes esquissaient dans l'abstrait la contradiction future. Et le développement de la connaissance anthropologique ne pouvait conduire alors à la synthèse de ces positions formelles : le mouvement des idées — comme le mouvement de la société — devait produire d'abord le marxisme comme seule forme possible d'un Savoir réellement concret. Et, comme nous l'avons marqué au début, le marxisme de Marx, en marquant l'opposition dialectique de la connaissance et de l'être, contenait à titre implicite l'exigence d'un fondement existentiel de la théorie. Au reste, pour que des notions comme la réification ou l'aliénation prennent tout leur sens, il eût fallu que le questionneur et le questionné ne fassent qu'un. Que peuvent être les relations humaines pour que ces relations puissent apparaître dans certaines sociétés définies comme les relations des choses*

entre elles? Si la réification des rapports humains est possible, c'est que ces rapports, même réifiés, sont principiellement distincts des relations de chose. Que doit être l'organisme pratique qui reproduit sa vie par le travail, pour que son travail et, finalement, sa réalité même soient aliénés, c'est-à-dire reviennent sur lui pour le déterminer en tant qu'autres? *Mais le marxisme, né de la lutte sociale, devait, avant de revenir sur ces problèmes, assumer pleinement son rôle de philosophie pratique, c'est-à-dire de théorie éclairant la* praxis *sociale et politique. Il en résulte un* manque *profond à l'intérieur du marxisme contemporain, c'est-à-dire que l'usage des notions précitées — et de bien d'autres — renvoie à une compréhension de la réalité humaine qui fait défaut. Et ce manque n'est pas — comme certains marxistes le déclarent aujourd'hui — un vide localisé, un trou dans la construction du Savoir : il est insaisissable et partout présent, c'est une anémie généralisée.*

Nul doute que cette anémie pratique *devienne une anémie de l'homme marxiste — c'est-à-dire de* nous, *hommes du XX^e^ siècle, en tant que le cadre indépassable du Savoir est le marxisme et en tant que ce marxisme éclaire notre* praxis *individuelle et collective, donc nous détermine dans notre existence. Vers 1949, de nombreuses affiches ont couvert les murs de Varsovie : « La tuberculose freine la production. » Elles tiraient leur origine de quelque décision du gouvernement et cette décision partait d'un bien bon sentiment. Mais leur contenu marque plus évidemment que n'importe quel autre, à quel point l'homme est éliminé d'une anthropologie qui se veut pur savoir. La tuberculose est objet d'un Savoir pratique : le médecin la connaît pour la guérir; le parti détermine son importance en Pologne par des statistiques. Il suffira de relier celles-ci par des calculs aux statistiques de production (variations quantitatives de la production dans chaque ensemble industriel en proportion du nombre des cas de tuberculose) pour obtenir une loi du type* $y = f(x)$ *où la tuberculose joue le rôle de variable indépendante. Mais cette loi, celle même qu'on pouvait lire sur ces affiches de propagande, en éliminant totalement le tuberculeux, en lui refusant jusqu'au rôle élémentaire de* médiateur *entre la maladie et le nombre des produits usinés, révèle une aliénation nouvelle et double : dans une société socialiste, à un certain moment de sa croissance, le travailleur est aliéné à la production; dans l'ordre théoritico-pratique le fondement humain de l'anthropologie est englouti par le Savoir.*

C'est précisément cette expulsion de l'homme, son exclusion du Savoir marxiste, qui devait produire une renaissance de la pensée existentialiste en dehors de la totalisation historique du Savoir. La science humaine se fige dans l'inhumain et la réalité-humaine cherche à se comprendre hors de la science. Mais, cette fois, l'opposition est de celles qui exigent directement leur dépassement synthétique. Le marxisme dégénérera en une anthropologie inhumaine s'il ne réintègre en soi l'homme même comme son fondement. Mais cette compréhension, qui n'est autre que l'existence elle-même, se dévoile à la fois par le mouvement historique du marxisme, par les concepts qui l'éclairent indirectement (aliénation, etc.) et à la fois par les nouvelles aliénations qui naissent des contradictions de la société socialiste et qui lui révèlent son délaissement, c'est-à-dire l'incommensurabilité de l'existence et du Savoir pratique. Il ne peut se penser *qu'en termes marxistes et se* comprendre *que comme existence aliénée,*

que comme réalité-humaine chosifiée. Le moment qui dépassera cette opposition doit réintégrer la compréhension dans le Savoir comme son fondement non théorique. En d'autres termes, le fondement de l'anthropologie c'est l'homme lui-même, non comme objet du Savoir pratique mais comme organisme pratique produisant le Savoir comme un moment de sa praxis. *Et la réintégration de l'homme, comme existence concrète, au sein d'une anthropologie, comme son soutien constant, apparaît nécessairement comme une étape de « devenir-monde » de la philosophie. En ce sens le fondement de l'anthropologie ne peut la précéder (ni historiquement ni logiquement) : si* l'existence *précédait dans sa libre compréhension d'elle-même la connaissance de l'aliénation ou de l'exploitation, il faudrait supposer que le libre développement de l'organisme pratique a précédé historiquement sa déchéance et sa captivité présentes (et quand cela serait établi, cette préséance historique ne nous avancerait guère dans notre compréhension puisque l'étude rétrospective de sociétés disparues se fait aujourd'hui dans l'éclairage des techniques de restitution et à travers les aliénations qui nous enchaînent). Ou, si l'on s'en tient à une priorité logique, il faudrait supposer que la liberté du projet pourrait se retrouver dans sa réalité plénière* sous *les aliénations de notre société et qu'on pourrait passer dialectiquement de l'existence concrète et comprenant sa liberté aux altérations diverses qui la défigurent dans la société présente. Cette hypothèse est absurde : certes, on n'asservit l'homme que s'il est libre. Mais pour l'homme historique qui se* sait *et se* comprend, *cette liberté pratique ne se saisit que comme condition permanente et concrète de la servitude, c'est-à-dire à travers cette servitude et par elle comme ce qui la rend possible, comme son fondement. Ainsi le Savoir marxiste porte sur l'homme aliéné, mais s'il ne veut pas fétichiser la connaissance et dissoudre l'homme dans la connaissance de ses aliénations, il ne suffit pas qu'il décrive le procès du capital ou le système de la colonisation : il faut que le questionneur comprenne comment le questionné — c'est-à-dire lui-même —* existe son aliénation, *comment il la dépasse et s'aliène dans ce dépassement même; il faut que sa pensée même dépasse à chaque instant la contradiction intime qui unit la compréhension de l'homme-agent à la connaissance de l'homme-objet et qu'elle forge de nouveaux concepts, déterminations du Savoir qui émergent de la compréhension existentielle et qui règlent le mouvement de leurs contenus sur sa démarche dialectique. Diversement, la compréhension — comme mouvement vivant de l'organisme pratique — ne peut avoir lieu que dans une situation concrète, en tant que le Savoir théorique illumine et déchiffre cette situation.*

Ainsi l'autonomie des recherches existentielles résulte nécessairement de la négativité des marxistes (et non du *marxisme). Tant que la doctrine ne reconnaîtra pas son anémie, tant qu'elle fondra son Savoir sur une métaphysique dogmatique (dialectique de la Nature) au lieu de l'appuyer sur la compréhension de l'homme vivant, tant qu'elle repoussera sous le nom d'irrationalisme les idéologies qui — comme l'a fait Marx — veulent séparer l'être du Savoir et fonder, en anthropologie, la connaissance de l'homme sur l'existence humaine, l'existentialisme poursuivra ses recherches. Cela signifie qu'il tentera d'éclairer les données du Savoir marxiste par les connaissances indirectes (c'est-à-dire, nous l'avons vu, par des mots qui dénotent régressivement des structures existentielles) et d'engendrer*

dans le cadre du marxisme une véritable connaissance compréhensive *qui retrouvera l'homme dans le monde social et le suivra dans sa* praxis *ou, si l'on préfère, dans le projet qui le jette vers les possibles sociaux à partir d'une situation définie. Il apparaîtra donc comme un fragment du système, tombé hors du Savoir. A partir du jour où la recherche marxiste prendra la dimension humaine (c'est-à-dire le projet existentiel) comme le fondement du Savoir anthropologique, l'existentialisme n'aura plus de raison d'être : absorbé, dépassé et conservé par le mouvement totalisant de la philosophie, il cessera d'être une enquête particulière pour devenir le fondement de toute enquête. Les remarques que nous avons faites au cours du présent essai visent, dans la faible mesure de nos moyens, à hâter le moment de cette dissolution.*

CRITIQUE
DE LA
RAISON DIALECTIQUE

INTRODUCTION

A

DIALECTIQUE DOGMATIQUE ET DIALECTIQUE CRITIQUE

I

Tout ce que nous avons établi dans *Questions de méthode* découle de notre accord de principe avec le matérialisme historique. Mais tant que nous présenterons cet accord comme une simple option, parmi d'autres options possibles, nous n'aurons rien fait. Nos conclusions demeureront conjecturales : nous avons proposé certains aménagements de méthode; ceux-ci ne sont valables ou tout au moins discutables que dans l'hypothèse où la dialectique matérialiste serait vraie. Si l'on veut en effet concevoir le détail d'une méthode analytico-synthétique et régressive-progressive, il faut s'être convaincu qu'une négation de négation peut être une affirmation, que les conflits — à l'intérieur d'une personne ou d'un groupe — sont le moteur de l'Histoire, que chaque moment d'une série doit *se comprendre* à partir du moment initial et qu'il est *irréductible* à celui-ci, que l'Histoire opère à chaque instant des totalisations de totalisations, etc. Or, il n'est pas permis de considérer ces principes comme des vérités reçues; bien au contraire, la plupart des anthropologistes les refusent; certes, le déterminisme des positivistes est nécessairement un matérialisme; quel que soit l'objet étudié, il lui donne les caractères de la matérialité mécanique, c'est-à-dire l'inertie et le conditionnement en extériorité. Mais ce qu'on refuse ordinairement, c'est la réintériorisation des moments dans une progression synthétique. Là où nous voyons l'unité de développement d'un même processus, on s'efforcera de nous faire voir une pluralité de facteurs indépendants et extérieurs dont l'événement considéré devient la résultante. Ce qu'ils refusent, c'est le *monisme* de l'interprétation. Je prends pour exemple cet excellent historien, Georges Lefebvre : il reproche à Jaurès d'avoir découvert dans les événements de 89 *l'unité* d'un processus : « Tel que le présentait Jaurès l'événement de 89 apparaissait comme un et simple : la Révolution avait pour cause la puissance de la bourgeoisie parvenue à sa maturité et pour résultat de la consacrer légalement. Nous savons bien maintenant que la Révo-

lution de 1789, comme fait spécifique, a nécessité un concours vraiment extraordinaire et imprévisible de causes immédiates : une crise financière dont l'exceptionnelle gravité vient de la guerre d'Amérique; une crise de chômage engendrée par le traité de commerce de 1786 et par la guerre d'Orient; enfin une crise de cherté et de pénurie provoquée par la mauvaise récolte de 1788 et par l'édit de 1787 qui avait vidé les greniers... [1] »

Et quant aux causes profondes, il insiste sur le fait que sans la révolution aristocratique (qui commence en 1787 et qui avorte) la révolution bourgeoise eût été impossible. Il conclut : « L'ascension d'une classe révolutionnaire n'est pas nécessairement la seule cause de son triomphe, et il n'est pas fatal que ce triomphe survienne, ou en tout cas prenne des allures violentes. Dans le cas présent, la Révolution a été déclenchée par ceux qu'elle devait anéantir, non par ceux qui en ont profité et... rien ne dit que de grands rois ne seraient pas parvenus à enrayer les progrès de l'aristocratie au XVIII^e^ siècle. » Il ne s'agit pas de discuter ce texte. Du moins pas pour l'instant : on pourrait certes convenir avec Lefebvre que l'interprétation de Jaurès est simpliste, que l'unité d'un processus historique est plus ambiguë, plus « polyvalente » — au moins à sa naissance —, on pourrait tenter de retrouver l'unité des causes disparates au sein d'une synthèse plus vaste, montrer que l'impéritie des rois au XVIII^e^ siècle est aussi bien conditionnée que conditionnante, etc., retrouver les circularités, montrer comment le hasard *s'intègre* dans ces véritables machines à *feed-back* que sont les événements de l'Histoire et qu'il est aussitôt digéré par le tout au point d'apparaître à tous comme manifestation providentielle, etc. Mais la question n'est pas là : il ne s'agit même pas de prouver que ces synthèses sont possibles, mais d'établir qu'elles sont *requises*. Non pas celle-ci ou celle-là mais, en tout état de cause, que le savant doit prendre en tout cas et à tous les niveaux une attitude totalisante par rapport à ce qu'il étudie.

N'oublions pas en effet que la méthode dialectique n'est jamais refusée *absolument* par les anthropologistes. Lefebvre lui-même ne critique pas en général *toute* tentative de totalisation; bien au contraire, dans son cours fameux sur la Révolution française, il a, par exemple, étudié *en dialecticien* les rapports de l'Assemblée, de la Commune et des différents groupes de citoyens entre le 10 Août et les massacres de Septembre; il a donné à cette « première Terreur » l'unité d'une totalisation en cours : il refuse simplement de prendre *en tout cas* l'attitude totalisante; il déclarerait, j'imagine, s'il voulait répondre à nos questions, que l'Histoire n'est pas *une*, qu'elle obéit à des lois diverses, que la pure rencontre accidentelle de facteurs indépendants peut produire un certain événement et que l'événement peut se développer à son tour selon des schèmes totalisateurs qui lui sont propres. Bref, il nous dirait tout net qu'il refuse le monisme, non parce que c'est un monisme mais parce qu'il lui paraît un *a priori*.

Cette attitude a été précisée dans d'autres branches du Savoir.

1. *Études sur la Révolution française*, p. 247.

Un sociologue, M. Gurvitch, l'a très exactement définie comme un hyperempirisme dialectique. Il s'agit d'un néo-positivisme qui refuse tout *a priori* : on ne peut justifier rationnellement ni le recours exclusif à la Raison analytique ni le choix inconditionné de la Raison dialectique : sans préjuger des types de rationalité que nous rencontrons dans nos recherches, nous devons prendre l'objet tel qu'il se donne et le laisser librement se développer sous nos yeux; c'est lui-même qui nous dicte la méthode, le mode d'approche. Il importe peu que M. Gurvitch appelle *dialectique* son hyperempirisme : ce qu'il veut marquer par là, c'est que son objet (les faits sociaux) se donne dans l'expérience comme dialectique; son dialecticisme est une conclusion elle-même empirique; cela signifie que l'effort pour établir des mouvements totalisateurs, des réciprocités de conditionnements, ou, comme il dit fort justement de « perspectives », etc., se fonde sur les expériences passées et *s'éprouve* au cours des expériences présentes. En généralisant cette attitude, on pourrait parler, je crois, d'un néopositivisme qui découvre dans telle ou telle région de l'anthropologie tantôt des champs dialectiques, tantôt des champs de déterminisme analytique, et tantôt, s'il y a lieu, d'autres types de rationalité [1].

Cette méfiance de l'*a priori* est parfaitement justifiée dans les limites d'une anthropologie empirique. J'ai montré, dans la première partie, qu'elle était la condition même qui permettrait à un marxisme vivant de s'incorporer les disciplines qui demeurent jusqu'ici hors de lui. Mais cette incorporation consistera, quoi qu'on dise, a redécouvrir, sous le déterminisme classique de certains « champs » leur liaison dialectique à l'ensemble ou, s'il s'agit de processus déjà reconnus comme dialectiques, à montrer cette dialectique régionale comme l'expression d'un mouvement plus profond et totalisant. Ce qui signifie somme toute qu'on nous renvoie à la nécessité de fonder la

1. La psychanalyse théorique use *à la fois* du déterminisme, de la dialectique et du « paradoxe » au sens kierkegaardien du terme. L'ambivalence, par exemple, ne peut être, à l'heure actuelle, ni considérée comme une *contradiction*, ni tout à fait non plus comme une *ambiguïté* kierkegaardienne. D'après l'usage qui en est fait, on serait tenté de penser à une contradiction réelle mais dont les termes s'interpénètrent ou, si l'on préfère, à une contradiction sans opposition. A mon avis, c'est *l'opposition* qui manque aux psychanalystes, au moins sur certains points (car il y a conflit dialectique entre le ça, le surmoi et le moi). Mais ils n'en ont pas moins construit une rationalité et — ce qui scandaliserait le pauvre Kierkegaard — ce qu'on pourrait appeler une logique de l'ambiguïté. Cette logique est non-aristotélicienne (puisqu'elle montre la liaison de faits et d'attitudes qui se dépassent, se rejoignent, se combattent et puisque, finalement, elle s'applique à des névroses, c'est-à-dire à des *êtres circulaires*) mais elle n'est pas tout à fait hégélienne non plus, car elle se préoccupe plutôt de réciprocité de conditionnement que de totalisation. Pourtant, dans la mesure même où, pour elle, une conduite définie est l'expression de la circularité des conditions et de l'histoire individuelle, le sujet analysé apparaît comme un tout véritable. La vérité, c'est que son être est passivité, au moins pour la psychanalyse « classique ». Il importe peu, en effet, que les analystes freudiens aient été amenés à attribuer une importance de plus en plus considérable aux fonctions du Moi. Le seul fait qu'Anna Freud (après tant d'autres) puisse définir ces fonctions comme « mécanismes de défense » frappe le *travail* du Moi d'une inertie *a priori*. Ainsi parle-t-on, en physique, de « forces » et de « travail », sans quitter pour autant le terrain de l'extériorité.

dialectique comme méthode universelle et comme loi universelle de l'anthropologie. Et cela revient à demander au marxiste de fonder sa méthode *a priori :* quelles que soient, en effet, les liaisons constatées dans l'expérience, elles ne seront jamais en nombre suffisant pour fonder un matérialisme dialectique; une extrapolation d'une telle ampleur — c'est-à-dire infiniment infinie — est radicalement distincte de l'induction scientifique.

II

Taxera-t-on d'idéalisme le souci de fonder la dialectique marxiste autrement que par son contenu, c'est-à-dire autrement que par les connaissances qu'elle a permis d'acquérir? D'abord, pourrait-on dire, Diogène prouvait le mouvement en marchant; mais qu'eût-il fait s'il eût été momentanément paralysé? Il y a une crise de la culture marxiste, dont beaucoup de signes indiquent aujourd'hui qu'elle sera passagère, mais qui interdit aux principes de se prouver par leurs résultats.

Mais surtout le matérialisme historique a ce caractère paradoxal d'être à la fois la seule vérité de l'Histoire et une totale *indétermination* de la Vérité. Cette pensée totalisante a tout fondé, sauf sa propre existence. Ou, si l'on préfère, contaminée par le relativisme historique qu'elle a toujours combattu, elle n'a pas montré la vérité de l'Histoire se définissant elle-même et déterminant sa nature et sa portée au cours de l'aventure historique et dans le développement dialectique de la *praxis* et de l'expérience humaine. En d'autres termes on ne sait pas ce que c'est, pour un historien marxiste, que de *dire le vrai.* Non que le contenu de ses énoncés soit faux, loin de là; mais il ne dispose pas de la signification *: Vérité.* Ainsi le marxisme se présente à nous, idéologues, comme un dévoilement de l'être et en même temps comme une interrogation demeurée au stade de l'exigence non remplie sur la portée de ce dévoilement.

On répond à cela que les physiciens ne se préoccupent pas de trouver le fondement de leurs inductions. C'est vrai. Mais il s'agit d'un principe général et formel : il y a des relations rigoureuses entre les faits. Ce qui signifie : le réel est rationnel. Est-ce même un principe, au sens ordinaire du terme? Disons plutôt que c'est la condition et la structure fondamentale de la *praxis* scientifique : à travers l'expérimentation comme à travers toute autre forme d'activité, l'action humaine pose et impose sa propre possibilité. La *praxis* n'affirme pas même dogmatiquement la rationalité *absolue* du réel, s'il faut entendre par là que la réalité obéirait à un système défini de principes et de lois *a priori* ou, en d'autres mots, qu'elle se conformerait à un certain type de raison *constituée;* le savant, quoi qu'il cherche, où qu'il aille, pose dans son activité que la réalité se manifestera toujours de manière qu'on puisse constituer par elle et à travers elle une sorte de rationalité provisoire et toujours en mouvement. Ce qui revient à affirmer que l'esprit humain acceptera *tout* ce que l'expérience lui présentera et subordonnera sa conception de la logique et de l'intelligibilité aux données réelles qui se découvrent

à ses investigations. Bachelard a bien montré comment la physique moderne *est* par elle-même un nouveau rationalisme : la seule affirmation qui soit impliquée par la *praxis* des sciences de la Nature, c'est celle de l'*univé* conçue comme unification perpétuelle d'un divers toujours plus réel. Mais cette affirmation vise plus l'activité humaine que la diversité des phénomènes. Au reste ce n'est ni une connaissance, ni un postulat, ni un *a priori* kantien : c'est l'action elle-même qui s'affirme dans l'entreprise, dans l'éclairage du champ et dans l'unification des moyens par la fin (ou de la somme des résultats expérimentaux par « l'idée » expérimentale).

C'est justement pour cela que la comparaison entre le principe scientifique de rationalité et la dialectique n'est absolument pas recevable.

En effet la recherche scientifique n'est pas nécessairement consciente de ses principaux caractères : au contraire la connaissance dialectique est en fait connaissance de la dialectique. Il ne s'agit pas, pour la science, d'une structure formelle ni d'une affirmation implicite concernant la rationalité de l'univers, ce qui revient à dire que la Raison *est en cours* et que l'esprit ne préjuge de rien. Tout au contraire, la dialectique est une méthode *et* un mouvement dans l'objet; elle se fonde, chez le dialecticien, sur une affirmation de base concernant à la fois la structure du réel et celle de notre *praxis :* nous affirmons tout ensemble que le processus de la connaissance est d'ordre dialectique, que le mouvement de l'objet (quel qu'il soit) est *lui-même* dialectique et que ces deux dialectiques n'en font qu'une. Cet ensemble de propositions a *un contenu matériel;* elles forment elles-mêmes des connaissances organisées ou, si l'on préfère, elles définissent une rationalité du monde.

Le savant moderne considère la Raison comme indépendante de tout système rationnel particulier : pour lui, la Raison c'est l'esprit comme vide unificateur, le dialecticien, lui, se place dans un système : il définit *une* Raison, il rejette *a priori* la Raison purement analytique du XVII^e siècle ou, si l'on veut, il l'intègre comme le moment premier d'une Raison synthétique et progressive. Impossible d'y voir une sorte d'affirmation en acte de notre disponibilité; impossible d'en faire un postulat, une hypothèse de travail : la Raison dialectique dépasse le cadre de la méthodologie; elle *dit* ce qu'est un secteur de l'univers, ou, peut-être, ce qu'est l'univers entier; elle ne se borne pas à orienter les recherches, pas même à préjuger du mode d'apparition des objets : elle légifère, elle définit le monde (humain ou total) tel qu'il doit être pour qu'une connaissance dialectique soit possible, elle éclaire en même temps et l'un par l'autre le mouvement du réel et celui de nos pensées. Pourtant ce système rationnel singulier prétend dépasser tous les modèles de rationalité et les intégrer : la Raison dialectique n'est ni raison constituante ni raison constituée, elle est la Raison se constituant dans le monde et par lui en dissolvant en elle toutes les Raisons constituées pour en constituer de nouvelles qu'elle dépasse et dissout à son tour. C'est donc à la fois un type de rationalité et le dépassement de tous les types rationnels; la certitude de pouvoir toujours dépasser rejoint

ici la disponibilité vide de la rationalité formelle : la possibilité toujours donnée d'*unifier* devient la nécessité permanente pour l'homme de totaliser et d'être totalisé, pour le monde d'être une totalisation sans cesse plus ample et toujours en cours. Un savoir de cette ampleur n'est qu'un rêve philosophique s'il ne se découvre à nous avec tous les caractères de l'évidence apodictique. Cela signifie que les réussites pratiques ne suffisent pas : quand même les affirmations du dialecticien seraient indéfiniment confirmées par les résultats de la recherche, cette confirmation permanente ne permettrait pas de sortir de la contingence empirique.

Ainsi faut-il reprendre le problème du début et se demander quelles sont la limite, la validité et l'étendue de la Raison dialectique. Et, si l'on dit que cette Raison dialectique ne peut être *critiquée* (au sens où Kant a pris le terme) que par la Raison dialectique elle-même, nous répondrons que cela est vrai mais qu'il faut justement la laisser se fonder et se développer comme libre critique d'elle-même en même temps que comme mouvement de l'Histoire et de la connaissance. C'est ce qu'on n'a pas fait jusqu'ici : on l'a bloquée dans le dogmatisme.

III

L'origine de ce dogmatisme doit être cherchée dans la difficulté fondamentale du « matérialisme dialectique ». En remettant la dialectique sur ses pieds, Marx a découvert les vraies contradictions du réalisme. Ces contradictions devaient être la matière même de la connaissance mais on a préféré les masquer. Il faut donc y revenir comme à notre point de départ.

La supériorité du dogmatisme hégélien — à condition que l'on y croie — réside précisément dans ce que nous en rejetons aujourd'hui : dans son idéalisme. Chez lui la dialectique n'a pas besoin de faire ses preuves. D'abord il s'est placé, croit-il, au commencement de la fin de l'Histoire, c'est-à-dire à cet instant de Vérité qu'est la mort. Il est temps de juger puisque rien ne viendra *ensuite* remettre en question le philosophe et son jugement. L'évolution historique réclame ce Jugement Dernier puisqu'elle s'achève en celui qui en sera le philosophe. Ainsi la totalisation est faite : reste à tirer le trait. Mais, en outre — et surtout — le mouvement de l'être ne fait qu'un avec le processus du Savoir : donc, comme le dit fort bien Hyppolite, le Savoir de l'Autre (objet, monde, nature) est un Savoir de soi et réciproquement. Ainsi Hegel peut écrire : « La connaissance scientifique exige qu'on s'abandonne à la vie de l'objet ou, ce qui signifie la même chose, qu'on ait présente et qu'on exprime la nécessité intérieure de cet objet. » L'empirisme absolu s'identifie à l'absolue nécessité : on prend l'objet tel qu'il se donne, à son moment dans l'histoire du Monde et de l'Esprit, mais cela veut dire que la conscience retourne au commencement de son Savoir et le laisse se reconstituer en elle — *le* reconstitue pour elle-même — *en liberté*, en d'autres mots, qu'elle saisit la rigoureuse nécessité de l'enchaînement et des moments qui constituent peu à peu le monde en totalité concrète parce que c'est elle-même qui se constitue pour elle-même comme Savoir absolu, dans l'absolue liberté de sa rigoureuse nécessité. Kant peut conserver le dualisme des noumènes et des phénomènes parce que l'unification de l'expérience sensible s'opère chez lui par des principes formels et intemporels : le contenu du Savoir ne peut changer le mode de connaître. Mais, lorsque la forme et la connaissance se modifient ensemble et l'un par l'autre, lorsque la nécessité n'est pas celle d'une pure activité conceptuelle mais celle d'une transformation perpétuelle et perpétuellement totale, la nécessité doit être subie *dans l'être* pour être reconnue dans le développement du Savoir, elle doit être vécue dans le mouvement de la connaissance pour pouvoir être affirmée du développement de l'objet : la conséquence nécessaire de cette exigence semble être *au temps de Hegel* l'identité du Savoir et de son objet; la conscience est conscience de l'Autre et l'Autre est l'être-autre de la conscience.

IV

L'originalité de Marx c'est d'établir irréfutablement contre Hegel que l'Histoire *est en cours*, que *l'être reste irréductible au Savoir* et, tout à la fois, de vouloir conserver le mouvement dialectique *dans* l'être *et dans* le Savoir. Il a raison *pratiquement*. Reste que, faute d'avoir *repensé la dialectique*, les marxistes ont fait le jeu des positivistes : ceux-ci leur demandent souvent, en effet, de quel droit le marxisme prétend surprendre les « ruses » de l'Histoire, le « secret » du prolétariat, la direction du mouvement historique, puisque Marx a eu le bon sens de reconnaître que la « préhistoire » n'était pas terminée; pour le positivisme la prévision n'est possible que dans la mesure où l'ordre de succession en cours reproduit un ordre de succession antérieur. Ainsi l'avenir est répétition du passé; Hegel eût pu leur répondre qu'il *prévoyait au passé* en retraçant une histoire close et que, en effet, le moment qui se pose pour soi au cours de l'Histoire vivante ne peut que soupçonner l'avenir comme vérité inconnaissable *pour* lui de son incomplétude. Mais l'avenir marxiste est un avenir véritable, c'est-à-dire *en tout cas* neuf, irréductible au présent; pourtant Marx *prévoit*, à long terme plus encore qu'à bref délai. En fait, dit le rationalisme positiviste, non seulement il s'en est ôté le droit mais, étant lui-même préhistorique au sein de la préhistoire, ses jugements ne peuvent avoir qu'une portée relative et historique, *même* lorsqu'ils concernent le passé. Ainsi le marxisme *comme dialectique* doit pouvoir rejeter le relativisme des positivistes. Et qu'on m'entende bien, le relativisme ne s'oppose pas seulement aux vastes synthèses historiques mais au moindre énoncé de la Raison dialectique : quoi que nous puissions dire ou savoir, si proche de nous que soit l'événement présent ou passé que nous tentons de reconstituer dans son mouvement totalisant, le positivisme nous en refusera le droit. Ce n'est pas qu'il juge la synthèse des connaissances tout à fait impossible (encore qu'il y voie plutôt un inventaire qu'une organisation du Savoir) : simplement il la juge impossible *aujourd'hui;* il faut établir contre lui comment la Raison

dialectique peut énoncer *aujourd'hui même* sinon, certes, toute la Vérité, du moins des vérités totalisantes.

V

Il y a plus grave. Nous avons vu que l'apodicticité de la connaissance dialectique impliquait chez Hegel l'identité de l'*être*, du *faire* et du *savoir*. Or Marx commence par poser que l'existence matérielle est irréductible à la connaissance, que la *praxis* déborde le Savoir de toute son efficacité réelle. Il va de soi que cette position est la nôtre. Mais elle suscite de nouvelles difficultés. Comment établir ensuite qu'un même mouvement anime ces processus disparates? En particulier, la pensée est à la fois de l'être et connaissance de l'être. Elle est la *praxis* d'un individu ou d'un groupe dans des conditions déterminées, à un moment défini de l'Histoire : comme telle, elle *subit* la dialectique comme sa loi, au même titre que l'ensemble et le détail du processus historique. Mais elle est aussi connaissance de la dialectique comme Raison, c'est-à-dire comme loi de l'être. Cela suppose un recul éclairant par rapport aux objets dialectiques, qui permette au moins de dévoiler leur mouvement. N'y a-t-il pas une indépassable contradiction entre la connaissance de l'être et l'être de la connaissance? L'erreur serait de croire qu'on a tout concilié en montrant la pensée *en tant qu'être* entraînée par le même mouvement que l'Histoire entière : *dans cette mesure même* elle ne peut s'atteindre elle-même dans la nécessité de son développement dialectique. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit* la conscience saisit dans l'Autre sa propre nécessité et, tout ensemble, elle saisit en elle-même la nécessité de l'Autre : mais le christianisme et le scepticisme selon Hegel me donnent un éclairage pour comprendre le moment antérieur, le stoïcisme, et surtout c'est que l'Être est Savoir, ainsi la pensée se trouve *à la fois* constituante et constituée : dans un même mouvement elle *subit sa loi* en tant que constituée et elle *la connaît* en tant que constituante. Mais si la pensée n'est plus le tout, elle assistera à son propre développement comme à une succession empirique de moments et cette expérience lui livrera le vécu comme contingence et non comme nécessité. Se saisirait-elle elle-même comme processus dialectique, elle ne pourrait consigner sa découverte que sous la forme d'un simple fait. A plus forte raison, rien ne peut l'autoriser à décider que le mouvement de son objet se règle sur son propre mouvement, ni qu'elle règle son mouvement sur celui de son objet. Si en effet l'être matériel, la *praxis* et la connaissance sont des réalités irréductibles, ne faut-il pas recourir à l'harmonie préétablie pour accorder leurs développements? En d'autres termes : si la recherche de la Vérité doit être dialectique en ses démarches, comment prouver *sans idéalisme* qu'elle rejoint le mouvement de l'Être; si la Connaissance, au contraire, doit laisser l'être se développer selon ses lois propres, comment éviter que les processus — quels qu'ils soient — ne se livrent comme *empiriques?* Du reste, dans cette deuxième hypothèse, on demandera *à la fois* comment une pensée passive et *donc* non dialectique peut apprécier

la dialectique ou, en termes d'ontologie, comment la seule réalité qui échappe aux lois de la Raison synthétique soit précisément celle qui les édicte. Qu'on ne croie pas s'en tirer par des réponses pseudo-dialectiques, par celle-ci, entre autres : la Pensée est dialectique *par son objet*, elle n'est rien que la dialectique en tant que mouvement du réel : car s'il est vrai que l'Histoire s'éclaire quand on la considère dialectiquement, l'exemple des positivistes prouve qu'on peut la considérer comme simple déterminisme; ainsi faut-il être déjà *établi* dans la Raison dialectique constituante pour voir dans l'Histoire une Raison dialectique constituée. Seulement si la Raison dialectique *se fait* (au lieu de se subir) comment peut-on prouver sans retomber dans l'idéalisme qu'elle rejoint la dialectique de l'Être? Le problème est antique et réapparaît chaque fois que ressuscite le vieux dualisme dogmatique. On s'étonnera que je nomme le monisme marxiste un dualisme. En fait il est moniste et dualiste à la fois.

Il est dualiste parce que moniste. Marx a défini son monisme ontologique en affirmant l'irréductibilité de l'être à la pensée et en réintégrant au contraire *les* pensées dans le réel comme un certain type d'activité humaine. Mais cette affirmation moniste se donne comme Vérité dogmatique. Nous ne pouvons la confondre avec les idéologies conservatrices qui sont de simples *produits* de la dialectique universelle; ainsi la pensée comme porteuse de vérité reprend tout ce qu'elle a perdu ontologiquement depuis l'écroulement de l'idéalisme; elle passe au rang de Norme du Savoir.

Sans doute le matérialisme dialectique a-t-il sur les idéologies contemporaines la supériorité pratique d'être l'idéologie de la classe montante. Mais s'il était la simple expression inerte de cette ascension ou même de la *praxis* révolutionnaire, s'il ne se retournait sur elle pour l'éclairer, pour la dévoiler à elle-même, comment pourrait-on parler d'un progrès dans *la prise de conscience?* Comment la dialectique pourrait-elle être présentée comme le mouvement réel de l'Histoire se dévoilant? Il ne s'agirait en fait que d'un reflet mythique comme est aujourd'hui le libéralisme philosophique. Du reste *même* les idéologies plus ou moins mystificatrices comportent aux yeux du dialecticien leur part de vérité. Et Marx y a souvent insisté : comment la fonder, cette vérité partielle? En un mot le monisme matérialiste a très heureusement supprimé le dualisme de la pensée et de l'être au profit de l'être total, donc saisi dans sa matérialité. Mais c'est pour rétablir à titre d'antinomie — au moins apparente — le dualisme de l'Être et de la Vérité.

VI

Cette difficulté a paru insurmontable aux marxistes d'aujourd'hui; ils n'ont vu qu'un seul moyen de la résoudre : refuser à la pensée elle-même toute activité dialectique, la dissoudre dans la dialectique universelle, supprimer l'homme en le désintégrant dans l'univers. Ainsi peuvent-ils substituer l'Être à la Vérité. Il n'y a plus à proprement parler de *connaissance*, l'Être ne *se manifeste plus*, de quelque manière que ce soit : il évolue selon ses lois propres; la dialectique

de la Nature c'est la Nature sans les hommes; donc il n'y a plus besoin de certitudes, de critères, il devient même oiseux de vouloir critiquer et fonder la connaissance. Car la Connaissance, sous quelque forme que ce soit, est un certain rapport de l'homme avec le monde qui l'environne : si l'homme n'existe plus, ce rapport disparaît. L'origine de cette tentative malheureuse, on la connaît : Whitehead a dit fort justement qu'une loi commence par être une hypothèse et qu'elle finit par devenir *un fait*. Quand nous disons que la terre tourne, nous n'avons pas le sentiment d'énoncer une proposition ou de nous référer à un système de connaissances : nous pensons être en présence du fait lui-même qui, du coup, nous élimine comme sujets connaissants pour nous restituer à notre « nature » d'objets soumis à la gravitation. Il est donc parfaitement exact pour qui veut prendre sur le monde un point de vue réaliste que la connaissance se supprime elle-même pour *devenir-monde* et cela n'est pas seulement vrai de la philosophie mais de tout le Savoir scientifique. Quand le matérialisme dialectique prétend établir une dialectique de la Nature, il ne se découvre pas comme une tentative pour établir une synthèse très générale des connaissances humaines mais comme une simple organisation des faits. Il n'a pas tort de prétendre s'occuper des faits et, quand Engels parle de la dilatation des corps ou du courant électrique, c'est bien des faits eux-mêmes qu'il parle, à ceci près que ces faits risquent de se modifier dans leur essence avec les progrès de la science. Nous nommerons donc cet essai gigantesque — et avorté, comme on verra — pour laisser le monde se dévoiler de lui-même et *à personne :* le matérialisme dialectique du *dehors* ou transcendantal.

VII

Ce matérialisme, nous savons bien que ce n'est pas celui du marxisme et pourtant c'est chez Marx que nous en trouvons la définition : « La conception matérialiste du monde signifie simplement la conception de la Nature telle qu'elle est, sans aucune addition étrangère. » Dans cette conception, l'homme rentre au sein de la Nature comme un de ses objets et se développe sous nos yeux conformément aux lois de la Nature, c'est-à-dire comme pure matérialité gouvernée par les lois universelles de la dialectique. L'objet de la pensée, c'est la Nature telle qu'elle est; l'étude de l'Histoire en est une spécification : il faudra suivre le mouvement qui engendre la vie à partir de la matière, l'homme à partir des formes élémentaires de la vie, l'histoire sociale à partir des premières communautés humaines. Cette conception a l'avantage d'escamoter le problème : elle présente la dialectique *a priori* et sans justification comme loi fondamentale de la Nature. Ce matérialisme de l'extérieur impose la dialectique comme extériorité : la Nature de l'homme réside hors de lui dans une règle *a priori*, dans une nature extra-humaine, dans une histoire qui commence aux nébuleuses. Pour cette dialectique universelle, les totalisations partielles n'ont pas même de valeur provisoire : elles n'existent pas; tout renvoie toujours à la totalité de

l'*Histoire naturelle* dont l'histoire humaine est une spécification. Ainsi toute pensée réelle, telle qu'elle se forme *présentement* dans le mouvement concret de l'Histoire, est tenue pour une déformation radicale de son objet; on lui rendra une vérité si on a pu la réduire elle-même à un objet mort, à un résultat; on se met hors de l'homme et du côté de la chose pour saisir l'idée comme chose signifiée par les choses et non comme acte signifiant. Du même coup on écarte du monde « l'addition étrangère » qui n'est autre que l'homme concret, vivant, avec ses relations humaines, ses pensées vraies ou fausses, ses actes, ses objectifs réels. On loge à sa place un *objet absolu :* « Ce que nous nommons *sujet* n'est qu'un objet considéré comme le siège de réactions particulières [1]. » On remplace la notion de *vérité* par celles de réussite ou de normalité telles que l'on a coutume de les utiliser dans les tests : « Comme centre de réactions plus ou moins différées, le corps effectue des mouvements qui s'organisent en un comportement. Il en résulte des actes. (Penser est un acte. Souffrir est un acte.) Ces actes peuvent être considérés comme des « tests..., des épreuves [2] ». Nous revenons au scepticisme voilé du « reflet ». Mais au moment où tout s'achève dans cet objectivisme sceptique, nous découvrons tout à coup qu'on nous l'impose avec une attitude dogmatique, en d'autres termes qu'il est la Vérité de l'Être telle qu'elle apparaît à la conscience universelle. L'Esprit *voit* la dialectique comme loi du monde. Le résultat est que nous retombons en plein idéalisme dogmatique. En effet, les lois scientifiques sont des hypothèses expérimentales vérifiées par les faits. Le principe absolu que « la Nature est dialectique » n'est, au contraire, susceptible en ce jour d'aucune vérification. Si vous déclarez qu'un ensemble de lois établies par les savants *représente* un certain mouvement dialectique *dans les objets de ces lois*, vous n'avez aucun moyen valable d'en faire la preuve [3]. Les lois ne changeront pas, ni les « grandes théories », quelle que soit la manière dont vous les envisagiez. Il ne s'agit pas pour vous d'établir si la lumière cède ou non des grains d'énergie aux corps qu'elle éclaire mais si la théorie quantique peut être intégrée à une totalisation dialectique de l'univers. Ni de remettre en question la théorie cinétique des gaz mais de savoir si elle infirme ou non la totalisation. Autrement dit, il s'agit d'une réflexion sur le Savoir. Et comme la loi que le savant vient de découvrir n'est, à la prendre isolément, ni dialectique ni antidialectique (tout simplement parce qu'il s'agit seulement de déterminer quantitativement une relation fonctionnelle), ce ne peut être la considération des faits scientifiques (c'est-à-dire des vieilles lois) qui peut nous donner une

1. NAVILLE : *Introduction générale à « La Dialectique de la Nature » de Frédéric Engels*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1950, p. 59.
2. Id., *ibid.*
3. Toutes ces remarques ne s'appliquent, bien entendu, qu'à la dialectique prise comme loi abstraite et universelle de la Nature. Nous verrons, au contraire, que la dialectique, quand il s'agit de l'histoire humaine, conserve toute sa valeur *euristique*. Elle préside, masquée, à l'établissement des faits et se découvre en les faisant comprendre, en les totalisant : cette compréhension révèle une dimension neuve de l'Histoire et finalement sa vérité, son intelligibilité.

expérience dialectique ou même nous la suggérer. S'il y a une saisie de la Raison dialectique, il faut qu'elle ait lieu *ailleurs* et qu'on ait voulu l'imposer de force aux données de la physico-chimie. De fait *nous savons* que l'idée dialectique a surgi dans l'Histoire par des chemins bien différents et que Hegel aussi bien que Marx l'ont découverte et définie dans les relations de l'homme à la matière et dans celles des hommes entre eux. C'est *après coup*, par volonté d'unifier, qu'on a voulu retrouver le mouvement de l'histoire humaine dans l'histoire naturelle. Ainsi l'affirmation qu'il y a une dialectique de la Nature porte sur la totalité des faits matériels — passés, présents, futurs — ou, si l'on veut, elle s'accompagne d'une totalisation de la temporalité [1]. Elle ressemble curieusement à ces *Idées* de la Raison, dont Kant nous explique qu'elles sont régulatrices et qu'aucune expérience singulière ne peut les justifier.

VIII

Du coup nous avons affaire à un système d'idées contemplé par une conscience pure, *qui leur a déjà constitué leur loi* [2] tout en étant parfaitement incapable de fonder cet oukase. Il ne suffit pas en effet de discourir sur le mot de matière pour viser la matérialité en tant que telle et l'ambiguïté du langage vient de ce que les mots désignent tantôt les objets et tantôt leur concept. C'est ce qui fait que le matérialisme en soi ne s'oppose pas à l'idéalisme. Bien au contraire : il y a un idéalisme matérialiste qui n'est au fond qu'un discours sur l'idée de matière; son opposé véritable, c'est le matérialisme réaliste, pensée d'un homme *situé* dans le monde, traversé par toutes les forces cosmiques et qui parle de l'univers matériel comme de ce qui se révèle peu à peu à travers une *praxis* en « situation ». Dans le cas qui nous occupe, il est évident que nous avons affaire à un idéalisme qui a volé les mots de la science pour désigner quelques idées d'un contenu si pauvre qu'on voit le jour au travers. Mais ce qui nous importe, c'est ceci : si vous chassez la Vérité (comme entreprise *des* hommes) de l'Univers, vous la retrouverez dans les mots mêmes que vous utilisez comme l'objet d'une conscience absolue et constituante. Cela veut dire qu'on n'échappe pas au problème du Vrai : Naville ôte à ses « centres de réaction différée » le moyen de distinguer le Vrai du Faux, il leur impose la dialectique sans leur donner la possibilité de la connaître; aussitôt *ce qu'il dit* devient vérité absolue et sans fondement.

Comment s'accommoder de ce dédoublement de personnalité? Comment un homme perdu dans le monde, traversé par un mouvement absolu qui lui vient de tout, peut-il être *aussi* cette conscience sûre d'elle-même et de la Vérité? Il importe peu qu'il fasse remarquer que « ces centres de réaction élaborent leurs comportements selon des possibilités qui connaissent dans l'individu et peut-être

1. Il y a une *totalisation du dedans* de la temporalisation comme sens de l'Histoire. Mais c'est tout autre chose.
2. Dans *La Dialectique de la Nature*, Engels va jusqu'à soutenir la théorie du Retour éternel.

dans l'espèce un développement inéluctable, étroitement conditionné » et que « les conditionnements et intégrations réflexes, expérimentalement établis, permettent d'apprécier la marge réduite dans laquelle le comportement organique peut être dit autonome ». Tout cela, nous le savons comme lui : ce qui compte, c'est l'usage qu'il fait de ces constatations. Cet usage aboutit nécessairement à la théorie du reflet, à donner à l'homme une raison constituée, c'est-à-dire à faire de la pensée un comportement rigoureusement conditionné par le monde *(ce qu'elle est)* en omettant de nous dire qu'*elle est aussi* connaissance du monde. Comment l'homme « empirique » pourrait-il penser? Il est en face de sa propre histoire aussi incertain que devant la Nature : la loi n'engendre pas d'elle-même la connaissance de la loi; bien au contraire : si elle est passivement subie, elle transforme son objet en passivité, donc elle lui ôte toute possibilité de ramasser sa poussière d'expériences en une unité synthétique. Et l'homme transcendantal, lui, qui contemple les lois, ne peut saisir, au degré de généralité où il s'est placé, les individus. Nous voici donc pourvus, bien malgré lui, de deux pensées dont aucune n'arrive à *nous* penser. Ni à *se* penser : car l'une qui est passive, reçue, intermittente, se pose pour une connaissance et n'est qu'un effet différé de causes extérieures, et l'autre qui est active, synthétique et dé-située, s'ignore et contemple dans l'immobilité totale un monde où la pensée n'existe pas. En fait nos doctrinaires ont pris pour la saisie réelle de la Nécessité une aliénation singulière qui leur présentait leur *propre pensée vécue* comme un objet pour une Conscience universelle et qui la soumet à sa propre réflexion *comme à la Pensée de l'Autre*.

Il faut insister sur ce fait capital que la Raison n'est ni un os ni un accident. Autrement dit la Raison dialectique, si elle doit être *la rationalité*, doit fournir la Raison de ses propres raisons. De ce point de vue le rationalisme analytique se prouve par lui-même puisque, nous l'avons vu, c'est la pure affirmation — à un niveau très superficiel — du lien d'extériorité comme possibilité permanente. Mais voyons ce qu'Engels nous dit des « lois les plus générales de l'histoire naturelle et de l'histoire sociale ». Ceci :

« On peut les réduire pour l'essentiel à trois :
La loi du renversement de la quantité en qualité et inversement.
La loi de l'interprétation des contraires.
La loi de la négation de la négation.

Toutes trois sont développées par Hegel à sa manière idéaliste comme de simples lois de pensée... L'erreur consiste à vouloir imposer ces lois à la Nature et à l'Histoire comme lois de pensée au lieu de les en déduire. »

L'incertitude d'Engels se laisse voir dans les mots qu'il emploie : abstraire n'est pas déduire. Et comment déduirait-on des lois universelles d'un ensemble de lois particulières? Cela s'appelle *induire*, si l'on veut. Et nous avons vu qu'en fait on ne trouve dans la Nature que la dialectique qu'on y a mise. Mais admettons un instant qu'on puisse effectivement les *induire*, c'est-à-dire qu'elles fournissent à la fois un moyen d'organiser le Savoir scientifique et un procédé euristique. Elles ne seront pour autant que des probabilités. Admettons

encore que cette probabilité soit très grande et que, en conséquence, il faille les tenir pour vraies. Où cela nous mène-t-il? A trouver les lois de la Raison dans l'univers comme Newton a trouvé le principe d'attraction. Quand celui-ci répondait : « Hypotheses non fingo », il voulait dire que le calcul et l'expérience lui permettaient d'établir *l'existence de fait* de la gravitation mais qu'il se refusait à la fonder en droit, à l'expliquer, à la réduire à quelque principe plus général. Ainsi la rationalité paraissait, à ses contemporains, s'arrêter avec les démonstrations et les preuves : le fait en lui-même restait inexplicable et contingent. De fait la science n'a pas à *rendre raison* des faits qu'elle découvre : elle établit irréfutablement leur existence et leurs relations avec d'autres faits. Par la suite le mouvement même de la pensée scientifique devait lever cette hypothèse : dans la physique contemporaine la gravitation a pris un tout autre aspect; sans cesser d'être un fait, elle n'est plus le *fait indépassable par excellence*, elle s'intègre à une conception neuve de l'univers et nous savons à présent que tout fait contingent, pour indépassable qu'il paraisse, sera dépassé à son tour vers d'autres faits. Mais que penser d'une doctrine qui nous présente les lois de la Raison comme Newton faisait pour celle de la gravitation? Si l'on avait demandé à Engels : Pourquoi y a-t-il trois lois plutôt que dix ou une seule? Pourquoi les lois de la pensée sont-elles *celles-là* et non pas d'autres? D'où viennent-elles? Existe-t-il un principe plus général dont elles pourraient être des conséquences nécessaires au lieu de nous apparaître dans toute la contingence du fait? Existe-t-il un moyen de les unir en une synthèse organisée et les hiérarchiser? etc., je crois qu'il aurait haussé les épaules et déclaré comme Newton : « Hypotheses non fingo. » Le résultat de ce bel effort est paradoxal : Engels reproche à Hegel d'imposer à la matière des lois de pensée. Mais c'est justement ce qu'il fait lui-même puisqu'il oblige les sciences à vérifier une raison dialectique qu'il a découverte dans le monde social. Seulement, dans le monde historique et social, comme nous le verrons, il s'agit *vraiment* d'une raison dialectique; en la transportant dans le monde « naturel », en l'y gravant de force, Engels lui ôte sa rationalité; il ne s'agit plus d'une dialectique que l'homme fait en se faisant et qui le fait en retour mais d'une loi contingente dont on peut dire seulement : *c'est ainsi* et non autrement. Bref la Raison redevient un os puisqu'elle n'est qu'un fait sans nécessité connaissable. Il se trouve que les contraires s'interpénètrent. La rationalité n'est que cela : une loi indépassable et universelle, *donc* une pure et simple irrationalité. Par quelque bout qu'on le prenne le matérialisme transcendantal aboutit à l'irrationnel : *ou bien* en supprimant la pensée de l'homme empirique *ou bien* en créant une conscience nouménale qui impose sa loi comme un caprice *ou bien* en retrouvant dans la Nature « *sans* addition étrangère » les lois de la Raison dialectique sous forme de faits contingents.

IX

Faut-il donc *nier* l'existence de liaisons dialectiques au sein de la Nature inanimée? Nullement. A vrai dire je ne vois pas que nous soyons, dans l'état actuel de nos connaissances, en mesure de nier ou d'affirmer : libre à chacun de *croire* que les lois physico-chimiques manifestent une raison dialectique ou de *n'y pas croire;* de toute façon, dans le domaine des faits de la Nature inorganique, il s'agira d'une affirmation extrascientifique. Nous nous bornons à demander qu'on rétablisse l'ordre des certitudes et des découvertes : si quelque chose comme une raison dialectique existe, elle se découvre et se fonde dans et par la *praxis* humaine à des hommes situés dans une certaine société, à un certain moment de son développement. A partir de cette découverte, il faut établir les limites et la validité de l'évidence dialectique : la dialectique sera efficace comme méthode tant qu'elle demeurera *nécessaire* comme loi de l'intelligibilité et comme structure rationnelle de l'être. Une dialectique matérialiste n'a de sens que si elle établit à l'intérieur de l'histoire humaine la primauté des conditions matérielles telles que la *praxis* des hommes situés les découvre et les subit. En un mot, s'il existe quelque chose comme un matérialisme dialectique ce doit être un matérialisme *historique*, c'est-à-dire un matérialisme du dedans : c'est tout un de le faire et de le subir, de le vivre et de le connaître. Par là même, ce matérialisme, s'il existe, ne peut avoir de *vérité* que dans les limites de notre univers social : c'est au fond d'une société organisée et stratifiée — et tout en même temps déchirée — que l'apparition d'une nouvelle machine va provoquer des transformations profondes qui se répercuteront des structures de base aux superstructures; c'est *à l'intérieur* d'une société qui possède déjà ses outils et ses institutions que nous découvrirons les faits matériels — pauvreté ou richesse du sous-sol, facteur climatique, etc. — qui la conditionnent et par rapport auxquels elle s'est elle-même définie. Quant à la dialectique de la Nature, elle ne peut être l'objet, en tout état de cause, que d'une hypothèse métaphysique. La démarche d'esprit qui consiste à *découvrir* dans la *praxis* la rationalité dialectique, à la projeter comme une loi inconditionnée dans le monde inorganisé et à revenir *de là* sur les sociétés en prétendant que la loi de nature, dans son irrationnelle opacité, les conditionne, nous la tenons pour le procédé de pensée le plus aberrant : on rencontre une relation humaine qu'on saisit parce qu'on est soi-même un homme, on l'hypostasie, on lui ôte tout caractère humain et, pour finir, on substitue cette chose irrationnelle et forgée à la relation vraie qu'on avait d'abord rencontrée. Ainsi remplace-t-on, au nom du monisme, la rationalité pratique de l'homme faisant l'Histoire par l'aveugle nécessité antique, le clair par l'obscur, l'évident par le conjectural, la Vérité par la Science-fiction. S'il y a aujourd'hui une dialectique et si nous devons la fonder, nous la chercherons où elle est : nous accepterons l'idée que l'homme est un être matériel parmi d'autres et qu'il ne jouit pas en tant que tel d'un statut privilégié, nous ne refuserons même

pas *a priori* la possibilité qu'une dialectique concrète de la Nature puisse un jour se dévoiler, ce qui signifie que la méthode dialectique deviendrait euristique dans les sciences de la Nature et serait utilisée par les savants eux-mêmes et sous le contrôle de l'expérience. Simplement nous disons que la Raison dialectique doit être retournée une fois de plus, qu'il faut la saisir là *où elle se donne à voir*, au lieu de la rêver là où nous n'avons pas encore les moyens de la saisir. Il y a un matérialisme historique et la loi de ce matérialisme est la dialectique. Mais si, comme certains auteurs le veulent, on entend par matérialisme dialectique un monisme qui prétend gouverner de l'extérieur l'histoire humaine, alors il faut dire qu'il n'y a pas — ou pas encore — de *matérialisme dialectique* [1].

Cette longue discussion n'aura pas été inutile : elle aura permis, en effet, de formuler notre problème, c'est-à-dire qu'elle nous a découvert *à quelles conditions* une dialectique peut être fondée. Nul doute que ces conditions ne soient *contradictoires*, mais ce sont leurs contradictions mouvantes qui nous jetteront dans le mouvement de la dialectique. L'erreur d'Engels, dans le texte que nous avons cité, c'est d'avoir cru qu'il pouvait tirer ses lois dialectiques de la Nature par des procédés non dialectiques : comparaisons, analogies, abstraction, induction. En fait, la Raison dialectique est un tout et doit se fonder elle-même, c'est-à-dire dialectiquement.

1° L'échec du dogmatisme dialectique nous a montré que la dialectique comme rationalité devait se découvrir dans l'expérience directe et quotidienne, à la fois comme liaison objective des faits et comme méthode pour connaître et fixer cette liaison. Mais, d'autre part, le caractère provisoire de *l'hyperempirisme dialectique* nous oblige à conclure que l'universalité dialectique doit s'imposer *a priori* comme une nécessité. *A priori* ne se rapporte pas ici à je ne sais quels principes constitutifs et antérieurs à l'expérience, mais à une universalité et à une nécessité contenues dans toute expérience et débordant chaque expérience. La contradiction est manifeste puisque nous savons depuis Kant que l'expérience livre le fait mais non pas la nécessité et puisque

1. On dira peut-être que l'hypothèse métaphysique d'une dialectique de la Nature est plus intéressante lorsqu'on s'en sert pour comprendre le passage de la matière inorganique aux corps organisés et l'évolution de la vie sur le globe. C'est vrai. Seulement, je ferai remarquer que cette interprétation *formelle* de la vie et de l'évolution ne restera qu'un rêve pieux tant que les savants n'auront pas les moyens d'utiliser comme hypothèse directrice la notion de totalité et celle de totalisation. Il ne sert à rien de décréter que l'évolution des espèces ou que l'apparition de la vie sont des moments de la « dialectique de la Nature » tant que nous ignorons *comment* la vie est apparue et *comment* les espèces se transforment. Pour l'instant, la biologie, dans le domaine concret de ses recherches, demeure positiviste et analytique. Il se peut qu'une connaissance plus profonde de son objet lui donne, par ses contradictions, l'obligation de considérer l'organisme dans sa totalité, c'est-à-dire dialectiquement, et d'envisager tous les faits biologiques dans leur relation d'intériorité. Cela *se peut* mais cela *n'est pas sûr*. En tout cas, il est curieux que les marxistes, dialecticiens de la Nature, taxent d'idéalisme ceux qui comme Goldstein tentent (à tort ou à raison) d'envisager les êtres organisés comme des totalités; ce qui revient pourtant à montrer (ou à essayer de montrer) l'irréductibilité dialectique de cet « état de la matière » la vie, à cet autre état — la matière inorganisée — qui l'a pourtant engendrée.

nous rejetons les solutions idéalistes. Husserl a pu parler sans trop de difficulté d'évidence apodictique mais c'est sur le terrain de la pure conscience formelle s'atteignant elle-même dans sa formalité : il faut trouver notre expérience apodictique dans le monde concret de l'Histoire.

2° Nous avons vu chez Marx les apories de l'être et du connaître. Il est clair que celui-là ne se réduit pas à celui-ci. D'autre part, la « dialectique de la Nature » nous a montré qu'on fait évanouir *le connaître* si on tente de le réduire à une modalité de l'être parmi d'autres. Pourtant, nous ne pouvons maintenir ce dualisme qui risque de conduire à quelque spiritualisme déguisé. La seule possibilité qu'une dialectique existe est elle-même dialectique : ou si l'on préfère la seule unité possible de la dialectique comme loi du développement historique et de la dialectique comme connaissance en mouvement de ce développement doit être l'unité d'un mouvement dialectique. L'être est négation du connaître et le connaître tire son être de la négation de l'être.

3° « Les hommes font l'Histoire sur la base des conditions antérieures. » Si cette affirmation est vraie, elle rejette définitivement le déterminisme et la raison analytique comme méthode et règle de l'histoire humaine. La rationalité dialectique contenue déjà tout entière dans cette phrase doit se présenter comme l'unité dialectique et permanente de la nécessité et de la liberté; en d'autres mots, nous avons vu que l'univers s'évanouit dans un rêve si l'homme *subit* la dialectique du dehors comme sa loi inconditionnée; mais si nous imaginons que chacun suit ses penchants et que ces heurts moléculaires produisent des résultats d'ensemble, nous trouverons des résultats *moyens* ou statistiques mais non pas *un développement historique*. En un certain sens, par conséquent, l'homme subit la dialectique comme une puissance ennemie, en un autre sens il *la fait;* et si la Raison dialectique doit être la Raison de l'Histoire, il faut que cette contradiction soit elle-même vécue dialectiquement; cela signifie que l'homme subit la dialectique en tant qu'il la fait et qu'il la fait en tant qu'il la subit. Encore faut-il comprendre que l'Homme n'existe pas : il y a des personnes qui se définissent tout entières par la société à laquelle elles appartiennent et par le mouvement historique qui les entraîne; si nous ne voulons pas que la dialectique redevienne une loi divine, une fatalité métaphysique, il faut qu'elle vienne *des individus* et non de je ne sais quels ensembles supra-individuels. Autrement dit, nous rencontrons cette nouvelle contradiction : la dialectique est la loi de totalisation qui fait qu'il y a *des* collectifs, *des* sociétés, *une* histoire, c'est-à-dire des réalités qui s'imposent aux individus; mais en même temps, elle doit être tissée par des millions d'actes individuels. Il faudra établir comment elle peut être à la fois *résultante* sans être moyenne passive et *force totalisante* sans être fatalité transcendante, comment elle doit réaliser à chaque instant l'unité du pullulement dispersif et de l'intégration.

4° Il s'agit d'une dialectique *matérialiste*. Par là, nous entendons — en nous plaçant du strict point de vue épistémologique — que la pensée doit découvrir sa propre nécessité dans son objet matériel, tout en découvrant en elle, *en tant qu'elle est elle-même un être matériel* la

nécessité de son objet. C'était possible dans l'idéalisme hégélien : il faut que la dialectique soit un rêve ou que ce soit possible également dans le monde réel et matériel du marxisme. Cela doit nécessairement nous renvoyer de la pensée à l'action. En fait, celle-là n'est qu'un moment de celle-ci. Nous aurons donc à voir si, dans l'unité d'une expérience apodictique, chaque *praxis* se constitue, dans et par l'univers matériel, comme dépassement de son être-objet par l'Autre tout en dévoilant la *praxis* de l'Autre comme un objet. Mais en même temps une relation doit s'établir à travers et par l'Autre entre chaque *praxis* et l'univers des choses, de telle sorte que, au cours d'une totalisation qui ne s'arrête jamais, la chose devienne humaine et l'homme se réalise comme chose. Dans la réalité concrète, il faut montrer que la méthode dialectique ne se distingue pas du mouvement dialectique, c'est-à-dire des relations que chacun soutient avec tous à travers la matérialité inorganique et de celles qu'il soutient avec cette matérialité et avec sa propre existence de matière organisée à travers ses relations aux autres. Il faut donc établir que la dialectique se fonde sur cette expérience permanente de chacun : dans l'univers de l'extériorité sa relation *d'extériorité* à l'univers matériel et à l'Autre est toujours accidentelle quoique toujours présente, sa relation d'intériorité avec les hommes et avec les choses est fondamentale, quoique souvent masquée.

5° Mais la dialectique, si elle doit être une raison et non une loi aveugle, doit se donner elle-même comme une intelligibilité indépassable. Le contenu, le développement, l'ordre d'apparition des négations, négations de négations, conflits, etc., les phases de la lutte entre termes opposés, son issue, bref, *la réalité* du mouvement dialectique, tout est gouverné par les conditionnements de base, les structures de matérialité, la situation de départ, l'action continuée de facteurs extérieurs et intérieurs, le rapport des forces en présence : autrement dit, il n'y a point *une* dialectique qui s'impose aux faits comme les catégories de Kant aux phénomènes; mais la dialectique, si elle existe, est l'aventure singulière de son objet. Il ne peut y avoir nulle part ni dans une tête ni dans le ciel intelligible de schème préétabli qui s'impose aux développements singuliers : si la dialectique existe, c'est parce que certaines régions de la matérialité sont *par structure* telles qu'elle ne peut pas ne pas exister. Autrement dit, le mouvement dialectique n'est pas une puissante force unitaire qui se révèle comme la volonté divine derrière l'Histoire : c'est d'abord une *résultante;* ce n'est pas la dialectique qui impose aux hommes historiques de vivre leur histoire à travers de terribles contradictions, mais ce sont les hommes, tels qu'ils sont, sous l'empire de la rareté et de la nécessité, qui s'affrontent dans des circonstances que l'Histoire ou l'économie peut énumérer mais que la rationalité dialectique peut seule rendre intelligibles. Avant d'être un *moteur,* la contradiction est un résultat et la dialectique sur le plan ontologique apparaît comme le seul type de rapports que des individus situés et constitués de certaine façon peuvent établir entre eux au nom même de leur constitution. La dialectique, si elle existe, ne peut être que la totalisation des totalisations concrètes opérées par une multiplicité de singularités totalisantes. C'est ce que j'appellerai le *nominalisme* dialectique. Il n'en reste pas moins que la dialectique n'est

valable, en chacun des cas particuliers qui la recréent, que si elle apparaît chaque fois dans l'expérience qui la redécouvre *comme nécessité;* elle n'est valable en outre que si elle nous donne la clé de l'aventure qui la manifeste, c'est-à-dire que si nous la saisissons comme *l'intelligibilité* du processus considéré [1].

La nécessité et l'intelligibilité de la Raison dialectique jointes à l'obligation de la découvrir empiriquement *en chaque cas* inspirent quelques réflexions : d'abord, nul ne peut *découvrir* la dialectique s'il se tient au point de vue de la Raison analytique, ce qui signifie, entre autres choses, que nul ne peut découvrir la dialectique s'il reste *extérieur* à l'objet considéré. Pour qui considère, en effet, un système quelconque en extériorité, aucune expérience particulière ne peut décider si le mouvement du système est un épanouissement continu ou une succession d'instants; mais la position de l'expérimentateur dé-situé tend à maintenir la Raison analytique comme type d'intelligibilité; la propre passivité du savant par rapport au système lui découvrirait une passivité du système par rapport à soi-même. La dialectique ne se découvre qu'à un observateur situé en intériorité, c'est-à-dire un enquêteur qui vit son enquête à la fois comme une contribution possible à l'idéologie de l'époque entière et comme la *praxis* particulière d'un individu défini par son aventure historique et personnelle au sein d'une histoire plus ample qui la conditionne. En un mot, si je dois pouvoir conserver l'idée hégélienne (la Conscience se connaît en l'Autre et connaît l'Autre en soi) en supprimant radicalement l'idéalisme, je dois pouvoir dire que la *praxis* de tous comme mouvement dialectique doit se découvrir à chacun comme la nécessité de sa propre *praxis* et, réciproquement, que la liberté en chacun de sa *praxis* singulière doit se redécouvrir en tous pour lui dévoiler une dialectique qui se fait et le fait en tant qu'elle est faite. La dialectique comme logique vivante de l'action ne peut apparaître à une raison contemplative; elle se découvre en cours de *praxis* et comme un moment nécessaire de celle-ci ou, si l'on préfère, elle se crée à neuf dans chaque action (bien que celles-ci n'apparaissent que sur la base d'un monde entièrement constitué par la *praxis* dialectique du passé) et devient méthode théorique et pratique quand l'action en cours de développement se donne ses propres lumières. Au cours de cette action, l'individu découvre la dialectique comme transparence rationnelle en tant qu'il la fait et comme nécessité absolue en tant qu'elle lui échappe, c'est-à-dire tout simplement en tant que les autres la font; pour finir, dans la mesure même où il se reconnaît dans le dépassement de ses besoins, il reconnaît la loi que lui imposent les autres en dépassant les leurs (il la reconnaît : cela ne veut pas dire qu'il s'y soumette), il reconnaît sa propre autonomie (en tant qu'elle peut être utilisée par l'autre et qu'elle l'est chaque jour, feintes, manœuvres, etc.) comme puissance étrangère et l'autonomie des autres comme la loi inexorable qui permet de les contraindre. Mais, par la réciprocité même des contraintes et des autonomies, la loi finit par échapper à tous et c'est dans le mouvement tournant de la totalisation

1. Et, de ce point de vue, le nominalisme est en même temps un *réalisme* dialectique.

qu'elle apparaît comme Raison dialectique, c'est-à-dire extérieure à tous parce qu'intérieure à chacun et totalisation en cours mais sans totalisateur de toutes les totalisations totalisées et de toutes les totalités détotalisées.

Si la Raison dialectique doit être possible comme aventure de tous et comme liberté de chacun, comme expérience et comme nécessité, si nous devons pouvoir montrer *à la fois* sa totale translucidité (elle n'est que nous-même) et son indépassable rigueur (elle est l'unité de tout ce qui nous conditionne), si nous devons la fonder comme rationalité de la *praxis*, de la totalisation et de l'avenir social, si nous devons la *critiquer* ensuite, comme on a pu critiquer la Raison analytique, c'est-à-dire si nous devons déterminer sa portée, il faut réaliser *par nous-même* l'expérience située de son apodictivité. Mais qu'on n'aille pas s'imaginer que cette expérience soit comparable aux intuitions des empiristes ni même à certaines expériences scientifiques, dont l'élaboration est longue et difficile, mais dont le résultat se constate instantanément. L'expérience de la dialectique est elle-même dialectique : cela veut dire qu'elle se poursuit et s'organise sur tous les plans. En même temps c'est l'expérience même de vivre, puisque vivre c'est agir et subir et puisque la dialectique est la rationalité de la *praxis;* elle sera *régressive* puisqu'elle partira du vécu pour retrouver peu à peu toutes les structures de la *praxis*. Cependant, il faut prévenir que l'expérience tentée ici, bien qu'historique par elle-même, comme toute entreprise, ne vise pas à retrouver le mouvement de l'Histoire, l'évolution du travail, des rapports de production, les conflits de classe. Son but est simplement de découvrir et de fonder la rationalité dialectique, c'est-à-dire les jeux complexes de la *praxis* et de la totalisation. Lorsque nous aurons abouti aux conditionnements les plus généraux, c'est-à-dire à la matérialité, il sera temps de reconstruire à partir de notre expérience le schème de l'intelligibilité propre à la totalisation. Cette deuxième partie, qui paraîtra ultérieurement, sera, si l'on veut, une définition synthétique et progressive de « la rationalité de l'action ». Nous verrons, à ce propos, comment la Raison dialectique déborde la Raison analytique et comporte *en elle-même* sa propre critique et son dépassement. Mais on ne saurait trop insister sur le caractère limité de notre projet : j'ai dit et je répète que la seule interprétation valable de l'Histoire humaine était le matérialisme historique. Il ne s'agit donc pas de ré-exposer ici ce que d'autres ont fait mille fois; aussi bien n'est-ce pas mon sujet. Mais, si l'on veut résumer cette introduction, on pourrait dire que le matérialisme historique est sa propre preuve dans le milieu de la rationalité dialectique mais qu'il ne fonde pas cette rationalité, même et surtout s'il restitue l'Histoire de son développement comme Raison constituée. Le marxisme, c'est l'Histoire elle-même prenant conscience de soi; s'il vaut, c'est par son contenu matériel qui n'est pas en cause et n'y peut être mis. Mais, précisément parce que sa réalité réside en son contenu, les liaisons internes qu'il met au jour, en tant qu'elles font partie de son contenu réel, sont formellement indéterminées. En particulier, lorsqu'un marxiste fait usage de la notion de « nécessité » pour qualifier le rapport de deux événements à l'intérieur d'un même processus, nous restons

hésitants, même si la synthèse tentée nous a parfaitement convaincus. Et cela ne signifie pas — au contraire — que nous refusions la nécessité dans les choses humaines mais simplement que la nécessité dialectique est par définition *autre chose* que la nécessité de la Raison analytique et que, précisément, le marxisme ne se soucie pas, — pourquoi le ferait-il? — de déterminer et de fonder cette structure nouvelle de l'être et de l'expérience. Ainsi notre tâche ne peut être *en aucune manière* de restituer l'Histoire réelle dans son développement pas plus qu'elle ne consiste en une étude concrète des formes de production ou des groupes qu'étudient le sociologue et l'ethnographe. Notre problème est *critique*. Et sans doute, ce problème est lui-même suscité par l'Histoire. Mais justement il s'agit d'éprouver, de critiquer et de fonder, *dans l'Histoire* et en ce moment du développement des sociétés humaines, les instruments de pensée par lesquels l'Histoire se pense, en tant qu'ils sont aussi les instruments pratiques par lesquels elle se fait. Certes, nous serons renvoyés du *faire* au *connaître* et du *connaître* au *faire* dans l'unité d'un processus qui sera lui-même dialectique. Mais notre but réel est théorique; on peut le formuler en ces termes : à quelles conditions la connaissance *d'une histoire* est-elle possible? Dans quelle limite les liaisons mises au jour peuvent-elles être *nécessaires?* Qu'est-ce que la rationalité dialectique, quels sont ses limites et son fondement? Le très léger recul que nous avons pris par rapport à la lettre de la doctrine marxiste (et que j'ai indiqué dans *Questions de méthode*) nous permet de saisir le sens de cette question comme une sorte d'inquiétude de cette expérience vraie qui refuse de s'écrouler dans la non-vérité. C'est à elle que nous tentons de répondre. Mais je suis loin de croire que l'effort isolé d'un individu puisse fournir une réponse satisfaisante — fût-elle partielle — à une question si ample et qui met la totalité de l'Histoire en jeu. Si seulement ces premières recherches m'ont permis de préciser le problème, à travers des constatations provisoires qui sont là pour être contestées et modifiées, si elles suscitent une discussion et — dans le meilleur des cas — si cette discussion est menée collectivement dans quelques groupes de travail, je me tiendrai pour satisfait.

B

CRITIQUE DE L'EXPÉRIENCE CRITIQUE

1° Si cette expérience doit être possible, nous savons les conditions abstraites qu'elle doit pouvoir remplir. Mais ces exigences la laissent encore indéterminée dans sa réalité singulière. Ainsi, dans les sciences de la Nature, on peut connaître en général le but et les conditions de validité d'une expérience sans connaître le fait physique sur lequel elle portera, les instruments qu'elle utilisera et le système expérimental qu'elle construira et isolera. Autrement dit, l'hypothèse scientifique comporte ses propres exigences expérimentales, elle indique à grands

traits généraux les conditions que la *preuve* doit remplir mais ce premier schéma ne se distingue pas — sinon formellement — de la conjecture à vérifier et c'est pour cela qu'on a pu appeler l'hypothèse une idée expérimentale. Ce sont les données historiques (histoire des instruments, état contemporain des connaissances) qui viennent donner à l'expérience pro-jetée sa physionomie particulière : Faraday, Foucauld, Maxwell construiront tel système en vue d'obtenir tel ou tel résultat. Dans le cas qui nous occupe, il s'agit d'une expérience totalisante et cela signifie, bien sûr, qu'elle ressemble de fort loin aux expériences des sciences exactes. Mais il n'en demeure pas moins qu'elle doit aussi s'annoncer dans sa singularité technique, énumérer les instruments de pensée qu'elle utilise, esquisser le système concret qu'elle constituera (c'est-à-dire la réalité structurelle qui s'extériorisera dans sa *pratique* expérimentale). C'est ce que nous allons déterminer à présent [1]. Par quelle *expérimentation* définie espérons-nous manifester et prouver la réalité du processus dialectique? Quels sont nos instruments? Quel est le point d'application de ceux-ci? Quel système expérimental devons-nous construire? Sur quel fait? Quel type d'extrapolation permettra-t-il? Quelle sera la validité de la preuve?

2° Pour répondre à ces questions, nous devons disposer d'un fil conducteur et celui-ci n'est autre que l'exigence même de l'objet. Il faut donc revenir à cette exigence fondamentale. Cette exigence risque fort d'être inintelligible et de nous renvoyer à quelque hyperempirisme ou à l'opacité et à la contingence des lois formulées par Engels si nous la réduisons à cette simple question : y a-t-il des secteurs ontologiques où la loi de l'être et, corrélativement, celle du connaître peuvent être dites dialectiques? Si, en effet, nous devions découvrir ces secteurs comme on découvre un secteur *naturel* (par exemple une région du globe avec son climat, son hydrographie, son orographie, sa flore, sa faune, etc.) la découverte participerait de l'opacité et de la contingence de la chose *trouvée*. Si, d'autre part, nous devions, comme a fait Kant pour la Raison positiviste, fonder nos catégories dialectiques sur l'impossibilité que l'expérience ait lieu sans ces catégories, nous atteindrions, certes, à la nécessité mais nous infecterions cette nécessité de l'opacité du fait. Dire, en effet : « Si quelque chose comme l'expérience doit avoir lieu, il faut que l'esprit humain puisse unifier la diversité sensible par certains jugements synthétiques », c'est, malgré tout, faire reposer l'édifice critique sur ce jugement inintelligible (jugement de fait) : « Or l'expérience a lieu. » Et nous verrons plus tard que la Raison dialectique est elle-même l'intelligibilité de la Raison positiviste : c'est précisément pour cela que celle-ci commence par se donner comme la règle inintelligible de toute intelligibilité empirique [2]. Mais les caractères fondamentaux de la Raison dialectique — si

1. En fait, ces moments sont la plupart du temps, inséparables. Mais il convient que la réflexion méthodologique marque, au moins, une obstination de raison.

2. Je pense ici à la *Critique de la Raison pure* et non pas aux derniers ouvrages de Kant. On a fort bien montré que, dans la toute dernière partie de sa vie, l'exigence d'intelligibilité conduit Kant jusqu'au seuil de la Raison dialectique.

elle doit être originellement saisie à travers les relations humaines — impliquent qu'elle se livre à l'expérience apodictique dans son intelligibilité même. Il ne s'agit pas de constater son existence mais, sans *découverte empirique*, d'éprouver cette existence à travers son intelligibilité. En d'autres termes, si la dialectique est la raison de l'être et du connaître, au moins en certains secteurs, elle doit se manifester comme double intelligibilité. Premièrement, la dialectique elle-même comme règle du monde et du savoir, doit être intelligible, c'est-à-dire — au contraire de la Raison positiviste — comporter en elle-même sa propre intelligibilité. En second lieu, si quelque fait réel — par exemple un processus historique — se développe dialectiquement, la loi de son apparition et de son devenir doit être — du point de vue de la connaissance — le pur fondement de son intelligibilité. Nous ne considérons pour l'instant que l'intelligibilité originelle. Cette intelligibilité — ou translucidité de la dialectique — ne peut apparaître quand on se borne à énoncer des lois dialectiques, comme le font Engels et Naville, à moins que chacune de ces lois ne se donne comme un « profil » révélant la dialectique comme totalité. Les règles de la Raison positiviste apparaissent comme des consignes séparées (sauf si l'on envisage cette Raison comme une limite de la Raison dialectique et au point de vue de celle-ci). Les prétendues « lois » de la Raison dialectique sont chacune *toute* la dialectique : il ne saurait en être autrement sinon la Raison dialectique cesserait d'être elle-même un processus dialectique et la pensée, comme *praxis* du théoricien, serait nécessairement discontinue. Ainsi l'intelligibilité fondamentale de la Raison dialectique — si celle-ci doit exister — est celle d'une totalisation. Ou, pour revenir à la distinction de l'être et du connaître, il y a dialectique s'il existe, au moins dans un secteur ontologique, une totalisation en cours qui soit immédiatement accessible à une pensée qui se totalise sans cesse dans sa compréhension même de la totalisation dont elle émane et qui se fait elle-même son objet. On a souvent fait remarquer que les lois énoncées par Hegel ou par ses disciples ne paraissent pas d'abord intelligibles; elles peuvent même, si on les prend isolément, paraître fausses ou gratuites. Hyppolite a bien montré que la négation de la négation — si l'on envisage ce schème en lui-même — n'est pas nécessairement une affirmation. De même, à première vue, l'opposition des contradictoires ne semble pas nécessairement le moteur du processus dialectique : Hamelin, par exemple, a construit son système sur celle des contraires. Ou, pour donner un autre exemple, il paraît difficile qu'une réalité neuve, dépassant les contradictoires et les conservant en elle, puisse être tout à la fois irréductible à ceux-ci et intelligible à partir d'eux. Or, ces difficultés viennent simplement de ce qu'on envisage les « principes » dialectiques comme de simples données ou comme des règles induites, bref de ce qu'on les envisage du point de vue de la Raison positiviste et de la manière même dont celle-ci considère ses « catégories ». En fait, chacune de ces prétendues lois dialectiques retrouve une intelligibilité parfaite si l'on se place du point de vue de la totalisation. Il convient donc que l'expérience critique pose la question fondamentale : existe-t-il un secteur de l'être où la totalisation est la forme même de l'existence.

3° De ce point de vue, il convient, avant même de poursuivre, que nous distinguions clairement les notions de totalité et de totalisation. La totalité se définit comme un être qui, radicalement distinct de la somme de ses parties, se retrouve tout entier — sous une forme ou sous une autre — dans chacune de celles-ci et qui entre en rapport avec lui-même soit par son rapport avec une ou plusieurs de ses parties, soit par son rapport aux relations que toutes ou que plusieurs de ses parties entretiennent entre elles. Mais cette réalité étant, par hypothèse, *faite* (un tableau, une symphonie en sont des exemples si l'on pousse l'intégration à la limite) ne peut exister que dans l'imaginaire, c'est-à-dire comme corrélative d'un acte d'imagination. Le statut ontologique qu'elle réclame par sa définition même est celui de l'en-soi ou, si l'on veut, de l'inerte. L'unité synthétique qui produira son apparence de totalité ne peut être un acte mais seulement le vestige d'une action passée (à la façon dont l'unité de la médaille est le résidu passif de la frappe). L'inertie de l'en-soi ronge cette apparence d'unité par son être-en-extériorité; la totalité passive est en fait rongée par une infinie divisibilité. Ainsi n'est-elle, comme puissance en acte de retenir des parties, que le corrélatif d'un acte de l'imagination : *la* symphonie ou *le* tableau — je l'ai montré ailleurs — sont des imaginaires visés à travers l'ensemble de couleurs séchées ou l'égrènement des sons qui leur servent d'*analogon*. Et, lorsqu'il s'agit d'objets pratiques — machines, ustensiles, objets de pure consommation, etc., c'est notre action présente qui leur donne l'apparence de totalités en ressuscitant — de quelque façon que ce soit — la *praxis* qui a tenté de totaliser leur inertie. Nous verrons plus loin que ces totalités inertes ont une importance capitale et qu'elles créent entre les hommes ce type de relation que nous nommerons plus loin le pratico-inerte. Ces objets *humains* valent d'être étudiés dans le monde humain : c'est là qu'ils reçoivent leur statut pratico-inerte, c'est-à-dire qu'ils pèsent sur notre destin par la contradiction qui oppose en eux la *praxis* (le travail qui les a faits et le travail qui les utilise) et l'inertie. Mais ces quelques remarques montrent qu'ils sont des produits et que la *totalité* — contrairement à ce que l'on pourrait croire — n'est qu'un principe régulateur de la totalisation (et se réduit, simultanément, à l'ensemble inerte de ses créations provisoires).

Si quelque chose, en effet, doit exister, qui se présente comme l'unité synthétique du divers, il ne peut s'agir que d'une unification en cours, c'est-à-dire d'un acte. L'unification synthétique d'un habitat, ce n'est pas simplement le travail qui l'a produit, c'est aussi l'acte de l'habiter : réduit à lui-même il retourne à la multiplicité d'inertie. Ainsi la totalisation a le même statut que la totalité : à travers les multiplicités, elle poursuit ce travail synthétique qui fait de chaque partie une manifestation de l'ensemble et qui rapporte l'ensemble à lui-même par la médiation des parties. Mais c'est un acte *en cours* et qui ne peut s'arrêter sans que la multiplicité retourne à son statut originel. Cet acte dessine un champ pratique qui, comme corrélatif indifférencié de la *praxis*, est l'unité formelle des ensembles à intégrer; à l'intérieur de ce champ pratique, il tente d'opérer la synthèse la plus rigoureuse de la multiplicité la plus différenciée : ainsi par un double mouvement, la multiplicité se multiplie à l'infini, chaque partie s'oppose à toutes les autres et au tout en voie de formation, cependant que l'activité totalisante resserre tous les liens et fait de chaque élément différencié son expression immédiate et sa médiation par rapport aux autres éléments. A partir de là, l'intelligibilité de la Raison dialectique peut être aisément établie : elle n'est rien d'autre que le mouvement même de la totalisation. Ainsi — pour ne prendre qu'un exemple — c'est dans le cadre de la totalisation que la négation de la négation devient affirmation. Au sein du champ pratique, corrélatif de la *praxis*, toute détermination est négation : la *praxis*, en différenciant certains ensembles, les exclut du groupe formé par tous les autres et l'unification en cours se manifeste *à la fois* par les produits les plus différenciés (qui marquent la direction du mouvement), par ceux qui le sont moins (et qui marquent les permanences, les résistances, les traditions, une unité plus rigoureuse mais plus superficielle) et par le conflit des uns avec les autres (qui manifeste l'état présent de la totalisation en cours). La nouvelle négation qui, en déterminant les ensembles moins différenciés, les haussera au niveau des autres, fera nécessairement disparaître la négation qui de chaque ensemble faisait un antagoniste de l'autre. Ainsi, c'est à l'intérieur d'une unification en cours (et qui a déjà défini les limites de son champ) et là seulement, qu'une détermination peut être dite négation et que la négation d'une négation doit être nécessairement une affirmation. Si la raison dialectique existe, elle ne peut être — du point de vue ontologique — que la totalisation en cours, là où cette totalisation a lieu et — du point de vue épistémologique — que la perméabilité de cette totalisation à une connaissance dont les démarches soient par principe totalisantes. Mais, comme il n'est pas admissible que la connaissance totalisante vienne à la totalisation ontologique comme une totalisation nouvelle de celle-ci, il faut que la connaissance dialectique soit un moment de la totalisation ou, si l'on préfère, que la totalisation comprenne en soi-même sa retotalisation réflexive comme une indispensable structure et comme un processus totalisateur au sein du processus d'ensemble.

4° Ainsi la dialectique est activité totalisatrice; elle n'a d'autres lois que les règles produites par la totalisation en cours et celles-ci concernent évidemment les relations de l'unification à l'unifié [1], c'est-à-dire les

1. Quelques exemples : le tout est entièrement présent à la partie comme son sens actuel et son destin. En ce cas, il s'oppose à lui-même comme la partie s'oppose au tout dans sa *détermination* (négation du tout) et comme les parties s'opposent entre elles (chacune est la négation des autres mais chacune est le tout se déterminant dans son activité totalisatrice et donnant aux structures partielles les déterminations que réclame le mouvement total) la partie, en tant que telle, est médiée par le tout dans ses rapports avec les autres parties : à l'intérieur d'une totalisation, les multiplicités (comme liaisons d'extériorité absolue : quantités) ne se suppriment pas mais s'intériorisent, le fait (nous le verrons quand nous parlerons des groupes) *d'être cent* devient pour chacun des cent un rapport synthétique d'intériorité avec les 99 autres; il est modifié dans sa réalité singulière par le caractère numérique d'être-centième; ainsi la quantité ne peut devenir qualité (comme le déclare Engels après Hegel) que dans un tout qui réintériorise jusqu'aux rapports d'extériorité. Ainsi le tout (comme acte totalisant) devient le rapport entre les parties. Autrement dit, la totalisation est médiation entre les parties (considérées dans leurs déterminations) comme rapport d'intériorité : à

modes de présence *efficace* du devenir totalisant aux parties totalisées. Et la connaissance, elle-même totalisante, est la totalisation elle-même, en tant que celle-ci est présente dans certaines structures partielles d'un caractère déterminé. En d'autres termes, s'il y a présence consciente de la totalisation à elle-même, ce ne peut être en tant que celle-ci est l'activité encore formelle et sans visage qui unifie synthétiquement mais c'est par la médiation de réalités différenciées qu'elle unifie et qui l'incarnent efficacement en tant qu'elles *se* totalisent par le mouvement même de l'acte totalisateur. Ces remarques nous permettent de définir un premier caractère de *l'expérience critique :* elle se fait *à l'intérieur* de la totalisation et ne peut être une saisie contemplative du mouvement totalisateur; elle ne peut être non plus une totalisation singulière et autonome de la totalisation connue mais elle est un moment réel de la totalisation en cours, en tant que celle-ci s'incarne en toutes ses parties et se réalise comme connaissance synthétique d'elle-même par la médiation de certaines d'entre elles. Pratiquement, cela signifie que l'expérience critique peut et doit être l'expérience réflexive de n'importe qui.

5° Toutefois il faut à la fois approfondir et limiter les termes que nous venons d'utiliser. Quand, en effet, je dis que l'expérience doit être *réflexive*, j'entends qu'elle ne se distingue pas plus de la totalisation en cours dans la singularité de ses moments que la réflexion ne se distingue de la *praxis* humaine. J'ai montré ailleurs qu'il ne fallait pas envisager la réflexion comme une conscience parasitaire et distincte mais comme la structure particulière de certaines « consciences ». Si la totalisation est en cours dans un secteur quelconque de la réalité, cette totalisation ne peut être qu'une aventure singulière dans des conditions singulières et, du point de vue épistémologique, elle produit les universels qui l'éclairent et elle les *singularise* en les intériorisant (de cette façon, en effet, tous les concepts forgés par l'histoire, y compris celui d'homme, sont des universaux singularisés et n'ont aucun sens en dehors de *cette* aventure singulière). L'expérience critique ne peut

l'intérieur d'une totalisation et par cette totalisation chaque partie est médiée par toutes dans son rapport à chacune et chacune est médiation entre toutes; la négation (comme détermination) devient un lien synthétique de chaque partie avec chaque autre, avec toutes les autres et avec le tout. Mais en même temps le système lié des parties se conditionnant mutuellement s'oppose au tout comme acte d'unification absolue et cela *dans la mesure même* où ce système en mouvement n'existe et ne peut exister que comme l'incarnation même et la réalité présente (ici, maintenant) du tout comme synthèse en cours. De la même façon les rapports synthétiques que deux (ou $n + 1$) parties soutiennent entre elles, précisément parce qu'elles sont l'incarnation efficace du tout, les opposent à chaque autre partie, à toutes les autres comme système lié, et, par conséquent, au tout sous sa triple actualité de synthèse en cours, de présence efficace à toute partie et d'organisation en surface. Il ne s'agit ici que d'indiquer quelques exemples abstraits. Mais ils suffisent à montrer le sens des liaisons d'intériorité dans une totalisation en cours. Il va de soi que ces oppositions ne sont pas statiques (comme elles pourraient l'être si la totalisation, pas impossible, s'achevait en totalité) mais qu'elles transforment perpétuellement le champ intérieur dans la mesure même où elles traduisent l'acte en cours dans son efficacité pratique. Il est clair aussi que ce que j'appelle *tout* n'est pas une totalité mais l'unité de l'acte totalisateur en tant qu'il se diversifie et s'incarne dans les diversités totalisées.

être qu'un moment de cette aventure ou, si l'on préfère, cette aventure totalisatrice se produit comme expérience critique d'elle-même à un certain moment de son développement. Et cette expérience critique saisit par réflexion le mouvement singulier : cela veut dire qu'elle est le moment singulier où l'acte se donne la structure réflexive. Ainsi les universaux de la dialectique — principes et lois d'intelligibilité — sont des universaux singularisés : tout effort d'abstraction et d'universalisation n'aboutirait qu'à proposer des schèmes constamment valables *pour cette aventure.* Nous verrons dans quelle mesure des extrapolations formelles sont concevables (dans l'hypothèse abstraite où d'autres secteurs ontologiques encore ignorés sont *aussi* des totalisations) mais, de toute façon, ces extrapolations ne peuvent se donner pour des connaissances et leur seule utilité, quand elles sont possibles, c'est de mieux découvrir la singularité de l'aventure totalisante où l'expérience a lieu.

6° Cela nous fait comprendre en quel sens nous devons prendre le mot « n'importe qui ». Si la totalisation se donne un moment de conscience critique, comme avatar nécessaire de la *praxis* totalisante, il va de soi que ce moment ne saurait apparaître n'importe quand ni n'importe où. Il est conditionné dans sa réalité profonde comme dans ses modes d'apparition par la règle synthétique qui caractérise *cette* totalisation aussi bien que par les circonstances antérieures qu'il doit dépasser et retenir en lui selon cette règle même. Pour me faire mieux comprendre, je dirai que — si, comme c'est l'hypothèse, le secteur de la totalisation est pour nous l'histoire humaine — la critique de la Raison dialectique ne peut apparaître *avant* que la totalisation historique ait produit l'universel singularisé que nous nommons dialectique, c'est-à-dire avant qu'elle se soit posée pour elle-même à travers les philosophies de Hegel et de Marx; elle ne peut apparaître non plus *avant* les *abus* qui ont obscurci la notion même de rationalité dialectique et qui ont produit un nouveau divorce entre la *praxis* et la connaissance qui l'éclaire. La *Critique*, en effet, prend son sens étymologique et naît du besoin réel de séparer le vrai du faux, de limiter la portée des activités totalisantes pour leur rendre leur validité. Autrement dit, l'expérience critique ne peut avoir lieu *dans notre histoire* avant que l'idéalisme stalinien ait sclérosé à la fois les pratiques et les méthodes épistémologiques. Elle ne peut avoir lieu que comme l'expression intellectuelle de la *remise en ordre* qui caractérise, dans ce *one World* qui est le nôtre, la période poststalinienne. Aussi, lorsque nous découvrons que *n'importe qui* peut réaliser l'expérience critique, cela ne signifie pas que l'époque de cette entreprise soit indéterminée. Il s'agit de n'importe qui *aujourd'hui*. Que veut dire alors « n'importe qui »? Nous entendons marquer par ce mot que n'importe quelle vie humaine, si la totalisation historique doit pouvoir exister, est l'expression directe et indirecte du tout (du mouvement totalisateur) et de toutes les vies, dans la mesure même où elle s'oppose à tout et à tous. En conséquence, en n'importe quelle vie (mais plus ou moins explicitement selon les circonstances) la totalisation réalise le divorce de la *praxis* aveugle et sans principes et de la pensée sclérosée ou, en d'autres mots, l'obscurcissement de la dialectique qui est un moment de l'activité totalisante et du monde. Par

cette contradiction vécue dans le malaise et parfois dans le déchirement, elle prescrit à chacun, comme son avenir individuel, la remise en question de ses outils intellectuels qui représente, en fait, un nouveau moment plus détaillé, plus intégré et plus riche de l'aventure humaine. De fait, on voit naître *aujourd'hui* de nombreuses tentatives — toutes intéressantes et toutes contestables (y compris, naturellement, celle-ci) pour questionner la dialectique sur elle-même — ce qui signifie que l'origine de l'expérience critique est elle-même dialectique mais aussi que l'apparition en chacun de la conscience réflexive et critique se définit comme une tentative individuelle pour saisir à travers sa propre vie réelle (conçue comme expression du tout) le moment de la totalisation historique. Ainsi, dans son caractère le plus immédiat et le plus superficiel, l'expérience critique de la totalisation est la vie même du chercheur en tant qu'elle se critique elle-même réflexivement. En termes abstraits, cela signifie que seul un homme qui vit à l'intérieur d'un secteur de totalisation peut saisir les liens d'intériorité qui l'unissent au mouvement totalisant.

7° Ces remarques coïncident avec celles que j'ai faites dans *Questions de méthode* sur la nécessité d'aborder les problèmes sociaux en se *situant* par rapport aux ensembles considérés. Elles nous rappellent aussi que le point de départ épistémologique doit toujours être la *conscience* comme certitude apodictique (de) soi et comme conscience *de* tel ou tel objet. Mais il ne s'agit pas, ici, de questionner la conscience sur elle-même : l'objet qu'elle doit se donner est précisément *la vie*, c'est-à-dire l'être objectif du chercheur, dans le monde des Autres, en tant que cet être se totalise depuis la naissance et se totalisera jusqu'à la mort. A partir de là, l'individu disparaît des catégories historiques : l'aliénation, le pratico-inerte, les séries, les groupes, les classes, les composantes de l'Histoire, le travail, la *praxis* individuelle et commune, il a vécu, il vit tout cela en intériorité : si le mouvement de la Raison dialectique existe, ce mouvement produit cette vie, cette appartenance à telle classe, à tels milieux, à tels groupes, c'est la totalisation même qui a provoqué ses réussites et ses échecs, à travers les vicissitudes de sa communauté, ses bonheurs, ses malheurs particuliers; ce sont les liens dialectiques qui se manifestent à travers ses liaisons amoureuses ou familiales, à travers ses camaraderies et les « relations de production » qui ont marqué sa vie. A partir de là, sa compréhension de sa propre vie doit aller jusqu'à nier la détermination singulière de celle-ci pour en chercher l'intelligibilité dialectique dans l'aventure humaine tout entière. Et je ne songe pas ici à cette prise de conscience qui lui ferait saisir le *contenu* de cette vie à partir de l'histoire concrète, de la classe à laquelle il appartient, des contradictions propres à cette classe et de ses luttes contre les autres classes : ce n'est pas l'histoire réelle de l'espèce humaine que nous voulons restituer, c'est la *Vérité de l'histoire* que nous essaierons d'établir. Il s'agit donc que l'expérience critique porte sur la nature des liens d'intériorité (s'ils doivent exister) à partir des relations humaines qui définissent l'enquêteur. S'il doit être totalisé par l'histoire, ce qui importe ici c'est de revivre ses appartenances aux ensembles humains de structures différentes et de déterminer la réalité de ces ensembles à travers les liens qui les constituent

et les pratiques qui les définissent. Et, dans la mesure même où il est, dans sa personne, la médiation vivante entre ces ensembles hétérogènes (comme l'est également n'importe quel autre individu) son expérience critique doit découvrir si ce lien médiateur est lui-même une expression de la totalisation. En un mot, l'expérimentateur doit, si l'unité de l'Histoire existe, saisir sa propre vie comme le Tout et comme la Partie, comme le lien des Parties au Tout, et comme le rapport des Parties entre elles, dans le mouvement dialectique de l'Unification; il doit pouvoir sauter de sa vie singulière à l'Histoire par la simple négation pratique de la négation qui la détermine. De ce point de vue, l'ordre de l'expérience nous apparaît clairement : il doit être régressif. A l'inverse du mouvement synthétique de la dialectique *comme méthode* (c'est-à-dire à l'inverse du mouvement de la pensée marxiste qui va de la production et des relations de production aux structures des groupements puis aux contradictions intérieures de ceux-ci, aux milieux et, le cas échéant, à l'individu) l'expérience critique partira de l'immédiat, c'est-à-dire de l'individu s'atteignant dans sa *praxis* abstraite [1] pour retrouver, à travers les conditionnements de plus en plus profonds, la totalité de ses liens pratiques avec les autres, par là même les structures des diverses multiplicités pratiques et, à travers les contradictions et les luttes de celles-ci, le concret absolu : l'homme historique. Ce qui revient à dire que l'individu — questionneur questionné — *c'est moi* et ce n'est personne. Reste *le lien* des collectifs et des groupes : à travers la liaison vécue des appartenances, nous saisirons — sur ce *moi* qui disparaît — les relations dynamiques des différentes structures sociales en tant qu'elles se transforment à travers l'Histoire. Nous devons par exemple, saisir le groupe quand il se constitue sur la dissolution du collectif et, tout aussi bien, le retour de certains groupes à la socialité à travers le mouvement même de la *praxis* commune et sa décomposition.

8° Toutefois, nous avons négligé une dimension capitale de l'expérience critique : le passé. Nous voyons bien comment *je* me dissous pratiquement dans l'aventure humaine mais nous restons encore sur le plan synchronique. Reste que la totalisation se distingue de la totalité parce que celle-ci *est* totalisée et que celle-là se totalise. En ce sens, il va de soi que *se* totaliser signifie *se* temporaliser. En effet — je l'ai montré ailleurs — la seule temporalité concevable est celle d'une totalisation comme aventure singulière. Si la totalisation doit être découverte comme totalisation en cours, cela ne signifie pas seulement qu'elle devient et deviendra mais aussi qu'elle *est devenue*. Cette fois, *ma* vie, dans son mouvement singulier, est trop courte pour que nous puissions espérer saisir en elle l'aventure diachronique de la totalisation sinon en tant que le lien totalisant au passé qui constitue l'individu *peut* servir de symbole à une totalisation des individus.

C'est vrai. Ou plutôt cela *serait vrai* si nous devions négliger la

1. Je prends « abstrait » ici, au sens d'*incomplet*. Du point de vue de sa réalité singulière l'individu n'est pas abstrait (on peut dire que c'est le concret même) mais *à la condition* qu'on ait retrouvé les déterminations de plus en plus profondes qui le constituent dans son existence même comme agent historique et, en même temps, comme produit de l'Histoire.

structure *culturelle* de toute expérience diachronique. Or, si la culture ne doit pas être un amas de connaissances hétéroclites et de dates (bref, si — ce qui est la question — la totalisation est en cours) ce que je *sais* existe en moi et hors de moi comme un champ de tensions particulières; les *savoirs*, pour disparates qu'ils puissent être par leur contenu ou les dates de leur apparition (dans le monde et dans mon apprentissage culturel), sont liés par des *relations d'intériorité*. En outre, *à l'intérieur* de la culture totale à ce jour, ce que je sais doit être conditionné dialectiquement par ce que j'ignore. Encore une fois, au moment où nous sommes, cela n'apparaît pas comme une évidence : rien ne semble empêcher la culture d'être une collection ou, à la rigueur, une superposition de strates dont le seul lien (la superposition elle-même) serait en extériorité. On peut même, comme nos éclectiques, envisager des secteurs culturels qui se conditionnent en intériorité, d'autres qui restent des sommes, d'autres enfin qui possèdent (selon les connaissances) l'un et l'autre caractère. On peut également définir les secteurs par leur conditionnement interne — qui serait dialectique — et nier que leurs relations soient différentes de la contiguïté pure (ou de certains liens *extérieurs*). Mais si l'Histoire est une totalisation qui se temporalise, la culture est elle-même totalisation temporalisante et temporalisée malgré le « disparate » qui caractérise *mes* connaissances et peut-être *les* connaissances, en général, dans *la Culture objective* de ce siècle. C'est précisément ce qui doit se décider du premier coup selon que l'expérience dialectique est, ou non, possible. Si, en effet, nous supposons un instant sa possibilité, nous voyons aussitôt que *ma* culture ne peut se donner comme l'amas subjectif « dans *mon* esprit » de connaissances et de méthodes : il faut plutôt envisager cette culture que je dis mienne comme une certaine participation en intériorité à la culture objective. Et cette participation *me définit* (sous un certain esprit) au lieu que je sois d'abord un certain atome social définissant lui-même des possibilités de culture. Dans le temps même où je saisis réflexivement ce lien d'intériorité à la totalisation culturelle, je disparais comme individu cultivé pour me manifester comme lien synthétique de chacun à ce qu'on peut appeler *champ culturel*. Et cette liaison même apparaîtra dans sa complexité (relation du Tout avec le Tout pour ma médiation, opposition du Tout avec la partie et avec le Tout, opposition *des* parties à *la* partie et au Tout, etc.). En outre — toujours dans l'hypothèse que l'expérience dialectique est possible — ce lien même fait accéder à *la Culture* elle-même comme totalisation et comme temporalisation. Par là, je me trouve conditionné dialectiquement par le passé totalisé et totalisant de l'aventure humaine : comme homme de culture (expression qui désigne *tout* homme, quelle que soit sa culture, même un illettré), je me totalise à partir d'une histoire millénaire et, dans la mesure de ma culture, je totalise cette expérience. Cela signifie que ma vie même est millénaire puisque les schèmes qui me permettent de comprendre, de modifier et de totaliser mes entreprises pratiques (et l'ensemble de déterminations qui les accompagnent) sont *passés dans l'actuel* (présents par leur efficace et passés par leur histoire devenue). En ce sens, l'évolution diachronique est actuelle (en tant que passée — et, nous le verrons plus tard

que future) dans la totalisation synchronique; les liens de l'une et l'autre sont d'intériorité et, dans la mesure même où l'expérience critique est possible, la profondeur temporelle de l'aventure totalisante se révèle dès le moment où j'interprète réflexivement les opérations de ma vie singulière. Ici, certes l'individu n'est que le point de départ méthodologique et sa courte vie se dilue dans l'ensemble humain et pluridimensionnel qui temporalise sa totalisation et totalise sa temporalité. Dans la mesure même où ses universaux singuliers sont perpétuellement suscités — dans ma vie immédiate comme dans ma vie réflexive — et, du profond passé où ils se sont actualisés, donnent les clés ou les règles de mes conduites, nous devons pouvoir, dans notre expérience régressive, utiliser *tout le savoir actuel* (au moins en principe) pour éclairer telle ou telle entreprise, tel ensemble social, tel avatar de la *praxis*. Autrement dit, le premier usage de la culture doit être le contenu irréfléchi de la réflexion critique dans la mesure même où celle-ci atteint d'abord les synchronismes à travers l'individu présent. Loin de supposer, comme ont fait certains philosophes, que nous ne sachions rien, nous devrions à la limite (mais c'est impossible) supposer que nous savons tout. En tout cas, nous acceptons toutes les connaissances pour déchiffrer les ensembles humains qui constituent l'individu et que l'individu totalise par la façon même dont il les vit. Nous les acceptons parce que le rêve de l'ignorance absolue qui découvre le réel préconceptuel est une sottise philosophique aussi dangereuse que fut, au XVIII^e siècle, le rêve du « bon sauvage ». On peut avoir la nostalgie de l'analphabétisme mais cela même est un phénomène culturel car l'analphabétisme absolu ne se connaît pas pour tel — et, quand il se connaît, il vise à se supprimer. Ainsi l'exorde « supposons que nous ne sachions rien », comme négation de la culture, n'est que la culture — dans un certain moment de la temporalisation totalisatrice — choisissant de s'ignorer *pour son propre bénéfice*. C'est, si l'on veut, comme une tentative *précritique* de critiquer le savoir à une époque où la dialectique n'est pas venue au point de se critiquer elle-même.

Dans notre expérience, au contraire, nous ferons feu de tout bois, parce que, dans les vies singulières, chaque *praxis* utilise *toute* la culture et se fait à la fois synchronique (dans l'ensemble actuel) et diachronique (dans sa profondeur humaine) et parce que notre expérience est elle-même un fait de culture. Dans la reconstruction méthodique de l'Histoire, il est pratiquement interdit de se laisser guider par des analogies entre les contenus et d'interpréter, par exemple, une révolution comme celle de Cromwell à partir de la Révolution française. Par contre, quand il s'agit de saisir des liens formels (par exemple, toute espèce de lien d'intériorité) entre les individus ou les groupes, d'étudier les différentes formes de multiplicités pratiques et les types d'interrelations dans ces multiplicités, le meilleur exemple est le plus clair, sans considération de date, parmi ceux que fournit la culture. En d'autres termes, la dialectique n'est pas un aboutissement de l'histoire; si elle doit exister, c'est comme le mouvement originel de la totalisation. Certes, elle doit être d'abord l'immédiat, la simple *praxis* vécue et, dans la mesure où elle agit sur elle-même au cours des temps pour se totaliser, elle se *découvre* et se fait progressivement médiatiser

par la réflexion critique. Mais, pour cette réflexion, l'immédiat n'existe plus, par définition, qu'il s'agisse d'une *praxis* présente ou passée. La première, au temps actuel de l'expérience critique, se donne la structure réflexive dans le moment même de sa constitution; l'autre, du fait même qu'elle est conservée (au moins par ses vestiges) ou reconstituée est *déjà médiatisée* quand on la met au jour : la scissiparité réflexive devient ici une *distanciation*. Mais la critique réflexive fait partie de ce que nous appellerons la *praxis* reconstituante (celle de l'historien ou de l'ethnographe) et la *praxis* reconstituante — en tant qu'elle est reconstitution — est inséparablement liée à la *praxis* reconstituée (elle construit la réalité passée, c'est-à-dire dépassée, en la retrouvant à travers le dépassement présent qui la conserve — et elle est elle-même construite par ce passé ressuscité qui la transforme dans la mesure où elle le restitue). En outre, elle fait — comme passé dépassé — nécessairement partie de notre *praxis* présente comme sa profondeur diachronique. Ainsi, la critique réflexive devient connaissance critique et quasi réflexive quand c'est à la Culture objective qu'elle demande ses exemples et ses clartés. N'oublions pas, d'ailleurs, que le choix des souvenirs sociaux définit à la fois la *praxis* actuelle (en tant qu'elle motive ce choix) et la mémoire sociale en tant qu'elle a produit notre *praxis* avec le choix qui la caractérise.

Dans ces conditions, l'expérience réflexive et la connaissance quasi réflexive sont parfaitement homogènes lorsqu'il s'agit de mettre au jour les liens synthétiques de l'Histoire. Le contenu même de ces liens, dans sa matérialité, doit servir seulement à distinguer et à différencier : il faut marquer qu'une amitié, du temps de Socrate, n'a pas le même sens ni les mêmes fonctions qu'une amitié contemporaine; mais par cette différenciation même, qui exclut rigoureusement toute croyance dans une « nature humaine », nous ne faisons que mettre plus clairement au jour le lien synthétique de *réciprocité* (que nous décrirons d'ailleurs plus loin) qui est un universel singularisé et le fondement même de toutes les relations humaines. Si nous prenons ces précautions, il suffira de choisir les meilleurs exemples de cette réciprocité fondamentale dans ce passé non vécu par nous et qui pourtant — par l'intermédiaire de la culture — est nôtre de part en part. Il ne s'agit pas, en effet, de récrire l'aventure humaine, mais de faire l'expérience critique des liens d'intériorité ou, en d'autres termes, de saisir à propos d'entreprises, de structures ou d'événements réels mais d'ailleurs quelconques la réponse à cette question de principe : quel est, dans l'aventure humaine, le rôle respectif des relations d'intériorité et d'extériorité. Si dans cette expérience totale — qui est, en somme, celle de toute ma vie en tant qu'elle se dissout dans toute l'histoire, de toute l'histoire en tant qu'elle se ramasse dans toute une vie — nous devons établir que le *lien d'extériorité* (raison analytique et positiviste) est lui-même *intériorisé* par les multiplicités pratiques et qu'il n'agit en elles (comme force historique) que dans la mesure même où il devient négation intérieure de l'intériorité [1], nous nous trouverions

1. On verra plus loin, par exemple, comment la multiplicité numérique, pour se faire groupe, doit intérioriser son *nombre* (sa qualité comme extériorité).

situés par cette recherche même au cœur d'une totalisation en cours.

9° Mais notre propos n'est pas simplement d'établir qu'il existe un secteur ontologique de totalisation et que nous sommes situés à l'intérieur de ce champ. S'il doit y avoir, en effet, une raison dialectique, le mouvement totalisateur doit nous être partout et en tout temps *intelligible*, au moins en droit (il peut arriver que les informations ne soient pas suffisantes pour que l'événement nous soit perméable. Mais, même si c'était le cas le plus fréquent, l'intelligibilité *de droit* doit être assurée par notre expérience). Il s'agit ici d'une intelligibilité seconde. La première, nous l'avons vu, doit consister — si cela doit être possible, c'est-à-dire si quelque chose existe comme une temporalisation totalisante — à réduire les lois de la dialectique aux moments de la totalisation Au lieu de saisir *a priori* des principes *en nous* (c'est-à-dire des limites opaques à la pensée), nous devons saisir la dialectique *dans l'objectif* et la comprendre — dans la mesure même où chacun de nous, individu et *tout* de l'histoire humaine, la *fait* de ce double point de vue et la subit en la faisant — comme le mouvement totalisant. Mais ce que nous nommons intelligibilité seconde n'est pas la translucidité de la Raison dialectique : c'est l'intelligibilité des moments partiels de la totalisation grâce à la totalisation elle-même dans sa temporalisation, c'est-à-dire par l'application critique des schèmes dialectiques. Nous avons vu que la Raison dialectique, quand on l'applique aux sciences de la Nature, ne peut être « constitutive » : autrement dit, elle n'est plus que l'idée vide de totalisation projetée par-delà des lois rigoureuses et quantitatives qui furent établies par la Raison positiviste. Mais dans la totalisation *où* nous sommes et *que* nous sommes, cette Raison dialectique doit prouver sa supériorité *en tout cas* pour l'intelligence des faits historiques : elle doit dissoudre l'interprétation positiviste et analytique du sein de sa propre activité totalisante; il faut qu'elle révèle des structures, des rapports et des significations qui échappent par principe à tout positivisme; en outre l'événement même (si nous supposons le cas-limite d'une information parfaite) doit devenir transparent, c'est-à-dire qu'il doit se révéler comme n'étant perméable qu'à cette Raison dialectique. Cela signifie que le mouvement même par quoi des agents totalisateurs produisent, en dépassant leurs contradictions, un moment neuf et irréductible de la totalisation doit nous apparaître à la fois comme réalité et comme illumination Autrement dit, si la Raison dialectique existe, il faut qu'elle se définisse comme l'intelligibilité absolue d'une nouveauté irréductible *en tant* que celle-ci est une irréductible nouveauté. C'est le contraire de l'effort positiviste et analytique qui tente d'éclairer les faits neufs en les ramenant à des faits anciens. Et, d'une certaine façon, la tradition du positivisme est si ancrée chez nous, même aujourd'hui, que l'exigence d'intelligibilité peut paraître ici paradoxale. Le neuf semble *en tant qu'il est neuf* échapper à l'intellect : on accepte la *qualité* nouvelle comme une apparition brute ou, au mieux, on suppose que son irréductibilité est provisoire et que l'analyse y découvrira plus tard des éléments anciens. Mais précisément le neuf vient au monde par l'homme : c'est sa *praxis* (au niveau même de la perception : couleurs, odeurs) qui par la réorganisation partielle ou totale du champ pratique produit le nouvel ustensile

dans l'unité nouvelle de son apparence et de sa fonction; c'est la *praxis* des usages qui — en complicité avec celles des producteurs — maintiendra l'ustensile dans le monde humain, rejoindra par l'usage ses prétendus « éléments » de manière à lui conserver chez les hommes et pour eux son irréductibilité. La « réalité humaine » est synthèse au niveau des techniques et de cette technique universelle qu'est la pensée. Cela, nous le savons. Nous savons aussi — et je le montrerai mieux — que la Raison analytique est une transformation synthétique dont la pensée s'affecte intentionnellement : cette pensée doit se faire chose et se gouverner elle-même en extériorité pour devenir le milieu *naturel* où l'objet considéré par elle se définit *en soi*, comme conditionné par l'extérieur. En cela, nous le verrons en détail, elle obéit à la règle de l'organisme pratique à tous ses niveaux quand il *se fait* inertie dirigée pour agir sur l'inertie. Mais, en même temps que la pensée se fait l'objet de cette métamorphose, elle la dirige et la réalise en liaison avec le système inerte qu'elle souhaite étudier. Elle devient la loi des corps en mouvement (comme schème indéterminé d'abord et *pour devenir* cette loi spécifiée) ou la règle des combinaisons chimiques (comme simple certitude *a priori* que ces combinaisons ne peuvent pas être des totalisations). Ainsi, la Raison analytique, comme schème universel et pur des lois naturelles, n'est que le résultat d'une transformation synthétique ou, si l'on préfère, qu'un certain moment pratique de la Raison dialectique : celle-ci, comme les animaux-outils, utilise ses pouvoirs organiques à se faire, en certains secteurs, résidu *quasi inorganique déchiffrant l'inerte à travers sa propre inertie;* la pensée scientifique est synthétique quant à son mouvement intérieur (*invention* d'expériences et d'hypothèses) et analytique (s'il s'agit des sciences de la Nature en leur état présent) quant à sa projection noématique d'elle-même. Ses hypothèses sont synthétiques par leur fonction unificatrice ($y = f(x)$) et analytiques par l'inertie dispersive de leur contenu matériel. Nous verrons plus tard — si notre expérience réussit — que la Raison dialectique soutient, dirige et réinvente sans cesse la Raison positiviste comme son rapport d'extériorité avec l'extériorité naturelle. Mais cette raison analytique, produite comme les carapaces chitineuses de certains insectes, n'a son fondement et son intelligibilité que dans la Raison dialectique. S'il est vrai et intelligible dans certains cas que l'unité même d'un objet lui vienne des forces extérieures et — de proche en proche — si ces forces sont elles-mêmes conditionnées par l'extériorité indéfinie de l'Univers, c'est que l'homme est dans cet univers et conditionné rigoureusement par lui; c'est que toute *praxis* (et, par conséquent, toute connaissance) doit unifier la dispersion moléculaire (soit qu'elle construise un outil, soit qu'elle unifie dans un groupe la multiplicité sociale en l'intériorisant). Ainsi les sciences de la Nature sont-elles analytiques par leur contenu tandis que la pensée scientifique est à la fois analytique par ses démarches particulières et synthétique par ses intentions profondes.

Mais si la totalisation existe, il ne faudrait pas croire que la pensée organisatrice et créatrice soit en elle-même *le fait inintelligible* de l'espèce humaine ni je ne sais quelle activité *inconsciente* que nous découvrons seulement à travers les méthodes et les connaissances des sciences

naturelles. Comprendre une démonstration mathématique ou une preuve expérimentale, c'est comprendre la démarche même de la pensée et son orientation. Autrement dit, c'est, à la fois, saisir la nécessité analytique des calculs (comme système d'égalités — donc comme réduction du changement à zéro) et l'orientation synthétique de ces équivalences vers l'établissement d'une connaissance nouvelle. En effet, même si quelque démonstration rigoureuse parvient à réduire le neuf à l'ancien, l'apparition d'une connaissance *prouvée* là où il n'y avait encore qu'une hypothèse vague et, en tout cas, sans *Vérité* doit apparaître comme une nouveauté irréductible dans l'ordre du Savoir et de ses applications pratiques. Et, s'il n'y avait pas une intelligibilité entière de cette irréductibilité, il ne pourrait y avoir ni conscience du *but* ni saisie du cheminement progressif de la démonstration (chez le savant qui invente l'expérience ou chez l'étudiant qui en écoute l'exposé). Ainsi la science naturelle a la structure même de la *machine :* une pensée totalisatrice la gouverne, l'enrichit, invente ses applications et, en même temps, l'unité de son mouvement (qui est accumulation) totalise *pour l'homme* des ensembles et des systèmes d'ordre *mécanique*. L'intériorité s'extériorise pour intérioriser l'extériorité. La transparence même de la *praxis* (disons, pour l'instant, de la *praxis individuelle*) a pour origine l'inséparable liaison de la négation (qui totalise en *situation* ce qu'elle nie) et du projet qui se définit par rapport au *tout* abstrait — et formel encore — que l'agent pratique pro-jette dans l'avenir et qui apparaît comme l'unité réorganisée de la situation niée. En ce sens, la temporalisation même d'une entreprise est perméable puisqu'elle se comprend à partir de l'avenir qui la conditionne (c'est-à-dire du *Tout* conçu par la *praxis* comme à réaliser). Ainsi la négation, par l'acte même de nier, crée une totalité provisoire; elle est totalisante *avant* d'être partielle. Et, quand elle se détermine à nier telle structure particulière de la situation refusée, c'est sur fond de totalisation provisoire; la particularisation de la négation n'est pas une *analyse pure*, c'est, au contraire, un moment dialectique : la structure secondaire apparaît dans le tout provisoire comme exprimant la totalité et ne pouvant être changée sans que la totalité elle-même soit modifiée (ou même ne pouvant être changée que par la modification préalable de la totalité). C est précisément cette unification (et la découverte qui se fait dans le champ totalisé) qui *est* d'abord l'intelligibilité, en tant que la *praxis* humaine, transparente à elle-même comme unité en acte (d'un refus ou d'un projet) définit sa propre compréhension pratique comme saisie totalisante d'une diversité unifiée (comprendre — pour n'importe quel technicien — c'est voir le tout — le fonctionnement total d'une machine à réparer, par exemple — et chercher *à partir* de la fonction d'ensemble les structures de détail qui enrayent le fonctionnement). Il s'agit en somme de ce que nous montrions tout à l'heure : la totalisation se diversifie et l'intégration se renforce en proportion. Mais, du même coup, c'est aller de l'avenir (par exemple, la machine en ordre de marche) au passé : la *réparation* saisit l'intégrité de l'objet à réparer, à la fois comme abstrait temporel et comme état futur à reconstituer. A partir de là toutes les démarches de l'agent pratique se comprennent *par l'avenir* comme retotalisation perpétuelle de la tota-

lité provisoire. Et l'ensemble de ces moments, retotalisés eux-mêmes par la temporalisation, sont précisément l'intelligibilité originelle car l'agent pratique est transparent à soi, comme unité unifiante de soi-même et de son environnement. En ce sens, le *nouveau* lui est immédiatement intelligible dans son activité même (en tant que cette activité le *produit* et non pas en tant qu'il vient du dehors) car il n'est rien d'autre pour l'agent pratique que sa propre unité *pratique* en tant qu'il la produit sans cesse hors de lui comme sceau d'une diversité toujours approfondie. Ainsi l'intelligibilité dialectique repose sur l'intelligibilité de toute détermination nouvelle d'une totalité pratique, en tant que cette détermination n'est rien d'autre que le maintien et le dépassement totalisateur de toutes les déterminations antérieures, en tant que ce dépassement et ce maintien sont éclairés par une totalité à réaliser [1].

Ces remarques ne préjugent pas de l'expérience critique que nous allons entreprendre. Elles indiquent seulement son intention. Que la *praxis* individuelle soit, sur un certain plan, transparente à elle-même et qu'elle fournisse par cette transparence même le modèle et les règles de l'intelligibilité plénière, c'est possible — encore que nous ne l'ayons pas encore prouvé. Que la pensée humaine (en tant qu'elle est elle-même *praxis* et moment de la *praxis*) se caractérise fondamentalement comme l'intelligence du nouveau (comme réorganisation perpétuelle du donné en fonction d'actes illuminés par leur fin) c'est encore admissible, au moins à titre d'hypothèse [2]. Mais nous savons fort bien que

1. Cette totalité n'est qu'un moment de la totalisation pratique. Si l'agent la considère comme définitive, c'est pour des raisons extérieures à la pure unification diversifiante : pour son utilité, par exemple. En outre, nous verrons que la totalité forgée lui échappe, dans la mesure où sa réalisation même la fait retomber dans l'inertie originelle et dans la pure extériorité.

2. Dans la perspective de la totalité future, chaque nouvel état du système organisé est en effet une *pré-nouveauté* et c'est en tant qu'il est *déjà dépassé* par l'unité à venir, c'est en tant que *pas assez nouveau* qu'il livre son intelligibilité. Je prendrai l'exemple simple d'une évidence intuitive (et dialectique) comparée à une démonstration géométrique. Il est bien *évident* — d'abord et surtout pour un enfant — qu'une droite qui rencontre un cercle en un point quelconque doit aussi le rencontrer en un autre point. L'enfant ou l'homme illettré saisira cette vérité sur le cercle même : il dira de la droite dessinée au tableau : puisqu'elle y entre, il faut qu'elle en sorte. Le mathématicien ne se contente pas de cette évidence naïve : il lui faut une démonstration. D'abord pour toutes les raisons qu'on sait (et qui font de la géométrie un système rigoureux. Ce qui implique qu'une connaissance ne peut prendre place dans le système que si elle est démontrée, c'est-à-dire prouvée selon les règles propres à la géométrie) mais surtout parce que la démonstration est analytique au lieu que l'évidence intuitive dont j'ai parlé est dialectique. On fait disparaître le cercle-objet-sensible, on le tient à l'arrière-plan, on le remplace par une de ses propriétés : il existe un point situé à l'intérieur du cercle et qui est à égale distance de tous les points du cercle; tous les points du cercle sont à égale distance d'un point appelé centre. Supposons un point, baptisé centre; on le rejoint à une droite par un segment de droite que l'on baptise rayon. On prouve alors qu'il existe sur la droite un autre point qui peut être rejoint au centre par un segment égal au premier. Cette démonstration ne nous intéresse pas ici : nous y reviendrons en parlant de la nécessité. Mais, ce qui compte pour nous c'est qu'elle détruit l'unité sensible et qualitative du *cercle-gestalt* au profit de l'inerte divisibilité des « lieux-géométriques ». Dans la mesure où la *gestalt* existe encore, elle est comme refoulée dans le savoir implicite. Reste l'extériorité, c'est-à-dire le résidu du mouvement générateur. Au contraire le *cercle-gestalt* est beaucoup plus

la question n'est pas là. Il ne s'agit pas seulement, en effet, d'examiner un individu au travail. Une critique de la Raison dialectique doit se préoccuper du champ d'application et des limites de cette raison. S'il

qu'une forme sensible : il est un mouvement organisateur qui s'est fait dès la conception même de la figure et que l'œil refait sans cesse. A partir de là nous pouvons comprendre que cette détermination humaine de l'indifférenciation spatiale est *pratique* ou plutôt qu'elle est la *praxis* abstraite qui résume en elle toutes les pratiques d'enclôsure. De la même façon la droite considérée n'est plus un ensemble de points définis; c'est un *mouvement :* le chemin le plus court d'un point à un autre, c'est-à-dire à la fois une construction de route et une loi rigoureuse assignée à tel ou tel mobile. A partir de ces considérations, nous pouvons comprendre l'intelligibilité *dialectique* du théorème considéré. Le cercle, comme idéal abstrait de l'enclôsure, *enferme.* La droite comme idéal du trajet rigoureux *brise les obstacles.* Ou — si elle devait ne pas les briser — elle « piétinerait » devant un rempart, une colline; on devrait abattre le mur ou percer un tunnel. Mais puisqu'il s'agit d'un trajet infini — donc sans obstacle réel — nous saisissons immédiatement sur le dessin géométrique la droite *parvenue* au-delà de l'enclos circulaire et nous ne saisissons, pour tout dire, son mouvement qu'à partir de lieux non représentés sur le tableau noir ou le croquis et qui sont virtuellement présents dans ce que nous voyons comme le destin, le sens et l'avenir de celui-ci. Mais dans la mesure même où cet avenir indéfiniment reculé est déjà présent dans la saisie perceptive, ce que nous voyons de la droite est *déjà en retard* sur ce que nous n'en pouvons pas voir. Le présent est *déjà passé* en quelque manière puisque simultanément le mobile se trouve à l'infini : la ligne devient une trace, un sillage prêt à se disperser. C'est ainsi que nous la voyons en haut et au coin droit du tableau noir (par exemple) filant vers le ciel. Et, par suite, ses deux intersections avec le cercle (qui, lui, a été figuré au milieu du tableau) apparaissent dans la figure même comme *passé dépassé.* Aussi restreinte et abstraite qu'elle puisse être, une temporalisation schématique (que la transformation de la droite en facteur ne ferait qu'expliciter) totalise *l'aventure* de la droite. Celle-ci, comme le cercle, si vaguement que ce soit, est singularisée par l'aventure humaine. Et quand nous *venons* à ce mobile qui traverse une courbe close, en fait nous y *revenons :* la droite est déjà parvenue à l'infini quand nous la voyons couper le cercle. Et, certes, c'est une connaissance neuve que celle de la rencontre de cette double organisation. Mais l'intelligibilité vient ici de la saisie intuitive de deux pratiques (par exemple l'enceinte et le rail) contradictoires mais dont l'une domine l'autre en se soumettant à sa loi. La rigidité inflexible de la trajectoire et la dureté absolue du mobile composent avec la résistance circulaire de l'enceinte. Le sens de celle-ci est de créer un *intérieur* (et là aussi le mouvement achevé nous fait saisir le cercle — qu'il soit tracé par le mathématicien ou construit par des hommes en danger — comme temporalisation totalisée). Rien n'est à comprendre ici sinon l'acte générateur, la synthèse qui assemble des palissades ou qui retient ensemble des éléments abstraits de l'espace. Le *neuf* c'est la trace laissée par une temporalisation totalisante sur l'absolue dispersion inerte qui représente l'espace. Elle est intelligible *en tant* que l'inertie dispersive qu'elle rassemble *n'y ajoute rien par elle-même* et n'est que la reproduction figée de l'acte générateur. En tout point de la courbe le cercle est à faire et déjà fait. En tout point de la courbe le mouvement à faire (la règle de la construction) est compris à partir du mouvement fait (la totalité temporalisée de la synthèse) et réciproquement (l'opacité *neuve* de la détermination sensible se dissout dans la règle qui la produit, elle devient en chaque point l'esquisse d'un passé et d'un avenir du mouvement).

Quant au rapport de la droite et de la courbe close, il apparaît ici comme aventure temporelle et quasi singularisée : c'est la synthèse de deux consignes contradictoires et déjà exécutées. La courbe close résiste à l'extériorité. Doublement : elle oppose une enceinte à toute force extérieure; elle enferme dans cette enceinte une intériorité. Mais la droite qui la traverse, en brisant la clôture, se trouve assujettie à la loi d'infériorité : il faut qu'elle retourne à l'extérieur d'où elle est venue, selon la règle qui définit son mouvement. Du coup « l'entrée » du mobile exige sa « sortie » parce que la première a

doit y avoir une Vérité de l'Histoire (et non *des* vérités — même organisées en système) il faut que notre expérience nous découvre que le type d'intelligibilité dialectique précédemment décrit s'applique à l'aventure humaine tout entière ou, si l'on préfère, qu'il y a une temporalisation totalisante de notre multiplicité pratique et qu'elle est intelligible, bien que cette totalisation ne comporte pas de grand totalisateur. C'est une chose d'indiquer que des individus (peut-être des « atomes sociaux ») totalisent les dispersions par leur existence même (mais à titre individuel et chacun dans le secteur particulier de son travail) et c'est une autre chose que de montrer qu'ils *se* totalisent eux-mêmes *intelligiblement* sans que la plupart d'entre eux en aient aucun souci apparent.

10° Si l'Histoire est totalisation et si les pratiques individuelles sont l'unique fondement de la temporalisation totalisatrice, il ne suffit pas de retrouver en chacun — par conséquent dans notre expérience critique — la totalisation en cours, à travers les contradictions qui la masquent et la révèlent ensemble. Il faut que notre expérience nous révèle *comment* la multiplicité pratique (qu'on peut appeler à son gré « les hommes » ou l'Humanité) réalise, dans sa dispersion même, son intériorisation. Il faudra en outre que nous découvrions la nécessité dialectique de ce processus totalisateur. Au premier regard, en effet, la multiplicité des agents dialectiques (c'est-à-dire des individus produisant une *praxis*) entraîne un atomisme en second degré, c'est-à-dire la multiplicité des totalisations. Si tel était le cas, nous retrouve-

transformé celui-ci en détermination de l'intériorité du cercle. Mais, inversement, la droite, en traversant la courbe, réalise l'extériorité du contenu intérieur. L'intelligibilité pratique de l'aventure géométrique c'est cette nouvelle organisation qui la fournit en réalisant *par nous-mêmes* et par le mouvement que nous refaisons l'extériorisation de l'intérieur (action de la droite sur le cercle) et l'intériorisation de l'extérieur (la droite se fait intérieure pour traverser l'obstacle, elle obéit aux structures du cercle). Mais cette synthèse de contradictoires est, dans sa nouveauté dépassée, déchiffrée à partir des totalisations futures, c'est-à-dire d'opérations qu'on effectue par la seule indication qu'il faut les effectuer.

A bien considérer ce cas si simple, on voit que l'intuition sensible est simplement l'acte générateur des deux déterminations spatiales, en tant que l'agent comprend son opération partielle à partir d'une double *praxis* totale (tirer la droite, fermer le cercle). Bref, l'évidence dialectique éclaire l'acte en cours par l'acte totalisé et la nature du matériau n'intervient que pour qualifier la *praxis* informatrice (bien entendu, cela n'est plus vrai quand le matériau devient concret — nous aurons lieu d'en parler longuement; mais le principe de l'évidence dialectique doit être, en tout état de cause, la saisie d'une *praxis* en cours à la lumière de son terme final). Si cette compréhension immédiate de la nouveauté pratique paraît inutile et presque puérile dans l'exemple cité, c'est que le géomètre ne s'intéresse pas aux actes mais à leurs traces. Il se soucie peu de savoir si les figures géométriques ne sont pas des abstractions, des schèmes limites d'un travail réel : ce qui l'intéresse, c'est de retrouver les rapports d'extériorité radicale sous le sceau d'intériorité qu'on impose aux figures en les engendrant. Mais, du coup, l'intelligibilité disparaît. On étudie, en effet, des synthèses pratiques, en tant que l'action synthétique devient pure désignation passive permettant d'établir des rapports d'extériorité entre les éléments qu'elle a rapprochés. Nous verrons comment le pratico-inerte retrouve cette extériorisation en passivité de l'intériorisation pratique et comment, en suivant ce processus, on peut définir *l'aliénation* sous sa forme originelle.

rions, à la deuxième instance, l'atomisme de la Raison analytique. Mais puisque nous partons de la *praxis* individuelle, il faudra suivre avec soin tous les fils d'Ariane qui, de cette *praxis*, nous conduiront aux diverses formes d'ensembles humains; il faudra chercher, en chaque cas, les structures de ces ensembles, leur mode réel de formation à partir de leurs éléments, puis leur action totalisante sur les éléments qui les ont formés. Mais il ne suffira en aucun cas de montrer la génération des ensembles par les individus ou les uns par les autres ni de montrer inversement comment les individus sont produits par les ensembles qu'ils composent. En chaque cas, il faudra montrer l'intelligibilité dialectique de ces transformations. Il s'agit naturellement d'une intelligibilité *formelle*. Par là, nous entendons qu'il faut comprendre les liens de la *praxis* — comme consciente de soi — avec toutes les multiplicités complexes qui s'organisent par elle et où elle se perd comme *praxis* pour devenir *praxis-processus*. Mais nous n'entendons aucunement — et nous aurons l'occasion de le répéter plus clairement encore — déterminer l'histoire concrète de ces avatars de la *praxis*. En particulier, nous verrons plus loin que l'individu pratique entre dans des ensembles fort différents, par exemple, dans ce que j'appelle des *séries* et ce qu'on appelle des *groupes*. Il n'entre aucunement dans notre projet de déterminer si les séries ont précédé les groupes ou réciproquement, que ce soit originellement ou dans tel moment particulier de l'Histoire. Tout au contraire : nous verrons que les groupes naissent des séries et qu'ils finissent souvent par se réaliser à leur tour. Il nous importera donc *uniquement* de montrer le passage des séries aux groupes et des groupes aux séries comme avatars constants de notre multiplicité pratique et d'éprouver l'intelligibilité dialectique de ces processus réversibles. De la même façon, quand nous étudierons la classe et l'être-de-classe, il nous arrivera de prendre des exemples empruntés à l'histoire ouvrière. Mais notre intention ne sera pas de définir *cette* classe particulière qu'on nomme le prolétariat : nous n'aurons d'autre but que de chercher sur ces exemples la constitution d'une classe, sa fonction de totalisation (et de détotalisation) et son intelligibilité dialectique (liens d'intériorité et d'extériorité, structures intérieures, rapports avec les autres classes, etc.). En un mot, nous n'abordons ni l'histoire humaine, ni la sociologie, ni l'ethnographie : nous prétendrions plutôt, pour parodier un titre de Kant, jeter les bases de « Prolégomènes à toute anthropologie future ». Si notre expérience critique, en effet, devait donner des résultats positifs, nous aurions établi *a priori* — et non pas, comme les marxistes *croient* l'avoir fait, *a posteriori* — — la valeur euristique de la méthode dialectique quand elle est appliquée aux sciences de l'homme et la nécessité, quel que soit le fait envisagé et pourvu qu'il soit *humain*, de le replacer dans la totalisation en cours et de le comprendre à partir d'elle. L'expérience se présentera donc à chaque moment comme une investigation double : elle doit nous livrer, *si* la totalisation existe, *d'une part* (et dans l'ordre régressif) tous les *moyens* mis en œuvre par la totalisation, c'est-à-dire toutes les totalisations, détotalisations et retotalisations partielles dans leurs structures abstraites et leurs fonctions, et *d'autre part*, elle doit nous laisser voir comment ces formes s'engendrent dialectiquement

les unes les autres dans l'intelligibilité plénière de la *praxis*. Il faudra en outre, dans la mesure où notre expérience va du simple au complexe, de l'abstrait au concret, du constituant au constitué, que nous puissions fixer, en dehors même de l'histoire concrète, les avatars de la *praxis* individuelle, les cadres formels de son aliénation [1] et les circonstances abstraites qui incitent à la constitution d'une *praxis* commune. Cela nous conduira aux grandes divisions de ce premier tome : *la dialectique constituante* (telle qu'elle se saisit dans son abstraite translucidité à travers la *praxis* individuelle) trouve sa limite dans son œuvre même et se transforme en *antidialectique*. Cette antidialectique ou dialectique contre la dialectique (dialectique *de la passivité* [2]) doit nous révéler les *séries* comme type de rassemblement humain et l'aliénation comme relation médiée à l'autre et aux objets du travail, sur le terrain sériel et comme mode sériel de coexistence [3]. A ce niveau, nous découvrirons une équivalence de la *praxis* aliénée et de l'inertie travaillée et nous nommerions *pratico-inerte* le domaine de cette équivalence. Contre le *pratico-inerte* et l'impuissance, nous verrons surgir le groupe comme second type de rassemblement dialectique. Mais je distinguerai, comme nous verrons, la dialectique constituée de la dialectique constituante dans la mesure même où le groupe doit constituer sa *praxis* commune par la *praxis* individuelle des agents qui le composent. Il faudra alors, si la totalisation doit exister, trouver l'intelligibilité de la Raison dialectique constituée (intelligibilité des actions communes et de la *praxis*-processus) à partir de la raison dialectique constituante (*praxis* abstraite et individuelle de l'homme au travail). Nous pourrons définir ici, dans

1. Il faut entendre par là : l'expérience dialectique de l'aliénation comme *possibilité a priori* de la *praxis* humaine à partir des aliénations *réelles* qu'offre l'Histoire concrète. Il ne serait pas concevable en effet que l'activité humaine fût *aliénée* ou que les relations humaines puissent être *réifiées* si quelque chose comme l'aliénation et la réification n'était donné dans la relation *pratique* de l'agent à l'objet de l'acte et aux autres agents. Ni la liberté désituée de certains idéalistes ni la relation hégélienne de la conscience avec soi-même ni le déterminisme mécaniste de certains pseudo-marxistes ne sauraient en rendre compte. C'est dans le rapport concret et synthétique de l'agent à l'autre par la médiation de la chose et à la chose par la médiation de l'autre que nous pourrons trouver les fondements de toute aliénation possible.

2. La dialectique de la passivité n'est en aucune façon réductible à la raison analytique qui est la construction *a priori* du cadre inerte (spatio-temporel) de l'extériorité comme telle, ou, si l'on préfère, qui est la dialectique se donnant une extériorité pour saisir l'extérieur et ne se manifestant implicitement que dans la direction unitaire de démarche passive de l'extériorité extériorisée. Nous appelons dialectique de la passivité ou anti-dialectique, le moment de l'intelligibilité correspondant à une *praxis* retournée contre elle-même en tant qu'elle est restituée comme sceau permanent de l'inerte. A ce niveau, c'est l'inertie même devenant dialectique en tant que scellée dont nous devrons nous occuper : non pas *en tant* qu'elle est pure inertie mais en tant qu'on doit se placer du point de vue de l'extériorité inerte pour retrouver la *praxis* passivisée (ex. : la circulation du numéraire). Cette pseudo-dialectique ou dialectique renversée a les apparences immédiates de la magie mais elle possède son type de rationalité que nous aurons à découvrir.

3. L'aliénation — cela va de soi — est un phénomène beaucoup plus complexe et dont les conditions, nous le verrons, se situent à tous les niveaux de l'expérience. Il faut cependant en indiquer ici le fondement. Par exemple : l'aliénation existe dans le groupe pratique comme danger permanent. Mais cela ne saurait se comprendre sinon parce que le groupe le plus vivant et le plus uni reste toujours en danger de retourner à la série dont il est sorti,

le cadre de notre expérience, les limites de l'intelligibilité dialectique et, du même coup, la signification propre de la totalisation. Il nous apparaîtra peut-être alors que des réalités comme la classe, par exemple, n'ont pas un type d'être unique et homogène mais qu'elles sont et qu'elles se font sur tous les plans à la fois dans le sens d'une totalisation plus complexe que nous n'imaginions d'abord (puisque l'anti-dialectique doit être intégrée et totalisée mais non dissoute par la dialectique constituée et que celle-ci ne peut totaliser que sur la base d'une dialectique constituante). A ce niveau, il apparaîtra que l'expérience régressive aura atteint le fond. Autrement dit, nous aurons saisi notre profondeur individuelle en tant que nos racines, à travers le mouvement des groupes et des séries, plongent jusqu'à la matérialité fondamentale. Toutefois, bien que chaque moment de la régression apparaisse comme plus complexe et plus général que le moment isolé et superficiel de notre *praxis* individuelle, il reste, d'un autre point de vue, parfaitement abstrait, c'est-à-dire qu'il n'est encore qu'une *possibilité*. De fait, nous atteindrons par ce procédé formel à une *circularité* dialectique : soit que nous considérions formellement les rapports du groupe et de la série en tant que chacun des deux ensembles peut produire l'autre, soit que nous saisissions dans l'expérience l'individu comme fondement pratique d'un ensemble et l'ensemble envisagé comme produisant l'individu dans sa réalité d'agent historique. Cette circularité existe : elle est même (aussi bien pour Engels que pour Hegel) une caractéristique de l'ordre dialectique et de son intelligibilité. Il n'en demeure pas moins que la réversibilité circulaire est en contradiction avec l'irréversibilité de l'Histoire, telle qu'elle se donne à l'expérience. S'il est vrai abstraitement que groupes et séries peuvent indifféremment se produire les uns les autres, il est vrai aussi que c'est tel groupe historiquement qui, par sa sérialisation, a produit tel ensemble sériel (ou l'inverse) et que, si l'ensemble sérialisé a été à l'origine d'un nouveau groupe, celui-ci, quel qu'il soit, est irréductible au premier. En outre, cette expérience régressive, bien qu'elle mette en jeu certains conflits, ne peut que nous révéler nos structures profondes et leur intelligibilité sans révéler les rapports dialectiques des groupes et des séries, de séries entre elles et des groupes entre eux. Ainsi, l'expérience dialectique, dans son moment régressif, ne peut nous livrer que les conditions statiques de la possibilité d'une totalisation, c'est-à-dire, d'une histoire. Il conviendra donc de procéder à l'expérience inverse et complémentaire : en recomposant progressivement le processus historique à partir des rapports mouvants et contradictoires des formations envisagées, nous ferons l'expérience de l'Histoire : cette expérience dialectique doit pouvoir nous montrer si les contradictions et les luttes sociales, la *praxis* commune et individuelle, le travail comme producteur d'outils, l'outil comme producteur d'hommes et comme règle des travaux et des relations humaines, etc. composent l'unité d'un mouvement totalisateur intelligible (donc orienté). Mais *avant* tout, bien que toutes ses découvertes doivent être faites et fixées en rapport avec ces exemples particuliers, l'expérience critique vise à recomposer l'intelligibilité du mouvement historique à l'intérieur duquel les différents ensembles se définissent par leurs conflits. Elle cherche,

à partir des structures synchroniques et de leurs contradictions, l'intelligibilité *diachronique* des transformations historiques, l'ordre de leurs conditionnements, la raison intelligible de l'irréversibilité de l'Histoire, c'est-à-dire de son *orientation*. Cette progression synthétique, bien que restant formelle, doit remplir plusieurs fonctions : elle doit, par recomposition des instances à travers le processus, nous conduire sinon au concret absolu qui ne peut être que singularisé (*cet* événement à *cette* date de *cette* histoire) du moins au système absolu des conditions qui permettent d'appliquer au fait d'*une* histoire la détermination de « fait *concret* ». En ce sens, on pourrait dire que l'expérience critique vise à fonder une anthropologie structurelle et historique, que le moment régressif de l'expérience fonde l'intelligibilité du Savoir sociologique (sans préjuger d'aucune des connaissances qui constituent ce Savoir) et que le moment progressif doit fonder celle du Savoir historique (sans préjuger du déroulement réel et singulier des faits totalisés). Et, naturellement, la progression n'aura pas à traiter d'autres structures que celles mises au jour par l'expérience régressive. Elle se préoccupera seulement de retrouver les moments de leurs interrelations, le mouvement sans cesse plus vaste et plus complexe qui les totalise et finalement l'orientation même de la totalisation, c'est-à-dire le « sens de l'Histoire » et sa Vérité. Au cours de ces nouvelles démarches nous verrons les liens multiples et fondamentaux de la dialectique constituante avec la dialectique constituée et de celle-ci à la constituante par la constante médiation de l'antidialectique. Il nous sera permis — si les résultats de l'expérience sont positifs — de définir enfin la Raison dialectique comme raison constituante et constituée des multiplicités pratiques. Nous comprendrons le sens de la totalisation, sens totalisateur ou totalisation détotalisée, et nous pourrons enfin démontrer la rigoureuse équivalence de la *praxis* avec ses articulations définies et de la dialectique comme logique de l'action créatrice, c'est-à-dire, en définitive, comme logique de la liberté.

Le tome I de la *Critique de la raison dialectique* s'arrête au moment même où nous atteignons le « lieu de l'histoire », c'est-à-dire qu'on y cherchera exclusivement les fondements intelligibles d'une anthropologie structurelle — en tant, bien entendu, que ces structures synthétiques constituent la condition même d'une totalisation en cours et perpétuellement orientée. Le tome II, qui le suivra bientôt, retracera les étapes de la progression critique : il tentera d'établir qu'il y a *une* histoire humaine avec *une* vérité et *une* intelligibilité. Non point en considérant le contenu matériel de cette histoire mais en démontrant qu'une multiplicité pratique, quelle qu'elle soit, doit se totaliser dans cesse en intériorisant à tous les niveaux sa multiplicité.

11° Le lieu de notre expérience critique n'est pas autre chose que l'identité fondamentale d'une vie singulière et de l'histoire humaine (ou, d'un point de vue méthodologique, de la « réciprocité de leurs perspectives »). A vrai dire l'identité de ces deux processus totalisateurs est elle-même à prouver. Mais précisément l'expérience part de cette hypothèse et chaque moment de la régression (et, plus tard, de la progression) la met directement en question. La poursuite de cette régression serait à chaque niveau interrompue si précisément l'identité

ontologique et la réciprocité méthodologique ne se découvraient pas chaque fois comme un fait et comme une Vérité intelligible et nécessaire. En réalité, l'hypothèse qui permet de tenter l'expérience est précisément celle que l'expérience tente de démontrer. Si la dialectique existe, nous devons la subir comme insurmontable rigueur de la totalisation qui *nous* totalise et la saisir dans sa libre spontanéité pratique comme la *praxis* totalisante que nous sommes; à chaque degré de notre expérience, nous devons retrouver dans l'unité intelligible du mouvement synthétique la contradiction et l'indissoluble liaison de la nécessité et de la liberté, quoique, à chaque moment, cette liaison se présente sous des formes différentes. De toute manière, si ma vie, en s'approfondissant, devient l'Histoire, elle doit se découvrir elle-même au fond de son libre développement comme rigoureuse nécessité du processus historique pour se retrouver plus profondément encore comme la liberté de cette nécessité et enfin comme nécessité de la liberté [1]. L'expérience révélera ce jeu de facettes en tant que le totalisateur est toujours en même temps le totalisé, fût-il, nous le verrons, le Prince en personne. Et, quand nous découvrirons — si elle doit avoir lieu — sous la translucidité de la libre *praxis* individuelle, le sous-sol rocheux de la nécessité, nous pourrons espérer que nous avons choisi la bonne voie. Nous devinerons alors ce que l'ensemble des deux tomes tentera de prouver : la *nécessité* comme structure apodictique de l'expérience dialectique ne réside ni dans le libre développement de l'intériorité ni dans l'inerte dispersion de l'extériorité; elle s'impose, à titre de moment inévitable et irréductible, dans l'intériorisation de l'extérieur et dans l'extériorisation de l'intérieur. Ce double mouvement sera celui de toute notre expérience régressive : l'approfondissement de la *praxis* individuelle nous montrera qu'elle intériorise l'extérieur (en dessinant par l'action même un champ pratique); mais inversement nous saisirons dans l'outil et dans l'objectivation par le travail une extériorisation intentionnelle de l'intériorité (le *sceau* en est à la fois l'exemple et le symbole); de la même façon le mouvement par lequel la vie pratique de l'individu doit se dissoudre, en cours d'expérience, dans des totalisations sociologiques ou historiques, ne conserve pas à la forme nouvelle qui apparaît comme la réalité objective de la vie (série, groupe, système, processus) l'intériorité translucide de l'agent totalisant. En termes moins précis — mais qui paraîtront peut-être plus clairs au départ —, la libre subjectivité découvre *d'abord en elle-même* son objectivité comme la nécessité intelligible de sa mise en perspective dans des totalisations qui la totalisent (qui l'intègrent dans des formes synthétiques en cours). La subjectivité apparaît alors, dans toute son abstraction, comme la condamnation qui nous oblige à

1. Lorsque je donne cette forme pour l'ultime liaison de ces réalités, je n'arrête pas l'énumération de ces unités contradictoires en considération des deux termes de la comparaison : et rien n'empêcherait de concevoir *circulairement* d'autres moments dialectiques où nous retrouverions à l'envers la succession des unités précitées. Si j'arrête ici l'énumération, c'est que le mouvement même de la totalisation structurelle et historique exige, nous le verrons, que ces unités *et elles seules* marquent les moments de notre expérience.

réaliser librement et par nous-même la sentence qu'une société « en cours » a portée sur nous et qui nous définit *a priori* dans notre être. C'est à ce niveau que nous rencontrerons le *pratico-inerte*.

Toutefois, il faut comprendre que la *praxis* suppose un agent matériel (l'individu organique) et l'organisation matérielle d'une entreprise sur la matière par la matière. Ainsi, ne trouverons-nous jamais d'hommes qui ne soient médiés par la matière en même temps qu'ils médient des secteurs matériels entre eux. Une multiplicité pratique est un certain rapport de la matière avec elle-même à travers la médiation de la *praxis* qui transforme l'inerte en matière ouvrée, de même que la collection d'objets qui nous investit impose sa médiation à la multiplicité pratique qui nous totalise. Ainsi, l'histoire de l'homme est une aventure de la nature. Non seulement parce que l'homme est un organisme matériel avec des besoins matériels mais parce que la matière ouvrée, comme extériorisation de l'intériorité, produit l'homme, qui la produit ou qui l'utilise en tant qu'il est contraint, dans le mouvement totalisant de la multiplicité qui la totalise, de réintérioriser l'extériorité de son produit. L'unification de l'inerte *au-dehors*, que ce soit par le sceau ou par la loi et l'introduction de l'inertie au sein de la *praxis* ont, nous l'avons vu, l'une et l'autre, pour résultat de produire la nécessité comme détermination rigoureuse au sein des relations humaines. Et la totalisation subie, en-tant que je la découvre au sein de ma libre totalisation vécue, ne prend la forme d'une nécessité que pour deux raisons fondamentales : l'une c'est que la totalisation qui me totalise doit utiliser la médiation des produits inertes du travail; l'autre c'est que la multiplicité pratique a nécessairement affaire *en tout cas* à sa propre inertie d'extériorité, c'est-à-dire à son caractère de quantité discrète. Nous verrons que l'intériorisation du nombre n'est pas toujours possible et que, lorsqu'elle a lieu, la quantité, bien que vécue dialectiquement en intériorité, produit en chaque membre du groupe une couche profonde d'inertie (d'extériorité dans l'intériorité). En conséquence, le problème de la nécessité — qui se donne immédiatement comme une structure de notre expérience critique — nous renvoie nécessairement au problème fondamental de l'anthropologie, c'est-à-dire aux relations des organismes pratiques à la matière inorganique. Il ne faudra jamais perdre de vue que l'extériorité — c'est-à-dire la quantité et, en d'autres mots, la Nature — est à la fois et pour toute multiplicité d'agents la menace du dehors et la menace du dedans (nous verrons son rôle dans l'antidialectique) et qu'elle est en même temps le moyen permanent et l'occasion profonde de la totalisation. Nous verrons aussi qu'elle est *l'essence* de l'homme en ce sens que l'essence — comme passé dépassé — est inerte et devient l'objectivation dépassée de l'agent pratique (ce qui provoque la contradiction perpétuellement résolue et perpétuellement renaissante de l'homme-producteur et de l'homme-produit, en chaque individu et au sein de toute multiplicité [1]). Nous

1. L'objectivation de l'homme c'est l'inerte scellé. Ainsi, l'objectivation dépassée — en tant que l'homme pratique y voit son espace — c'est, finalement, le robot. Dans ce monde étrange que nous décrivons le robot est l'essence de l'homme; cela veut dire qu'il se dépasse en liberté vers l'avenir mais qu'il se pense comme robot, dès qu'il se retourne sur son passé. Il *s'apprend sur l'inerte* et, en conséquence, il est victime de son image réifiée, avant même toute aliénation.

apprendrons en outre, dans le deuxième tome, qu'elle est le moteur inerte de l'Histoire, en tant qu'elle peut seule supporter la *nouveauté* qui la scelle et qu'elle garde, à la fois, comme un moment irréductible et comme un souvenir de l'Humanité. Moteur inerte et mémoire créatrice, en aucun cas la matière inorganique (mais toujours organisée par nous) n'est absente de l'histoire de nos matérialités organiques; elle est la condition d'extériorité intériorisée pour qu'il y ait une histoire et cette condition de principe est l'exigence absolue *qu'il y ait* une nécessité de l'Histoire au cœur de l'intelligibilité (et perpétuellement dissoute dans le mouvement même de l'intellection pratique [1]). Ainsi, notre expérience critique doit nous livrer l'apodicticité comme l'indissoluble unité — à tous les niveaux totalisants et totalisés — de l'organique et de l'inorganique à travers toutes les formes que cette liaison

1. En effet, il y a contradiction entre l'intelligibilité et la nécessité. L'intelligibilité donne la parfaite évidence du neuf à partir de l'ancien; elle fait assister à la production transparente et pratique du neuf à partir des facteurs antérieurement définis et à la lumière de la totalisation. Mais *précisément* parce que la lumière est partout, elle dissout ce gouvernement par l'extérieur qu'est et que reste la nécessité — nous le verrons — jusque dans les démarches de la pensée. Celle-ci, en effet, se borne à supprimer toute possibilité en posant simplement *de l'extérieur* l'impossibilité, *g* et *z* étant donnés, que le phénomène *x* ne se produise pas (et, naturellement, cette impossibilité concerne en même temps les démarches de la pensée). L'intellection dialectique, dans la mesure même où elle donne l'intuition plénière et temporalisée du mouvement organisateur par quoi *g* et *z* se trouvent unifiés en *x* par leur simple liaison d'intériorité (dans la totalisation en cours) tend à s'absorber dans la temporalisation même de cette évidence. La transparence est à elle-même sa garantie et le problème originel n'est pas de limiter les possibles mais de saisir dans tous ses moments et à partir de la totalité future la pleine réalisation d'*une* possibilité. L'évidence tend à refuser l'apodicticité dans la mesure même où la nécessité tend à repousser l'évidence. Mais dans la mesure où l'évidence historique doit toujours montrer les liens d'intériorité en tant qu'ils unissent et transforment — partiellement — une diversité *extérieure* (dont chaque élément est extérieur aux autres, extérieur à lui-même et gouverné de l'extérieur), dans la mesure aussi où ces liens intérieurs sont affectés par leur activité même d'une quasi-extériorité, la nécessité paraît au cœur de l'évidence comme l'inertie formelle de l'intelligibilité; chaque remaniement tend à la dissoudre dans le mouvement même qui borne l'inerte diversité et semble, un moment, lui communiquer une force interne et autonome; mais elle reparaît au terme même de la totalisation partielle comme la structure osseuse, le squelette de l'évidence : ainsi l'intelligibilité de la *praxis* viendra buter contre le *résultat* de cette *praxis*, à la fois tel qu'il était pro-jeté et *toujours autre*, et ce résultat *en tant qu'autre* (c'est-à-dire en tant que relié à tout par l'extériorité *aussi*) se donnera comme *n'ayant pu être* différent de ce qu'il est (et du coup les démarches totalisantes de la pensée se donneront comme ne pouvant avoir été que ce qu'elles ont été). Pour donner de cela une image plus encore qu'un exemple, je rappellerai que dans les romans et les œuvres dramatiques, la lecture est une totalisation (comme la vie du lecteur). A partir de la double totalisation qui s'opère par l'Histoire et comme sa propre vie singulière le lecteur aborde l'œuvre comme totalité à retotaliser dans sa singularité propre. L'intellection des conduites ou des dialogues doit être — si l'œuvre est satisfaisante pour l'esprit — tout à la fois la translucidité de l'imprévisible (on assiste à la naissance intelligible d'une *réplique*, par exemple, comme retotalisation partielle de la situation et des conflits) et, dans la mesure où chaque moment tombe dans un passé d'inertie, l'impossibilité subie (par la mémoire immédiate) que ce moment n'ait pas été ce qu'il a été.

peut affecter (depuis la présence de l'inorganique au sein de l'organisme même et tout autour de lui jusqu'à l'organisation de l'inorganique et à la présence du nombre comme extériorité pure au sein du nombre intériorisé par la multiplicité organisée et pratique). Nous retrouvons par là même le schème de l'expérience critique. Dans le moment régressif, en effet, nous trouverons la dialectique constituante, l'antidialectique et la dialectique constituée. Dans le moment de la progression synthétique, il nous faudra suivre le mouvement totalisateur qui intégrera ces trois mouvements partiels au sein de la totalisation totale. C'est à partir de là que nous pourrons poser sous son vrai jour la question de la *possibilité* en histoire (et, en général, pour la *praxis*) et de la *nécessité* historique. C'est aussi dans ce moment progressif que nous comprendrons enfin le sens de notre problème originel : qu'est-ce que la Vérité comme *praxis* d'unification synthétique, qu'est-ce que l'Histoire; pourquoi y a-t-il quelque chose comme une histoire humaine (puisque l'ethnographie nous a fait connaître des sociétés sans histoire); quel est le sens *pratique* de la totalisation historique en tant qu'il peut se dévoiler aujourd'hui à un agent (totalisateur et totalisé) situé au milieu de l'Histoire en cours.

12° On aura remarqué sans doute le lien étroit qui unit la *compréhension*, telle que je l'ai définie dans *Questions de méthode*, et *l'intellection* telle que nous devons pouvoir la définir si la dialectique existe. En effet, la *compréhension* n'est autre que la translucidité de la *praxis* à elle-même, soit qu'elle produise, en se constituant, ses propres lumières soit qu'elle se retrouve dans la *praxis* de l'autre. De toute manière, la compréhension de l'acte se fait par l'acte (produit ou reproduit); la structure téléologique de l'activité ne se peut saisir que dans un pro-jet qui se définit lui-même par son but, c'est-à-dire par son avenir et qui revient de cet avenir jusqu'au présent pour éclairer celui-ci comme négation du passé dépassé. De ce point de vue, chaque *praxis* est retotalisation partielle du champ pratique (en tant que celui-ci est défini par sa négation même — première totalisation *interne* opérée par l'agent ou la multiplicité pratique) et c'est parce que ma vie est retotalisation perpétuelle (horizontale et verticale) que je puis venir au présent de l'autre à partir de son avenir. Or, nous l'avons vu, l'intelligibilité dialectique est définie par le degré de transparence de la totalisation en cours et l'agent pratique ne peut temporaliser une évidence intelligible que dans la mesure où, situé à l'intérieur de cette totalisation, il est lui-même totalisant et totalisé. Il semble donc que l'intellection ne soit qu'un terme nouveau pour désigner la compréhension. En ce cas, on risquera de le trouver inutile. De fait on a coutume d'opposer l'intellection (réservée aux démarches de la Raison analytique) à la compréhension (qu'on rencontrerait seulement dans les sciences humaines).

Cette distinction — pour commune qu'elle soit — n'offre aucun sens. Il n'y a pas *d'intelligibilité* dans les sciences de la Nature : quand la *praxis* impose son sceau à un secteur de l'extériorité d'inertie, elle produit et découvre la nécessité comme impossibilité que les faits considérés soient autres qu'ils ne sont; nous avons vu comment la Raison *se fait* alors système d'inertie pour retrouver les successions

en extériorité et pour produire et découvrir à la fois la nécessité comme leur seule unité *extérieure*. La nécessité comme succession en extériorité (les instants sont *extérieurs* les uns aux autres et il est impossible qu'ils se succèdent dans un ordre différent) n'est que l'esprit produisant et découvrant sa propre limite, c'est-à-dire produisant et découvrant *l'impossibilité de penser dans l'extériorité* [1]. La découverte de la pensée comme impossibilité est précisément le contraire de l'intellection puisque celle-ci doit être la saisie d'une perméabilité du réel à la *praxis* rationnelle. D'autre part, la *compréhension*, qui saisit cette perméabilité dans le secteur des sciences humaines, est insuffisamment fondée et risque de tourner à l'intuition irrationnelle et mystique (sympathie, etc.) si l'on ne la réduit pas à la *praxis* elle-même en tant qu'elle se produit avec ses lumières. Et si nous devons la prendre comme un moment de la *praxis*, il va de soi qu'elle est totalisante et qu'elle saisit l'évidence temporalisante et temporalisée des pratiques — où qu'elles se produisent — en tant qu'elles sont des totalisations.

En vérité, nous ne devons pas retenir cette opposition de l'intelligible et du compréhensible. Il ne s'agit pas de deux ordres d'évidences principalement distincts. Si pourtant, nous conservons les deux termes, c'est que la compréhension est comme une espèce dont l'intellection serait le genre. En fait, nous conserverons le mot « compréhensible » pour désigner toute *praxis* (d'un individu ou d'un groupe) *intentionnelle*. On sait que l'affectivité même est *pratique*. Aussi ne songeons-nous pas à limiter la compréhension à la pure et simple action ou au travail. Chaque fois qu'on peut rapporter une *praxis* à l'intention d'un organisme pratique ou d'un groupe — quand même cette intention resterait implicite ou obscure pour l'agent lui-même — il y a compréhension. Mais l'expérience critique nous conduira à découvrir des actions sans agent, des productions sans producteur, des totalisations sans totalisateur, des contre-finalités, des circularités infernales. Nous verrons aussi des multiplicités produire des actes et des pensées totalisées sans que les individus qui les composent se consultent, sans même qu'ils se connaissent. Dans tous ces cas — et dans beaucoup d'autres que nous découvrirons peu à peu — la Vérité de l'Histoire *n'est pas une*, ou l'intellection totalisante doit être possible. Ces libres actions vagabondes et sans auteur qui bouleversent une société ou ces institutions mortes et qui demeurent en ayant perdu leur signification (et peut-être en ayant adopté un sens nouveau), il faut qu'elles soient totalisables, qu'elles ne demeurent pas dans l'Histoire en cours comme des corps étrangers et, en conséquence, qu'elles soient intelligibles. Ici, l'intellection, plus complexe, doit pouvoir, à partir de la totalisation en cours, saisir à la fois leur source, les raisons *(intérieures à l'Histoire)* de leur inhumanité et leur perméabilité, en tant que telles, à l'anthropologie totalisante : elle doit les voir sourdre et se dissoudre dans l'unité d'un processus dialectique, c'est-à-dire en liaison directe avec la *praxis* même et comme l'extériorité passagère d'une intériorité.

1. Quand je dis « produisant », il va de soi que je ne pense pas aux « catégories » kantiennes. Le *sceau* imposé à l'extériorité n'est qu'une opération *pratique* (par exemple la construction d'un modèle mécanique ou d'un système expérimental).

Je nomme donc *intellection* toutes les évidences temporalisantes et dialectiques en tant qu'elles doivent pouvoir totaliser *toutes* les réalités pratiques et je réserve le nom de *compréhension* à la saisie totalisante de chaque *praxis* en tant que celle-ci est intentionnellement produite par son ou par ses auteurs.

LIVRE I

DE LA « PRAXIS » INDIVIDUELLE AU PRATICO-INERTE

A

DE LA « PRAXIS » INDIVIDUELLE COMME TOTALISATION

Si la dialectique est possible, nous devons pouvoir répondre à ces quatre questions : comment la *praxis* peut-elle être en elle-même et à la fois une expérience de la nécessité et de la liberté puisque, selon la thèse de la logique classique, on ne peut saisir ni l'une ni l'autre dans un processus empirique? S'il est vrai que la rationalité dialectique est une logique de la totalisation, comment l'Histoire, ce pullulement de destins individuels, peut-elle se donner comme mouvement totalisateur et ne tombe-t-on pas dans cette aporie étrange que pour totaliser, il faut déjà être un principe unifié ou, si l'on préfère, que seules les totalités en acte peuvent se totaliser? Si la dialectique est une compréhension du présent par le passé et par l'avenir, comment peut-il y avoir un avenir historique? Si la dialectique doit être matérialiste, comment devons-nous comprendre la matérialité de la *praxis* et son rapport avec toutes les autres formes de la matérialité?

La découverte capitale de l'expérience dialectique, je le rappelle tout de suite, c'est que l'homme est « médié » par les choses dans la mesure même où les choses sont « médiées » par l'homme. Il faudra tenir cette vérité tout entière dans notre esprit pour en développer toutes les conséquences : c'est ce qu'on nomme la *circularité* dialectique; l'expérience doit l'établir, comme nous verrons. Mais si nous n'étions déjà des êtres dialectiques, nous ne pourrions pas même la comprendre. Je la présente au départ, non comme une vérité, pas même comme une conjecture mais comme le type de pensée qu'il faut avoir, *à titre prospectif*, pour éclairer une expérience qui se déroule d'elle-même.

Sur le terrain le plus superficiel et le plus familier l'expérience découvre *d'abord*, dans l'unité de liaisons dialectiques, l'unification comme mouvement de la *praxis* individuelle, la pluralité, l'organisation de la pluralité et la pluralité des organisations. Cela, il suffit d'ouvrir les yeux pour le voir. Le problème pour nous c'est celui des liaisons. S'il y a des individus, *qui* totalise? ou *quoi?*

La réponse immédiate mais insuffisante, c'est qu'il n'y aurait pas même une ébauche de totalisation partielle si l'individu n'était *par soi-même* totalisant. *Toute la dialectique historique repose sur la* praxis *individuelle en tant que celle-ci est déjà dialectique*, c'est-à-dire dans la mesure où l'action est par elle-même dépassement négateur d'une

contradiction, détermination d'une totalisation présente au nom d'une totalité future, travail réel et efficace de la matière. Tout cela nous le savons, l'expérience subjective et objective nous l'a depuis longtemps appris. Notre problème est là : que sera *la* dialectique s'il n'y a que des hommes et s'ils sont tous dialectiques. Mais j'ai dit que l'expérience fournissait elle-même son intelligibilité. Il faut donc voir au niveau de la *praxis* individuelle (peu nous importe, pour l'instant, quelles sont les contraintes collectives qui la suscitent, la limitent ou lui ôtent son efficacité) quelle est la rationalité proprement dite de l'action.

Tout se découvre dans le *besoin :* c'est le premier rapport totalisant de cet être matériel, un homme, avec l'ensemble matériel dont il fait partie. Ce rapport est *univoque* et d'*intériorité*. Par le besoin, en effet, apparaît dans la matière la première négation de négation et la première totalisation. Le besoin est négation de négation dans la mesure où il se dénonce comme un *manque* à l'intérieur de l'organisme, il est positivité dans la mesure où par lui la totalité organique tend à se conserver *comme telle*. La négation primitive est, en effet, une première contradiction de l'organique et de l'inorganique en ce double sens que le manque se définit *pour une totalité* mais qu'une *lacune*, qu'*une négativité* en tant que telle a un type d'existence *mécanique* et que, en dernière analyse, *ce qui manque* peut être réduit à des éléments inorganisés ou moins organisés ou, tout simplement, à de la chair morte, etc. De ce point de vue, la négation de cette négation se fait en dépassant l'organique vers l'inorganique : le besoin est lien *d'immanence univoque* avec la matérialité environnante en tant que l'organisme cherche *à s'en nourrir*, il est déjà totalisant, et doublement : car il n'est rien d'autre que la totalité vivante qui se manifeste comme totalité et qui dévoile l'environnement matériel, à l'infini, comme champ total des possibilités d'assouvissement. Sur le plan qui nous occupe, le dépassement par le besoin n'a rien de mystérieux puisque la conduite originelle du besoin de nourriture, par exemple, répète les conduites élémentaires de la nutrition : mâchonnements, salivations, contractions stomacales, etc. Le dépassement se manifeste ici comme la simple unité d'une fonction totalitaire qui fonctionne à vide. Sans l'unité des conduites élémentaires au sein du tout, la faim n'existerait pas, il n'y aurait qu'un éparpillement de comportements affolés et sans lien. Le besoin est une fonction qui se pose pour soi et se totalise comme fonction parce qu'elle est réduite à devenir geste, à fonctionner pour elle-même et non dans l'intégration de la vie organique. Et, à travers cet isolement, l'organisme tout entier court le risque de désagrégation; c'est le danger de mort. Cette totalisation première est *transcendante* dans la mesure où l'organisme trouve son être hors de lui — immédiatement ou médiatement — dans l'être inanimé; le besoin institue la *première contradiction* puisque l'organique dépend dans son être, directement (oxygène) ou indirectement (nourritures) de l'être inorganisé et que, réciproquement, le contrôle des réactions impose à l'inorganique un statut biologique. Il s'agit, en effet, de deux statuts de la même matérialité puisque, tout porte à le croire [1], les corps vivants et les objets inanimés sont constitués par

1. Bien qu'aucune expérience *précise* ne l'ait prouvé.

les mêmes molécules; mais ces statuts sont contradictoires puisque l'un suppose un lien d'intériorité entre le tout comme unité et les rapports moléculaires, au lieu que l'autre est de pure extériorité. Cependant, la négativité et la contradiction viennent à l'inerte par la totalisation organique. La matière environnante reçoit dès l'apparition du besoin une unité passive, du seul fait qu'une totalisation en cours s'y reflète comme totalité : la matière dévoilée comme totalité passive par un être organique qui tente d'y trouver son être, voilà sous sa première forme la Nature. Déjà, c'est à partir du champ total que le besoin y cherche ses possibilités d'être assouvi; et c'est la totalisation qui découvrira dans la totalité passive son propre être matériel comme abondance ou rareté.

Mais en même temps que la Nature apparaît, par la médiation du besoin, comme faux organisme, l'organisme s'extériorise en elle comme pure matérialité. En effet, le statut biologique se superpose dans l'organisme au statut physico-chimique. Or, s'il est vrai que dans l'intériorité de l'assimilation nutritive les molécules sont contrôlées et filtrées en liaison intime avec la totalisation permanente, lorsque le corps vivant est dévoilé du point de vue de l'extériorité, il satisfait à toutes les lois extérieures. En ce sens, on pourrait dire que la matière, hors de lui, le réduit au statut inorganique dans la mesure même où il la transforme en totalité. Par là même, il est *en danger* dans l'univers; celui-ci recèle aussi la possibilité du *non-être* de l'organisme. Inversement pour trouver son être dans la Nature ou pour se protéger contre la destruction, la totalité organique doit se faire matière inerte, c'est en tant que système mécanique qu'elle peut modifier l'environnement matériel : l'homme du besoin est une totalité organique qui se fait perpétuellement son propre outil dans le milieu de l'extériorité. La totalité organique agit sur les corps inertes par l'intermédiaire du corps inerte *qu'elle est* et qu'elle *se fait être*. Elle *l'est* pour autant qu'elle est déjà soumise à toutes les forces physiques qui la dénoncent à elle-même comme pure passivité; elle *se fait être* son être dans la mesure où c'est par l'inertie même et du dehors qu'un corps peut agir sur un autre corps dans le milieu de l'extériorité. L'action du corps vivant sur l'inerte peut s'exercer directement ou par la médiation d'un autre corps inerte. Dans ce cas nous appelons cet intermédiaire un outil. Mais dès que le corps organisé prend sa propre inertie comme médiation entre la matière inerte et son besoin, l'instrumentalité, la fin et le travail sont donnés ensemble : la totalité à conserver est en effet projetée comme totalisation du mouvement par lequel le corps vivant utilise son inertie pour vaincre l'inertie des choses. A ce niveau le dépassement de l'extériorité vers l'intériorisation se caractérise à la fois comme existence et comme *praxis*. Fonction organique, besoin et *praxis* sont rigoureusement liés dans un ordre dialectique : avec l'organisme, en effet, le temps dialectique est entré dans l'être puisque l'être vivant ne peut persévérer qu'en se renouvelant; ce rapport *temporel* du futur au passé à travers le présent n'est rien d'autre que le rapport fonctionnel de la totalité à elle-même : elle est son propre avenir par-delà un présent de désintégration réintégrée. En un mot l'unité vivante se caractérise par la décompression

de la temporalité de l'instant; mais la nouvelle temporalité est une synthèse élémentaire du changement et de l'identité puisque l'avenir gouverne le présent dans la mesure où cet avenir s'identifie rigoureusement au passé. Le processus cyclique — qui caractérise à la fois le temps biologique et celui des premières sociétés [1] — est brisé *du dehors* et par l'environnement, simplement parce que la rareté, comme fait contingent et inéluctable, interrompt les échanges. Cette interruption est vécue *comme négation* en ce simple sens que le mouvement cyclique ou fonction se reproduit à vide, niant par là même l'identité du futur au passé et retombant au niveau d'une organisation circulaire *présente* et conditionnée par le passé; ce décalage est la condition nécessaire pour que l'organisme ne soit plus le milieu et le destin de la fonction mais sa fin : la seule différence, en effet, entre la temporalité synthétique primitive et le temps de la *praxis* élémentaire vient de l'environnement matériel qui transforme — par l'absence de ce que l'organisme y cherche — la totalité comme réalité future en *possibilité*. Le besoin comme négation de la négation c'est l'organisme lui-même se vivant dans le futur à travers les désordres présents comme sa possibilité propre et, par conséquent, comme la possibilité de sa propre impossibilité; et la *praxis* n'est d'abord rien d'autre que le rapport de l'organisme comme fin extérieure et future à l'organisme présent comme totalité menacée; c'est la fonction extériorisée. La vraie différence ne réside pas entre la fonction comme assimilation interne et la construction d'outils en vue d'une fin. Beaucoup d'espèces animales, en effet, se font elles-mêmes outils : c'est-à-dire que la matière organisée produit par elle-même l'inorganique ou le pseudo-inerte : j'ai dit que l'organisme ne peut agir sur l'environnement qu'en retombant provisoirement au niveau de l'inertie; les animaux-outils se font inertes en permanence pour protéger leur vie ou, si l'on préfère, au lieu d'utiliser leur propre inertie, ils l'abritent derrière une inertie forgée : c'est à ce niveau ambigu qu'on peut voir le passage dialectique de la fonction à l'action. Le *projet* comme transcendance n'est que l'extériorisation de l'immanence. En fait la transcendance est déjà dans le fait fonctionnel de la nutrition et de la désassimilation puisque nous y découvrons un rapport d'intériorité univoque entre deux états de la matérialité. Et, réciproquement, la transcendance contient en elle l'immanence puisque son lien à sa fin et à l'environnement reste d'intériorité extériorisée.

Donc, bien que *d'abord* l'univers matériel puisse rendre l'existence de l'homme impossible, c'est par l'homme que la négation vient à l'homme et à la matière. A partir de là nous pouvons comprendre dans son intelligibilité primitive la fameuse loi de « la négation de la négation » que Engels a le tort de donner, au fond, comme un irrationnel « abstrait » des lois naturelles. En fait, la dialectique de la Nature — qu'on la cherche dans les « changements d'état » en général ou qu'on en fasse la *dialectique du dehors* dans l'histoire humaine — est incapable de répondre à ces deux questions essentielles : pourquoi y a-t-il quelque chose comme une négation dans le monde naturel ou dans l'histoire humaine? Pourquoi et dans quelles circonstances définies la négation d'une négation donne-t-elle une affirmation? On ne voit pas en effet pourquoi les transformations d'énergie — même si elles sont « vectorielles » comme le veut M. Naville, *même* si certaines sont réversibles et d'autres irréversibles, même si, comme dans les expériences chimiques, certaines réactions partielles se produisent à l'intérieur de la réaction d'ensemble et l'altèrent [1] — pourraient être considérées comme des négations, sinon par des hommes et pour indiquer conventionnellement la direction du processus. Sans doute la matière passe d'un état à un autre. Cela veut dire qu'il y a changement. Mais un changement matériel n'est ni affirmation ni négation, il n'a pas *détruit* puisque rien n'était *construit*, il n'a pas *brisé des résistances* puisque les forces en présence ont donné tout simplement le résultat qu'elles devaient donner; il serait pareillement absurde de déclarer que deux forces opposées et s'appliquant à une membrane *se nient* ou de dire qu'elles *collaborent* pour déterminer une certaine tension; tout ce qu'on peut faire c'est d'utiliser *l'ordre négatif* pour distinguer une direction de l'autre.

Il ne peut y avoir de *résistance* et, par conséquent, de forces négatives qu'à l'intérieur d'un mouvement qui se détermine *en fonction de l'avenir*, c'est-à-dire d'une certaine forme d'intégration. Si le terme à atteindre n'est pas fixé dès le départ comment pourrait-on même concevoir un freinage? Autrement dit, pas de négation si la totalisation future n'est présente à chaque moment comme totalité détotalisée de l'ensemble considéré. Lorsque Spinoza dit : « Toute détermination est négation », il a raison *de son point de vue*, parce que la

1. Non pas parce que ces sociétés sont *organiques* — nous verrons que l'organicisme doit être rejeté absolument — mais parce que leurs membres sont encore très proches, individuellement, du temps organique de la répétition cyclique et que le mode de production contribue à maintenir le processus de répétition. Par lui-même d'abord; par le type de médiation et d'intégration, ensuite, qu'il introduit dans les rapports institutionnels des hommes entre eux.

1. Je pense, par exemple, à ce qu'on appelle depuis Sainte-Claire Deville *l'équilibre chimique :* lorsque le chimiste prétend, en mettant en présence, dans certaines conditions expérimentales, deux substances — que nous appellerons a et b — produire deux autres substances, c et d, la réaction directe : $a + b = c + d$ s'accompagne généralement de la réaction inverse : c et d réagissent l'une sur l'autre pour se transformer en a et b. On arrive donc à un équilibre chimique, c'est-à-dire que la transformation s'arrête en cours de route. Ici, en effet, nous avons bien *deux formes de réaction* et rien n'empêche le savant d'appeler l'une positive et l'autre négative *à la condition* que ce soit par rapport à son entreprise humaine — qui est expérimentale ou industrielle. Si l'on considère, en effet, les réactions « inverses » comme *négatives*, cela signifie que leur existence empêche un certain résultat d'être obtenu; ce sont des forces de freinage *par rapport* à l'ensemble orienté. Mais s'il s'agissait de réactions strictement *naturelles*, c'est-à-dire se produisant en dehors du laboratoire et de toute hypothèse préconçue, on pourrait encore traiter l'une comme une quantité positive et l'autre comme une quantité négative mais ce serait tout juste pour indiquer l'ordre dans lequel elles se produisent. Il s'agit *en tout cas* d'une redistribution moléculaire qui, bien qu'orientée, n'est en soi ni positive ni négative. Il est à remarquer d'ailleurs que, même si l'on voulait considérer la réaction inverse comme négation de la réaction directe, le résultat définitif n'est pas une forme synthétique mais un équilibre inerte, c'est-à-dire la pure coexistence des résultats — tous « positifs » d'ailleurs, que l'origine en soit « positive » ou « négative ».

substance, à ses yeux, est une totalité infinie. Cette formule est donc un instrument de pensée pour décrire et comprendre les *rapports internes du tout*. Mais si la Nature est une immense décompression dispersive, si les rapports des faits naturels ne sont à concevoir que sur le mode de l'extériorité, l'accrochage singulier de certaines particules et le petit système solaire qui en résulte provisoirement n'est en aucune façon une *particularisation*, sauf en un sens purement formel, logique et idéaliste. Dire en effet que chaque molécule *du fait* qu'elle entre dans telle ou telle combinaison *n'est pas* dans telle autre, c'est répéter sur le mode négatif la proposition qu'on veut affirmer, comme ces logiciens qui remplacent : « Tous les hommes sont mortels » par « Tous les non-mortels sont des non-hommes. »

La détermination sera négation réelle si elle isole le déterminé au sein d'une totalisation ou d'une totalité. Or la *praxis* née du besoin est une totalisation dont le mouvement vers sa propre fin transforme *pratiquement* l'environnement en une totalité. De ce double point de vue, le mouvement du négatif reçoit son intelligibilité. D'une part, en effet, l'organisme engendre le négatif comme ce qui détruit son unité : la désassimilation et l'excrétion sont les formes encore opaques et biologiques de la négation en tant qu'elles sont un mouvement orienté de rejet; de la même façon le *manque* apparaît par la fonction, non seulement comme simple lacune inerte mais comme une opposition de la fonction à elle-même; le besoin enfin pose la négation par son existence même puisqu'il est lui-même une première négation du manque. En un mot l'intelligibilité du négatif comme structure de l'être ne peut apparaître qu'en liaison avec un processus de totalisation en cours; la négation se définit comme *force opposée* à partir d'une force première d'intégration et par rapport à la totalité future comme destin ou comme fin du mouvement totalisateur. Plus profondément et plus obscurément, l'organisme lui-même comme dépassement de la multiplicité d'extériorité est une première négation univoque, car il conserve en soi la multiplicité et s'unifie contre elle sans pouvoir la supprimer. Elle est son danger, son risque perpétuel et, en même temps, sa médiation avec l'univers matériel qui l'entoure et qui peut le nier. Ainsi la négation est déterminée par l'unité; c'est même *par l'unité* et *dans l'unité* qu'elle peut se manifester. Non pas *d'abord* comme force de sens contraire mais, ce qui revient au même, comme détermination partielle du tout en tant qu'elle se pose pour soi. A partir de ces expériences on pourrait établir une logique dialectique de la négation comme rapport des structures internes entre elles et avec le tout dans une totalité faite ou une totalisation en cours. On verrait en effet que dans le champ d'existence et de tension déterminé par le tout, toute particularité se produit dans l'unité d'une contradiction fondamentale : elle *est* détermination du tout et, comme telle, c'est le tout qui lui donne l'être; d'une certaine façon, en tant que l'être du tout exige qu'il soit présent en toutes ses parties, *elle est le tout lui-même;* mais en même temps, comme arrêt, retour sur soi, enclosure, elle n'est pas le tout, et c'est justement contre lui (et non contre des êtres transcendants à cette totalité) qu'elle se particularise; mais cette particularisation dans le cadre de cette contradiction se produit justement comme négation d'intériorité : comme particularisation *du tout*, elle est le tout s'opposant à lui-même à travers une particularité qu'il gouverne et qui dépend de lui; en tant que détermination, c'est-à-dire en tant que limitation elle se définit comme ce rien qui empêche la retotalisation du tout et qui se liquiderait en elle si elle devait avoir lieu. C'est l'existence de ce non-être comme *rapport en cours* entre le tout constitué et la totalisation constituante, c'est-à-dire entre le tout comme résultat futur, abstrait mais *déjà là* et la dialectique comme processus qui vise à constituer dans sa réalité concrète la totalité qui le définit comme son avenir et son terme, c'est l'existence de ce néant actif (totalisation posant ses moments) et passif tout ensemble *(le tout comme présence de l'avenir)* qui constitue la première négation intelligible de la dialectique. Et c'est dans la totalité comme unité abstraite d'un champ de forces et de tension que la négation de la négation doit devenir affirmation. De quelque manière, en effet, qu'elle se manifeste — qu'il s'agisse de la liquidation du moment partiel, de l'apparition d'autres moments en conflit avec le premier (bref d'une différenciation ou même d'une fragmentation de la totalité partielle en parties plus petites) — la nouvelle structure est négation de la première (soit directement soit en attirant par sa seule présence le rapport de la première au tout); par là le tout se manifeste dans cette deuxième structure, qu'il produit et soutient elle aussi, comme totalité reprenant en elle les déterminations particulières et les supprimant soit par une liquidation pure et simple de leur particularité, soit en se différenciant autour d'elles et par rapport à elles de manière à les insérer dans un ordre nouveau qui devient à son tour le tout lui-même en tant que structure différenciée. Cette logique des totalisations serait un système abstrait de propositions se référant à la multiplicité possible des rapports entre un tout et ses parties, entre les parties entre elles, directement et à travers leur rapport au tout. Il est fort inutile de construire ici ce système que chacun peut retrouver par lui-même. Je note seulement que le contenu de ces propositions, bien qu'abstrait, ne serait pas *vide* comme les jugements analytiques de la logique aristotélicienne; et que, bien que ces propositions soient synthétiques, elles représentent par elles-mêmes une *véritable intelligibilité;* autrement dit, il suffit de les établir à partir d'une totalité (d'ailleurs quelconque) pour que nous puissions *les comprendre* dans l'évidence. Nous le verrons plus loin.

Revenons au besoin. Dans le moment où le projet traverse le monde environnant vers sa propre fin, qui est ici la restauration d'un organisme nié, il unifie le champ d'ustensilité autour de lui, pour en faire une totalité servant de fond aux objets singuliers qui doivent l'aider dans sa tâche; cela veut dire que le monde des alentours est constitué pratiquement comme l'unité des ressources et des moyens; mais puisque l'unité des moyens n'est autre que la fin et que cette fin elle-même représente la totalité organique en danger, nous saisissons ici *pour la première fois* un rapport nouveau et renversé des deux « états de la matière » : la pluralité inerte devient totalité pour avoir été unifiée par la fin comme champ instrumental, elle est en elle-même la fin tombée dans le domaine de la passivité. Mais loin que son inertie

nuise à son caractère de totalité faite, c'est elle qui le supporte. Dans l'organisme les liens d'intériorité recouvrent ceux d'extériorité; dans le champ instrumental, c'est l'inverse : la multiplicité d'extériorité est sous-tendue par un lien d'unification interne et c'est la *praxis* qui, en fonction de la fin poursuivie, remanie sans cesse l'ordre d'extériorité sur la base d'une unité profonde. A partir de là naît un deuxième type de négation, car une nouvelle totalité existe, passive et unifiée tout ensemble, mais qui ne cesse de se remanier, soit sous l'action directe de l'homme, soit en vertu de ses lois propres d'extériorité. Dans un cas comme dans l'autre les changements se font sur un fond d'unité préalable et deviennent le destin de cette totalité même s'ils ont leur origine ailleurs, à l'autre bout du monde : tout ce qui se produit dans un tout, même la désintégration, est un événement total de la totalité en tant que telle et n'est intelligible qu'à partir de la totalité. Mais dès que le brassage de la pluralité totalisée constitue ici ou là des synthèses passives, il brise à l'intérieur du tout constitué le rapport d'intégration immédiate des éléments au tout; l'autonomie relative de la partie ainsi formée doit nécessairement agir comme un frein par rapport au mouvement d'ensemble; le mouvement tourbillonnaire de totalisation partielle se constitue donc comme une négation du mouvement total. Du coup, même s'il s'agit d'un remaniement nécessaire à la *praxis*, sa détermination *devient* négation de lui-même : le rapport des éléments intégrés au tout partiel est plus précis, moins « indéterminé » que sa relation à la totalisation d'ensemble mais il est moins ample et moins riche. L'élément, par ce nouveau lien d'intériorité extériorisée, rejette un ensemble de possibilités objectives qui étaient celles de chaque élément au sein du mouvement général, il s'appauvrit. Du coup, le rapport de cette totalité partielle à la totalité totale se manifeste comme conflit, l'intégration absolue exige que soit brisée la détermination singulière en tant qu'elle risque de constituer une nouvelle pluralité. Inversement l'inertie et les nécessités de l'intégration partielle obligent chaque partie de la totalité relative à résister aux pressions du tout. Enfin la détermination d'une totalité partielle, au sein de la totalité détotalisée, a pour effet nécessaire de déterminer aussi, mais négativement, l'ensemble qui reste en dehors de cette intégration *comme une totalité partielle*. L'unité d'extériorité des régions non intégrées par rapport à la zone d'intégration partielle (elles sont d'abord celles qui *n'ont pas* été intégrées) se change en une unité d'intériorité, c'est-à-dire en une détermination intégrante, du seul fait que, dans une totalité, l'extériorité même se manifeste dans des rapports d'intériorité. En même temps la relation au tout de cette nouvelle totalisation varie : soit que celle-ci se pose pour soi à son tour, ce qui a pour effet de faire éclater définitivement la totalisation en cours, soit qu'elle s'identifie au tout lui-même et lutte pour résorber l'enclave qui vient d'apparaître, soit enfin qu'elle soit déchirée par la contradiction se posant *à la fois* comme le tout ou, en tout cas, comme le processus même de totalisation et comme moment partiel qui tire ses déterminations de son opposition à l'Autre.

L'homme qui produit sa vie dans l'unité du champ matériel est amené par la *praxis* même à déterminer des zones, des systèmes, des

objets privilégiés dans cette totalité inerte; il ne peut construire ses outils — et cela vaut pour les instruments de culture chez les primitifs comme pour l'utilisation pratique de l'énergie atomique — sans introduire des déterminations partielles dans l'environnement unifié (que cet environnement soit la terre ou une étroite bande de terrain entre la mer et la forêt vierge); ainsi s'oppose-t-il à lui-même par la médiation de l'inerte; et, réciproquement, la force constructive du travailleur oppose la partie au tout dans l'inerte à l'intérieur de l'unité « naturelle »; nous en verrons cent exemples plus loin. Cela veut dire d'abord que la négation devient intérieure dans le milieu même de l'extériorité, ensuite qu'elle est une réelle opposition de forces. Mais cette opposition vient doublement à la Nature par l'homme puisque son action constitue à la fois le tout et la déchirure du tout. Le *travail* ne peut exister, quel qu'il soit, que comme totalisation et contradiction dépassée. Dès lors, qu'il constitue dans un premier moment l'environnement comme le milieu où le travailleur doit se produire lui-même, toutes les démarches ultérieures seront des négations dans la mesure même où elles sont positives. Et ces négations ne peuvent être saisies que comme des moments qui se posent pour soi puisque la retombée de l'inertie accroît leur séparation au sein du tout. Ainsi la démarche ultérieure du travail doit être nécessairement la remise en contact de l'objet créé, à l'intérieur du tout, avec les autres secteurs et leur unification d'un point de vue neuf; il nie la séparation. Mais l'intelligibilité de cette nouvelle démarche qui est la négation de la négation réside justement, cette fois encore, dans la totalité première. Rien ne permet d'affirmer *a priori* dans un système réaliste et matérialiste que la négation de la négation doit donner une nouvelle affirmation tant qu'on n'a pas défini le type de réalités dans lequel ces négations se produisent. Même dans l'univers humain qui est celui des totalités, il existe des situations parfaitement définies et susceptibles d'être classées où la négation de la négation est une négation nouvelle : c'est que dans ces cas exceptionnels totalité et récurrence interfèrent. Mais on ne peut en parler ici. Ce qui est sûr en tout cas c'est que la négation de la négation constitue un ensemble indéterminé, *sauf* si elle est considérée comme se produisant à l'intérieur d'une totalité. Mais la négation de la négation serait, même dans la totalité, un retour au point de départ s'il ne s'agissait d'une totalité dépassée vers une fin totalisatrice. La suppression des organisations partielles du champ instrumental aurait pour conséquence de nous ramener à l'indifférenciation originelle de l'environnement unifié (comme lorsqu'on fait disparaître les traces d'un événement, d'une expérience, d'une construction) si le mouvement pour les supprimer ne s'accompagnait d'un effort pour les conserver : c'est-à-dire si on ne devait les considérer comme une étape vers une unité de *différenciation*, dans laquelle un nouveau type de subordination des parties au tout et de coordination des parties entre elles doit être réalisé. C'est ce qui arrive nécessairement puisque le but n'est pas de préserver pour soi et en soi l'unité du champ d'action, mais de trouver en lui les éléments matériels susceptibles de conserver ou de restaurer la totalité organique qu'il contient. Ainsi, dans la mesure où le corps est fonction, la fonc-

tion besoin et le besoin *praxis*, on peut dire que *le travail humain*, c'est-à-dire la *praxis* originelle par quoi il produit et reproduit sa vie, est *entièrement* dialectique : sa possibilité et sa nécessité permanente reposent sur le rapport d'intériorité qui unit l'organisme à l'environnement et sur la contradiction profonde entre l'ordre de l'inorganique et l'ordre de l'organique, tous deux présents en chaque individu; son mouvement premier et son caractère essentiel se définissent par une double transformation contradictoire : l'unité du projet donne au champ pratique une unité quasi synthétique, le moment capital du travail est celui où l'organisme se fait inerte (l'homme *pèse* sur le levier, etc.) pour transformer l'inertie environnante. Ce chassé-croisé qui oppose la chose humaine à l'homme-chose se retrouvera à tous les niveaux de l'expérience dialectique; cependant le sens du travail est fourni *par une fin* et le besoin, loin d'être une *vis a tergo* qui pousserait le travailleur est au contraire le dévoilement vécu d'un but à atteindre qui n'est autre, d'abord, que la restauration de l'organisme. Enfin l'action fait exister réellement l'entourage matériel comme un tout à partir de quoi une organisation de moyens à fin est possible, et cette organisation, dans les formes d'activité les plus simples, est donnée par la fin elle-même, c'est-à-dire qu'elle n'est qu'une extériorisation de la fonction : c'est la totalité qui définit son moyen par ce qui lui manque; on *guette* à la chasse, à la pêche; on *cherche* à la cueillette. C'est-à-dire qu'on a réalisé l'unité du champ pour mieux *saisir* sur le fond l'objet quêté. C'est à partir de là que le travail s'organise *par déterminations synthétiques* de l'ensemble, par mise au jour ou construction de rapports toujours plus étroits à l'intérieur du champ pour transformer en une parfaite circularité de conditionnements ce qui n'était tout d'abord qu'une très vague relation des parties au tout et des parties entre elles. Détermination du présent par l'avenir, chassé-croisé de l'inerte et de l'organique, négation, contradictions dépassées, négation de la négation, bref totalisation en cours : ce sont les moments d'un travail, *quel qu'il soit*, sauf si — à un niveau dialectique que nous n'avons pas encore envisagé — la société pousse la division du travail jusqu'à spécialiser les machines; mais, dans ce cas, c'est tout juste l'inverse qui se produit : la machine semi-automatique définit son environnement et se construit son homme, en sorte que l'intériorité (fausse mais efficace) est du côté de l'inorganisé et l'extériorité du côté du corps organique; l'homme est alors la machine de la machine et il est à lui-même sa propre extériorité. Dans tous les autres cas, la dialectique apparaît comme la logique du travail. Il est parfaitement abstrait de considérer *un* homme au travail puisque, dans la réalité, le travail est aussi bien une relation entre les hommes qu'une relation de l'homme à l'univers matériel. Et nous ne prétendons nullement avoir découvert ici le moment historiquement premier de la dialectique : ce que nous avons voulu montrer c'est que notre expérience la plus quotidienne — qui est sûrement celle du travail — prise à son niveau le plus abstrait — celui de l'action de l'individu isolé — nous révèle immédiatement le caractère dialectique de l'action. Ou, si l'on préfère, qu'au degré d'abstraction le plus grand — et même si l'on concédait au rationalisme analytique ses théories moléculaires — la dialectique est déjà là sous la forme

élémentaire et complète d'une loi de développement et d'un schème d'intelligibilité. Il va de soi que, si l'existence réelle de totalités organiques et de processus totalisateurs révèle le mouvement dialectique, la dialectique ne justifie pas, en retour, l'existence de corps organiques. Quel que soit le développement ultérieur de la biologie, nous ne pouvons considérer les corps organisés que comme des réalités de fait et nous n'avons pas le moyen de les fonder en raison. Affirmer qu'ils tirent leur origine de la matière inorganisée, c'est une hypothèse raisonnable et économique à laquelle chacun — même le chrétien — peut se rallier. Mais cette hypothèse est en chacun de nous à l'état de croyance. Ainsi ni la Raison analytique — qui s'applique aux relations en extériorité — ni la Raison dialectique — qui tire son intelligibilité des totalités et qui régit le rapport des touts à leurs parties et des totalités entre elles à l'intérieur d'une intégration toujours plus serrée — ne peuvent donner aux corps organisés le moindre statut d'intelligibilité : s'ils sont issus de la matière inorganique, il n'y a pas eu seulement passage de l'inanimé à la vie, mais d'une rationalité à l'autre. Serions-nous revenus par un détour aux irrationnels d'Engels? En aucune façon : chez Engels, en effet, ce sont les lois qui sont irrationnelles, comme principes formels et opaques de la pensée et de la nature. Pour nous, ce qui est contingent, c'est l'existence de certains objets. Mais pas plus que la Raison analytique n'est fondée à se demander : pourquoi y a-t-il quelque chose comme la matière plutôt que rien? la Raison dialectique n'est contrainte de se demander : pourquoi y a-t-il des touts organisés plutôt que de la matière inorganique? Ces questions qui *peuvent* devenir scientifiques (il est impossible d'assigner *a priori* des limites à la science) ne le sont pas encore. Ce qui importe, au contraire, c'est que, s'il y a des touts organisés, la dialectique est leur type d'intelligibilité. Et puisque, justement, le travailleur individuel est une de ces totalisations, il ne peut se comprendre dans ses actes ni dans son rapport à la Nature (ni, comme nous allons voir, dans ses rapports avec les autres) s'il n'interprète en chaque cas, les totalités partielles à partir de la totalisation d'ensemble et leurs relations internes à partir de leurs relations à l'unification en cours, les moyens à partir de la fin et le présent à partir du rapport qui lie le futur au passé. Mais, inversement, sa *praxis* qui est dialectique comporte en elle-même sa propre intelligibilité. Pour ne prendre qu'un exemple, la loi, brutalement posée par Engels, de l'interpénétrabilité des contraires devient parfaitement intelligible dans une *praxis* qui s'éclaire par sa totalisation future et par les totalités faites qui l'entourent : à l'intérieur d'une totalité (faite ou en cours), chaque totalité partielle, comme détermination du tout, contient le tout comme son sens fondamental et, par conséquent, aussi les autres totalités partielles; ainsi le secret de chaque partie est dans les autres. Pratiquement, cela signifie que chaque partie détermine toutes les autres dans leur rapport au tout, c'est-à-dire dans leur existence singulière; à ce niveau paraît le type d'intelligibilité proprement dialectique qui combine à la fois, le conflit *direct* des parties entre elles (en tant que la Raison dialectique comprend et dépasse la Raison analytique) et le conflit sournois qui se déplace sans cesse, modifie chacune *du dedans* en fonction des changements

internes de toutes les autres, installe l'altérité en chacune à la fois comme ce qu'elle *est* et ce qu'elle *n'est pas*, comme ce qu'elle possède et ce dont elle est possédée. Par ces observations, je n'ai fait, tout simplement, que rendre compte du type de liaison propre à ces objets, c'est-à-dire du lien d'intériorité. A ce niveau l'expérience dialectique peut être difficile à *exposer;* mais elle est commune à tous et constante. Il *est vrai* que la plupart des gens s'expriment dans le discours selon les règles de la rationalité analytique : mais cela ne signifie pas que leur *praxis* n'est pas consciente d'elle-même. D'abord [1], en effet, la Raison dialectique comprend en elle la Raison analytique comme la totalité comprend la pluralité. Dans le mouvement du travail il faut que l'unité du champ pratique soit déjà réalisée pour que le travailleur puisse passer à l'analyse des difficultés. Cette « analyse de la situation » s'opère par les méthodes et selon le type d'intelligibilité de la Raison analytique; elle est indispensable mais suppose d'abord la totalisation. Elle conduit enfin à la pluralité sous-jacente, c'est-à-dire aux éléments *en tant* qu'ils sont unis par les liens d'extériorité. Mais le mouvement pratique, qui dépasse cette dispersion moléculaire de conditionnements, retrouvera par lui-même l'unité en créant à la fois le problème et la solution. Du reste cette unité n'a jamais été perdue puisque c'est *en elle* qu'on a cherché la dispersion. Seulement l'analyse se fait par le discours et la pensée *d'abord*, même si, par la suite, il faut user d'un dispositif matériel; la *production* de l'objet, au contraire, est tout entière *pratique*. Et quoique la *praxis* se donne ses lumières et soit transparente pour elle-même, elle ne s'exprime pas nécessairement par des mots. En fait, la *connaissance* apparaît comme le dévoilement du champ perceptif et pratique par la fin, c'est-à-dire par le non-être futur. Il serait aisé mais trop long de montrer que la dialectique seule peut fonder l'intelligibilité du connaître et de la vérité parce que la connaissance ni la vérité ne peuvent être un rapport positif de l'être à l'être mais, tout au contraire, un rapport négatif et médié par un néant : le dévoilement du dépassé et de son dépassement ne peut se faire qu'à partir d'un avenir qui n'est pas encore et dans l'unité pratique d'une totalisation en cours. Mais ce dévoilement *reste pratique* et ne peut se fixer par le discours dans une société qui, dans son ensemble, confond encore la connaissance et la contemplation. Ainsi l'effort de chacun est pour exprimer sur toute chose une expérience dialectique en termes de rationalité analytique et mécanique. Reste que chacun, s'il est averti, peut, à chaque moment thématiser son expérience fondamentale. L'homme comme projet totalisant est lui-même l'intelligibilité en acte des totalisations; puisque l'aliénation n'entre pas encore en jeu (simplement d'ailleurs parce que nous ne pouvons pas tout dire à la fois) faire et comprendre sont indissolublement liés.

Toutefois cette expérience, dans la mesure même où elle présente en pleine lumière la logique des touts et l'intelligibilité des relations de l'homme à l'univers, nous ne pouvons pas encore la considérer

1. Nous verrons plus loin que l'expérience dialectique est à la fois permanente (en tant que les hommes travaillent et ont toujours travaillé) et *devenue* en tant qu'elle est découverte datée de la dialectique comme intelligibilité de l'Histoire.

comme apodictique. La pleine compréhension de l'acte et de l'objet se caractérise comme le développement temporel d'une intuition pratique, mais non comme la saisie d'une nécessité. Car la nécessité ne peut jamais être donnée dans l'intuition si ce n'est comme une ligne de fuite ou, en d'autres mots, comme une limite intelligible de l'intelligibilité.

B

DES RELATIONS HUMAINES COMME MÉDIATION ENTRE LES DIFFÉRENTS SECTEURS DE LA MATÉRIALITÉ

L'expérience immédiate donne l'être *le plus concret* mais elle le prend à son niveau le plus superficiel et reste elle-même dans l'abstrait. Nous avons décrit l'homme du besoin et montré son travail comme développement dialectique. Et ne disons pas que le travailleur isolé n'existe pas. Tout au contraire, il existe partout quand les conditions sociales et techniques de son travail exigent qu'il travaille seul. Mais sa solitude même est une désignation historique et sociale : dans une certaine société, à un certain degré de développement technique, etc., un paysan travaille, à certains moments de l'année, dans la complète solitude, qui devient un mode social de la division du travail. Et son opération — c'est-à-dire sa manière de *se produire* — conditionne non seulement l'assouvissement du besoin, mais le besoin lui-même. Dans le Sud italien, les journaliers agricoles — ces demi-chômeurs nommés *bracciante* — ne mangent pas plus d'une fois par jour et — dans certains cas — une fois tous les deux jours. A ce moment, la faim *comme besoin* disparaît (ou plutôt n'apparaît que s'ils sont mis brusquement dans l'impossibilité de faire chaque jour ou tous les deux jours cet unique repas). Ce n'est pas qu'elle n'existe plus mais elle s'est intériorisée, structurée comme une maladie chronique. Le besoin n'est plus cette négation violente qui s'achève en *praxis :* il est passé dans la généralité du corps comme *exis*, comme lacune inerte et généralisée auquel l'organisme tout entier essaye de s'adapter en se dégradant, en se mettant en veilleuse pour pourvoir baisser ses exigences. N'importe, puisqu'il est seul, puisque, dans le moment présent, dans la société présente avec les objectifs particuliers qu'il vise et les outils dont il dispose, il décide de *ce* travail ou de *cet* autre et de l'ordre des moyens, il peut faire l'objet d'une expérience régressive, j'ai le droit de saisir et de fixer *sa praxis* comme *se* temporalisant à travers tous les conditionnements. Il faut seulement marquer que ce moment de la régression — vrai comme première approche au sein d'une expérience dialectique — serait faux et idéaliste si nous prétendions nous y arrêter. *Inversement*, quand nous aurons accompli la totalité de notre expérience, nous verrons que la *praxis* individuelle, toujours inséparable du milieu qu'elle constitue, qui la conditionne et qui l'aliène, est en même temps la Raison constituante

elle-même au sein de l'Histoire saisie comme Raison constituée. Mais justement pour cela, le deuxième moment de la régression ne peut être *directement* la relation de l'individu aux corps sociaux (inertes ou actifs) et aux institutions. Marx a très bien indiqué qu'il distinguait les *relations humaines* de leur réification ou, d'une façon générale, de leur aliénation au sein d'un régime social donné. Il remarque, en effet, que dans la société féodale, fondée sur d'autres institutions, d'autres outils et qui posait à ses hommes d'autres questions, ses *propres* questions, l'exploitation de l'homme par l'homme existait, jointe à l'oppression la plus féroce, mais que tout se passait *autrement* et que, en particulier, la relation humaine n'était ni réifiée ni détruite. On entend bien qu'il ne prétend pas apprécier ou comparer deux régimes tous deux bâtis sur l'exploitation et la violence institutionnalisée. Il constate seulement que le lien du serf ou de l'esclave noir au propriétaire est souvent *personnel* (ce qui le rend, en un sens, plus intolérable et plus humiliant) et que le rapport des ouvriers au patron (ou des ouvriers entre eux dans la mesure où ils sont l'objet de forces de massification) est un simple rapport d'extériorité. Mais ce rapport d'extériorité n'est concevable lui-même que comme une réification d'un rapport objectif d'intériorité. L'Histoire détermine le contenu des relations humaines dans sa totalité et ces relations — quelles qu'elles soient, si intimes ou si brèves qu'elles puissent être — renvoient à tout. Mais ce n'est pas elle *qui fait* qu'il y ait des relations humaines en général. Ce ne sont pas les problèmes d'organisation et de division du travail qui ont fait que des rapports se soient établis entre ces objets *d'abord séparés*, les hommes. Mais, tout au contraire, si la constitution d'un groupe ou d'une société — autour d'un ensemble de problèmes techniques et d'une certaine masse d'instruments — doit être possible, c'est que la relation humaine (quel qu'en soit le contenu) est une réalité de fait permanente à quelque moment de l'Histoire que l'on se place, même entre des individus séparés, appartenant à des sociétés de régimes différents et qui s'ignorent l'une l'autre. Cela signifie que, à sauter l'étape abstraite de la relation humaine et à nous établir tout de suite dans le monde, cher au marxisme, des forces productrices, du mode et des rapports de production, nous risquerions de donner raison sans le vouloir à l'atomisme du libéralisme et de la rationalité analytique. C'est la tentation de certains marxistes : les individus, répondent-ils, ne sont *a priori* ni des particules isolées ni des activités en relation directe puisque c'est la société qui décide en chaque cas, à travers la totalité du mouvement et la particularité de la conjoncture. Mais justement, cette réponse qui prétend refuser notre « formalisme » contient l'acceptation entière et formelle de la réclamation *libérale;* la bourgeoisie individualiste demande qu'on lui concède une chose et une seule : la relation des individus entre eux est passivement subie par chacun d'eux et conditionnée en extériorité par d'autres forces (toutes celles qu'on veut); ce qui signifie qu'on la laisse libre d'appliquer le principe d'inertie et les lois positivistes d'extériorité aux rapports humains. A ce moment-là, peu importe que l'individu vive réellement isolé, comme un cultivateur à certaines époques ou à l'intérieur de groupes très intégrés : la *séparation absolue* réside précisément en ceci

que chaque individu subit dans l'extériorité radicale le statut historique de ses relations aux autres ou — ce qui revient au même mais qui dupe les marxistes peu exigeants — que les individus en tant que produits de leur propre produit (donc en tant que passifs et aliénés) *instituent* des rapports entre eux (à partir de ceux qu'ont établis les générations antérieures, de leur constitution propre et des forces et urgences de l'époque). Nous retrouvons le problème de la première partie : que veut dire *faire* l'Histoire sur la base des circonstances antérieures? Nous disions alors : si nous ne distinguons pas le projet — comme dépassement — des circonstances comme conditions, il n'y a plus que des objets inertes et l'Histoire s'évanouit. De même, si le rapport humain n'est qu'un produit, il est réifié par essence et l'on ne comprend même plus ce que pourrait bien être sa réification. Notre formalisme, qui s'inspire de celui de Marx, consiste simplement à rappeler que l'homme fait l'Histoire dans l'exacte mesure où elle le fait. Cela veut dire que les relations entre les hommes sont à chaque instant la conséquence dialectique de *leur activité* dans la mesure même où elles s'établissent comme dépassement de relations humaines subies et institutionnalisées. L'homme n'existe pour l'homme que dans des circonstances et dans des conditions sociales données, donc toute relation humaine est historique. Mais les relations historiques sont humaines dans la mesure où elles se donnent *en tout temps* comme la conséquence dialectique immédiate de la *praxis*, c'est-à-dire de la pluralité des *activités* à l'intérieur d'un même champ pratique. C'est ce que montre bien l'exemple du *langage*.

Le mot est matière. *En apparence* (une apparence qui en tant que telle a sa vérité), il me frappe matériellement, comme un ébranlement de l'air qui produit certaines réactions dans mon organisme, en particulier certains réflexes conditionnés qui le reproduisent en moi dans sa matérialité (je *l'entends* en le *parlant* au fond de ma gorge). Cela permet de dire, plus brièvement — c'est aussi faux et aussi juste — qu'il *entre* chez chacun des interlocuteurs comme véhicule de son sens. Il transporte en moi les projets de l'Autre et dans l'Autre mes propres projets. Il n'est pas douteux qu'on pourrait étudier le langage de la même façon que la monnaie : comme matérialité circulante, inerte, unifiant des dispersions; c'est, en partie, du reste, ce que fait la philologie. Les mots vivent de la mort des hommes, ils s'unissent à travers eux; chaque phrase que je forme, son sens m'échappe, il m'est volé; chaque jour et chaque parleur altère *pour tous* les significations, les autres viennent les changer jusque dans ma bouche. Nul doute que le langage ne soit *en un sens* une inerte totalité. Mais cette matérialité se trouve *en même temps* une totalisation organique et perpétuellement en cours. Sans doute la parole sépare autant qu'elle unit, sans doute les clivages, les strates, les inerties du groupe s'y reflètent, sans doute les dialogues sont-ils en partie des dialogues de sourd : le pessimisme des bourgeois a décidé depuis longtemps de s'en tenir à cette constatation; le rapport originel des hommes entre eux se réduirait à la pure et simple coïncidence extérieure de substances inaltérables ; dans ces conditions, il va de soi que chaque mot en chacun dépendra, dans sa signification présente, de ses références au système total de l'intériorité

et qu'il sera l'objet d'une compréhension incommunicable. Seulement, cette incommunicabilité — dans la mesure où elle existe — ne peut avoir de sens que si elle se fonde sur une communication fondamentale, c'est-à-dire sur une reconnaissance réciproque et sur un projet permanent de communiquer; mieux encore : sur une communication permanente, collective, institutionnelle de tous les Français, par exemple, par l'intermédiaire constant, même dans le silence de la matérialité verbale, et sur le projet actuel de telle ou telle personne de particulariser cette communication générale. En vérité chaque mot est *unique*, extérieur à chacun et à tous; *dehors*, c'est une institution commune; parler ne consiste pas à faire entrer un vocable dans un cerveau par l'oreille mais à renvoyer par des sons l'interlocuteur à ce vocable, comme propriété commune et extérieure. De ce point de vue, la totalité du langage comme ensemble de relations *internes* des sens objectifs entre eux est donnée pour tous et à tous; le mot n'est qu'une spécification qui se manifeste sur fond de langage [1]; la phrase est une totalisation en acte où chaque mot se définit par rapport aux autres, à la situation et à la langue tout entière comme une partie intégrante d'un tout. Parler, c'est changer chaque vocable par tous les autres sur le fond commun du verbe; le langage contient tous les mots et chaque mot se comprend par tout le langage, chacun résume le langage en lui et le réaffirme. Mais cette totalité fondamentale ne peut rien être si ce n'est la *praxis* elle-même en tant qu'elle se manifeste directement à autrui; le langage est *praxis* comme relation pratique d'un homme à un autre et la *praxis* est toujours langage (qu'elle mente ou qu'elle dise vrai) parce qu'elle ne peut se faire sans se signifier. Les langues sont le produit de l'Histoire; en tant que telles, en chacune on retrouve l'extériorité et l'unité de séparation. Mais le langage *ne peut être venu à l'homme* puisqu'il se suppose lui-même : pour qu'un individu puisse découvrir son isolement, son aliénation, pour qu'il puisse souffrir du silence et, tout aussi bien, pour qu'il s'intègre à quelque entreprise collective, il faut que son rapport à autrui, tel qu'il s'exprime par et dans la matérialité du langage, le constitue dans sa réalité même. Cela signifie que, si la *praxis* de l'individu est dialectique, sa relation à l'autre est elle aussi dialectique et qu'elle est contemporaine de sa relation originelle, en lui et hors de lui, à la matérialité. Et qu'on n'entende point ce rapport comme une virtualité incluse en chacun, comme une « ouverture à l'autre » qui s'actualiserait dans quelques cas particuliers. Ce serait enfermer ces rapports dans les « natures » comme dans des coffrets et les réduire à de simples dispositions subjectives : nous retomberions aussitôt dans la raison analytique et dans le solipsisme moléculaire. En fait, les « relations humaines » sont des structures interindividuelles dont le langage est le lien commun et qui existent *en acte* à tout moment de l'Histoire. La solitude n'est qu'un aspect particulier de ces relations. Le renversement de notre expérience nous montre *les mêmes hommes :* seulement tout à l'heure nous les envisagions en tant que chacun ignorait la plus grande partie des autres

1. C'est pour cela que chaque vocable est *tout* le Langage actualisé. La spécification est totalisation.

(à vrai dire presque tous); à présent nous les considérons en tant que chacun est lié par le travail, l'intérêt, les liens familiaux, etc., à quelques autres, chacun de ceux-ci à d'autres, etc. Nous ne rencontrons pas ici de totalisations, pas même de totalité : il s'agit plutôt d'une dispersion mouvante et indéfinie de réciprocités. Et notre expérience n'est pas encore armée pour comprendre les structures de ce groupe, elle cherche le lien élémentaire qui conditionne toutes les structurations : il s'agit de savoir au niveau le plus simple — celui de la dualité et de la trinité — si la relation des hommes entre eux est spécifique et *en quoi* elle peut l'être. Ceci, comme le reste, doit se découvrir dans la simple *praxis* quotidienne.

Puisque nous sommes partis de la dispersion des organismes humains, nous allons considérer des individus entièrement séparés (par les institutions, par leur condition sociale, par les hasards de leur vie) et nous tenterons de découvrir dans cette séparation même — c'est-à-dire dans un rapport qui tend vers l'extériorité absolue — leur lieu historique et concret d'intériorité.

De ma fenêtre je vois un cantonnier sur la route, un jardinier qui travaille dans un jardin. Entre eux, il y a un mur surmonté de tessons de bouteille qui défend la propriété bourgeoise où travaille le jardinier. Chacun d'eux ignore donc entièrement la présence de l'autre; chacun, absorbé dans son labeur, ne songe pas même à se demander s'il y a des hommes de l'autre côté. Quant à moi, qui les vois sans être vu, ma position et ce survol passif de leur labeur me situe par rapport à eux : je « prends des vacances », dans un hôtel, je me réalise dans mon inertie de témoin comme un intellectuel petit-bourgeois; ma perception n'est qu'un moment d'une entreprise (je cherche le repos après un « surmenage », ou « la solitude » pour faire un livre, etc.) qui renvoie à des possibilités et à des besoins propres à mon métier et à mon milieu. De ce point de vue, ma présence à la fenêtre est une activité passive (je veux « respirer l'air pur » ou je trouve le paysage « reposant », etc.) et ma perception présente figure à titre de moyen dans un processus complexe qui est l'expression de ma vie entière. Par là, ma première relation aux deux travailleurs est négative : je ne suis pas de leur classe, je n'exerce aucune de leurs deux professions, je ne saurais pas faire ce qu'ils font, je ne partage pas leurs soucis. Mais ces négations ont un double caractère. D'abord elles ne peuvent se dévoiler que sur un fond indifférencié de relations synthétiques qui me maintiennent avec eux dans une immanence *actuelle :* je ne puis opposer leurs fins aux miennes sans les reconnaître comme fins. Le fondement de la compréhension c'est la complicité de principe avec toute entreprise — même si l'on doit par la suite la combattre ou la condamner — chaque fin nouvelle, dès qu'elle est signifiée, se détache sur l'unité organique de toutes les fins humaines. Dans certaines attitudes pathologiques (p. ex. : la dépersonnalisation) l'homme apparaît comme le représentant d'une espèce étrangère parce qu'on ne peut plus le saisir dans sa réalité téléologique, c'est-à-dire parce que le lien du malade à ses propres fins est provisoirement rompu. A tous ceux qui se prennent pour des anges, les activités de leur prochain semblent absurdes parce qu'ils prétendent transcender l'entreprise humaine en

refusant d'y participer. Il ne faudrait pas croire cependant que ma perception me découvre à moi-même comme *un homme* en face de deux autres *hommes;* le concept d'homme est une abstraction qui ne se livre jamais dans l'intuition concrète : en fait je me saisis comme un « estivant » en face d'un jardinier et d'un cantonnier; et en me faisant ce que je suis, je les découvre tels qu'ils se font, c'est-à-dire tels que leur travail les produit; mais dans la mesure même où je ne puis voir en eux des fourmis (comme fait l'esthète) ou des robots (comme fait le neurotique), dans la mesure où, pour les différencier des miennes, je dois me projeter à travers eux au-devant de leurs fins, je me réalise comme membre d'une société définie qui décide pour chacun de ses possibilités et de ses buts; au-delà même de leur activité présente, je redécouvre leur vie même, le rapport des besoins au salaire et, par-delà tout, les déchirures sociales, les luttes de classe. A partir de là, la qualité affective de ma perception dépend à la fois de mon attitude sociale et politique et des événements contemporains (grèves, menaces de guerre civile ou étrangère, occupation du pays par les troupes ennemies, ou « trêve sociale » plus ou moins illusoire).

D'autre part, chaque négation est une relation d'intériorité. Par là j'entends que la réalité de *l'Autre* m'affecte au plus profond de mon existence, en tant qu'elle *n'est pas* ma réalité. Ma perception me livre d'abord une multiplicité d'ustensiles et d'appareils, produits par le travail des Autres (le mur, la route, le jardin, les champs, etc.) et qu'elle unifie tout à la fois, selon leur sens objectif et selon mon propre projet. Chaque *chose* supporte de toute son inertie l'unité particulière qu'une action aujourd'hui disparue lui a imposée; leur ensemble tolère avec indifférence l'unification vivante mais idéale que j'opère dans l'acte perceptif. Mais les *deux personnes* me sont données simultanément comme des objets situés parmi les autres objets, à l'intérieur du *champ visible* et comme des perspectives de fuite, comme des centres d'écoulement de la réalité. Dans la mesure où je les comprends, à partir de leur travail, je perçois leurs gestes à partir des fins qu'ils se proposent, donc à partir de l'avenir qu'ils projettent : le mouvement de la compréhension intraperceptive se fait donc en renversant la simple appréhension de l'inanimé : le présent se comprend à partir du futur, le mouvement singulier à partir de l'opération entière, bref le détail à partir de la totalité. Du même coup leur environnement matériel m'échappe dans la mesure où il devient l'objet ou le moyen de leur activité. Leur relation pratique aux choses que je vois implique un dévoilement concret de ces choses au sein de la *praxis même;* et ce dévoilement est impliqué dans ma perception de leur activité. Mais dans la mesure même où cette activité les définit comme *autres que moi,* dans la mesure où elle me constitue comme intellectuel en face de travailleurs manuels, le dévoilement qui en est un moment nécessaire m'apparaît comme découvrant au cœur de l'objectivité une *objectivité-pour-l'autre* qui m'échappe [1]. Chacun des deux est ressaisi et fixé dans le champ perceptif par mon acte de compréhen-

1. Mais — comme nous le verrons dans le chapitre suivant — qui, *en tant qu'objectivité qui m'échappe* (et que je peux dans des circonstances précises cerner ou même deviner) fait partie de l'objectivité du champ pratique totalisé.

sion; mais par chacun d'eux, à travers les mains qui sarclent, qui émondent ou qui creusent, à travers les yeux qui mesurent ou qui guettent, à travers le corps entier comme instrument vécu, un aspect du réel m'est volé. Leur travail le leur découvre [1] et je le saisis comme un manque d'être en découvrant leur travail. Ainsi leur relation négative à ma propre existence me constitue au plus profond de moi comme ignorance définie, comme insuffisance. Je me *ressens* comme intellectuel par les limites qu'ils prescrivent à ma perception.

Donc, chacun de ces hommes représente un centre hémorragique de l'objet et me qualifie objet vivant jusque dans sa subjectivité; et c'est d'abord ainsi qu'ils sont liés dans ma perception, c'est-à-dire comme deux glissements centrifuges et divergents au sein du même monde. Mais, précisément parce que c'est le même monde, ils se trouvent unis, à travers ma perception singulière, par l'univers entier, en tant que chacun le dérobe à l'Autre. Le seul fait, pour chacun d'eux, de voir ce que l'Autre ne voit pas, de dévoiler l'objet par un travail particulier, établit dans mon champ perceptif un rapport de réciprocité qui transcende ma perception même : chacun d'eux constitue l'ignorance de l'Autre. Et certes, ces ignorances réciproques ne viendraient pas sans moi à l'existence objective : la notion même d'ignorance suppose un tiers qui interroge ou qui sait déjà; sinon elle ne peut être ni vécue ni même nommée, le seul rapport réel est de contiguïté, c'est-à-dire de coexistence dans l'extériorité. Mais par ma perception, je me fais médiation réelle et objective entre ces deux molécules : si je puis, en effet, les constituer en réciprocité d'ignorance, c'est que leurs activités me déterminent conjointement et que ma perception me donne mes limites en dévoilant la dualité de mes négations internes. Objectivement désigné par eux comme un Autre (autre classe, autre profession, etc.) jusque dans ma subjectivité, en intériorisant cette désignation, je me fais le milieu objectif où ces deux personnes réalisent leur dépendance mutuelle *en dehors* de moi. Gardons-nous de réduire cette médiation à une impression subjective : il ne faut pas dire que *pour moi* les deux journaliers s'ignorent. Ils s'ignorent *par moi* dans l'exacte mesure où je deviens *par eux* ce que je suis. Du coup chacun entre dans l'environnement de l'Autre comme réalité implicite; chacun voit et touche ce que l'Autre verrait et toucherait s'il était à sa place mais chacun dévoile le monde à travers une *pratique définie* qui sert de règle à ce dévoilement lui-même. Aussi chacun en me limitant constitue la limite de l'Autre, lui vole un aspect objectif du monde comme à moi. Mais ce vol réciproque n'a rien de commun avec l'hémorragie qu'ils pratiquent dans ma propre perception : l'un et l'autre sont des travailleurs manuels, l'un et l'autre des ruraux; ils diffèrent moins entre eux qu'ils ne diffèrent de moi et, finalement, dans leur négation réciproque je découvre quelque chose comme une complicité fondamentale. Une complicité contre moi.

De fait, dans le moment où je découvre l'un ou l'autre, chacun dans son projet fait apparaître le monde, comme enveloppement objectif

1. C'est, en effet, l'acte qui définit les zones de compétence et d'ignorance dans l'étendue réelle et par rapport au passé.

de son travail et de ses fins : ce dévoilement sphérique revient sur lui pour le situer par rapport à ce qui est derrière lui comme à ce qui est devant, par rapport à ce qu'il voit comme à ce qu'il ne voit pas; l'objectif et le subjectif sont indiscernables : le travailleur se produit par son travail comme un certain dévoilement du monde qui le caractérise objectivement comme produit de son propre produit. Ainsi chacun d'eux, comme *objectivation de soi dans le monde*, réaffirme l'unité de ce monde en s'inscrivant en lui par son travail et par les unifications singulières que ce travail réalise; chacun a donc *dans sa situation même* la possibilité de découvrir l'Autre comme objet actuellement présent dans l'univers. Et comme ces possibilité sont objectivement saisissables de ma fenêtre, comme ma seule médiation dévoile les chemins réels qui pourraient les rapprocher, la séparation, l'ignorance, la pure juxtaposition dans l'extériorité sont données comme de simples accidents voilant la possibilité fondamentale immédiate et permanente d'une découverte réciproque, donc l'existence, en fait, d'une relation humaine. A ce niveau fondamental, je suis désigné moi-même et remis en question; trois possibilités objectives sont données dans ma perception même : la première, c'est d'établir moi-même une relation humaine avec l'un ou l'autre, la seconde d'être la médiation *pratique* qui leur permettra de communiquer entre eux, autrement dit d'être dévoilé par eux comme ce milieu objectif que je suis déjà; la troisième d'assister passivement à leur rencontre et de les voir constituer une totalité fermée dont je serai exclu. Dans le troisième cas, je suis directement *concerné* par cette exclusion et elle exige de moi un choix pratique : ou bien je la subis ou bien je l'assume et la renforce (par exemple, je referme la fenêtre et je reprends mon travail) ou bien j'entre moi-même en liaison avec eux. Mais du coup je les change en me changeant [1]. Quoi qu'il en soit, quelque parti que je prenne, et même si la rencontre des deux hommes n'a pas lieu, chacun dans son ignorance de l'Autre — ignorance qui devient par moi réelle [2] — intériorise en conduite ce qui était extériorité d'indifférence. L'existence *cachée* d'une relation humaine rejette les obstacles physiques et sociaux, bref le monde de l'inertie, au rang de réalité inessentielle : cette inessentialité permanente est là comme possibilité passive; ou la simple reconnaissance a pour résultat l'effondrement de la distance ou bien le travail dessine sur la matière le mouvement inanimé du rapprochement. En un mot l'organisation du champ pratique en monde détermine pour chacun une relation réelle mais que seule définira l'expérience avec tous les individus qui figurent dans ce champ. Il ne s'agit de rien autre que de l'unification par la *praxis;* et chacun, unifiant en tant qu'il détermine par ses actes un champ dialectique, est unifié à l'intérieur de ce champ par l'unification de l'Autre, c'est-à-dire autant de fois qu'il y a *pluralité d'unifications*. La réciprocité des rapports — que nous examinerons en détail plus loin — est un nouveau moment de

1. Voir plus loin au § 3.
2. Dès que je table sur elle, c'est une réalité. Qu'un chef militaire utilise l'ignorance de l'ennemi pour anéantir deux unités qui ne connaissent pas leurs positions réciproques, cette ignorance devient *manque de liaison, impéritie*, etc.

la contradiction qui oppose l'unité unifiante de la *praxis* et la pluralité extériorisante des organismes humains. Ce rapport est renversé en ce sens que l'extériorité de multiplicité est condition de l'unification synthétique du champ. Mais la multiplicité demeure aussi facteur d'extériorité puisque, dans cette multiplicité de centralisations totalisatrices dont chacune échappe à l'Autre, le véritable lien est négation (du moins au moment que nous avons atteint). Chaque centre se pose par rapport à l'Autre comme un centre de fuite, comme une unification *autre*. Cette négation est *d'intériorité* mais non totalisante. Chacun *n'est pas* l'Autre d'une manière active et synthétique puisque *n'être pas* quelqu'un, c'est ici le faire figurer à titre plus ou moins différencié, comme objet — instrument ou contre-fin — dans l'activité même qui saisit l'unité du champ pratique, puisque c'est, en même temps, constituer cette unité contre lui (en tant qu'il est lui-même constituant) et lui voler un aspect des choses. La pluralité des centres doublement niée au niveau de l'unification pratique devient pluralité des mouvements dialectiques mais cette pluralité d'extériorité est intériorisée en ce sens qu'elle qualifie en intériorité chaque processus dialectique et pour cette unique raison que le développement dialectique ne peut être marqué de l'intérieur que par des qualifications dialectiques (c'est-à-dire organisées synthétiquement avec l'ensemble).

Ainsi, ce nouveau stade de l'expérience me découvre la relation humaine au sein de l'extériorité pure dans la mesure où je découvre l'extériorité objective comme vécue et dépassée dans l'intériorité de ma *praxis* et comme indiquant un *ailleurs* qui m'échappe et qui échappe à toute totalisation parce qu'il est lui-même totalisation en cours. Inversement, on peut dire que je découvre ce rudiment négatif de la relation humaine comme intériorité objective et constituante pour chacun dans la mesure où je me découvre dans le moment subjectif de la *praxis* comme objectivement qualifié par cette intériorité. En ce sens élémentaire, l'individu repasse du subjectif à l'objectif non plus, comme tout à l'heure, en connaissant son *être* du point de vue de la matière, mais en réalisant *son objectivité humaine* comme unité de toutes les négations qui le relient par l'intérieur à l'intérieur des autres et de son projet comme unification positive de ces mêmes négations. Impossible *d'exister au milieu des hommes* sans qu'ils deviennent objets pour moi et pour eux par moi sans que je sois objet pour eux, sans que par eux ma subjectivité prenne sa réalité objective comme intériorisation de mon objectivité humaine.

Le fondement de la relation humaine comme détermination immédiate et perpétuelle de chacun par l'Autre et par tous ce n'est ni une mise-en-communication *a priori* par quelque Grand Standardiste, ni l'indéfinie répétition de comportements séparés par essence. Cette liaison synthétique, qui surgit toujours pour des individus déterminés à un moment déterminé de l'Histoire et sur la base de relations de production déjà définies et qui se dévoile en même temps comme un *a priori* n'est autre que la *praxis* elle-même — c'est-à-dire la dialectique comme développement de l'action vivante chez chaque individu, — en tant qu'elle est pluralisée par la multiplicité des hommes à l'intérieur d'une même *résidence* matérielle. Chaque *existant* intègre l'autre

à la totalisation en cours et par là même — quand il ne le verrait jamais — il se définit — malgré les écrans, les obstacles et les distances — par rapport à la totalisation actuelle que l'Autre est en train d'opérer.

Toutefois, il faut remarquer que la relation s'est découverte par la médiation d'un tiers. C'est par moi que l'ignorance est devenue *réciproque*. Et, en même temps, la réciprocité, à peine dévoilée, me refusait; nous avons vu qu'elle se refermait sur elle-même : si la triade est nécessaire dans le cas-limite d'un rapport ensablé dans l'univers et reliant *en fait* deux individus qui s'ignorent, elle se brise par exclusion du tiers quand des personnes ou des groupes s'entraident ou se combattent *en connaissance de cause*. Le médiateur humain ne peut que transformer en *autre chose* (nous verrons plus loin le sens de cette métamorphose) cette relation élémentaire dont le trait essentiel reste d'être vécue sans autre médiation que celle de la matière. Mais il y a plus : même quand les hommes sont face à face, la réciprocité de leur rapport s'actualise par la médiation de ce tiers *contre lequel* elle se referme aussitôt. Lévy-Strauss a montré, après Mauss, que le *potlatch* a un caractère « supra-économique » : « La meilleure preuve... c'est qu'un plus grand prestige résulte de l'anéantissement de la richesse que de sa distribution, pourtant libérale, mais qui suppose toujours un retour [1]. » Et nul ne contestera que le don ait ici un caractère primitif de réciprocité. Pourtant, il faut noter que sous sa forme *destructrice*, il constitue moins une forme élémentaire de l'échange qu'une hypothèque de *l'un* sur *l'autre :* la durée qui sépare les deux cérémonies, fût-elle réduite au minimum, masque leur réversibilité; en fait il y a un premier donataire qui lance un défi au second. Mauss a fortement marqué le caractère ambigu du *potlatch*, qui est à la fois un acte d'amitié et une agression. En fait, sous sa forme la plus simple, l'acte du don est un sacrifice matériel dont l'objet est de transformer l'Autre absolu en obligé; quand des membres d'un groupe tribal rencontrent, au cours d'un déplacement, une tribu étrangère, ils découvrent soudain l'homme comme une espèce étrangère, c'est-à-dire comme une bête carnassière et féroce qui sait dresser des embûches et forger des outils [2]. Ce dévoilement terrifié de l'altérité implique nécessairement la *reconnaissance :* la *praxis* humaine vient à eux comme une force

1. *Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 70. Il souligne, bien entendu, le fait que le caractère économique subsiste toujours « bien qu'il soit limité et qualifié par les autres aspects de l'institution ». On pourrait lui objecter en se référant à d'intéressantes observations de GEORGES BATAILLE *(La Part maudite)* que la dépense somptuaire (liée précisément à d'autres institutions de caractère politico-religieux) est une fonction économique dans certaines sociétés et dans certaines conditions. L'économie comme science de la production, de la distribution et de la consommation des biens dans le cadre de la rareté doit étudier la *dépense gratuite* dans les sociétés de consommation.

2. Cf. les excellentes descriptions de Lévy-Strauss (pp. 75-76) de la relation entre inconnus qui partagent la même table ou le même compartiment *dans notre société*. « Un conflit... existe chez l'un et chez l'autre entre la norme de la solitude et le fait de la communauté. » Et aussi sa description des anciens marchés Chukchee : « On y venait armé et les produits étaient offerts sur la pointe des lances... parfois on tenait un ballot de peaux d'une main et de l'autre un couteau à pain tant on était prêt à la bataille à la moindre provocation. Aussi le marché était-il désigné jadis d'un seul mot... qui s'appliquait aussi aux vendettas. » (Pp. 77-78.)

ennemie. Mais cette reconnaissance est écrasée par le caractère d'étrangeté qu'elle produit et supporte elle-même. Et le don, comme sacrifice propitiatoire, s'adresse à la fois à un Dieu dont on apaise le courroux et à une bête qu'on calme en la nourrissant. C'est *l'objet matériel* qui, par sa médiation, *dégage* la réciprocité. Encore n'est-elle pas vécue comme telle : celui qui reçoit, s'il accepte de recevoir, saisit le don à la fois comme témoignage de non-hostilité et comme obligation *pour lui-même* de traiter les nouveaux venus comme des hôtes; un seuil est franchi, voilà tout. On ne saurait trop insister sur l'importance de la *temporalité :* le don *est et n'est pas* échange; ou, si l'on veut, il est l'échange vécu comme irréversibilité. Pour que son caractère temporel se dissolve dans la réciprocité absolue, il faut qu'il soit *institutionnalisé*, c'est-à-dire saisi et fixé par une totalisation objective du temps vécu. La durée apparaît alors comme objet matériel, comme médiation entre deux actes qui se déterminent l'un l'autre dans leur intériorité, elle peut être définie par la tradition, par la loi, et du coup, l'homogénéité des instants couvre l'hétérogénéité de la succession. Mais l'institution (par exemple, le mariage entre cousins croisés) se manifeste elle-même sur le fond de cette « organisation dualiste » que Lévy-Strauss a remarquablement décrite et dont l'origine est une réaction contre la pluralisation des groupes primitifs. Des mouvements migratoires « ont introduit des éléments allogènes », l'absence de pouvoir central a « favorisé des fissions », etc. On a donc une organisation dualiste qui se « superpose » à une pluralité de clans et de « sections » et qui fonctionne comme « principe régulateur » : les Mekeo (Nouvelle-Guinée) déclarent eux-mêmes que « la confusion apparente de leurs groupes » dissimule, en fait, un ordre dualiste fondé sur des prestations réciproques. C'est que la réciprocité comme *rapport à l'intérieur de la totalité* ne peut être saisie que du point de vue de la totalité, c'est-à-dire par chaque groupe en tant qu'il réclame son intégration avec tous les autres. Le tout précède les parties, en ce cas, non comme substance en repos mais comme totalisation tournante. Nous y reviendrons. Mais ce qui apparaît clairement ici c'est que la dualité est dégagée comme règle générale et dans chaque cas particulier par une sorte de trinité commutative qui suppose la pluralité : c'est le tiers en effet et lui seul qui peut faire apparaître par sa médiation *l'équivalence* des biens échangés et par conséquent des actes successifs. Pour lui, qui est *extérieur*, la valeur d'usage des biens échangés se transforme évidemment en valeur d'échange. Ainsi dans la mesure même où il ne figure pas comme *agent* dans l'opération, il détermine négativement le *potlatch*, il met en lumière, pour ceux même qui la vivent, la reconnaissance réciproque. Et le tiers, ici, quelle que soit la société considérée, c'est chacun et tout le monde; ainsi la réciprocité est vécue par chacun comme *possibilité objective et diffuse*. Mais dès qu'elle s'actualise, c'est-à-dire dès qu'elle se démasque, elle se referme sur elle-même. L'organisation dualiste s'établit par la totalisation tournante et nie cette totalisation dès son établissement [1]. La réciprocité s'isole de

1. Nous verrons qu'elle la réclame dans un moment ultérieur de son développement.

même comme relation humaine entre des individus, elle se pose comme lien fondamental, concret et vécu. Quand je veux me situer dans le monde social, je découvre autour de moi des formations ternaires ou binaires dont les premières sont en désagrégation perpétuelle et dont les secondes paraissent sur fond de totalisation tournante et peuvent à chaque instant s'intégrer dans une trinité. Il n'est donc pas possible de concevoir un processus temporel qui partirait de la dyade pour aboutir à la triade. La formation binaire, comme relation immédiate d'homme à homme, est fondement nécessaire de toute relation ternaire; mais inversement celle-ci, comme médiation de l'homme entre les hommes, est le fond sur lequel la réciprocité se reconnaît elle-même comme liaison réciproque. Si la dialectique idéaliste a fait un usage abusif de la triade, c'est d'abord parce que la relation *réelle* des hommes entre eux est nécessairement ternaire. Mais cette trinité n'est pas une signification ou un caractère idéal du rapport humain : elle est inscrite *dans l'être*, c'est-à-dire dans la matérialité des individus. En ce sens, la réciprocité n'est pas la thèse ni la trinité la synthèse (ou inversement) : il s'agit de rapports vécus dont le contenu s'est déterminé dans une société déjà existante, qui sont conditionnés par la matérialité et qu'on ne peut modifier que par l'action.

Revenons pourtant à la formation binaire que nous étudions d'abord pour la seule raison qu'elle est la plus simple et sans perdre de vue l'ensemble synthétique par rapport auquel elle se définit. Nous l'avons vu, ce n'est pas quelque chose qui puisse venir du dehors aux hommes ou qu'ils puissent établir entre eux d'un commun accord. Quelle que soit l'action des tiers ou quelque spontanée que paraisse la reconnaissance réciproque de deux étrangers qui viennent de se rencontrer, elle n'est que l'actualisation d'un rapport qui se donne comme *ayant toujours existé*, comme réalité concrète et historique *du couple qui vient de se former*. Il faut bien y voir, en effet, la manière dont chacun des deux existe — autrement dit *se fait être* — en présence de l'Autre et dans le monde humain; en ce sens, la réciprocité est une structure permanente de chaque objet : définis *à l'avance* comme des choses par la *praxis* collective, nous dépassons notre être en nous produisant comme des hommes parmi les hommes et nous nous laissons intégrer par chacun dans la mesure même où chacun doit être intégré dans notre projet. Comme le contenu historique de mon projet est conditionné par le fait d'être déjà là parmi les hommes, reconnu d'avance par eux comme un homme d'une certaine espèce, d'un certain milieu, avec une place déjà fixée dans la société par les significations gravées dans la matière, la réciprocité est toujours concrète : il ne peut s'agir ni d'un lien universel et abstrait — comme la « charité » des chrétiens — ni d'une volonté *a priori* de traiter la personne humaine en moi-même et dans l'Autre comme fin absolue, ni d'une intuition purement contemplative qui livrerait à chacun « l'Humanité » comme l'essence de son prochain. C'est la *praxis* de chacun, en tant que réalisation du projet, qui détermine ses liens de réciprocité avec chacun. Et le caractère *d'homme* n'existe pas comme tel : mais *ce* cultivateur reconnaît dans *ce* cantonnier un projet concret qui se manifeste par ses conduites et que d'autres ont *déjà reconnu* par la tâche même qu'ils lui ont pres-

crite. Ainsi chacun reconnaît l'autre sur la base d'une reconnaissance sociale dont témoignent dans la passivité ses vêtements, ses outils, etc. De ce point de vue, le seul usage de la parole, le geste le plus simple, la structure élémentaire de la perception (qui dévoile les comportements de l'Autre en allant de l'avenir au présent, de la totalité aux moments particuliers) impliquent la reconnaissance mutuelle. On aurait tort de m'oppposer l'exploitation capitaliste et l'oppression. Il faut remarquer, en effet, que la véritable escroquerie qui constitue la première s'opère sur la base d'un contrat. Et s'il est vrai que ce contrat transforme nécessairement le travail — c'est-à-dire la *praxis* — en marchandise inerte, il est vrai aussi que dans sa forme même il est relation réciproque : il s'agit d'un libre échange entre deux hommes qui *se reconnaissent* dans leur liberté : simplement l'un d'eux feint d'ignorer que l'Autre est poussé par la contrainte des besoins à se vendre comme un objet matériel. Mais toute la bonne conscience du patron repose sur ce moment de l'échange où le salarié est supposé offrir *en toute liberté* sa force de travail. De fait, s'il n'est pas libre vis-à-vis de sa misère, il est juridiquement libre vis-à-vis du patron puisque celui-ci n'exerce — en théorie du moins — aucune pression sur les travailleurs au moment de l'embauche et puisqu'il se borne à fixer un prix maximum et à *refuser* ceux qui réclament davantage. Ici encore, c'est la concurrence et l'antagonisme des ouvriers eux-mêmes qui font baisser leurs exigences; le patron, lui, s'en lave les mains. Cet exemple montre assez que l'homme ne devient *chose* pour l'autre et pour lui-même que dans la mesure même où il est d'abord posé par la *praxis* même comme une liberté humaine. Le respect absolu de la liberté du misérable est la meilleure manière, au moment du contrat, de l'abandonner aux contraintes matérielles.

Quant à l'oppression, elle consiste plutôt à traiter l'Autre comme un *animal*. Les Sudistes au nom de leur respect de l'animalité condamnaient les fabricants du Nord qui traitaient les travailleurs comme du matériel : c'est en effet l'animal et non le « matériau » que l'on force à travailler par le dressage, les coups et les menaces. Pourtant l'animalité vient à l'esclave par le maître *après* la reconnaissance de son humanité. On sait que les planteurs américains, au XVII^e^ siècle, refusaient d'élever les enfants noirs dans la religion chrétienne pour conserver le droit de les traiter en sous-hommes. C'était reconnaître implicitement qu'ils étaient *déjà* des hommes : la preuve en est qu'ils ne différaient de leurs maîtres que par une foi religieuse dont on avouait qu'ils étaient capables de l'acquérir par le soin même qu'on mettait à la leur refuser. De fait, l'ordre le plus insultant, il faut bien qu'il soit donné d'homme à homme, il faut bien que le maître fasse confiance à l'homme en la personne de ses esclaves; on connaît la contradiction du racisme, du colonialisme et de toutes les formes de la tyrannie : pour *traiter un homme comme un chien*, il faut l'avoir d'abord reconnu pour un homme. Le malaise secret du maître, c'est qu'il est perpétuellement contraint de prendre en considération la *réalité humaine* en ses esclaves (soit qu'il compte sur leur adresse ou sur leur compréhension synthétique des situations, soit qu'il prenne ses précautions contre la possibilité permanente d'une révolte ou d'une évasion), tout en leur

refusant le statut économique et politique qui définit *en ce temps* les êtres humains.

Ainsi la réciprocité ne protège pas les hommes contre la réification et l'aliénation, bien qu'elle y soit fondamentalement opposée : nous verrons plus tard le processus dialectique qui engendre ces relations *inhumaines* à partir de leur contradictoire. Les relations réciproques et ternaires sont le fondement de *tous* les rapports entre les hommes, quelque forme qu'ils puissent prendre ultérieurement. Souvent recouverte par les relations qu'elle fonde et soutient (et qui peuvent être, par exemple, oppressives, réifiées, etc.), chaque fois que la réciprocité se manifeste il devient évident que chacun des deux termes est modifié dans son existence même par l'existence de l'Autre : autrement dit, les hommes sont liés entre eux par *des relations d'intériorité*. On pourra objecter que cette relation réciproque n'a pas *d'intelligibilité :* nous avons prétendu montrer, en effet, que l'intelligibilité du lien synthétique se manifeste au cours d'une *praxis* totalisante ou demeure à titre figé sur une totalité inerte. Mais ici, la totalité ni la totalisation n'existent et ces rapports se manifestent comme pluralité au sein de l'extériorité. A cela, il faut répondre d'abord que nous n'avons pas affaire à *une* dialectique, tant que nous restons à ce stade de l'expérience, mais au rapport externe de dialectiques entre elles, rapport qui doit être *à la fois* dialectique et externe. Autrement dit, ni le rapport de réciprocité ni le rapport ternaire ne sont totalisants : ce sont des adhérences multiples entre les hommes et qui maintiennent une « société » à l'état colloïdal. Mais, en outre, il faut à présent et en chaque cas utiliser, pour comprendre, la totalité des moments de l'expérience que nous avons déjà fixés : pour qu'il y ait quelque chose comme une réciprocité, il est vrai qu'il ne suffit pas de la matérialité dialectique de chacun; il faut une quasi-totalité à tout le moins, or cette quasi-totalité existe, nous la connaissons, c'est la matière ouvrée en tant qu'elle se fait médiation entre les hommes; sur la base de cette unité négative et inerte, la réciprocité paraît : ce qui signifie qu'elle apparaît toujours sur une base inerte d'institutions et d'instruments par quoi chaque homme est déjà défini et aliéné.

N'allons pas croire, en effet, que nous sommes entrés dans la cité des fins et que, dans la réciprocité, chacun reconnaît et traite l'Autre comme fin absolue. Cela ne serait formellement possible que dans la mesure où chacun se traiterait ou traiterait en lui la personne humaine comme fin inconditionnée. Cette hypothèse même nous renverrait à l'idéalisme absolu : seule une idée au milieu d'autres idées peut se poser comme sa propre fin. Mais l'homme est un être matériel au milieu d'un monde matériel; il veut changer le monde qui l'écrase, c'est-à-dire agir par la matière sur l'ordre de la matérialité : donc se changer lui-même. C'est un autre *arrangement* de l'Univers avec un autre statut de l'homme qu'il recherche à chaque instant; et c'est à partir de cet ordre nouveau qu'il se définit à lui-même comme *l'Autre qu'il sera*. Ainsi se fait-il à chaque instant l'instrument, le moyen de ce futur statut qui le réalisera comme autre; il lui est impossible de prendre son propre présent pour fin. Ou, si l'on préfère, l'homme comme avenir de l'homme est le schème régulateur de toute entreprise

mais la fin est toujours un remaniement de l'ordre matériel qui *par lui-même* rendra l'homme possible. Ou, si l'on veut prendre la question sous un autre angle, l'erreur de Hegel a été de croire qu'il y a en chacun quelque chose à objectiver et que l'œuvre reflète la particularité de son auteur. En fait, l'objectivation, en tant que telle, n'est pas le but mais la conséquence qui se surajoute au but. La fin, c'est la production d'une marchandise, d'un objet de consommation, d'un outil ou la création d'un objet d'art. Et c'est par cette production, par cette création, que l'homme se crée lui-même, c'est-à-dire se dégage lentement de la chose à mesure qu'il y inscrit son travail. En conséquence, dans la mesure où mon projet est dépassement du présent vers l'avenir et de moi-même vers le monde, je me traite toujours comme moyen et ne puis traiter l'Autre comme une fin. La réciprocité implique : 1° que l'Autre soit moyen dans l'exacte mesure où je suis moyen moi-même, c'est-à-dire qu'il soit moyen d'une fin transcendante et non pas *mon* moyen; 2° que je reconnaisse l'Autre comme *praxis*, c'est-à-dire comme totalisation en cours en même temps que je l'intègre comme objet à mon projet totalisateur; 3° que je reconnaisse son mouvement vers ses propres fins dans le mouvement même par lequel je me projette vers les miennes; 4° que je me découvre comme objet et comme instrument de ses fins par l'acte même qui le constitue pour mes fins comme instrument objectif. A partir de là, la réciprocité peut être positive ou négative. Dans le premier cas, chacun peut se faire moyen dans le projet de l'Autre pour que l'Autre se fasse moyen dans son propre projet; les deux fins transcendantes restent séparées. C'est le cas de *l'échange* ou de la prestation de services. Ou bien la fin est commune (entreprise, travail en commun, etc.) et chacun se fait moyen de l'Autre pour que leurs efforts conjugués réalisent leur but unique et transcendant. Dans le cas de la réciprocité négative, les quatre conditions requises sont remplies mais sur la base d'un refus réciproque : chacun refuse de servir la fin de l'Autre et, tout en reconnaissant son être objectif de moyen dans le projet de l'adversaire, il met à profit sa propre instrumentalité *en autrui* pour faire de celui-ci, en dépit de lui-même, un instrument de ses propres fins : c'est la *lutte;* chacun s'y résume dans sa matérialité pour agir sur celle de l'Autre; chacun, par des feintes, des ruses, des fraudes, des manœuvres, s'y laisse constituer par l'Autre en *faux objet*, en *moyen trompeur*. Mais là aussi on se tromperait fort si l'on croyait que le but est l'anéantissement de l'adversaire ou, pour prendre le langage idéaliste de Hegel, que chaque conscience poursuit la mort de l'Autre. En fait, la lutte a pour origine en chaque cas un antagonisme concret qui a la *rareté* [1], sous une forme définie, comme condition matérielle et le but réel est une conquête objective ou même une création dont la disparition de l'adversaire n'est que le moyen. Même si la haine — qui est une *reconnaissance* — se pose pour soi, elle n'est qu'une mobilisation de toutes les forces et de toutes les passions au service d'un but qui réclame ce total engagement. En d'autres termes, Hegel a supprimé la matière comme médiation entre les individus. Même si l'on adopte sa terminologie, il faudrait dire

1. Nous développerons ce thème au chapitre suivant.

que chaque conscience est la réciproque de l'Autre mais que cette réciprocité peut prendre une infinité de formes différentes — positives ou négatives — et que c'est la médiation de la matière qui décide de ces formes en chaque cas concret.

Mais cette relation *qui vient de chaque homme à tous les hommes en tant qu'il se fait homme au milieu d'eux* contient elle-même sa contradiction : elle est une totalisation qui exige d'être totalisée par celui-là même qu'elle totalise : elle pose l'équivalence absolue de deux systèmes de référence et de deux actions; en un mot, elle ne pose pas sa propre unité. Dans la reconnaissance mutuelle qui s'opère au cours de deux totalisations synthétiques se trouve la limite de l'unification : si loin que les deux intégrations soient poussées, elles *se respectent*, elles *resteront toujours deux* qui intègrent chacune tout l'univers.

Ces deux hommes font ensemble un certain travail : chacun adapte son effort à celui de l'Autre, chacun se rapproche ou s'éloigne selon l'exigence du moment, chacun fait de son propre corps l'instrument de l'Autre dans la mesure même où il fait de l'Autre son instrument, chacun prévoit dans son corps le mouvement de l'Autre, l'intègre à son propre mouvement comme moyen dépassé et du coup chacun se meut pour être intégré comme moyen dans le mouvement de l'Autre. Pourtant ce rapport intime est dans sa réalité même la négation de *l'unité*. Certes, la possibilité objective de l'unification existe en permanence : elle est prévue, requise même par l'environnement matériel, c'est-à-dire par la nature des outils, par la structure de l'atelier, par la tâche à remplir, par le matériau à utiliser, etc.

Mais ce sont justement *des tiers* qui les désignent par l'intermédiaire des objets; ou, si l'on préfère, l'unité de leur équipe est inscrite dans la matière comme un impératif inanimé. Chacun est désigné réellement comme individu de classe par les objets qu'il utilise ou qu'il transforme dans la mesure même où il les utilise, c'est-à-dire où il réveille et soutient par sa *praxis* les significations matérialisées [1]; il se *fait* le travailleur manuel, le prolétaire que *cette* machine exige. Mais l'unité des deux, elle, reste dans la matière ou plutôt elle passe de l'outil au matériau : leur double *praxis* s'objective comme *praxis commune* dans le produit fini; mais du coup, elle perd son caractère d'unité d'une dualité, elle devient simplement *l'unité de l'objet*, c'est-à-dire la cristallisation d'un travail anonyme et dont rien ne permet de dire *a priori* par combien d'ouvriers il a été exécuté.

Sans doute, pendant le travail même, chacun voit naître cette unité objective et son propre mouvement se reflète dans l'objet comme à la fois sien et autre; sans doute, en se rapprochant de l'Autre qui se rapproche de lui en même temps, chacun voit ce rapprochement venir à lui du dehors; sans doute les moments de ce *continuum* sont tous ambivalents puisque la *praxis* de chacun habite celle de l'Autre comme son extériorité secrète et comme sa profonde intériorité. Mais cette réciprocité reste vécue dans la séparation : cela ne peut être autrement puisque l'intégration mutuelle implique l'être-objet de chacun pour l'Autre. Chacun reflète à l'Autre son propre projet venant à lui dans

1. Cf. plus loin « l'être de classe ».

l'objectif mais ces expériences ordonnées et liées *dans l'intériorité* ne sont pas intégrées dans une unité synthétique.

C'est que, *dans la reconnaissance*, chacun dévoile et respecte le projet de l'Autre comme existant aussi hors de son propre projet; il le désigne en somme comme un dépassement qui ne se résume pas dans sa simple objectivité de dépassement dépassé mais qui se produit lui-même vers ses propres fins, par ses propres motivations; mais précisément parce qu'il est vécu *là-bas*, *dehors*, chaque dépassement dans sa réalité subjective échappe à l'Autre et ne peut être visé, à travers l'objectivité des conduites, que comme *signification* sans contenu saisissable. Impossible donc d'unifier l'équipe dans le mouvement totalisateur puisque, justement, cette totalisation en cours enferme un élément de désintégration : l'Autre comme objet totalisé qui renvoie hors du projet vers une autre totalisation vécue et transcendante ou la première figure comme objet réciproque et pareillement corrosif. Impossible aussi parce que chaque totalisation se pose *ici et maintenant* comme essentielle dans la mesure même où elle affirme la co-essentialité de l'Autre.

Ainsi chacun vit dans l'intériorité absolue d'un rapport sans unité; sa certitude concrète, c'est l'adaptation mutuelle dans la séparation, c'est l'existence d'un rapport à double foyer qu'il ne peut jamais saisir dans sa totalité; cette désunion dans la solidarité (positive ou négative) vient d'un excès plutôt que d'un défaut : elle est produite, en effet, par l'existence de deux unifications synthétiques et rigoureusement équivalentes. Nous rencontrons ici un objet réel et matériel mais ambigu : les termes de la relation ne peuvent *ni* se compter eux-mêmes comme des quantités discrètes ni réaliser efficacement leur unité. L'unité de ces épicentres, en effet, ne peut être qu'un hyper-centre transcendant. Ou, si l'on préfère, l'unité de la dyade ne peut être *réalisée* que dans la totalisation opérée du dehors par un tiers. Chaque membre de l'équipe découvre cette unité comme une négation, comme un manque, dans une sorte d'inquiétude; c'est à la fois une déficience obscure qui apparaît dans l'exigence même de chaque totalisation, un renvoi indéfini à un témoin absent et la certitude vécue mais informulée que la réalité totale de l'entreprise commune ne peut exister si ce n'est *ailleurs*, par la médiation d'un Autre et *comme objet non réciproque*. Ainsi, le rapport réciproque est hanté par son unité comme par une insuffisance d'être qui le transforme dans sa structure originelle. Et cette *inquiétude* de la réciprocité est à son tour intelligible comme le moment où la dialectique en chacun fait l'expérience de la dialectique de l'Autre comme arrêt imposé dans et par l'effort synthétique lui-même au projet de totalisation. Par cette raison, il est toujours possible que la réciprocité retombe sur ses termes comme une fausse totalité qui les écrase. Et cela peut se produire aussi bien dans le positif que dans le négatif : une entreprise commune peut devenir une sorte d'impulsion infernale quand chacun s'obstine à la continuer en considération de l'Autre : deux boxeurs apprentis sont fréquemment dominés *par leur combat*, on dirait qu'ils se noient dans cette unité en perpétuelle désagrégation; frappant le vide, s'accotant brusquement l'un contre l'autre dans une même fatigue qui suggère l'ombre d'une réciprocité positive ou bien se cherchant aux quatre coins du ring, ils

sont possédés, ils deviennent l'inessentiel et le match passe à l'essentiel.

Bien entendu, dans la réalité concrète, chaque membre du couple possède un ensemble de désignations abstraites pour manifester à l'Autre et pour viser dans le vide cette fuyante unité. Mais il faut observer d'abord que ces désignations et la possibilité même d'en faire usage, c'est-à-dire de concevoir la double totalisation comme totalité objet, viennent à chacun de la présence du tiers. Car, nous l'avons vu, le tiers découvre à elle-même la réciprocité qui se referme sur elle en le niant pour le viser de nouveau par sa propre insuffisance; en ce sens, le rapport des tiers entre eux — en tant que chacun s'absorbe à médier une relation réciproque — est une séparation qui postule la réciprocité comme lien fondamental entre les hommes, *mais* la réciprocité vécue renvoie toujours au tiers et découvre à son tour la relation ternaire comme son fondement et son achèvement. C'est ce nouveau rapport qu'il nous faut examiner à présent : que signifie pour la relation binaire le fait de s'intégrer dans une relation ternaire?

Revenons à notre exemple : deux ouvriers exécutent un travail en commun. Supposons qu'il s'agisse d'établir une norme. La présence d'un chronométreur et sa tâche particulière suffisent à réanimer les sens inertes. Il cherche à contrôler un certain événement; il saisit chaque mouvement dans son objectivité à partir d'une certaine fin objective qui est l'augmentation de la productivité : l'hétérogénéité irréductible de la dyade est masquée puisque, à la lueur de la tâche prescrite, l'ensemble des travailleurs et des outils se dévoile comme un ensemble homogène; les deux actions réciproques font toutes deux *l'objet* de sa surveillance; et, puisque c'est le rythme qu'il doit fixer, avec une précision aussi rigoureuse que possible, ce rythme commun, à la lumière de la fin objective, se dévoile comme l'unité vivante qui possède les deux travailleurs. Ainsi le mouvement de l'objectivité se renverse : ce que le chronométreur saisit d'abord comme le sens et l'unité de son projet, c'est la fin qu'il poursuit. Il doit *mesurer des vitesses*, à travers ce rapport qui définit sa *praxis*, il saisit la fin qui s'impose aux travailleurs dans sa pleine unité objective; car elle n'est pas sa propre fin quoiqu'elle y soit intimement liée : en tant que fin des Autres, elle est le moyen essentiel qui lui permet d'accomplir son office. La liaison objective et subjective de son propre but et du but des autres lui découvre le rythme comme son objet et les ouvriers comme le moyen d'en maintenir ou d'en accroître sa vitesse. La réciprocité comme lien réel d'une double hétérogénéité passe au second plan; cette intériorité dépourvue de centre, cette intimité vécue dans la séparation se décale brusquement et s'arrache à elle-même pour devenir une seule *praxis* qui va chercher sa fin au-dehors. Cette fin des Autres se dévoilant comme *leur* fin et comme *son* moyen est donnée au témoin dans sa totalité objective. En même temps qu'elle découvre son contenu — qui renvoie à l'activité de toute la fabrique et au système social tout entier — elle se révèle comme structure de contrainte établie du dehors par les services techniques en fonction des exigences de la production. C'est ce dévoilement qui définit le rapport du chronométreur aux deux ouvriers et à ses chefs, autre-

ment dit, qui vise jusque dans sa subjectivité son être objectif : il est celui *par qui* la fin se pose comme structure de transcendance par rapport aux travailleurs. Ainsi la découvre-t-il comme un objet autonome. Mais cette structure de contrainte renvoie dans son objectivité même à la subjectivité de ceux qu'elle contraint : ce *but* est *à atteindre*, il s'impose à eux comme un impératif commun; par ce caractère impérieux, la fin, quoique totalement présente dans le champ objectif, échappe au témoin, elle se referme sur les deux subjectivités qu'elle égalise en leur révélant sa face interne, celle que le chronométreur doit saisir comme pure signification, comme dimension de fuite au sein de la plénitude. Objectivement, la totalité embrasse les deux actions simultanées, les définit et les limite en même temps qu'elle les dérobe à l'appréhension directe en les enveloppant. C'est une structure du monde, elle existe par soi : elle est manifestée et soutenue par une double *praxis*, mais c'est seulement dans la mesure où celle-ci se soumet à l'impératif préétabli qui la conditionne. Objectivement et *par* le tiers l'indépendance de la fin transforme la réciprocité en conjugaison de mouvement, l'adaptation mutuelle en auto-détermination interne de la *praxis;* elle métamorphose une action double en un seul événement qui se subordonne les deux travailleurs comme des structures secondaires dont les relations particulières dépendent des relations globales et qui communiquent entre elles par la médiation du tout. Cette totalité vivante, qui comprend les hommes, leurs objets et le matériau qu'ils travaillent, c'est à la fois l'événement comme temporalisation de l'impératif objectif et, ce qui revient au même, le dévoilement régressif de la fin (de l'avenir au présent) comme unité concrète de l'événement. Dans cette mouvante totalité les subjectivités sont enveloppées comme significations nécessaires et insaisissables; mais elles se définissent comme un rapport commun à la fin transcendante et non comme saisissant chacune leurs propres fins dans une réciprocité de séparations : ainsi, dans leur signification objective, ces significations, devenues homogènes, se rejoignent et se fondent dans la saisie de l'impératif transcendant. C'est tout simplement que cet impératif se manifeste par la médiation de l'Autre comme essentiel et que la subjectivité devient son moyen inessentiel de se faire saisir comme impératif : à partir de là, la subjectivité n'est que le milieu interne qui médiatise l'impératif comme intériorisation de la contrainte : l'individu, dans ce milieu, apparaît comme une détermination *a posteriori* et d'ailleurs quelconque de la substance subjective; le principe d'individualité — comme dans la mécanique ondulatoire — ne s'applique qu'en apparence : quelles que soient les différences extérieures, les personnes sont définies à partir de la fin comme intériorisation totale de tout l'impératif, donc par la présence en elles de *toute* la subjectivité. Le groupe social apparaît ici réduit à son expression la plus simple. C'est la totalité objective en tant qu'elle définit sa subjectivité par la seule intériorisation des valeurs et des fins objectives et qu'elle y subordonne, au sein d'une entreprise, les individus réels comme de simples modes interchangeables de la *praxis* subjective. Par l'entremise des tiers la subjectivité du groupe, dévoilée comme indivise, circule librement à l'intérieur de l'objet comme milieu, substance et *pneuma;* elle se manifeste à travers l'objectivité qui se temporalise comme réalité intersubjective. L'intersubjectivité se manifeste dans les rassemblements les plus fortuits et les plus éphémères : ces badauds qui se penchent au-dessus de l'eau, pour le chauffeur de taxi qui les regarde de sa voiture, une même curiosité les unit. Et cette curiosité *active* (on se pousse, on se penche, on se hausse sur la pointe des pieds) révèle l'existence d'une fin transcendante mais invisible : il y a *quelque chose* qu'il *faut* regarder. Par sa médiation, le tiers ranime les significations objectives qui sont déjà inscrites dans les choses et qui constituent le groupe comme totalité. Ces significations cristallisées représentent déjà la *praxis* anonyme de l'Autre et manifestent, à travers la matière, un dévoilement figé. En les réveillant, le tiers se fait médiateur entre la pensée objective comme Autre et les individus concrets; à travers lui une universalité fixe les *constitue* par son opération même.

Ainsi l'unité vient *du dehors* à la dualité par la *praxis* du tiers; nous verrons tout à l'heure comment les membres des groupes l'intérioriseront. Pour l'instant, c'est une métamorphose qui lui reste transcendante. Certes, le rapport du tiers à la dyade est d'intériorité puisqu'il se modifie en la modifiant. Mais ce rapport n'est pas réciproque : en dépassant la dyade vers ses propres fins, le tiers la dévoile comme *unité-objet*, c'est-à-dire comme *unité matérielle*. Sans doute, la relation des termes intégrés n'est pas extérieure ni moléculaire mais dans la mesure où chacun d'eux exclut l'Autre par sa *reconnaissance effective*, autrement dit, dans la mesure où cette relation ne peut que *lier* sans unifier, l'unité est imprimée du dehors et, au *premier moment*, passivement reçue : la dyade devient équipe non en produisant sa totalité mais en la subissant d'abord *comme détermination de l'être*.

On aura sans doute noté que cette Trinité apparaît comme hiérarchie embryonnaire : le tiers comme médiateur est pouvoir synthétique et le lien qu'il entretient avec la dyade est sans réciprocité. On demandera donc en quoi se fonde cette hiérarchie spontanée, puisque nous la considérons abstraitement, c'est-à-dire comme un lien synthétique sans examiner les circonstances historiques où elle se manifeste. A cela il faut répondre par deux remarques qui nous permettront d'avancer dans notre expérience régressive. D'abord, s'il n'y a pas réciprocité entre la dyade et le tiers, c'est à cause de la structure même de la *relation de tiers;* mais cela ne préjuge d'aucune hiérarchie *a priori* puisque les trois membres de la Trinité peuvent devenir le tiers par rapport aux deux Autres. Seule la conjoncture (et à travers elle l'Histoire entière) décide si ce rapport tournant restera commutatif (chacun devenant tiers tour à tour, comme en ces jeux d'enfants où chacun devient à son tour chef d'armée ou chef de brigands) ou s'il se fixera sous forme de hiérarchie primitive. En fait, nous devinons déjà que le problème va se compliquer à l'infini puisque, dans la réalité sociale, nous avons affaire à une multiplicité indéfinie de tiers (indéfinie même si le nombre des individus est numériquement défini, et simplement parce qu'elle est tournante) et à une multiplicité indéfinie de réciprocités; d'autant que des individus peuvent se constituer comme tiers en tant que groupes et qu'il peut y avoir des réciprocités de récipro-

cités et des réciprocités de groupes; enfin, le même individu ou le même groupe peut être engagé dans une action réciproque et, en même temps, se définir comme tiers. Mais nous n'avons aucun moyen pour l'instant de *penser* ces relations mouvantes et indéfinies dans leur intelligibilité : nous n'avons pas encore conquis tous nos instruments. Ce qu'il convient seulement de rappeler en conclusion, c'est que la relation humaine existe réellement entre tous les hommes et qu'elle n'est rien d'autre que la relation de la *praxis* avec elle-même. La complication qui fait naître ces relations nouvelles n'a d'autre origine que la *pluralité*, c'est-à-dire la multiplicité des organismes *agissants*. Ainsi — en dehors de toute question d'antagonisme — chaque *praxis* affirme l'autre et la nie tout ensemble, dans la mesure où elle la dépasse comme son objet et se fait dépasser par elle. Et chaque *praxis*, en tant qu'unification radicale du champ pratique, dessine déjà dans son rapport à toutes les autres le projet de l'unification de toutes par suppression de la négation de pluralité. Or, cette pluralité n'est autre en elle-même que la dispersion inorganique des organismes. En fait, comme elle apparaît toujours sur la base d'une société préexistante, elle n'est jamais entièrement *naturelle* et nous avons vu qu'elle s'exprime toujours à travers les techniques et les institutions sociales; celles-ci la transforment dans la mesure même où elle se produit en elles. Mais, bien que la dispersion naturelle ne puisse être que le sens abstrait de la dispersion réelle, c'est-à-dire sociale, c'est cet élément négatif d'extériorité mécanique qui conditionne toujours, dans le cadre d'une société donnée, l'étrange rapport de réciprocité, qui nie à la fois la pluralité par l'adhérence des activités et l'unité par la pluralité des reconnaissances, et celui du tiers à la dyade, qui se détermine comme extériorité dans la pure intériorité. En outre, nous avons observé que la désignation du tiers, comme actualisation en un certain individu de ce rapport universel, s'opère pratiquement dans une situation donnée et sous la pression des circonstances matérielles. Ainsi notre expérience se retourne : partant du travailleur isolé, nous avons découvert la *praxis* individuelle comme intelligibilité plénière du mouvement dialectique; mais en quittant ce moment abstrait, nous avons découvert la première relation des hommes entre eux comme adhérence indéfinie de chacun à chacun; ces conditions formelles de toute Histoire nous apparaissent tout à coup comme conditionnées par la matérialité inorganique, à la fois comme situation de base déterminant le contenu des relations humaines et comme pluralité externe à l'intérieur de la réciprocité commutative et de la Trinité En même temps, nous découvrons que cette commutativité, bien qu'elle unisse de proche en proche chacun à tous, est incapable par elle-même de réaliser la totalisation comme mouvement de l'Histoire, précisément parce que cette substance gélatineuse qui constitue les relations humaines représente l'intériorisation indéfinie des liens d'extériorité dispersive mais non leur suppression ou leur dépassement totalisant. Elle les dépasse sans doute mais dans la simple mesure où la multiplicité discrète des organismes se trouve engagée dans une sorte de ronde avec multiplicité indéfinie et tournante des épicentres. Et cette ambiguïté rend assez compte de nos rapports privés avec des

amis, des connaissances, des clients de passage, des « rencontres » et même avec nos collaborateurs (au bureau, à la fabrique) *en tant* qu'ils sont justement le milieu vivant qui nous unit à tous *et* cette indifférence mécanique qui les sépare de nous à la fin du travail. Mais elle ne peut expliquer les relations structurées qui font, sur tous les plans, les groupes actifs, les classes, les nations, pas plus que les institutions ou que ces ensembles complexes qu'on nomme *sociétés*. Le renversement de l'expérience s'opère justement sous forme de matérialisme historique : s'il y a *totalisation* comme processus historique, elle vient aux hommes par la *matière*. Autrement dit, la *praxis* comme libre développement de l'organisme totalisait l'environnement matériel sous forme de champ pratique; à présent nous allons voir le milieu matériel comme première totalisation des relations humaines.

C

DE LA MATIÈRE COMME TOTALITÉ TOTALISÉE ET D'UNE PREMIÈRE EXPÉRIENCE DE LA NÉCESSITÉ

I — Rareté et mode de production.

La matière est, en tant que pure matière inhumaine et inorganique (ce qui veut dire non pas *en soi* mais au stade de la *praxis* où elle se découvre à l'expérimentation scientifique), régie par des lois d'extériorité. S'il est vrai qu'elle réalise une première union des hommes, ce doit être *en tant* que l'homme a déjà tenté pratiquement de l'unir et qu'elle supporte passivement le sceau de cette unité. Autrement dit, une synthèse passive dont l'unité dissimule une dispersion moléculaire conditionne la totalisation d'organismes dont la dispersion ne peut masquer leurs liens profonds d'intériorité. Elle représente donc la condition matérielle de l'historicité. En même temps, elle est ce qu'on pourrait appeler le moteur passif de l'Histoire. L'histoire humaine en effet, orientation vers l'avenir et conservation totalisante du passé, se définit aussi dans le présent par ceci que *quelque chose arrive aux hommes*. Nous allons voir que la totalité inerte de la matière travaillée dans un champ social déterminé en enregistrant et en conservant, comme mémoire inerte de tous, les formes que le travail antérieur lui a imprimées, permet *seule* le dépassement de chaque situation historique par le processus total de l'Histoire, et, comme jugement synthétique matériel, l'*enrichissement* continu de l'événement historique. Mais, puisque la matérialité inorganique en tant que scellée par la *praxis* se présente comme *unité subie*, et puisque l'unité d'intériorité qui est celle des moments dialectiques de l'action se retourne en elle et ne dure que *par extériorité* — c'est-à-dire dans la mesure où aucune force extérieure ne vient la détruire — il est *nécessaire*, nous le verrons bientôt, que l'histoire humaine soit vécue — à ce niveau d'expérience — comme l'histoire inhumaine. Et cela ne signifie pas que les événements vont nous apparaître comme une succession arbitraire de faits irrationnels, mais *au contraire* qu'ils vont prendre l'unité totalisante d'une négation de l'homme : l'Histoire, prise à ce niveau, offre un sens terrible et désespérant; il apparaît, en effet, que les hommes sont unis par cette négation inerte et démoniaque qui leur prend leur substance (c'est-à-dire leur travail) pour la retourner contre tous sous forme *d'inertie active* et de totalisation par extermination. Nous allons voir que cette relation étrange — avec la première aliénation qui en résulte —

comporte sa propre intelligibilité dialectique dès qu'on examine le rapport d'une multiplicité d'individus avec le champ pratique qui les entoure, en tant que ce rapport est pour chacun une relation univoque d'intériorité, en le reliant dialectiquement aux rapports réciproques qui les unissent.

Il convient d'observer toutefois que ce rapport univoque de la matérialité environnante aux individus se manifeste *dans notre Histoire* sous une forme particulière et contingente puisque toute l'aventure humaine — au moins jusqu'ici — est une lutte acharnée contre la *rareté*. Ainsi, à tous les niveaux de la matérialité travaillée et socialisée nous retrouverons à la base de chacune de ses actions passives la structure originelle de la rareté comme première unité venant à la matière par les hommes et revenant sur les hommes à travers la matière. Pour notre part, la contingence de la relation de rareté ne nous gêne pas : certes, il est logiquement possible de concevoir pour d'autres organismes et en d'autres planètes un rapport au milieu qui ne soit pas la rareté (bien que nous soyons fort incapables d'*imaginer seulement* ce qu'il pourrait être et que, dans l'hypothèse où d'autres planètes seraient habitées, la conjecture la plus vraisemblable c'est que l'être vivant souffrirait de la rareté là-bas comme ici); et surtout, quoique la rareté soit *universelle*, elle varie pour un même moment historique selon les régions considérées (et certaines raisons de ces variations sont historiques — surpopulation, sous-développements, etc. — donc sont pleinement intelligibles à l'intérieur de l'Histoire elle-même, alors que d'autres — pour un état donné des techniques — conditionnent l'Histoire à travers les structures sociales sans être conditionnées par elle — climat, richesse du sous-sol, etc.). Mais il reste que les trois quarts de la population du globe sont sous-alimentés, après des millénaires d'Histoire; ainsi, malgré sa contingence, la rareté est une relation humaine fondamentale (avec la Nature et avec les hommes). En ce sens, il faut dire que c'est elle qui fait de nous *ces* individus produisant *cette* Histoire et qui *se* définissent comme des hommes. Sans la rareté, on peut parfaitement concevoir une *praxis* dialectique et même le travail : rien n'empêcherait, en effet, que les produits nécessaires à l'organisme fussent pratiquement inépuisables et qu'il faille, malgré tout, une opération pratique pour les arracher à la terre. Dans cette hypothèse, l'unité renversée des multiplicités humaines par les contre-finalités de la matière subsisterait nécessairement : car c'est au travail qu'elle est liée comme à la dialectique originelle. Mais ce qui disparaîtrait, c'est notre caractère d'*hommes*, c'est-à-dire, puisque ce caractère est historique, la singularité propre de notre Histoire. Ainsi, un homme quelconque d'aujourd'hui doit reconnaître dans cette contingence fondamentale la nécessité qui (à travers des milliers d'années et très directement, aujourd'hui même) lui impose d'être exactement ce qu'il est. Nous étudierons, dans le moment progressif de l'expérience, le problème de la contingence de l'Histoire et nous verrons que le problème est surtout important dans la perspective d'un avenir de l'homme. Dans le cas qui nous occupe, la rareté paraît de moins en moins contingente *dans la mesure* où nous engendrons nous-même ses formes nouvelles comme le milieu de notre vie sur la base d'une contingence

originelle : on peut y voir, si l'on veut, la nécessité de notre contingence ou la contingence de notre nécessité. Reste qu'une tentative de critique doit distinguer cette relation particularisée de la relation générale (c'est-à-dire indépendante de toute détermination historique) d'une *praxis* dialectique et multiple avec la matérialité. Cependant, comme la rareté est la détermination de cette relation générale, comme celle-ci ne se manifeste à nous qu'à travers celle-là, il convient pour ne pas nous égarer de présenter la rareté d'abord et de laisser les relations universelles de la dialectique avec l'inerte se dégager ensuite d'elles-mêmes. Nous décrirons brièvement la relation de rareté, pour la raison que tout a déjà été dit; en particulier le matérialisme historique comme interprétation de *notre* Histoire a fourni sur ce point les précisions désirables. Ce qu'on n'a point tenté par contre, c'est d'étudier le type d'action passive qu'exerce la matérialité en tant que telle sur les hommes et sur leur Histoire en leur retournant une *praxis* volée sous la forme d'une contre-finalité. Nous y insisterons davantage : l'Histoire est plus complexe que ne le croit un certain marxisme simpliste, et l'homme n'a pas à lutter seulement contre la Nature, contre le milieu social qui l'a engendré, contre d'autres hommes, mais aussi contre sa propre action en tant qu'elle devient autre. Ce type d'aliénation primitive s'exprime à travers les autres formes d'aliénation mais il est indépendant d'elles et c'est lui au contraire qui leur sert de fondement. Autrement dit, nous découvrirons là l'anti-*praxis* permanente comme moment nouveau et nécessaire de la *praxis*. Sans un effort pour le déterminer, l'intelligibilité historique (qui est l'évidence dans la complexité d'un développement temporel) perd un moment essentiel et se transforme en inintelligibilité.

1° *La rareté* comme relation fondamentale de *notre* Histoire et comme détermination contingente de notre relation univoque à la matérialité.

La rareté — comme relation vécue d'une multiplicité pratique avec la matérialité environnante et à l'intérieur d'elle-même — fonde la possibilité de l'histoire humaine. Ce qui implique donc deux réserves expresses : elle ne fonde pas, pour un historien situé en 1957, la possibilité de *toute* Histoire car nous n'avons aucun moyen de savoir si, pour d'autres organismes en d'autres planètes ou pour nos descendants, au cas où les transformations techniques et sociales briseraient le cadre de la rareté, une autre Histoire, constituée sur une autre base, avec d'autres forces motrices et d'autres projets intérieurs, est ou non logiquement concevable (par là, je ne veux pas seulement dire que nous ne savons pas si, ailleurs, la relations d'êtres organiques aux êtres inorganisés peut être autre que la rareté, mais surtout que, si ces êtres devaient exister, il est impossible de décider *a priori* si leur temporalisation prendrait ou non la forme d'une histoire). Mais dire que notre Histoire est histoire des hommes ou dire qu'elle est née et qu'elle se développe dans le cadre permanent d'un champ de tension engendré par la rareté, c'est tout un. La deuxième réserve : la rareté fonde la possibilité de l'histoire humaine et non sa réalité; autrement dit, elle rend l'Histoire possible et il y a besoin d'autres facteurs (que nous aurons à déterminer) pour que celle-ci se produise : la raison de cette restriction c'est qu'il existe des sociétés arriérées qui souffrent, en un

sens, plus que d'autres de la disette ou de la suppression saisonnières des ressources alimentaires et qui pourtant sont classées à juste titre par les ethnographes comme des sociétés sans histoire, fondées sur la répétition [1]. Cela signifie que la rareté peut être grande; si un équilibre s'établit, pour un mode de production donné, et s'il se conserve d'une génération à l'autre, il se conserve comme *exis*, c'est-à-dire à la fois comme détermination physiologique et sociale des organismes humains et comme projet pratique de maintenir les institutions et le développement corporel à ce stade, ce qui correspond idéologiquement à une décision sur la « nature » humaine : *l'homme*, c'est cet être rabougri, difforme mais dur à la peine, qui vit pour travailler de l'aube à la nuit avec *ces* moyens techniques (rudimentaires) sur une terre ingrate et menaçante. On verra plus tard que certaines raretés conditionnent un moment de l'Histoire quand, dans le cadre de techniques qui elles-mêmes se changent (et il faudra dire pourquoi), elles se produisent elles-mêmes sous forme de brusque changement dans le niveau de vie. L'Histoire naît d'un déséquilibre brusque qui fissure à tous les niveaux la société; la rareté fonde la possibilité de l'histoire humaine et seulement sa possibilité en ce sens qu'elle peut être vécue (par adaptation interne des organismes) entre certaines limites comme un équilibre. Tant qu'on reste sur ce terrain, il n'y a aucune absurdité logique (c'est-à-dire dialectique) à concevoir une terre sans Histoire, où végéteraient des groupes humains demeurés au cycle de la répétition, produisant leur vie avec des techniques et des instruments rudimentaires, et s'ignorant parfaitement les uns les autres. On a dit, je le sais bien, que ces sociétés sans Histoire étaient en fait des sociétés dont l'Histoire s'est arrêtée. C'est fort possible, puisqu'elles disposent, en effet, d'une technique et que, si primitifs que soient ses outils, il a fallu un processus temporel pour les amener à *ce* degré d'efficacité, à travers des formes sociales qui elles-mêmes, en liaison avec ce processus, présentent malgré tout une certaine différenciation, donc renvoient elles aussi à cette temporalisation. Cette manière de voir, en fait, dissimule la volonté *a priori* de certains idéologues — visible aussi bien chez des idéalistes que chez des marxistes — de fonder l'Histoire comme nécessité essentielle. Dans cette perspective, les sociétés non historiques seraient au contraire certains moments très singuliers où le développement historique se freine et s'arrête lui-même en retournant contre lui ses propres forces. Dans la position *critique*, il est impossible d'admettre cette conception, toute flatteuse qu'elle puisse être (puisqu'elle réintroduit partout la nécessité et l'unité), simplement parce qu'elle se donne comme une conception du monde sans que les faits puissent l'infirmer ni la confirmer (il est vrai que beaucoup de groupes stabilisés dans la répétition ont une histoire légendaire mais cela ne prouve rien, car cette légende est négation de l'Histoire et sa fonction est de réintroduire l'*arché-type* aux moments sacrés de la répétition). La seule chose que nous puissions conclure en tant que nous examinons la validité d'une dialectique, c'est que la rareté — en toute hypothèse — n'est pas à elle seule suffi-

1. En fait, nous verrons qu'elles commencent à intérioriser *notre* Histoire car elles ont subi passivement comme événement historique l'entreprise coloniale. Mais ce n'est pas une réaction à *leur* rareté qui les historialise.

sante pour provoquer le développement historique ou pour faire éclater en cours de développement un goulot d'embouteillage qui transforme l'Histoire en répétition. C'est elle, par contre — comme tension réelle et perpétuelle entre l'homme et l'environnement, entre les hommes — qui *en tout état de cause* rend compte des structures fondamentales (techniques et institutions) : non en tant qu'elle les aurait produites comme une force réelle mais en tant qu'elles ont été faites dans le *milieu de la rareté* [1] par des hommes dont la *praxis* intériorise cette rareté même en voulant la dépasser.

Abstraitement, la rareté peut être tenue pour une relation de l'individu à l'environnement. Pratiquement et historiquement — c'est-à-dire en tant que nous sommes situés — l'environnement est un champ pratique déjà constitué, qui renvoie à chacun des structures collectives (nous verrons plus loin ce que cela signifie) dont la plus fondamentale est justement la rareté comme unité négative de la multiplicité des hommes (de *cette* multiplicité concrète). Cette unité est négative par rapport aux hommes puisqu'elle vient à l'homme par la matière *en tant* qu'elle est inhumaine (c'est-à-dire en tant que sa présence d'homme *n'est pas* possible sans lutte sur cette terre); cela signifie donc que la première totalisation par la matérialité se manifeste (à l'intérieur d'une société déterminée et entre des groupes sociaux autonomes) comme possibilité d'une destruction commune de tous *et* comme possibilité permanente pour chacun que cette destruction par la matière vienne à lui à travers la *praxis* des autres hommes. Ce premier aspect de la rareté *peut* conditionner l'union du groupe, en ce sens que celui-ci, collectivement visé, peut s'organiser pour réagir collectivement. Mais cet aspect dialectique et proprement humain de la *praxis* ne peut en aucun cas être contenu dans la relation de rareté elle-même, précisément parce que l'unité dialectique et positive d'une action commune est la négation de l'unité négative comme retour de la matérialité environnante sur les individus qui l'ont totalisée. En fait, la rareté comme tension et comme champ de forces est l'expression d'un fait quantitatif (plus ou moins rigoureusement défini) : telle substance naturelle ou tel produit manufacturé existe, dans un champ social déterminé, en nombre insuffisant *étant donné* le nombre des membres des groupes ou des habitants de la région : *il n'y en a pas assez pour tout le monde.* Ainsi pour chacun tout le monde existe (l'ensemble) en tant que la consommation de tel produit là-bas, par d'autres, lui ôte *ici* une chance de trouver et de consommer un objet de même ordre. En examinant le rapport vague et universel de réciprocité non déterminée, nous avons remarqué que les hommes pouvaient être unis les uns aux autres indirectement par des adhérences en série et sans même soupçonner l'existence de tel ou tel autre. Mais, dans le milieu de la rareté, au contraire, quand bien même les individus s'ignoreraient, quand bien même des stratifications sociales, des structures de classe briseraient net la réciprocité, chacun à l'intérieur du champ social défini existe et agit en présence de tous et de chacun. *Ce* membre de

1. La *rareté* est milieu, on va le voir, en tant qu'elle est rapport unitaire d'une pluralité d'individus. Autrement dit, elle est relation individuelle et milieu social.

cette société ne sait peut-être même pas le nombre d'individus qui la composent; il ignore peut-être le rapport exact de l'homme aux substances naturelles, aux instruments et aux produits humains qui définit avec précision la rareté; il explique peut-être la pénurie présente par des raisons absurdes et sans aucune vérité. Il n'en demeure pas moins que les autres hommes du groupe existent pour lui *ensemble*, en tant que chacun d'eux est une menace pour sa vie ou, si l'on préfère, en tant que l'existence de chacun est l'intériorisation et l'assomption par une vie humaine de l'environnement en tant que négation des hommes. Seulement le membre individuel que nous considérons, s'il se réalise par son besoin et par sa *praxis* comme *au milieu des hommes*, les dévoile chacun *à partir* de l'objet de consommation ou du produit manufacturé et — sur le plan élémentaire où nous sommes placés — il les dévoile comme la simple possibilité de consommation d'un objet dont il a besoin. Bref, il le découvre comme possibilité matérielle de son propre anéantissement par anéantissement matériel d'un objet de première nécessité. Il faut naturellement prendre ces remarques pour la description d'un moment encore très abstrait de notre expérience régressive : tous les antagonismes sociaux sont en fait qualifiés et structurés dans une société donnée qui définit elle-même (au moins dans une certaine mesure) les limites de la rareté pour chacun des groupes qui la constituent et dans le cadre fondamental de la rareté collective (c'est-à-dire d'un rapport originel des forces productrices aux relations de production). Ce qui nous importe, en ce moment, c'est seulement de marquer *en ordre* les structures de l'intelligibilité dialectique. Or, de ce point de vue, nous saisissons immédiatement que la totalisation par la rareté est tournante. En effet, la rareté ne manifeste pas l'impossibilité radicale que l'organisme humain existe (encore que — je l'ai montré — on puisse se demander si la formule ne resterait pas vraie sous cette forme : l'impossibilité radicale que l'organisme humain existe sans travail) mais, dans une situation donnée, qu'il s'agisse du radeau de la *Méduse*, d'une cité italienne en état de siège ou d'une société contemporaine (qui, comme on sait, choisit discrètement ses morts par la simple répartition des postes de défense et qui, dans ses assises les plus profondes, est déjà sélection des nantis et des sous-alimentés) la rareté réalise la totalité passive des individus d'une collectivité comme impossibilité de coexistence : le groupe en la nation est défini *par ses excédentaires;* il faut qu'il se réduise numériquement pour subsister. Notons que cette *réduction numérique*, toujours présente comme nécessité pratique, ne prend pas nécessairement la forme de l'homicide : on peut laisser mourir (c'est le cas quand les enfants sont en surnombre sous l'Ancien Régime); on peut pratiquer le *birth control;* dans ce dernier cas, c'est l'enfant à naître, comme futur consommateur, qui est désigné comme indésirable, c'est-à-dire qu'on le saisit ou, dans les démocraties bourgeoises, comme l'impossibilité de continuer à nourrir ses frères dans une famille individuelle, ou, comme dans une nation socialiste — la Chine, par exemple — comme l'impossibilité de maintenir un certain taux d'accroissement de la population tant qu'on ne peut dépasser un certain taux d'accroissement de la production. Mais, lorsqu'il ne s'agit pas d'un contrôle des naissances, l'exigence

négative de la matérialité se manifeste uniquement sous un aspect *quantitatif*. C'est-à-dire qu'on peut déterminer le nombre des excédentaires mais non pas leur caractère individuel [1]. Ici se manifeste dans toute sa force cette *commutativité* dont nous apprécierons plus tard toute l'importance et qui manifeste chaque membre du groupe *et en même temps* comme un survivant possible et comme un excédentaire à supprimer. Et chacun est ainsi constitué dans son objectivité par lui-même et par tous. Le mouvement direct du besoin l'affirme inconditionnellement comme devant survivre : c'est l'évidence pratique de la faim et du travail; aucune mise en question directe de cette évidence ne peut se concevoir puisqu'elle traduit elle-même le dépassement d'une mise en question radicale de l'homme par la matière. Mais dans le même temps l'individu est mis en question par chacun *dans son être* et, justement, par le même mouvement qui dépasse toute mise en question. Ainsi *sa propre activité* se retourne contre lui et vient à lui *comme Autre* à travers le milieu social. A travers la matière socialisée et la négation matérielle comme unité inerte, l'homme se constitue comme Autre que l'homme. Pour chacun, l'homme existe en tant qu'*homme inhumain* ou, si l'on préfère, comme espèce étrangère. Et cela ne signifie pas nécessairement que le conflit soit intériorisé et vécu *déjà* sous forme de lutte pour la vie mais seulement que la *simple existence* de chacun est définie par la rareté comme risque constant de non-existence *pour un autre et pour tous*. Mieux encore, ce risque constant d'anéantissement de moi-même et de tous, je ne le découvre pas seulement chez *les Autres* mais *je suis moi-même* ce risque en tant qu'Autre, c'est-à-dire en tant que désigné *avec les Autres* comme excédentaire possible par la réalité matérielle de l'environnement. Il s'agit d'une structure objective de mon être puisque *réellement* je suis dangereux pour les Autres et, à travers la totalité négative pour moi-même, en tant que je fais partie de cette totalité. Nous verrons plus tard pourquoi vendeurs et clients, sur un marché libre, établissent les uns et les autres le prix en tant qu'ils sont en soi et pour soi *les Autres*. Bornons-nous ici à tirer quelques conséquences de ces observations.

Lorsque je dis que l'homme existe comme Autre sous les traits de l'homme inhumain, il faut entendre cela, évidemment, de tous les occupants humains du champ social considéré, pour les autres et pour eux-mêmes. Ou, en d'autres mots, chacun *est* homme inhumain pour tous les Autres, considère tous les Autres comme des hommes inhumains et traite réellement l'Autre avec inhumanité (nous allons voir ce que cela veut dire). Cependant, il faut entendre ces remarques dans leur sens véritable, c'est-à-dire dans la perspective qu'il n'y a pas de *nature* humaine. Pourtant, jusqu'à ce moment, du moins, de notre préhistoire, la rareté, quelque forme qu'elle prenne, domine toute la *praxis*. Il faut donc comprendre *à la fois* que l'inhumanité de l'homme

1. J'ai dit et je répète que nous verrons plus loin les institutions sociales comme le choix stratifié et inerte qu'une société fait de ses morts (naturellement ce n'est *qu'un* des aspects de l'institution). Mais même quand ce choix est opéré, même quand une classe opprimée et exploitée doit le supporter, l'indétermination demeure à l'intérieur de cette classe et au niveau des individus.

ne vient pas de sa nature, que, loin d'exclure son humanité, elle ne peut se comprendre que par elle *mais* que, tant que le règne de la rareté n'aura pas pris fin, il y aura *dans chaque homme et dans tous* une structure inerte d'inhumanité qui n'est rien d'autre en somme que la négation matérielle en tant qu'elle est intériorisée. Comprenons, en effet, que l'inhumanité est un rapport des hommes entre eux et ne peut être *que cela :* on peut être cruel, sans doute, et inutilement envers telle ou telle bête particulière; mais c'est au nom des relations humaines que cette cruauté est blâmée ou punie : à qui fera-t-on croire, en effet, que l'espèce carnivore qui dresse par centaines de milliers les bêtes pour les tuer ou pour utiliser leur force de travail et qui détruit systématiquement les autres (soit par hygiène, soit pour se protéger, soit, tout à fait gratuitement, par jeu), à qui fera-t-on croire que cette espèce de proie a mis — sinon pour les bêtes châtrées, domestiquées, et par suite d'un symbolisme simpliste — ses valeurs et sa définition réelle d'elle-même dans ses rapports avec les animaux? Or, les relations *humaines* (positives ou négatives) sont de réciprocité, cela signifie que la *praxis* de l'un, dans sa structure pratique et pour l'accomplissement de son projet, *reconnaît* la *praxis* de l'autre, c'est-à-dire au fond, qu'elle juge la dualité des activités comme un caractère inessentiel et l'unité des *praxis* en tant que telles comme leur caractère essentiel. En quelque sorte, dans la réciprocité, la *praxis* de mon réciproque, c'est au fond *ma praxis* qu'un accident a séparée en deux et dont les deux tronçons, redevenus chacun *praxis* complète, conservent mutuellement de leur indifférenciation originelle une appropriation profonde et une compréhension immédiate. Je ne prétends pas que le rapport de réciprocité ait jamais existé chez l'homme *avant* le rapport de rareté puisque l'homme est le produit historique de la rareté. Mais je dis que, sans ce rapport humain de réciprocité, le rapport inhumain de rareté n'existerait pas. En effet, la rareté comme relation univoque de chacun et de tous à la matière devient finalement structure objective et sociale de l'environnement matériel et par là désigne en retour de son doigt inerte chaque individu comme facteur et victime de rareté. Et chacun intériorise cette structure en ce sens qu'il se fait par ses comportements *l'homme de la rareté*. Son rapport à l'Autre *en tant* qu'il lui vient de la matière est un rapport d'extériorité : en premier lieu parce que l'Autre est pure possibilité (vitale mais abstraite) que le produit nécessaire soit détruit et, donc, parce qu'il se définit en extériorité comme une possibilité menaçante mais contingente du produit lui-même comme objet extérieur; en second lieu parce que la rareté comme schème figé de négation organise, à travers la *praxis* de chacun, chaque groupe d'excédentaires possibles comme totalité *à nier* en tant que totalité qui nie tout ce qui n'est pas elle. Ainsi l'unité négative par la matière a pour résultat de totaliser faussement, c'est-à-dire inertement, les hommes, comme les molécules de la cire sont inertement unies *du dehors* par un sceau. Mais les rapports de réciprocité n'étant pas supprimés pour autant, c'est *en eux* que l'extériorité se glisse. Cela signifie que la compréhension de chacun pour la *praxis* de l'Autre demeure mais que cette autre *praxis* est comprise de l'intérieur dans la mesure même où la matérialité intériorisée chez l'agent qui

comprend constitue l'Autre en molécule inerte et séparée de toute autre molécule par une négation d'extériorité. Dans la pure réciprocité, l'Autre que moi *c'est aussi le même*. Dans la réciprocité *modifiée par la rareté*, le même nous apparaît comme le contre-homme en tant que *ce même homme* apparaît comme radicalement Autre (c'est-à-dire porteur pour nous d'une menace de mort). Ou, si l'on veut, nous comprenons en gros ses fins (ce sont les nôtres), ses moyens (nous avons les mêmes), les structures dialectiques de ses actes; mais nous les comprenons comme si c'étaient les caractères d'une *autre espèce*, notre double démoniaque. Rien en effet — ni les grands fauves ni les microbes — ne peut être plus terrible pour l'homme qu'une espèce intelligente, carnassière, cruelle, qui saurait comprendre et déjouer l'intelligence humaine et dont la fin serait précisément la destruction de l'homme. Cette espèce, c'est évidemment la nôtre se saisissant par tout homme chez les autres dans le milieu de la rareté. C'est, en tout état de cause, quelle que soit la société, la matrice abstraite et fondamentale de toutes les réifications des relations humaines. C'est, en même temps, le premier stade de l'*éthique*, en tant que celle-ci n'est que la *praxis* s'éclairant elle-même sur la base de circonstances données. Le premier mouvement de l'éthique, ici, c'est la constitution du mal radical et du manichéisme; elle apprécie et valorise (nous ne pouvons nous attarder ici sur la production des valeurs) la rupture de la réciprocité d'immanence par la rareté intériorisée mais en la saisissant comme un produit de la *praxis* de l'Autre. Le contre-homme en effet, poursuit la liquidation des hommes en partageant leurs fins et en adoptant leurs moyens; la rupture apparaît au moment où cette réciprocité trompeuse démasque le danger de mort qu'elle recouvre ou, si l'on préfère, l'impossibilité pour ces hommes engagés dans des liens réciproques de demeurer *tous* sur le sol qui les porte et les nourrit. Et n'allons pas imaginer que cette impossibilité intériorisée caractérise les individus *subjectivement :* tout au contraire, elle rend chacun *objectivement dangereux* pour l'Autre et elle met l'existence concrète de chacun en danger dans celle de l'Autre. Ainsi l'homme est *objectivement* constitué comme inhumain et cette inhumanité se traduit dans la *praxis* par la saisie du mal comme structure de l'Autre. C'est pour cela que les combats d'origine fort ambiguë et de nature assez trouble que se livrent les tribus nomades lorsque, par hasard, elles se rencontrent ont permis aux historiens et aux ethnographes de contester quelques vérités élémentaires du matérialisme historique. Il est exact, en effet, que le motif économique n'est pas toujours essentiel et même, parfois, reste indécelable : ces groupes errants ont la savane entière pour eux seuls ils ne *se gênent* pas les uns les autres. Mais la question n'est pas là : il n'est pas toujours nécessaire que la rareté soit explicitement en cause; ce qu'il y a, c'est que, dans chacune de ces tribus, l'homme de la rareté rencontre, dans l'autre tribu, l'homme de la rareté sous l'aspect du contre-homme. Chacun est constitué de telle sorte par sa lutte contre le monde physique et contre les hommes (souvent à l'intérieur de son groupe) que l'apparition d'inconnus — en posant à la fois pour lui le lien d'intériorité et le lien d'extériorité absolue — lui fait découvrir l'homme sous la forme d'une espèce étrangère. La force de son agressivité, de sa haine *réside*

dans le besoin mais il importe peu que ce besoin vienne d'être assouvi : sa renaissance perpétuelle et l'anxiété de chacun finissent par constituer, chaque fois qu'une tribu paraît, ses membres comme la famine venant à l'autre groupe sous forme d'une *praxis* humaine. Et, dans le combat, ce n'est pas le simple danger de rareté que chaque adversaire veut détruire en l'autre, mais c'est la *praxis* même en tant qu'elle est trahison de l'homme au profit du contre-homme. Nous considérons donc, au niveau même du besoin et par le besoin, que la rareté se vit pratiquement par l'action manichéiste et que l'éthique se manifeste comme impératif destructif : il *faut* détruire le mal. C'est à ce niveau également que l'on doit définir *la violence* comme structure de l'action humaine sous le règne du manichéisme et dans le cadre de la rareté. La violence se donne toujours pour une *contre-violence*, c'est-à-dire pour une riposte à la violence de l'Autre. Cette *violence de l'Autre* n'est une réalité objective que dans la mesure où elle existe chez tous comme motivation universelle de la contre-violence : et c'est tout simplement le fait insupportable de la réciprocité rompue et de l'utilisation systématique de l'humanité de l'homme pour réaliser la destruction de l'humain. La contre-violence, c'est exactement la même chose mais en tant que processus de remise en ordre, en tant que réponse à une provocation : en détruisant en l'adversaire l'inhumanité du contre-homme, je ne peux, en fait, que détruire en lui l'humanité de l'homme et réaliser en moi son inhumanité. Qu'il s'agisse de tuer, de torturer, d'asservir ou simplement de mystifier, mon but est de supprimer la liberté étrangère comme force ennemie, c'est-à-dire comme cette force qui peut me repousser du champ pratique et faire de moi un « homme de trop » condamné à mourir. Autrement dit, c'est bien à l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant que libre *praxis* d'un être organisé que je m'attaque; c'est l'homme et rien d'autre que je hais chez l'ennemi, c'est-à-dire moi-même en tant qu'Autre et c'est bien moi que je veux détruire en lui pour l'empêcher de me détruire réellement dans mon corps. Mais ces rapports d'extériorité en réciprocité se compliquent par le développement de la *praxis* elle-même qui rétablit la réciprocité sous sa forme négative d'antagonisme, à partir du moment où une lutte réelle se développe. A partir des nécessités concrètes de la stratégie et de la tactique, on est obligé de perdre si l'on ne *reconnaît pas* l'adversaire comme un autre groupe humain capable d'inventer des pièges, d'en déjouer, de se laisser prendre à certains d'entre eux. Les conflits de rareté (de la guerre de nomades à la grève) oscillent perpétuellement entre deux pôles : l'un fait du conflit la lutte manichéiste des hommes contre leurs doubles terribles, l'autre le réduit aux proportions humaines d'un différend qui se résout par la violence parce que les conciliations sont épuisées ou que les médiations font défaut. Ce qui importe ici c'est que la *praxis*, dès qu'elle se constitue comme action d'une armée, d'une classe ou même d'un groupe plus restreint, dépasse *en principe* l'inertie réifiante des relations de rareté. J'entends montrer par là que la morale inerte du manichéisme et du mal radical suppose une distance subie, une impuissance vécue, une certaine façon de découvrir la rareté comme destin, bref une véritable domination de l'homme par l'environnement matériel

intériorisé. Il ne s'agit donc pas d'une structure permanente, au sens où elle demeurerait fixe et inerte à un certain niveau de l'épaisseur humaine, mais plutôt d'un certain moment des relations humaines, toujours dépassé et partiellement liquidé, toujours renaissant. En fait, ce moment se loge entre la liquidation par la rareté des réciprocités positives (à quelque degré de la *praxis* sociale que cette liquidation se produise) et la réapparition, sous l'empire de la même rareté, de réciprocités négatives et antagonistiques. Et ce moment intermédiaire est précisément le moment premier et le schème producteur du processus complexe de la réification. Dans ce moment les individus d'un champ social vivent avec l'environnement dans un faux rapport de réciprocité (c'est-à-dire qu'ils se font désigner ce qu'ils sont et ce que sont les autres par la matière en tant que quantité pure) et transportent ce rapport dans le milieu social en vivant leur réciprocité d'êtres humains comme une intériorité niée ou, si l'on préfère, en la vivant faussement en extériorité.

Reste à expliquer, dira-t-on, comment la matière comme rareté peut unir les hommes dans un champ pratique commun, alors que les libres relations humaines, prises en dehors de la contrainte économique, se réduisent à des constellations de réciprocité. Autrement dit, puisque le pouvoir totalisant vient de la *praxis*, comment la matière gouverne-t-elle *les actions totalisantes* par la rareté de manière à les faire opérer la totalisation de toutes les totalisations individuelles? Mais la réponse est dans la question : il faut concevoir, en effet, que des groupes voisins, même de structure différente — par exemple, des paysans chinois et des nomades, aux frontières de Chine, à l'époque des T'ang — sont unis matériellement dans un même lieu, défini à la fois par une certaine configuration matérielle, un certain état des techniques et, singulièrement, des communications. Les nomades ont une marge de déplacement restreinte, ils restent malgré tout à la lisière du désert; les paysans chinois, cette armée de pionniers, avancent pas à pas, arrachent chaque jour un peu de terre arable au désert improductif. Les deux groupes se connaissent, une tension extrême les oppose et les unit : pour les Chinois les nomades sont des pillards qui ne savent rien faire que voler le fruit du travail des autres; pour les nomades, les Chinois sont de véritables colons, qui les refoulent peu à peu vers un désert inhabitable. Chaque groupe en tant que *praxis* (nous reviendrons sur le groupe) fait figurer l'Autre comme objet dans l'unité de son champ pratique; chacun sait qu'il figure comme objet dans le groupe de l'Autre. Cette connaissance utilitaire s'exprimera, par exemple, dans les précautions que les paysans prendront contre des attaques inopinées, par le soin que mettront les nomades à préparer leur prochaine razzia. Mais c'est *cela même* qui empêche les deux mouvements d'unification pratique de constituer avec le même environnement deux *champs d'action différents*. Pour chacun l'existence de l'Autre comme l'objet dont il est l'objet constitue simplement le champ matériel comme miné, ou, en d'autres mots, comme à double fond. Dans cette coexistence, il n'y a pas dualité si ce n'est comme dualité de significations pour chaque objet matériel. Le champ se constitue pratiquement comme moyen pouvant être utilisé par l'Autre; il est médiation entre les deux

groupes dans la mesure où chacun en fait un moyen contre le moyen de l'Autre. Tout est à la fois piège et parade; la réalité secrète de l'objet, c'est ce qu'en fera l'Autre. En même temps que la pure matérialité environnante devient l'unité contradictoire de deux totalisations opposées, chaque groupe, en tant qu'objet parmi les objets, c'est-à-dire en tant que moyen choisi par l'Autre pour arriver à ses fins, se trouve objectivement totalisé comme fragilité matérielle avec toutes les autres structures matérielles du champ. En tant que *praxis* dépassée, déjouée, en tant que liberté trompée, utilisée contre son gré (j'ai indiqué ces relations dans ma première partie) chaque individu et chaque village se réalisent comme caractérisés objectivement par l'inertie de l'entourage; et ce caractère objectif se manifestera d'autant mieux que les paysans qui redoutent la razzia prendront des mesures plus précises pour éviter celle-ci en dépassant celui-là. Dans la *praxis* solitaire, nous l'avons vu, le cultivateur se fait objet inerte pour agir sur le sol; à présent son inertie reparaît, elle lui vient par d'autres hommes. Mais, si dans un engagement le rapport des forces lui est favorable, il découvre son nouveau travail (la guerre est un travail de l'homme sur l'homme) sous l'aspect d'un *pouvoir*. Par là, il faut entendre quelque chose d'entièrement neuf, c'est-à-dire l'efficacité d'une *praxis* humaine, à travers la matière, contre la *praxis* de l'autre et la possibilité de transformer un objet objectivant en objet absolu. Mais ce qui nous intéresse tout particulièrement, de notre point de vue, c'est que chaque mètre carré du champ pratique totalise les deux groupes et leurs deux activités pour chacun de leurs membres en tant que le terrain se présente comme possibilité permanente d'aliénation pour chacun et pour tous. L'unité négative de la rareté intériorisée dans la réification de la réciprocité se réextériorise pour nous tous en unité du monde comme lieu commun de nos oppositions; et cette unité nous la réintériorisons en nouvelle unité négative : nous sommes unis par le fait d'habiter tous un monde défini par la rareté.

Il va de soi que la rareté — comme d'ailleurs nous l'avons vu — peut être l'occasion de regroupements synthétiques dont le projet est de la combattre. En effet, l'homme produit sa vie au milieu d'autres hommes qui la produisent aussi (ou qui la font produire par d'autres), c'est-à-dire dans le champ social de la rareté. Il n'entre pas dans mes vues d'étudier le type de groupes, de collectifs et d'institutions qui se forment *dans* ce champ social : il ne s'agit pas de reconstituer les moments de l'Histoire ou les descriptions de la sociologie. D'autre part, ce n'est pas le moment de parler des champs humains en tant qu'ils s'unifient sous l'impulsion d'une organisation active de la multiplicité, avec fonctions différenciées : il faut poursuivre notre expérience dans l'ordre régressif et revenir à la matérialité comme synthèse inerte de la pluralité humaine. Pourtant, nous ne quitterons pas ce stade sans avoir fait quelques remarques sur ces groupes unis et différenciés, mais uniquement, en tant qu'ils luttent contre la rareté et que la rareté les conditionne dans leurs structures. Ils se constituent et s'institutionnalisent non pas en tant que la rareté apparaît à chacun dans le besoin à travers le besoin des Autres mais en tant qu'elle est niée, dans le champ unifié de la *praxis, par le travail*. Par là, il faut

entendre, évidemment, que le travail est, comme nous l'avons vu, *d'abord l'organisme* se réduisant à une inertie dirigée pour agir sur l'inertie et se satisfaire en tant que besoin. Cela ne signifie en soi, nous le savons, *ni* qu'il existe dans le champ de la rareté, ni qu'il faut définir le travail comme une lutte contre la rareté. Mais dans un champ social défini par la rareté — c'est-à-dire dans le champ humain et historique — le travail se définit nécessairement pour l'homme comme *praxis* visant à assouvir le besoin *dans le cadre de la rareté* et par une négation particulière de celle-ci. Dans la chasse, par exemple, où il ne s'agit pas de la production systématique d'un outil mais de *trouver* des animaux existant déjà dans le champ, il ne faut pas oublier que la rapidité du « gibier », la distance à laquelle il se maintient *en moyenne* (vol d'oiseaux migrateurs au ciel, etc.), les dangers de toute espèce constituent *des facteurs de rareté*. Ainsi l'arme de chasse apparaît comme créatrice au sens où, négativement, elle détruit partiellement la distance, elle oppose sa vitesse à la vitesse de l'animal traqué et où, positivement, elle multiplie pour le chasseur le nombre de ses proies possibles ou les occasions (ce qui revient au même) d'en atteindre une. Et, ce qui est important dans la perspective choisie, il revient au même *ici* de déclarer que le nombre de chances pour qu'un individu ou une famille soient nourris se multiplie par l'outil dans un champ pratique donné (car ce champ pratique, au niveau considéré, n'est pas *vraiment changé* par l'outil) ou du moins, au contraire, que l'outil apporte une transformation du champ pratique pour les populations qui vivent de pêche et de chasse, sinon peut-être dans son amplitude, dans sa différenciation et son foisonnement. Ainsi le travail humain de l'individu (et, par conséquent, du groupe) est conditionné dans son but, donc dans son mouvement, par le projet fondamental chez l'homme de dépasser — pour lui ou pour le groupe — la rareté comme danger de mort, souffrance présente et rapport primitif qui constitue *à la fois* la Nature par l'homme et l'homme par la Nature. Mais *précisément pour cela*, la rareté, sans cesser d'être cette relation fondamentale, va qualifier le groupe entier ou l'individu qui la combattent en *se faisant rares* pour *la détruire*. Dans certaines conditions historiques particulières et si la technique permet de dépasser un certain stade de la rareté, autrement dit si le milieu travaillé par les générations précédentes et les instruments (par leur nombre et par leur qualité) permettent à un nombre défini de travailleurs d'accroître la production dans des proportions définies, ce sont les hommes qui deviennent rares ou risquent d'être rares en tant qu'unités de travail supprimant la rareté sur la base d'une production organisée. Encore faut-il s'entendre : c'est la rareté des produits qui désigne les hommes comme rareté dans un champ social circonstanciel (non pas dans tous) *en même temps* qu'elle continue à les désigner comme excédentaires commutativement en tant qu'hommes du besoin. Et naturellement, cette rareté d'hommes peut désigner une structure de l'organisation aussi bien qu'une autre (manque de main-d'œuvre, manque d'ouvriers professionnels, manque de techniciens, manque de cadres). De toute façon, ce qui compte c'est ceci : à l'intérieur d'un groupe donné, l'individu est constitué dans son humanité par les autres individus *à la fois* comme excédentaire et comme rare.

Son aspect excédentaire est immédiat. Son aspect *d'objet rare* apparaît dans les formes les plus primitives de l'association pratique et crée une tension perpétuelle dans une société déterminée. Mais dans des sociétés déterminées, pour des modes de production définis, la rareté de l'homme par rapport à l'outil peut se transformer, sous l'effet de ses propres effets, en rareté de l'outil par rapport à l'homme. Le fond de la question reste le même : pour une société donnée, le nombre des outils désigne par lui-même les producteurs et, du coup, l'ensemble des producteurs et des moyens de production définissent les limites de la production et la marge de non-producteurs (c'est-à-dire de producteurs refusés) que la société peut se permettre. Les non-producteurs supplémentaires représentent un excédent qui peut végéter dans la sous-alimentation ou s'anéantir. Il va de soi que cette nouvelle forme de la rareté suppose une société qui repose sur *certains* travaux opérés en commun, par un groupe organisé. Mais par là nous n'avons pas défini une société historique particulière : la société chinoise du temps des empereurs — en tant qu'elle est conditionnée d'abord par le régime de ses fleuves — comme la société romaine — en tant qu'elle assure sa domination sur le monde méditerranéen par la construction d'un immense système de communications — répondent aux conditions requises aussi bien que le capitalisme, bien que ce type de rareté se soit essentiellement développé, au cours du mouvement d'industrialisation moderne. Mais de la même façon et dans certaines circonstances historiques structurées, l'inégalité institutionnellement établie des classes et des conditions peut entraîner un renversement total de la situation, c'est-à-dire *une rareté du consommateur par rapport à l'objet* produit. Il s'agit, bien entendu, d'une rareté relative qui s'explique *à la fois* par une certaine rigidité matérielle de la production (qu'on ne peut abaisser au-dessous de certaines limites) et par un choix social institutionnalisé des consommateurs (ou plutôt de la hiérarchie des consommateurs, qui trahit elle-même les structures sociales cristallisées autour du mode de production, ce que les marxistes appellent relations de production). Il est trop clair que ce renversement caractérise surtout notre société capitaliste et qu'il représente une expression de sa contradiction fondamentale : la surproduction. Mais c'est l'absence d'un marché intérieur susceptible d'absorber toute la production, qui a contraint dès l'Antiquité les sociétés maritimes au commerce par mer (c'est-à-dire à la recherche de nouveaux produits ou de matières premières, surtout à l'organisation d'une réciprocité de marchés), c'est elle qui a contraint les puissances continentales à l'impérialisme militaire. Mais cette rareté de l'homme par rapport au produit, dernier retournement de la dialectique de la rareté, suppose comme sa condition essentielle la rareté du produit par rapport à l'homme. Cette rareté existe comme détermination fondamentale de l'homme : on sait que la socialisation de la production ne la supprime pas, sinon au cours d'un long processus dialectique dont nous ne connaissons pas encore l'issue. La rareté du consommateur par rapport à tel ou tel produit est conditionnée par la rareté de tous les produits par rapport à tous les consommateurs. C'est en effet sur la base de cette rareté fondamen-

tale que se sont définies, à partir du mode de production, certaines relations de production qui excluent institutionnellement certains groupes sociaux de la consommation plénière et qui réservent cette consommation à d'autres groupes (en nombre insuffisant pour tout consommer). Il est parfaitement inutile d'exposer ici la dialectique de la « surproduction » et des crises qu'elle engendre : ce qui importe seulement c'est d'indiquer que, dans l'ensemble du processus, elle ruine le capitaliste — par manque de débouchés, en régime de concurrence — dans la mesure même où elle accroît la paupérisation du prolétariat, c'est-à-dire où elle accroît pour lui la rareté des objets de première nécessité. Il est parfaitement logique, à ce niveau de la contradiction, de voir une même société liquider une partie de ses membres comme excédentaires et détruire une partie de ses produits parce que la production est excédentaire par rapport à la consommation. Les distribuerait-elle pour rien, d'ailleurs, et à ceux même qu'elle laisse mourir, on sait de reste qu'elle n'améliorerait guère leur sort : en fait le changement doit avoir lieu au niveau du mode de production et des relations fondamentales qu'il engendre pour que la possibilité de la rareté des consommateurs soit en tout cas exclue et pour que la réalité fondamentale puisse être éliminée dans un processus à long cours. Ce qui nous intéresse, du point de vue des structures logiques de l'Histoire, c'est que le processus historique se constitue à travers le champ de rareté : s'il en actualise toutes les possibilités dialectiques, c'est par sa matérialité de fait contingent, issu d'une contingence première. Mais, bien que ces moments dialectiques eussent pu, à considérer chaque cas isolément, ne pas se développer tous (il suffit de considérer les peuples sans histoire ou certaines nations asiatiques qui ont dû *intérioriser* le rapport fondamental de l'homme à la machine tel que l'Occident capitaliste le leur a d'abord imposé dans son entreprise colonialiste), dès lors qu'ils apparaissent comme structures d'intelligibilité dans une histoire en cours, ce sont eux qui permettent de la saisir comme rationalité totale.

2° *Rareté et Marxisme.* Il faut remarquer que Marx [1], si clair, si intelligible quand il reconstruit dialectiquement le processus capitaliste et qu'il nous en montre *la nécessité*, a toujours refusé — et à raison — de présenter le marxisme comme « une théorie historico-philosophique dont la suprême vertu consiste à être supra-historique ». Mais en même temps il juge — à raison aussi, mais sans preuve historique —le matérialisme historique applicable à tous les moments du processus historique. Dans un texte très remarquable, il critique nos marxistes contemporains et leur dogmatisme : « (Ces plébéiens) de l'ancienne Rome étaient originairement des paysans libres, cultivant, chacun pour son compte, leurs propres parcelles. Dans le cours de l'histoire romaine ils furent expropriés. Le mouvement qui les sépara de leurs moyens de production et de subsistance impliqua non seulement la formation de grandes propriétés

1. Marx, ayant constitué la dialectique matérialiste à partir des économistes bourgeois de la rareté et contre eux, la discussion qui suit, quoiqu'elle puisse paraître une digression, est nécessaire : elle vise à réintégrer la rareté comme *fait humain* (et non comme méchanceté d'une Nature marâtre) dans l'Histoire humaine.

foncières, mais encore celle de grands capitaux monétaires. Ainsi un beau matin il y avait d'un côté des hommes libres dénués de tout, sauf de leur force de travail et de l'autre, pour exploiter ce travail, les détenteurs de toutes les richesses acquises. Qu'est-ce qui arriva? Les prolétaires romains devinrent non des travailleurs salariés mais une plèbe fainéante... et à leur côté se déploya un mode de production non capitaliste mais esclavagiste. Donc, des événements d'une analogie frappante mais se passant dans des milieux différents amenèrent des résultats tout à fait disparates. En étudiant chacune de ces évolutions à part, *et* en les comparant ensuite, on obtiendra facilement une clé de ces phénomènes... [1] » Ce texte montre clairement que, pour Marx, l'histoire des sociétés non capitalistes ou précapitalistes du passé *n'est pas faite :* il convient d'étudier les développements de ces sociétés, de les comparer entre eux et avec ceux des sociétés modernes, au moins dans le cas où l'analogie s'impose, et l'intelligibilité résultera de ces études séparées et de leur comparaison. Naturellement, la comparaison les rendra intelligibles *en tant qu'ils sont différents* pour s'être produits dans des milieux entièrement différents. Mais elle ne repose pas seulement sur l'analogie extérieure du processus : l'analogie est fondée, bien qu'elle fonde à son tour la différence. Et elle est fondée *essentiellement* sur le développement dialectique de certains rapports de l'homme avec sa *praxis*, c'est-à-dire avec son travail (paysans *libres*, c'est-à-dire travaillant librement leurs champs, concentration des biens fonciers et de capitaux monétaires réduisant les expropriés à l'état de *travailleurs possibles* mais pour qui le travail, comme condition de la production de leur vie, est devenu la première rareté). Seulement tout cela n'est qu'indiqué, en sorte que l'évolution des transformations de la société romaine a la forme d'un récit sans intelligibilité réelle. Et qu'on n'aille pas dire que la raison qui différencie les deux processus réside dans la différence radicale des modes de production. Car il est *vrai*, en un sens, que la constitution de la plèbe romaine suppose qu'il n'y ait pas eu, à l'époque, d'industrie au sens moderne du mot, mais cela revient simplement à dire que la prolétarisation des paysans chassés de la campagne a eu, chez nous, comme condition directe, l'industrialisation et la concentration industrielle. En d'autres termes, le mouvement d'industrialisation est pour le phénomène contemporain une source d'intelligibilité positive; mais son absence, à Rome et pour les Romains, n'a de signification que pour nous et comme stricte négation de totale extériorité. Car c'est une source négative d'intelligibilité que de montrer, par exemple, qu'une nation a perdu une guerre par l'insuffisance de son armement (par rapport à l'armement de l'ennemi). Mais on énoncerait une proposition entièrement dépourvue de sens si l'on disait que Napoléon a été battu, à Waterloo, parce qu'il ne disposait pas de flotte aérienne. En fait, le processus romain doit fournir de lui-même ses sources positives d'intelligibilité.

1. *Réponse à Nicolas Mikhaïlovski* (1877), citée par MAXIMILIEN RUBEL, *op. cit.*, pp. 426-427. Il s'agit de montrer que la prolétarisation de la plèbe romaine malgré son analogie avec la prolétarisation d'une partie des paysans contemporains n'engendre pas les mêmes résultats et que, par conséquent, la marche de la Russie vers le socialisme sera différente de celle des pays capitalistes avancés.

Or, il est à noter que les schèmes de la préhistoire, de l'Antiquité, du Moyen Age et de la période pré-capitaliste sont rarement présentés par Marx sous une forme *intelligible*. D'abord il n'hésite pas — c'est son mérite — à les remanier en fonction des historiens non marxistes. Par exemple, il donne comme une vérité très générale (et tirée de l'expérience) sa théorie de la lutte des classes : « L'histoire de toute société passée est l'histoire de la lutte des classes [1]. » Et Engels rajoute plus tard cette note : « C'est-à-dire, pour parler exactement, l'Histoire transmise par écrit. En 1847, la préhistoire de la société, l'organisation sociale qui a précédé toute histoire écrite était pour ainsi dire inconnue. Depuis lors... on trouva que les communes rurales avec propriété foncière commune étaient la forme primitive de la société... C'est avec la désagrégation de cette société primitive que commence la scission de la société en classes particulières et finalement opposées. »

« On trouva... » Qui? Max Shausen, Maurer, Morgan. Ils étudièrent les données de la préhistoire, firent des hypothèses et les jugèrent confirmées par les événements. Sur cette *probabilité*, Engels (et Marx avant lui) n'hésite pas à changer sa conception de l'Histoire, c'est-à-dire à transformer un développement intelligible en conditionnement empirique. Sur la base des travaux récents de la préhistoire et de l'ethnographie, il n'hésiterait pas sans doute à changer une fois de plus et à reconnaître que la vérité, sans lui donner entièrement tort, est plus complexe que ne l'a rêvée le simplisme des historiens du XIX^e siècle.

Mais *pourquoi* cette désagrégation s'est-elle produite? D'abord, elle n'a pas eu lieu partout d'après Engels lui-même qui, comme on sait, aime bien les Iroquois et veut croire que la pureté originelle s'est conservée plus longtemps chez eux. Ensuite, en beaucoup de sociétés qu'il cite, elle s'est produite à des époques très diverses et souvent *du dehors* par contact avec les sociétés plus « évoluées ». Il écrit, par exemple, dans l'*Anti-Dühring* : « Le despotisme oriental et la domination changeante des peuples nomades conquérants n'ont pu, au cours de milliers d'années, mordre en rien sur ces communautés; c'est la destruction graduelle de leur industrie primitive par la concurrence des produits de la grande industrie qui les dissout de plus en plus [2]. » Et Marx de son côté, parlant de la commune russe, désigne la Russie comme « le seul pays européen où la « commune agricole » s'est maintenue sur une échelle nationale jusqu'à nos jours ». Toutes ces considérations nous renvoient sans aucun doute au difficile problème des peuples sans histoire, mais elles amplifient ce problème et l'exagèrent puisqu'elles semblent présenter dans une totale contingence l'ordre temporel de l'apparition *des* histoires. Je ne prétends certes pas qu'ils considérassent cette contingence *détaillée* comme irréductible (par exemple, à cette contingence plus générale *qu'il y ait* une histoire; nous y reviendrons). Ce qui est sûr, c'est qu'il s'agit dans les cas envisagés de vastes hypothèses sur la succession des événements sans aucune intelligibilité dialectique. Voyons d'ailleurs comment Engels décrit lui-même la désintégration des communes agricoles. Voici deux textes du même ouvrage. Dans le premier, nous lisons : « La propriété privée... existe déjà, quoique limitée à certains objets dans l'antique communauté primitive de tous les peuples civilisés. Elle prend déjà dans cette communauté et d'abord dans l'échange avec des étrangers la forme de marchandise. Plus les produits de la communauté prennent la forme de marchandises, c'est-à-dire moins d'entre eux sont créés pour l'usage propre du producteur et plus en vue de l'échange, plus l'échange supplante à l'intérieur de la communauté la division naturelle et primitive du travail, d'autant plus inégal devient aussi l'état de fortune des divers membres de la communauté, d'autant plus profondément est sapée l'ancienne possession commune du sol, d'autant plus vite la communauté tend à se dissoudre en un village de paysans propriétaires de parcelles du sol [1]. » Parfait : il s'agit ici d'une loi au sens positiviste du terme, c'est-à-dire *d'une fonction* et de la détermination de sa variable. $Y = (f)$: la vitesse avec laquelle une commune se transforme en un village de paysans propriétaires est directement proportionnée à la vitesse avec laquelle un nombre croissant de produits « naturels » se transforment en marchandises. Mais justement, parce que cette loi, comme toutes les lois de la Nature, ne vise qu'un rapport universel entre des possibles, son contenu est non historique et c'est au contraire à l'Histoire de nous expliquer comment et pourquoi dans telle société la vitesse s'est brusquement accélérée et pourquoi dans telle autre la transformation n'a pratiquement pas eu lieu. Et c'est *à cette Histoire* de fournir sa propre intelligibilité en tant qu'aventure temporelle et non à la loi analytique d'éclairer le processus envisagé. Il est frappant d'ailleurs qu'Engels ait voulu précisément, dans la phrase suivante, fournir un exemple de cette désagrégation comme intelligibilité historique et qu'il ait emprunté cet exemple aux communautés asiatiques. La phrase qui suit, en effet, c'est celle que nous citions plus haut : elle nous apprend que ces communautés *ont résisté à tout*, sauf à la concurrence toute moderne de la grande industrie. Certes, il faut replacer cette phrase dans le contexte : Engels s'efforce, à juste titre, de montrer à Dühring que la propriété privée ne se fonde pas sur la violence. Reste qu'il donne en exemple l'action d'une société industrialisée sur une commune paysanne. Et l'autre exemple choisi est encore plus concluant : il nous explique la dissolution *contemporaine* de la communauté des terres arables en propriétés agricoles, sur les bords de la Moselle ou dans le Hochwald, en déclarant : « Les paysans trouvent tout bonnement de leur intérêt que la propriété individuelle du sol se substitue à la propriété commune. » De leur intérêt, oui : aujourd'hui dans une Allemagne industrialisée. Mais, justement, les générations antérieures n'y voyaient pas leur intérêt. Il est donc curieux que l'explication de l'Histoire repose sur des exemples montrant des sociétés sans histoire englobées et dissoutes par l'histoire des Autres. Or, c'est précisément celle-là qu'il faudrait expliquer. Et il

1. *Manifeste communiste*, trad. Molitor, p. 54.
2. *Anti-Dühring*, trad. Molitor, II, p. 33.

1. *Arti-Dühring*, II, p. 33.

ne sert à rien de conclure : « Partout où la propriété individuelle se constitue, c'est par suite d'un changement dans les rapports de production et d'échange, dans l'intérêt de l'accroissement de la production et des progrès du commerce — donc pour des causes économiques » — ce qui veut tout dire et ne signifie rien — ce qui, en tout cas, n'est encore qu'une fonction universelle.

On aura remarqué qu'Engels montre en ce texte la production de marchandises comme source des inégalités de fortune. Mais on ne peut du tout considérer que ces inégalités produisent en elles-mêmes des *classes* et Engels ne le croit pas lui-même puisqu'il nous donne, au troisième tome de son ouvrage, une interprétation toute différente de la division en classes :

« La division de la société en une classe d'exploitation et une classe exploitée, en une classe régnante et en une classe opprimée, a été la conséquence nécessaire du faible développement de la production dans le passé. Tant que le travail total de la société ne fournit qu'un rendement de très peu supérieur au strict nécessaire pour assurer l'existence de tous, tant que le travail réclame par conséquent tout ou presque tout le temps de la majorité des membres de la société, celle-ci se divise nécessairement en classes. A côté de cette grande majorité exclusivement vouée à la corvée du travail se constitue une classe libérée du travail productif et qui se charge des affaires communes de la société : direction du travail, gouvernement, justice, sciences, arts, etc. C'est donc la loi de la division du travail qui est à la base de la division en classes [1]. »

Cette fois l'explication est *historique :* c'est d'ailleurs ce qui permet de voir à quel point elle est fausse. Et d'abord nous savons bien que les sociétés du passé — celles de l'Histoire « écrite », qui, donc, se caractérisent par des classes — se divisent en une *pluralité de classes* (que leurs luttes tendent à réduire peu à peu) et non à cette dualité schématique qui n'est pas même vraie *aujourd'hui* dans les pays industrialisés. En outre, pouvons-nous accepter l'idée que la classe supérieure se constitue *d'abord* comme classe *dirigeante* et se libère du travail directement productif par sa nouvelle fonction, alors que, d'après Engels, justement, l'institution de l'esclavage libère la majorité des « hommes libres » d'une partie des contraintes du travail? alors aussi que le moment de l'expropriation et de la concentration des biens fonciers est celui qui succède, d'après Marx, à la possession individuelle du sol par les paysans et que ce moment crée justement un prolétariat démuni en face d'une classe de grands propriétaires (avec d'autres classes intermédiaires). De même, au Moyen Age, comme dit Marc Bloch, le noble, au début, c'est celui qui possède un cheval; et si, en effet, les paysans se massent autour du château, acceptent les

1. *Anti-Dühring*, III, p. 48. Il est curieux, outre les contradictions que je note plus loin, que l'on puisse donner le gouvernement et la justice comme engendrant la classe quand on a soutenu par ailleurs, avec plus de raison, que la classe dominante produit l'État comme un de ses organes. Sans doute n'y a-t-il pas contradiction mais cette « circularité » est fort douteuse. Une classe qui se développerait à partir de sa souveraineté politique et judiciaire ne posséderait pas les caractères qui caractérisent les propriétaires fonciers ou les bourgeois de l'Ancien Régime.

contraintes du servage, des corvées, du four banal, c'est en vertu d'une certaine division du travail mais non pas de celle que dit Engels : le paysan demande au noble de faire le travail de la guerre, c'est-à-dire de le défendre par la violence contre la violence, *dans le milieu de la rareté.* Ce qui frappe en effet dans les interprétations d'Engels — et souvent aussi de Marx — c'est que les références à la rareté sont presque insaisissables et d'ailleurs ambiguës. Dans cette explication de la dualité de classe, on en trouve des traces, cependant : pourtant la société envisagée est donnée comme produisant *un peu plus* que le nécessaire. Et la rareté n'est ni celle des biens, ni celle des outils ou des hommes : c'est la rareté *du temps.* Naturellement, celle-ci reflète en elle toutes les autres : puisque le temps est rare pour le travailleur (puisqu'il n'en a pas assez pour exercer sa souveraineté lui-même), il faut penser évidemment que la rareté des biens et des producteurs s'est transposée et convertie en rareté temporelle. Mais cette forme quintessenciée ne rend pas compte du fait réel de la sous-alimentation universelle d'aujourd'hui sous tous les régimes *même socialistes.* Les interprétations historiques de Marx et d'Engels donneraient à croire, si on les prenait à la lettre, que toute société jouit toujours du nécessaire (compte tenu des instruments dont elle dispose et des besoins qui se sont stratifiés eux-mêmes dans les organismes) et que c'est le mode de production qui, à travers les institutions qu'il conditionne, produit la rareté sociale de son produit, c'est-à-dire l'inégalité des classes. Marx écrit, dans *Salaire et Capital :* « Dans la production les hommes n'entrent pas seulement en relation avec la Nature. Ils ne peuvent produire qu'en coopérant d'une manière déterminée et en échangeant mutuellement leurs activités. Pour produire ils établissent entre eux des rapports et des conditions déterminées; leur emprise sur la Nature et leur production ne s'établissent que dans le cadre de ces conditions et de ces rapports sociaux. » Et, un peu plus loin : « Les rapports de production, dans leur ensemble, forment ce qu'on appelle les rapports sociaux, la société. » Nous sommes entièrement d'accord sur ce point avec le marxisme : et *dès que les classes sont données,* c'est-à-dire dès que la « coopération » révèle l'antagonisme profond qui la sous-tend, nous retrouvons chez lui les bases d'une intelligibilité véritable. Toute la question — et nous comprenons à présent qu'il n'y en a qu'une, que le problème de la désagrégation historique des communes agricoles en fait partie comme problème de détail — c'est de savoir, au sein du marxisme, comment se fait le passage du positif au négatif : chez Engels nous voyons les travailleurs créer eux-mêmes leurs administrateurs; chez Marx nous saisissons la coopération directe des individus autour d'un mode de production qui en détermine les conditions. Pourquoi faut-il *nécessairement* que ces transformations directes et qui, même, ont quelque apparence de contractualité à la Rousseau, pourquoi faut-il qu'elles deviennent inévitablement des antagonismes? Pourquoi la division du travail sociale qui est une différenciation positive se transforme-t-elle en lutte des classes, c'est-à-dire en différenciation *négative?* Après tout, *aujourd'hui* les militants syndicaux sont les organisateurs et les administrateurs de la classe ouvrière; il arrive en certains pays qu'ils

prennent trop d'importance ou que les dirigeants se bureaucratisent, mais les ouvriers ne prétendent pas qu'ils forment une classe ou vont en devenir une. C'est que la différenciation se maintient à l'intérieur de la classe exploitée et contre les autres classes? Sans doute, mais, quand le groupe, absorbé dans des travaux qui lui prennent tout son temps, produit — selon Engels — des appareils de contrôle, de gestion et de direction, ces appareils se maintiennent *à l'intérieur* de cette société encore rudimentaire et ils ont pour mission de s'opposer aux divisions intérieures, aux périls naturels, aux ennemis. Pourquoi briseront-ils l'unité de la société pour constituer des classes? La seule réponse possible — non comme Raison historique de tel ou tel processus particulier mais comme fondement de l'intelligibilité de l'Histoire — c'est que la négation doit être donnée *d'abord* et dans la première indifférenciation, fût-elle commune agricole ou horde nomade. Et cette négation, c'est, bien entendu, la négation intériorisée de quelques hommes par la rareté, c'est-à-dire la nécessité pour la société de choisir ses morts et ses sous-alimentés. Autrement dit, c'est l'existence, chez l'homme de la rareté, d'une dimension pratique de non-humanité. Marx parle fort peu de la rareté et, à ce que je crois, c'est que c'est un lieu commun de l'économie classique, mis à la mode par Adam Smith, développé par Malthus et par ses successeurs. Il prend la chose pour acquise et préfère — à juste titre puisque c'est *cela* le marxisme — considérer le travail comme produisant des outils et des biens de consommation et tout en même temps un type défini de rapport entre les hommes. Mais il y a plus, car, là où il mentionne la rareté — c'est-à-dire l'excédent de la population — et l'émigration qui en résulte, la seule Raison *négative* de cette émigration lui paraît être l'ignorance. « Dans l'Antiquité, en effet, l'émigration forcée... formait un élément constant de la structure sociale... Parce que les Anciens ignoraient l'application des sciences de la Nature à la production matérielle, il leur fallait demeurer peu nombreux pour rester civilisés [1]. » Mais, nous l'avons vu plus haut, cette Raison négative est en fait un néant de Raison. On dirait qu'il a voulu transposer une négation intérieure au groupe grec ou romain en négation extérieure, venue du Ciel, c'est-à-dire de 1853. D'ailleurs, il n'a cité cet exemple que pour l'opposer à celui de l'émigration en période capitaliste qui s'explique par *l'excès :* « Ce n'est pas la pénurie des forces productives qui crée l'excédent de population, c'est l'augmentation des forces productives qui réclame une diminution de la population et se débarrasse de l'excédent par la famine ou l'émigration [2]. » Nous n'avons là, bien entendu, qu'une allusion faite en passant au chômage technologique et à la paupérisation croissante de la classe ouvrière par l'industrialisation. Mais le rapprochement est typique : dans le premier cas Marx évoque la Raison négative (insuffisance du savoir, donc des forces productrices) pour l'escamoter et dans le second il donne à *un événement entièrement négatif* (liquidation des excédentaires par la famine ou l'émigration) une *cause entièrement* positive : l'accroissement

1. *New-York Tribune*, 9 février 1853, cité par Rubel, pl. 298.
2. *Id., ibid.*

des forces productrices. C'est bien là qu'il voulait en venir : en période capitaliste le mode de production produit lui-même la rareté (hommes en excédent pour une société donnée, diminution du pouvoir d'achat pour chacun d'eux) parce qu'il entre en contradiction avec les relations de production. Cela signifie que, selon Marx, la Révolution — qu'il croyait proche — ne serait pas simplement l'héritière d'une banqueroute et qu'en transformant les relations de production, le prolétariat serait bientôt à même de résorber cette rareté *sociale* dans le sein d'une société nouvelle. La vérité apparaîtra plus tard quand on verra dans la société socialiste des contradictions nouvelles naître de la lutte géante entreprise contre la rareté. C'est cette certitude positive qui empêche Marx et Engels de mettre en relief la rareté comme unité négative à travers le travail et les luttes des hommes par la matière. C'est elle aussi qui donne une telle incertitude aux réflexions d'Engels sur la violence. Car, en un sens, il la voit partout, il fait d'elle, après Marx, l'accoucheuse, et si les mots ont un sens, la lutte renvoie à la violence — et, dans un autre sens, il se refuse — *à juste raison* — à suivre Dühring quand celui-ci veut fonder la propriété et l'exploitation sur la violence. Or, Dühring était un imbécile et ses robinsonnades sont absurdes; mais Engels n'a pas vu que cette pensée idéaliste et romanesque réclamait, au milieu de ses folies, la présence du *négatif* en Histoire. C'est que Dühring voulait dire, avec sa « violence » : le processus historique ne se comprend pas sans un élément permanent de négativité, à la fois extérieur et intérieur à l'homme, qui est la possibilité perpétuelle *dans son existence même* d'être celui qui fait mourir les Autres ou que les Autres font mourir, autrement dit la rareté. Les erreurs des économistes classiques et de Dühring sont exactement inverses : les premiers croient à la nature humaine, comme leur siècle tout entier; ils mettent l'homme dans des situations de rareté — c'est ce qui définit l'économie — et tentent d'étudier ses comportements et les relations qui en résultent entre les objets de l'économie. Seulement, il est bien entendu que l'homme *est ce qu'il est* au départ et que la rareté le conditionne du dehors. Dühring, au contraire, donne immédiatement à l'homme un pouvoir de violence et une volonté d'en user qui ne peut lui venir que de son serf-arbitre. On devine ce que fait cette méchante créature quand le pain vient à manquer. En réalité, la violence n'est pas nécessairement un acte, et Engels a raison de montrer qu'elle est absente *en tant qu'acte* de nombreux processus; elle n'est pas non plus un trait de Nature ou une virtualité cachée. Elle est l'inhumanité constante des conduites humaines en tant que rareté intériorisée, bref ce qui fait que chacun voit en chacun l'Autre et le principe du Mal. Aussi n'est-il pas nécessaire — pour que l'économie de la rareté soit violence — qu'il y ait des massacres ou des emprisonnements, un usage visible de la force. Pas même le projet actuel d'en user. Il suffit que les relations de production soient établies et poursuivies dans un climat de crainte, de méfiance mutuelle par des individus toujours prêts à croire que l'Autre est un contre-homme et qu'il appartient à l'espèce étrangère; en d'autres termes que l'Autre, quel qu'il soit, puisse toujours se manifester aux Autres comme « celui qui a commencé ». Cela signifie que la rareté

comme négation en l'homme de l'homme par la matière est un principe d'intelligibilité dialectique. Je ne songe ici *ni* à donner une interprétation de la préhistoire *ni* à revenir sur la notion de classes et à montrer après tant d'autres comment elles se sont fondées. Non seulement, ce projet dépasse les forces d'un individu mais en outre, ce n'est pas mon propos. Je veux seulement montrer que la désintégration de la commune agricole (là où elle a existé) comme l'apparition de classes (en admettant *même*, comme Engels, qu'elles naissent d'une différenciation des fonctions) quelles que soient leurs conditions réelles, ne sont intelligibles que dans la négation originelle. Matériellement, en effet, si les travailleurs produisent *un peu plus* que ce qui est strictement nécessaire à la société, et s'ils sont administrés par un groupe libéré du travail productif qui — nécessairement en petit nombre — peut se répartir le superflu, on ne voit pas pourquoi la situation — en tout état de cause — pourrait changer; il me paraît au contraire que nous saisissons le cadre même des transformations et leur intelligibilité si nous admettons — ce qui est partout (et à tous les niveaux de la technique donc de l'exigence humaine) la vérité — que la différenciation se produit dans une société dont les membres produisent toujours *un peu moins* qu'il n'est nécessaire à l'ensemble, de telle manière que la constitution d'un groupe improductif ait pour condition la sous-alimentation de tous et qu'une de ses fonctions essentielles soit de choisir les excédentaires à éliminer. Nul n'a le droit de considérer la terreur de la disette qui est si frappante dans les sociétés sous-développées ou ces Grandes Peurs de la féodalité et des paysans devant le spectre de la famine comme de simples affections subjectives : elles représentent bien au contraire l'intériorisation de la condition objective et elles sont en elles-mêmes un commencement de *praxis*. C'est dans une humanité où des millions d'hommes, aujourd'hui encore, meurent *à la lettre* de faim que l'Histoire s'est développée par la différenciation des fonctions et des sous-groupes. Ainsi, nous saisissons sur-le-champ que les groupes d'administration, de gérance et de direction sont à la fois *les mêmes* que leurs administrés (en tant que ceux-ci les acceptent) et *autres qu'eux*. Car ils sont à la fois, ceux qui sont chargés de déterminer *les Autres* dans le groupe, c'est-à-dire de choisir les victimes de la nouvelle répartition et ceux qui sont eux-mêmes *les Autres*, en ce sens qu'ils sont totalement excédentaires, consomment sans produire et constituent pour chacun une menace pure. Dans le milieu de la rareté, la différenciation des fonctions (de quelque manière qu'elle ait lieu, car Engels la voit d'une manière extrêmement simpliste) implique *nécessairement* la constitution d'un groupe excédentaire (mais accepté) et la constitution par celui-ci à travers la complicité de beaucoup d'Autres d'un groupe de producteurs sous-alimentés. Inversement les groupes improductifs, perpétuellement en danger d'être liquidés puisqu'ils sont l'Autre absolu (celui qui vit sur le travail des Autres) intériorisent cette altérité ambivalente et se comportent vis-à-vis des individus soit comme s'ils étaient Autres que l'homme (mais positivement, comme des dieux) soit comme s'ils étaient seuls des hommes, au milieu de l'autre espèce (mais réduite à l'état de sous-humanité). Quant au groupe sacrifié, on peut vraiment parler de

lutte pour qualifier sa relation avec les Autres : car, même si la violence n'est pas déchaînée, il est nié par tous, c'est-à-dire par la rareté à travers tous et il répond en niant cette négation, non pas même au niveau de la *praxis* mais simplement par cette négation de négation qu'est le besoin. Nous verrons plus tard comment ces conduites et ces attitudes se transforment, de fait, en êtres, c'est-à-dire en collectifs. Nous verrons aussi la véritable structure du groupe. Ce qu'il importait de montrer, c'était ce premier conditionnement des hommes par la matière intériorisée, cette première reprise en charge au cœur de la *praxis* même et à tout instant de cette inertie d'extériorité qui la contredit. C'est cela, à l'origine même et aujourd'hui encore, qui fournit un fondement d'intelligibilité à cet aspect maudit de l'histoire humaine où l'homme, à chaque instant, voit son action volée et totalement déformée par le milieu où il l'inscrit. C'est cette tension *d'abord* qui par le risque profond qu'elle fait courir à tout homme en société, par la violence diffuse qu'elle crée en chacun et en tous, par la possibilité qu'elle donne à chacun de voir venir à lui son ami le plus proche comme une bête étrangère et féroce, donne à toute *praxis*, au niveau le plus élémentaire, un statut perpétuel d'extrême urgence et fait de chacune, quel que soit son but réel, un acte d'hostilité contre d'autres individus ou d'autres groupes. Si l'on donne à Marx et à Engels les luttes de classes — c'est-à-dire la négation des unes par les autres; en d'autres mots, la négation tout court — ils ont assez pour comprendre l'Histoire. Mais encore faut-il trouver la négation *au départ*. Et nous venons de constater que, dans le régime de la rareté, la négation de l'homme par l'homme était, reprise et intériorisée par la *praxis*, la négation de l'homme par la matière en tant que l'organisation de son être hors de lui dans la Nature. Toutefois nous ne pouvons nous arrêter là. D'abord, parce que la rareté est une expression fondamentale mais contingente de la réaction de la matière sur l'organisme : donc il faut aborder une théorie générale des rapports de la matière et de la *praxis*, dans l'inévitable cadre de la rareté qui nous produit sans cesse, mais sans nous occuper de celle-ci pour elle-même. Ensuite parce que le bien, le produit, etc., a un double caractère dans sa relation à l'homme : d'une part en effet, il est rare; d'autre part ce produit-ci, par exemple, est un être réel et présent (que j'ai produit, que je possède, que je consomme, etc.). Et sans doute la rareté demeure en lui comme un être négatif, dans les précautions même que je prends pour l'utiliser, mais en tant que je le produis, en tant que j'en use, j'ai *aussi* des relations où je le dépasse vers mes fins (où c'est ma *praxis* qui est sa négation) et où le résultat inscrit en lui est, dans le lien d'intériorité univoque de l'homme à la Nature, un acquis *positif*. La création d'un objet de consommation ou d'un outil diminue la rareté — négation de négation — donc *devrait* en tant que telle relâcher les tensions d'altérité dans le groupe, surtout dans la mesure où le travail productif individuel se trouve être en même temps *du travail social*, c'est-à-dire dans la mesure où (qu'il soit solitaire ou collectif) il accroît les biens de la communauté. Or, *à ce niveau de positivité*, c'est-à-dire très exactement au niveau de l'objectivation, la matière ouvrée se montre dans sa pleine docilité

comme une totalisation nouvelle de la société et comme sa négation radicale. A ce niveau paraissent les fondements réels de l'aliénation : la matière aliène en elle l'acte qui la travaille, non pas en tant qu'elle est elle-même une force ni même en tant qu'elle est inertie, mais en tant que son inertie lui permet d'absorber et de retourner contre chacun la force de travail des Autres. Sa rareté intériorisée faisait apparaître, au moment de la négation passive, chacun vis-à-vis des Autres comme Autre. Au moment du travail — c'est-à-dire au moment *humain* où l'homme s'objective en produisant sa vie — l'inertie et l'extériorité matérielle de l'objectivation font que — quelles que puissent être par ailleurs les relations humaines — *c'est le produit* qui désigne les hommes comme Autres et qui se constitue lui-même en autre Espèce, en contre-homme, c'est dans le produit que chacun produit sa propre objectivité qui lui revient comme ennemie et le constitue lui-même comme un Autre. Pour que la société historique se produise elle-même à travers les luttes de classe, il est précisément nécessaire que la *praxis* détachée d'elle revienne aux hommes comme réalité indépendante et hostile. Non pas seulement dans le cadre du processus capitaliste mais à tout moment du processus historique. Marx a montré les conditions matérielles de l'apparition du *Capital*, force sociale qui finit par s'imposer aux individus comme force antisociale. Mais il s'agit de faire l'expérience concrète des conditions générales et dialectiques qui produisent dans les rapports de l'homme et de la matière un renversement défini comme moment du processus d'ensemble et dans ce moment défini la domination de l'homme par la matière (par *cette* matière déjà ouvrée) à travers la *praxis* des Autres et de sa propre *praxis* en tant qu'Autre comme résultat nécessaire de la domination de la matière par l'homme : c'est à l'intérieur de ce complexe de relations dialectiques que se constitue la possibilité du procès capitaliste comme un des moments historiques possibles de l'aliénation. Autrement dit, nous avons vu la production s'établir et déterminer l'altérité comme caractère des relations de production dans le milieu de la rareté — ou négation de l'homme par la matérialité comme absence inerte de la matière —; nous allons découvrir l'aliénation comme règle de l'objectivation dans une société historique en tant que la matérialité comme présence positive de la matière ouvrée (de l'outil) conditionne les relations humaines. Nous comprendrons alors par la liaison de ces deux moments dialectiques comment il peut se faire que *quelque chose comme des classes* puisse exister. Mais dans le moment où notre *praxis* fait l'expérience de son aliénation, une structure interne-externe de l'objectivation se découvre qui est précisément la *Nécessité*. Ainsi la suite de l'expérience régressive ne se borne pas à nous montrer *l'intelligibilité* de la formation des classes (à partir du mode de production, dans le cadre de la rareté et comme structures complexes d'altérités stratifiées, de contradictions intériorisées puis réextériorisées et d'antagonismes) mais encore elle nous fait rencontrer sa première structure d'apodicticité [1].

1. Il faut bien entendre ici que la redécouverte de la rareté dans l'expérience ne prétend absolument pas s'opposer à la théorie marxiste ni la compléter. Elle est d'un autre ordre. La découverte essentielle du marxisme c'est que le travail comme réalité historique et comme utilisation d'outils déterminés dans un milieu social et matériel déjà déterminé est le fondement réel de l'organisation des relations sociales. Cette découverte *ne peut plus* être remise en question. Ce que nous montrons, nous, c'est ceci : la possibilité que ces relations sociales deviennent contradictoires vient elle-même d'une négation inerte et matérielle que l'homme réintériorise. C'est aussi que la *violence* comme rapport négatif d'une *praxis* à une autre caractérise le rapport immédiat de tous les hommes, non pas comme action réelle mais comme structure inorganique réintériorisée par les organismes et que la possibilité de la réification est donnée dans tous les rapports humains, même en période précapitaliste, même dans les relations familiales ou d'amitié. Quant à la rareté elle-même, elle a une dialectique formelle que nous avons esquissée : rareté du produit, rareté de l'outil, rareté du travailleur, rareté du consommateur, et une dialectique historique et concrète dont nous n'avons rien à dire puisque c'est aux historiens à en retracer les moments. Il faudrait, en effet, montrer le double passage (sous l'influence de la production elle-même) de la rareté comme caractère excédentaire de chacun par rapport à tous à la rareté comme désignation par la société de groupes de producteurs sous-consommateurs (à ce moment, le rapport devient *violence* entre les groupes. Non parce qu'il a forcément été établi par la violence — Engels a raison — mais parce qu'il *est* en lui-même rapport de violence entre des hommes violents) et de la rareté absolue comme une certaine impossibilité d'exister ensemble dans certaines conditions matérielles déterminées pour tous les membres du groupe à la rareté relative comme impossibilité pour le groupe dans des circonstances données de croître au-delà d'une certaine limite sans que changent le mode ou les relations de production (c'est-à-dire de la rareté réassumée comme liquidation discrète des improductifs à l'intérieur d'une société donnée et selon certaines règles *en même temps* que comme choix des producteurs sous-alimentés). Cette rareté relative qui a elle-même une dialectique historique (c'est-à-dire une histoire intelligible) passe, dans les sociétés divisées en classes, au rang *d'institution*. L'étude analytique des institutions de rareté se nomme économie politique. Tout cela revient à dire qu'en rendant son importance à la rareté on ne revient pas à je ne sais quelle théorie prémarxiste de la prééminence du facteur « consommation » mais on dégage la négativité comme moteur implicite de la dialectique historique et qu'on lui donne son intelligibilité. *Dans le milieu de la rareté* toutes les structures d'une société déterminée reposent sur son mode de production.

2 – La matière ouvrée comme objectivation aliénée de la « praxis » individuelle et collective.

Quand nous disons qu'une société désigne ses producteurs sous-alimentés et qu'elle choisit ses morts, il faut nous entendre. Il arrive en certains cas (celui, par exemple, de la victoire d'une nation sur une autre, suivie de pillage et, pour les vaincus, de l'asservissement) qu'un pouvoir organisé décide consciemment et délibérément de soumettre et d'exploiter certains groupes au profit des autres. Mais ce cas n'est certes pas le plus fréquent, bien au contraire, et Engels a raison de dire que bien souvent quand deux groupes se sont livrés à une série d'échanges contractuels, l'un des deux groupes se retrouve, au terme de la série, exproprié, prolétarisé et souvent exploité, tandis que l'autre a réalisé la concentration de tous les biens. Cela n'empêche pas que tout se passe *dans la violence* — et non *par* la violence — : cette manière de vivre l'échange comme un duel caractérise l'homme de la rareté. Pourtant le résultat, bien qu'assumé *en violence* par la classe dominante, n'était même pas prévu par les individus qui la composent. Mais ce qui frappe surtout, dans les descriptions marxistes, ce ne sont pas tant les échanges que les exigences de l'outil. La société du

XVIII^e siècle finissant et du XIX^e siècle repose tout entière sur le combiné fer-charbon. C'est-à-dire — nous verrons le sens et l'intelligibilité de cette constatation un peu plus tard — que le charbon comme source d'énergie conditionne lui-même les moyens qui rendront cette énergie effective (la machine à vapeur) et, à travers ces outils nouveaux, de nouvelles méthodes pour travailler le fer. Par là, l'humanité entre en possession d'un potentiel d'énergie accumulée, provenant de végétaux disparus; c'est si l'on veut un capital que d'autres êtres vivants lui laissent en héritage. Mais en même temps chaque propriétaire mange son capital : les mines ne sont pas inépuisables. Ce caractère particulier de la mine, outre qu'il va favoriser la première industrialisation, donne à ce premier moment du capitalisme industriel un caractère violent et fiévreux : toutes les activités d'exploitation se constituent sur le mode de l'exploitation ouvrière, c'est-à-dire dans la perspective d'un enrichissement rapide et brutal avant l'épuisement de la matière première. A partir de là naissent les moyens de locomotion à vapeur, le chemin de fer (très directement lié à la mine puisque sa première fonction est de la desservir), l'éclairage au gaz, etc. A l'intérieur de ce complexe de matériaux et d'instruments, une division du travail est requise : mines, usines créent leurs capitalistes, leurs techniciens et leurs ouvriers. Marx et beaucoup d'autres après lui ont montré le sens de ces exigences *de la matière*, comment le combiné fer-charbon se présente au fond d'une société comme condition de déclassement et de reclassement, de fonctions et d'institutions nouvelles, de différenciations plus poussées, de changements dans le régime de la propriété, etc. Mais le résultat — que nul ne peut nier — de ce qu'on a pu appeler la phase paléotechnique a été de liquider en partie les structures de la vieille société, de prolétariser certains groupes sociaux et de les soumettre à ces deux forces inhumaines : la fatigue physique et la rareté. En conséquence de quoi, des hommes nouveaux sont nés, des hommes « fer et charbon », produits de la mine et des nouvelles techniques de fonte, les prolétaires de l'industrie (et tout aussi bien, d'ailleurs, les industriels, les techniciens, etc.). Tout le monde sait cela. Mais ce qui semble d'abord paradoxal c'est que l'impitoyable prolétarisation des paysans (qui se poursuit tout au long du siècle) naisse et se développe à partir d'un enrichissement fabuleux de l'humanité et d'un progrès absolu de ses techniques. Les raisons historiques, nous les connaissons bien : on a cent fois montré pour ne citer que deux exemples bien éclairés comment l'industrie elle-même, sous le Second Empire, produit la concentration des biens fonciers à partir du moment où les industriels s'avisent de construire des instruments agricoles qui permettent aux paysans riches de s'enrichir, qui contraignent le paysan pauvre et ruiné à vendre sa terre et à refluer vers les villes. On a montré aussi comment le bateau à vapeur lui-même a achevé la transformation démographique de l'Angleterre, à la fin du siècle dernier, en provoquant une crise agricole sans précédent par le simple fait de mettre le blé argentin *à quelques jours* de l'Angleterre. Mais ce qui nous intéresse, du point de vue de l'intelligibilité, c'est de comprendre comment un fait positif — comme l'utilisation sur une grande échelle du charbon — peut devenir dans *une société au travail* — et qui cherche à augmenter

par tous les moyens sa richesse sociale — la source de divisions plus tranchées, plus violentes entre les membres de cette société et comment les exigences du complexe matériel dont les hommes héritent peuvent désigner négativement les nouveaux groupes d'expropriés, d'exploités, de sous-alimentés. Sans doute ce nouveau mode de production ne permettait pas de vaincre la rareté; en conséquence, il n'était pas même concevable qu'on pût socialiser les moyens de produire. Mais cette explication négative ne vaut pas plus que celle qui expliquait l'émigration des Grecs anciens par leur ignorance des sciences de la Nature. Il serait plus raisonnable et plus intelligible de montrer l'industrialisation comme un processus en cours de développement sur la base de la rareté *antérieure*, qui, elle, est un facteur réel de l'Histoire (en tant que cristallisé en institutions et en pratiques) donc sur une base de négation des hommes par la matière à travers les autres hommes. Il est évident, par exemple, que les premiers à travailler, en Angleterre, dans les fabriques et dans les mines ont été des *misérables*, c'est-à-dire des paysans que le mouvement complexe de l'économie agricole et que la dure politique des bourgeois propriétaires avaient désignés (parfois de père en fils) comme excédentaires. Reste que la machine brise un dernier lien positif : la paroisse nourrissait ses pauvres, c'est une pratique éthico-religieuse, seul vestige des liaisons féodales autour de l'église (dont on sait que Marx disait qu'*en elles* l'oppression et l'exploitation ne parviennent pas à masquer la relation humaine non réifiée). L'industrie et les représentants politiques des industriels en tant qu'ils se mettent politiquement au service de cette industrialisation portent sentence sur les pauvres : on les arrache au village, on réalise de véritables transferts de population, on réduit chaque individu à l'unité interchangeable d'une force de travail abstraite (et pareille chez tous) qui devient elle-même marchandise, la massification achève le travail et constitue les travailleurs sous ce premier aspect : *de simples choses inertes* dont le seul rapport avec les autres travailleurs est un antagonisme concurrentiel, dont le seul rapport avec *soi* est la « libre » possibilité de vendre cette autre *chose*, leur force de travail (c'est-à-dire *aussi* la possibilité de travailler comme un homme et non comme un âne, celle *d'organiser sa praxis* de manière à servir davantage la production, celle d'être un homme en général puisque la *praxis* est l'humanité réelle de l'homme). Dans *toutes ces négations spécifiques*, je ne retrouve plus la rareté et les structures sociales précapitalistes (encore que naturellement ce soit sur la base des négations anciennes que se constituent les négations nouvelles), elles tirent bien réellement leur caractère négatif du mode de production en tant qu'il repose sur ces fabuleuses richesses. Sur un tout autre point et, dans une tout autre intention, Engels marque très clairement ce caractère paradoxal : la négation comme résultat de la positivité. « La division naturelle au sein de la famille agricole permettait, à un certain degré de bien-être, d'introduire une ou plusieurs forces de travail étrangères... La production (en *certains* lieux, *dans certaines conditions*) était assez développée pour que la force de travail de l'homme pût désormais produire plus qu'il n'était nécessaire à son propre entretien; on avait le moyen d'entretenir des forces de travail plus nombreuses et également le moyen de les occuper;

la force de travail acquit une valeur. Mais la communauté... ne fournissait pas les forces de travail en excédent : la guerre les fournissait et la guerre était aussi vieille que l'existence simultanée de plusieurs groupes sociaux... Jusque-là... on abattait les prisonniers de guerre... Ils acquéraient une valeur : on les laissa donc vivre en asservissant leur travail... Ainsi la force, au lieu de dominer l'état économique, fut au contraire assujettie à l'état économique. L'*esclavage* fut trouvé [1]... »

Considéré par rapport à l'évolution économique, l'esclavage est un progrès, il manifeste donc en lui-même une réponse positive aux conditions positives qui l'ont fait naître : il est *vrai* qu'il deviendra la base de l'hellénisme et de l'Empire romain. Considéré aussi en lui-même et dans la mesure où le prisonnier de guerre acquiert de la valeur par son travail possible, on peut le considérer aussi comme humanisation de la guerre et comme élément positif (en admettant — ce qui est fort douteux — que l'apparition de l'esclavage s'explique d'une manière aussi simpliste). Mais si l'on se place au premier point de vue, on peut déclarer aussi que du point de vue du progrès technique et même éthique de l'humanité, le prolétariat industriel représente un acquis positif puisque l'industrialisation se fait à travers la prolétarisation et puisque l'ouvrier ainsi produit est celui qui exécutera la sentence que le capitalisme porte sur lui-même. Et cela, le marxisme n'en disconvient nullement; simplement, aujourd'hui, dans l'Histoire *à faire*, il présente le caractère positif du prolétariat comme la négation (humaine = *praxis*) *d'une négation*. De la même manière, l'émancipation du petit nombre par l'asservissement du plus grand se présente comme négation de l'asservissement de tous et comme asservissement imposé à certains *dans la perspective du monde antique tout entier*. L'esclavage évite un asservissement possible. Mais quand Engels nous le montre à ses origines ou à ce qu'il en croit être les origines, l'esclavage est le résultat négatif d'un développement positif de la production : des hommes libres, travaillant pour eux-mêmes ou pour leur communauté, sont réduits à leur force de travail qu'ils sont contraints de dépenser tout entière au profit d'un étranger Que ce côté négatif soit parfaitement manifeste dans les groupes où l'esclavage existe, c'est ce que prouvent assez les serments répétés (en cas de guerre) de mourir plutôt que de tomber dans l'esclavage Il n'est donc absolument pas vrai que le massacre des prisonniers, quand il a lieu, représente une indifférence du vainqueur aux vaincus; c'est un certain statut de violence où la mort devient un lien de réciprocité antagonistique et l'apparition de l'esclavage est vécue comme positivité *en tant* qu'une force de travail positive et supplémentaire est actuellement présente dans l'exploitation, *comme négation de la guerre et sous menace de guerre* (c'est-à-dire perpétuellement) comme risque d'un nouveau statut imposé à chacun. En outre, si la transformation du sort des prisonniers de guerre sous l'influence du développement économique reste, sous cette forme simpliste, de l'histoire romancée, ce qui, par contre, est fort clair c'est que, avec l'institutionnalisation de la pratique, un système complexe se constitue en correspondance avec la rareté de l'esclavage,

1. *Anti-Dühring*, II, p. 65.

qui suppose la multiplication des guerres ou des expéditions guerrières *pour* conquérir des esclaves et l'organisation de la traite. On devine qu'il ne s'agit pas pour nous de prendre une position morale — qui serait entièrement dépourvue de sens — et de condamner l'esclavage antique. Nous avons voulu indiquer, tout simplement, qu'Engels a écrit son paragraphe sur l'esclavage tout entier avec des mots et des expressions *positives*, contre Dühring qui ne voit dans l'asservissement qu'une violence originelle, donc qu'*une négation* fondamentale de l'homme par l'homme. Mais cet ensemble de propositions *positives* ne parvient pas à masquer que l'esclavage s'annonce d'abord comme choix d'une catégorie de sous-hommes sous-alimentés par des hommes qui sont conscients de leur propre humanité et que, en tant que tel — malgré l'argument spécieux et faux de la guerre — il se manifeste comme négativité. Dira-t-on que c'est un déplacement de la rareté qui cause cette négativité? La rareté du travail remplaçant la rareté de l'outil et celle de la matière première? C'est certain : mais justement cela nous met au cœur du problème puisque ce déplacement de la rareté, comme négation à nier, se révèle à travers un processus positif : et cette production du négatif ne vient pas directement de la rareté *éprouvée* à travers le besoin puisqu'elle se manifeste dans les groupes (en particulier dans les familles) qui jouissent « d'un certain bien-être ». Ils ne peuvent la saisir qu'en tant qu'elle est *manque à gagner*, c'est-à-dire en tant qu'elle se manifeste dans l'outil, dans le travail de défrichement, dans l'organisation technique de l'exploitation familiale comme une possibilité positive qui crée dans sa positivité même sa propre négation. La matérialité dévoilée par l'action est, en effet, toute positivité, cette fois : dans le champ pratique, le sol se révèle comme sol à défricher. Cela signifie qu'elle indique aussi les moyens de défrichement (c'est-à-dire qu'elle se dévoile comme telle à travers les outils et l'organisation qui ont défriché réellement une autre partie du même sol). Mais précisément cet ensemble positif se vit comme retournement négatif et conditionne toute la négativité (la *razzia* qui capture des hommes comme des bêtes et le statut qui leur assigne dans la nouvelle société une place de producteur nécessaire et de consommateur excédentaire réduit à la sous-consommation et qui en constituant l'Autre comme sous-homme fait du propriétaire d'esclave un homme *autre que l'homme* [1]).

1. Il ne s'agit pas ici de revenir au hégélianisme et de faire de l'Esclave la *Vérité* du Maître. Outre l'aspect idéaliste du fameux passage sur « le Maître et l'Esclave », on pourrait reprocher à Hegel d'avoir envisagé *le* Maître et *l'*Esclave, c'est-à-dire finalement, à travers l'universel, les relations d'*un* maître quelconque avec *son* esclave indépendamment de leurs rapports aux autres esclaves et aux autres maîtres. En réalité, la pluralité des maîtres et le caractère sériel de toute société font que le Maître en tant que tel, même si l'on garde les termes de l'idéalisme, trouve *une autre vérité* dans l'ensemble de sa classe. Les esclaves sont la vérité des maîtres mais les maîtres aussi sont la vérité des maîtres et ces deux vérités s'opposent comme ces deux catégories d'individus. Au reste — sauf à l'époque de la grosse concentration des biens fonciers, à Rome, et à partir de là — le *Maître travaille aussi*. Ainsi le problème n'est plus de comparer un caprice paresseux au travail sous sa forme servile (qui du coup devient le travail total) mais, chez un artisan grec, par exemple, le travail libre (qui reste manuel) et le travail servile qui en est la condition (mais qui n'est plus *tout* le travail, en ce sens

Il y a donc un mouvement dialectique et une relation dialectique, à l'intérieur de la *praxis*, entre l'action comme négation de la matière (dans son organisation présente et à partir d'une réorganisation future) et la matière, en tant que support réel *et docile* de la réorganisation en cours, comme négation de l'action. Et cette négation de l'action — qui n'a rien de commun avec l'échec — ne peut se traduire à travers l'action qu'en termes d'action même, c'est-à-dire que ses résultats positifs, en tant qu'ils s'inscrivent dans l'objet, se retournent contre elle et en elle à titre d'exigences objectives et négatives. Ces observations ne peuvent surprendre personne, nous comprenons tous la nécessité des transformations sociales à partir des complexes matériels et techniques. Il y a pour chacun de nous, aujourd'hui, une intelligibilité véritable dans le processus objectif (beaucoup plus complexe que le marxisme d'Engels ne l'a montré) qui préfigure l'esclave comme avenir de sous-homme pour des individus encore indéterminés *à partir* d'un progrès technique et d'un accroissement de bien-être qui arrachent certains groupes (y compris, dans beaucoup de cas, ceux qui seront réduits en servitude) à ce qu'Engels appelle la contrainte de l'animalité. Chacun comprend ou peut comprendre aujourd'hui que la machine, par sa structure et ses fonctions, détermine comme avenir rigide et subi d'individus indéterminés, le type de ses servants et, par là, *crée* des hommes

Et il est vrai que l'intelligibilité et la nécessité objective, contenues dans le processus entier, soutiennent et éclairent notre connaissance de ce processus mais, en retour, elles nous demeurent cachées dans la mesure où le contenu matériel les absorbe et les découvre à la connaissance *à travers* sa temporalisation propre comme la règle particulière de son développement historique. Nous avons inventé un langage social et historique dont nous ne savons pas rendre compte dialectiquement. Je lis dans l'excellent livre de Mumford : « Puisque la machine à vapeur *demande* un soin constant de la part du chauffeur et de l'ingénieur, les grandes unités ont un meilleur rendement que les petites. Ainsi la vapeur *provoqua* la *tendance* aux grandes usines... » Je ne discute pas ici du bien-fondé de ces observations, mais je remarque simplement cet étrange langage — qui est le nôtre depuis Marx et que nous comprenons fort bien — où la même proposition lie la finalité à la nécessité si indissolublement qu'on ne sait plus si c'est l'homme ou la machine qui est projet pratique. Chacun *éprouve* que ce langage est le vrai mais il s'aperçoit en même temps qu'il ne peut expliciter son expérience. De la même façon quand nous apprenons que l'éclairage au gaz — conséquence de l'utilisation du charbon comme source d'énergie — *permet* aux patrons de faire travailler quinze à seize heures leurs ouvriers, nous ne savons pas exactement si c'est l'ensemble industriel dominé par le charbon qui exige à travers les hommes qu'il a produits un travail individuel de seize heures pour chaque ouvrier ou

que l'on ne confie à l'esclave que les besognes pénibles et qui ne nécessitent pas de savoir-faire). Si l'esclave détient le secret du maître, c'est bien plutôt dans la mesure où le destin de son travail est de se rapprocher du moment où il coûtera plus qu'il ne rapporte, entraînant, par là même, la ruine du monde antique.

si c'est l'industriel, en tant qu'il est l'homme du charbon qui se sert de l'éclairage au gaz pour accroître la production ou encore si les deux formulations ne désignent pas deux aspects d'une circularité dialectique. C'est précisément à ce niveau que l'expérience dialectique doit nous livrer sa propre intelligibilité en tant que condition générale du rapport de la *praxis* à l'outil et, d'une manière générale, à la matérialité. Cela signifie que la translucidité de la *praxis* individuelle comme libre dépassement réorganisateur de certains conditionnements est en réalité un moment abstrait de l'expérience dialectique — encore que ce moment puisse se développer comme réalité concrète dans chaque entreprise particulière et même dans le travail manuel du salarié (dans la mesure, par exemple, où l'ouvrier qualifié, bien que conscient d'avoir vendu sa force de travail, reste l'organisateur de sa *praxis* professionnelle). L'approfondissement de l'expérience doit être en même temps approfondissement de la *praxis* : c'est dans la *praxis* même, en tant qu'elle s'objective, que nous allons trouver ce nouveau moment d'intelligibilité dialectique qui constitue le résultat comme négation de l'entreprise. Et nous appelons cette nouvelle structure de la rationalité une intelligibilité dialectique parce qu'elle n'est dans sa pureté immédiate qu'une nouvelle détermination dialectique qui se produit à partir des structures précédemment apparues sans qu'il y ait d'autre facteur nouveau que celui qu'elle engendre elle-même à partir de ces structures comme la totalisation de leur dépassement et comme la nécessité rigoureuse de ce dépassement [1].

***

La *praxis*, quelle qu'elle soit, est d'abord instrumentalisation de la réalité matérielle. Elle enveloppe la chose inanimée dans un projet totalisateur qui lui impose une unité pseudo-organique. Par là, j'entends que cette unité est bien celle d'un tout mais qu'elle reste sociale et humaine, qu'elle n'atteint pas *en soi* les structures d'extériorité qui constituent le monde moléculaire. Si l'unité persiste, au contraire, c'est *par l'inertie* matérielle. Mais cette unité n'étant rien d'autre que le reflet passif de la *praxis*, c'est-à-dire d'une entreprise humaine qui s'est effectuée dans des conditions déterminées, avec des outils bien définis et dans une société historique à un certain degré de son développement, l'objet produit reflète la collectivité entière. Seulement il la reflète dans la dimension de passivité. Prenons, par exemple, l'acte de *sceller* : on l'accomplit à l'occasion de certaines cérémonies (traités, contrats, etc.) au moyen d'un certain outil. La cire *retourne* cet acte,

1. *Après* le dépassement, la totalisation devient elle-même particulière comme objectivation aliénée et par rapport aux structures dépassées qui n'ont pas cessé d'exister *aussi* en liberté (c'est-à-dire dans le conditionnement rigoureux de leurs déterminations réciproques et en dehors de tout dépassement). De sorte que la totalisation particularisée fait l'objet avec les autres d'un nouveau dépassement totalisant dont nous aurons à parler. Pour user d'un exemple, je me permets de renvoyer le lecteur aux observations que j'ai faites sur les études de Kardiner (en particulier l'enquête sur les indigènes des îles Marquises).

son inertie reflète le *faire* comme pur *être-là*. A ce niveau, la pratique absorbée par son « matériau » devient caricature matérielle de l'humain. L'objet manufacturé se propose et s'impose aux hommes; il les désigne, il leur indique son mode d'emploi. Si l'on veut bien faire rentrer ce complexe d'indications dans une théorie générale des significations, nous dirons que l'outil est un *signifiant* et que l'homme est *ici* un *signifié*. En fait, la signification est venue à l'outil par le travail de l'homme et l'homme ne peut signifier que ce qu'il sait. En un sens, il paraît donc que l'outil ne reflète aux individus que leur propre savoir. C'est ce qu'on peut voir dans la routine artisanale où le travailleur saisit à travers l'outil qu'il a fabriqué lui-même, le retour éternel des mêmes gestes qui définissent un statut permanent au sein de la corporation, de la ville, par rapport à une clientèle invariable.

Mais précisément parce que la signification a pris le caractère de la matérialité, elle entre en rapport avec l'Univers tout entier. Cela signifie qu'une infinité de relations imprévisibles s'établissent, par l'intermédiaire de la pratique sociale, entre la matière qui absorbe la *praxis* et les autres significations matérialisées.

La *praxis* inerte qui imbibe la matière transforme les forces naturelles non signifiantes en pratiques quasi humaines, c'est-à-dire en actions passivisées. Les paysans chinois sont, dit justement Grousset, des colons : pendant quatre mille ans, ils ont conquis le sol arable aux frontières du pays contre la Nature et contre les nomades. Un des aspects de leur activité, c'est le déboisement qui s'est poursuivi de siècle en siècle. Cette *praxis* est vivante et réelle, elle garde un aspect traditionnel : hier encore, le paysan arrachait les arbrisseaux pour laisser place nette au millet. Mais, en même temps, elle s'inscrit dans la nature, positivement et négativement. Son aspect positif, c'est l'aspect du sol et la répartition des cultures. Son aspect négatif, c'est une signification qui n'est pas saisie par les paysans eux-mêmes, précisément parce qu'elle est une absence : *l'absence d'arbres*. Ce trait frappe immédiatement tout Européen qui survole *aujourd'hui* la Chine en avion; les dirigeants actuels en ont pris conscience : ils connaissent la gravité du danger. Mais les Chinois traditionalistes des siècles passés ne pouvaient le saisir puisque leur but était de conquérir le sol; ils voyaient la plénitude que représente la moisson, ils n'avaient pas d'yeux pour *ce manque* qui n'était pour eux, au plus, qu'une libération, que l'élimination d'un obstacle. A partir de là, le déboisement — comme pratique passivisée et devenue *caractère* des montagnes (en particulier de celles qui dominent le Sseu-t'chouan) — transforme le secteur physico-chimique qu'on pourrait appeler « sauvage » parce qu'il commence là où finit la pratique humaine. Tout d'abord, ce secteur sauvage est humain dans la mesure même où il manifeste pour la société sa limite historique à un moment déterminé. Mais surtout le déboisement comme élimination d'obstacles devient négativement absence de protection : le lœss des montagnes et des pénéplaines n'étant pas fixé par les arbres, encombre les fleuves, les exhausse au-dessus du niveau de la plaine et, dans les parties inférieures de leur cours, il les obture comme un bouchon et les contraint à déborder. Ainsi, le processus entier des terribles inondations chinoises apparaît comme

un mécanisme construit intentionnellement [1]. Si quelque ennemi de l'homme avait voulu persécuter les travailleurs de la Grande Chine, il aurait chargé des troupes mercenaires de déboiser systématiquement les montagnes. Le système positif de la culture s'est transformé en machine infernale. Or, l'ennemi qui a fait entrer le lœss, le fleuve, la pesanteur, toute l'hydrodynamique dans cet appareil destructeur, c'est le paysan lui-même. Mais son action, prise dans le moment de son devenir vivant, ne comporte ni intentionnellement ni réellement ce choc en retour : il n'existe en *ce* lieu, pour *cet* homme qui cultive, qu'une liaison organique entre le négatif (élimination de l'obstacle) et le positif (élargissement du secteur arable). Pour que la contre-finalité existe il faut d'abord qu'une sorte de *disposition* de la matière (ici la structure géologique et hydrographique de la Chine) la pré-esquisse. Il semble qu'il n'eût pas suffi de *ne pas* déboiser pour écarter entièrement le danger d'inondation. Dès l'Antiquité, un *reboisement* eût été nécessaire. Il faut en second lieu que la *praxis* humaine devienne fatalité, qu'elle soit absorbée par l'inertie et qu'elle prenne *à la fois* la rigueur de l'enchaînement physique et la précision obstinée du travail humain. La destruction par la Nature est vague : elle laisse subsister des îlots, des archipels entiers. La destruction humaine est systématique : ce cultivateur procède à partir d'un passage à la limite qui conditionne sa *praxis* et qui n'est autre que l'idée; *tous* les arbres qui croissent dans son champ seront détruits. Ainsi l'absence d'arbre qui est négation inerte, donc matérielle a, en même temps, au cœur de la matérialité, le caractère systématique d'une *praxis*. Enfin et surtout, il faut que l'activité se poursuive *ailleurs*, que *partout* des villageois brûlent ou arrachent les arbustes. Ces actions, qui sont légion et, en tant que telles, à la fois *identiques* et *irréductibles*, s'unissent par la matière qu'elles unifient : à travers l'homogénéité moléculaire, la multiplicité des actions se fond dans la « communauté » de l'être. Imprimées sur ce sol rouge, qui se donne comme un déploiement infini de matérialité, les actions singulières perdent en même temps leur individualité et leur rapport d'identité (dans l'espace et dans le temps) : elles s'étalent, sans frontières, portées par ce déploiement matériel et se confondent en lui; reste *un seul* sceau imprimé sur une seule terre. Mais ce déploiement lui-même, son mouvement passif est le résultat d'une première *praxis;* la liaison mouvante des groupes entre eux, par les fleuves, les canaux et les routes, a créé le *rapprochement* et *l'éloignement* au sein d'une unité première qui est vie en commun *des* mêmes conditions géographiques par une société déjà structurée par ses outils et par son travail. Ainsi le déboisement comme unité matérielle d'actions humaines s'inscrit comme absence universelle dans une première synthèse inerte, qui est déjà matérialisation de l'humain. Et l'unité passive, comme apparence synthétique de la pure dispersion et comme extériorisation du lien d'intériorité, est pour la *praxis* son unité *comme Autre* et dans le domaine de l'Autre [2]. A partir de là, le déboisement comme action des Autres devient pour chacun

1. Cf. ce que nous avons dit plus haut de la contre-finalité.
2. L'exemple que j'ai choisi ne peut évidemment se comprendre que dans le milieu de la rareté et comme un déplacement de celle-ci.

dans la matière son action en tant qu'Autre; l'objectivation est aliénation : cette aliénation primitive ne traduit pas d'abord l'exploitation — bien qu'elle en soit inséparable — mais la matérialisation de la récurrence; il n'y a pas d'entreprise commune et pourtant la fuite infinie des entreprises particulières s'inscrit dans l'être comme résultat commun. Du coup, les Autres sont fondus en tant qu'Autres dans la synthèse passive d'une fausse unité et, réciproquement, l'Un scellé dans la matière se dévoile comme Autre que l'Un. Le travailleur devient sa propre fatalité matérielle; il produit les inondations qui le ruinent [1].

Ainsi, à peine « cristallisé », le travail humain s'enrichit de significations nouvelles dans la mesure même où il échappe au travailleur par sa matérialité. A ce stade élémentaire, en s'inscrivant dans le milieu naturel, il s'étend à toute la Nature et s'incorpore la Nature entière : *en lui* et *par lui* celle-ci devient à la fois nouveau réservoir d'ustensiles et nouveau danger, les fins humaines en se réalisant définissent autour d'elles un champ de contre-finalité. Et par l'unité de cette contre-finalité, le déboisement unit négativement la foule immense qui peuple la grande plaine : il crée une solidarité de tous devant une même menace; il aggrave en même temps les antagonismes, il représente un *avenir social* pour les serfs comme pour les propriétaires. Un avenir à la fois absurde puisqu'il vient de l'inhumain à l'homme et rationnel puisqu'il ne fait qu'accuser les traits essentiels de la société; l'inondation future se *vit* comme un caractère traditionnel des sociétés chinoises : elle produit le perpétuel déplacement des fortunes, l'égalisation par la catastrophe suivie d'une nouvelle inégalité; de là, cette féodalité sans mémoire où la répétition remplace la transformation, où — mis à part les grands propriétaires fonciers — le riche est presque toujours un nouveau riche. Plus tard, reconnu comme danger n° 1, le déboisement reste unité négative sous forme de *menace à supprimer*, de tâche commune dont le résultat sera propice à tous.

Cette première relation de l'homme à l'inhumain, où la Nature se fait négation de l'homme dans la mesure exacte où l'homme se fait antiphysis et où les actions en extériorité d'une foule atomisée s'unissent par le caractère commun de leur résultat, cette relation n'intègre pas encore la matérialité au social lui-même et fait de la simple Nature une unité des hommes à titre de limitation extérieure et sauvage de la société. Il est arrivé ceci aux hommes par la médiation de la matière qu'ils ont réalisé et mené à bien une entreprise commune à cause de leur radicale séparation. Et la Nature, comme limitation extérieure de la société, est *au moins sous cette forme* une limitation de la société

1. Cette séparation extraordinaire en Chine, des travailleurs ruraux, que le système des coopératives vient seulement de faire disparaître, est évidemment liée au caractère primitif des techniques et à leur stagnation, faits qui conditionnent et traduisent un certain système de relations sociales et un certain mode de propriété. Mais bien que l'exploitation comme aliénation s'inscrive avec ses particularités propres dans la matérialité et s'y mêle indissolublement à l'aliénation par récurrence, celle-ci n'est pas réductible à celle-là : la première définit le rapport des formes de production aux forces productives dans une société historique et concrète; la seconde, bien que n'apparaissant qu'à un certain niveau technique sous l'aspect considéré, est un type permanent de séparation *contre lequel* les hommes s'unissent et qui les ronge dans leur union même.

comme intériorité par l'objectivation en extériorité de cette société même. Mais cette limite même est réintériorisée et institutionnalisée dans la mesure même où le déboisement comme résultat pratique apparaît comme le moyen choisi par l'Autre pour produire des inondations et dans la mesure où ces inondations se présentent à travers la société historique comme fléaux devant être combattus, ce qui implique en tout état de cause une « civilisation fluviale » (conditionnée nécessairement par de grands travaux, des transferts de population, une autorité implacable des dirigeants, etc.). Ainsi, nous commençons à entrevoir un état réel du travail comme relation univoque d'intériorité entre l'homme et la matière environnante dans lequel il y a une transformation perpétuelle de l'exigence de l'homme par rapport à la matière en exigence de la matière par rapport à l'homme et où l'exigence de l'homme, en tant qu'elle exprime son être, de produit matériel, est homogène par sa finalité et sa rigidité d'extériorité intériorisée à l'exigence de la matière en tant qu'une *praxis* humaine cristallisée et inversée s'exprime à travers elle.

Mais ces liaisons rationnelles paraîtront mieux à un niveau d'intégration plus complexe. La *praxis* se sert d'outils qui sont à la fois le moyen par lequel l'organisme réalise son inertie pour agir sur le milieu inerte, le soutien de cette inertie extériorisée par une inertie inorganique et l'unité passive d'un rapport pratique d'une entreprise à sa fin. Ainsi la Nature se retrouve, mais dépassée, à l'intérieur de la société même comme rapport totalisant de toute la matérialité avec elle-même et tous les travailleurs entre eux. C'est à ce niveau qu'on pourrait étudier la matière comme *praxis renversée*. Nous allons par exemple, dans une situation historique donnée (l'hégémonie espagnole, la décadence de la Méditerranée, le capitalisme mercantile luttant contre les formes féodales, l'exploitation des mines d'or au Pérou selon des techniques nouvelles) envisager les *métaux précieux* en tant qu'ils sont tout à la fois produits, marchandises, signes, pouvoirs et instruments et en tant qu'ils deviennent eux-mêmes exigences, contraintes, entreprises, activités inhumaines (au sens où l'inhumain c'est l'autre espèce) tout en demeurant pour chacun, d'une autre manière, l'indication passive d'un certain pouvoir d'achat momentané. On a compris qu'il ne s'agit nullement de faire une étude économique ou historique. Mais, à l'occasion des travaux effectués par des historiens et des économistes sur la circulation des métaux précieux dans le monde méditerranéen de la Renaissance, il faudra tenter de saisir sur le vif la liaison intelligible de l'extériorité et de l'intériorité dans cette circulation, en tant qu'elle transforme la *praxis* humaine, dans l'or et l'argent comme matérialité, et chez l'homme comme produit de son produit, en *antipraxis*, c'est-à-dire en *praxis sans auteur* et dépassant le donné vers des fins rigides dont le sens caché est la contre-finalité. Je m'attacherai donc à examiner un exemple tiré de l'Histoire espagnole : il a l'avantage de nous montrer le processus d'inversion pratique dans toute sa clarté. Il va de soi que ce processus se développe dans des sociétés divisées en classes. Mais ce ne sont pas les classes que nous chercherons à comprendre *en lui*, c'est, toute chose égale d'ailleurs, la dialectique de l'*antipraxis* comme relation objective de la matière à l'homme. A partir de cet

examen, il nous sera peut-être possible de fixer les conditions d'intelligibilité dialectique de la constitution des classes comme déchirure et conflit dans un groupement donné.

Dans l'exemple choisi, comme dans ceux que nous citions plus haut, un héritage social se change en désastre, l'abondance elle-même (comme plus tard à l'époque de la civilisation minière) se tourne en négativité. La découverte des mines péruviennes se donne aux contemporains comme un enrichissement et provoque au milieu du XVI^e^ siècle la mise au point d'une technique nouvelle de l'amalgame. Or l'accroissement continuel du stock de métaux précieux *en Espagne* aura, pour effet, le renchérissement de la vie sur tout le littoral méditerranéen, la misère croissante des classes exploitées, la paralysie des affaires et la ruine de nombreux marchands et industriels; la terreur espagnole provoquée par la *fuite de l'or*, on doit y voir pour finir, l'annonce prophétique, le résultat et une condition (parmi d'autres) de la décadence espagnole et méditerranéenne. Comment l'affirmation de l'affirmation peut-elle produire la négation?

A peine la pièce espagnole est-elle frappée, un lien vivant s'établit à travers les appareils et les structures du capitalisme mercantile et à travers la *praxis* historique de Charles-Quint et de Philippe II, entre elles, toutes les autres pièces du pays, les pièces de tous les autres pays aussi bien qu'entre elles toutes et toutes les mines d'où l'or est extrait. Ce lien est d'abord humain : l'extraction, le transport, la fonte, la frappe, autant de modalités du travail; ces travaux définissent des techniques et des structures sociales. La circulation et la thésaurisation sont des formes de la *praxis*. C'est le travail dans les mines péruviennes, le long et difficile transport par les sentiers qui traversaient l'isthme de Panama, les allers et retours de la flotte espagnole qui mettaient sous l'Ancien Régime la totalité du numéraire espagnol en relation permanente avec la mine comme source d'accroissement constant et limité. Mais ce sont les instruments d'extraction, les moyens de transport, les techniques de frappe, etc., qui, partiellement au moins, rendent compte du stock monétaire à tel ou tel moment du règne de Philippe II.

Au début du XVI^e^ siècle la Méditerranée a « faim d'or » : la source africaine s'est tarie. L'Amérique la relaye : jusqu'en 1550, l'Espagne importe à la fois l'or et l'argent. Si, dans la seconde moitié du siècle, l'argent prédomine, c'est que Bartolomé de Medina introduit une nouvelle technique de l'amalgame dans les mines américaines. De 1580 à 1630, les importations de métaux précieux décuplent. Ici la matière réagit sur la matière : le traitement du minerai d'argent par le mercure conditionne toute l'évolution monétaire jusqu'au milieu du siècle suivant. Mais cette matérialité instrumentale est une pratique matérialisée. Plus tard, quand les prix montent, les effets de la hausse sont particulièrement sensibles à Florence, en Castille. Braudel en donne la raison : « Les prix continentaux traduisent la tension constante d'économies gênées par les distances hostiles qui les séparent de la mer [1]. » Mais les *distances hostiles* traduisent, elles aussi, la *praxis*

1. BRAUDEL : *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, p. 413. Tout l'exposé qui suit n'est qu'un commentaire de cet admirable ouvrage. Cf. surtout la deuxième partie : « Destins collectifs et mouvement d'ensemble », chap. II : « Les économies ».

matérialisée : la distance comme matérialité est fonction de l'état des routes, des moyens de communication, des conflits qui opposent une ville à une autre; *aujourd'hui* Florence est près de la mer. En un mot, à ce niveau la matière comme limite de la signification se fait la médiation des significations entre elles. C'est en elle et par elle que les significations (*praxis* cristallisée) se combinent en une synthèse neuve mais toujours inerte.

Au cœur de ces totalisations passives, l'or et l'argent américains prennent leur véritable caractère. Les pièces de monnaie *deviennent quantités humaines* sous l'influence des actes inertes qui les environnent. En un sens, bien sûr, la quantité est déjà en elles puisqu'on ne peut la séparer de la matérialité ni surtout de l'*être en extériorité*. Mais ce n'est pas un quantum différencié : et puis surtout, il ne concerne pas les pièces *en tant que telles*. Et je ne parle pas même de leur *valeur* sur laquelle nous reviendrons plus loin : s'agit-il seulement de leur poids, celui-ci ne prend sa réalité concrète que par rapport aux galions qui le transportent, aux charrois qui l'emmènent de la côte à la capitale. Et comment déterminer leur nombre si ce n'est par rapport à un contenant défini où elles s'accumulent sans pouvoir en sortir. Ce contenant existe : c'est l'Espagne même, « pays protectionniste, barricadé de douanes... En principe, l'énorme fortune américaine vient donc se terminer dans un vase clos [1]. » Et c'est l'unité du contenant, la barrière douanière, l'autoritarisme d'une monarchie absolue qui permet de stocker, de compter la quantité des pièces ou du métal précieux. C'est par rapport à cette unité que cette quantité se déterminera comme abondance ou comme rareté; c'est au fond du creuset que la lourde charge des lingots et des pièces va se mettre *à peser;* c'est en lui et par lui que des rapports réels vont s'établir entre cette matière minérale et d'autres objets matériels — produits manufacturés, denrées alimentaires, etc. Or le creuset, ce contenant infranchissable (en théorie du moins) faut-il l'appeler matériel, au sens où la nature même des frontières espagnoles (la mer, les Pyrénées) constitue par elle-même une barrière naturelle, au sens où les institutions, les structures sociales, le régime sont des pratiques cristallisées? Ou bien faut-il l'appeler *praxis* au sens où des gouvernements poursuivant une politique précise et soutenus par les classes dirigeantes ont chargé des hommes bien définis — administrateurs, policiers, douaniers, etc. — de surveiller les sorties d'or et d'argent? A vrai dire, il est parfaitement impossible de séparer la première interprétation de l'Autre : nous arrivons ici à la réalité concrète et fondamentale; la matière comme réceptacle de pratiques passivisées est indissolublement liée à la *praxis* vécue qui, tout à la fois, s'adapte aux conditions matérielles et aux significations inertes et renouvelle leur sens, les *re-constitue* en les dépassant, fût-ce pour les transformer. A ce niveau le dévoilement est constitutif puisqu'il *réalise* une unité qui sans l'homme se déferait à l'instant. L'Espagne,

1. BRAUDEL : *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, pp. 374, 375.

c'est l'unité vivante d'une entreprise, restituant leur valeur et leur sens aux signes inscrits dans un secteur de la matière et *c'est en même temps* une matière définie, un ensemble de conditions géographiques, géologiques, climatologiques qui supporte et modifie les significations institutionnelles qu'elle a suscitées et, par là, conditionne la *praxis* des hommes qui sont soumis à cette unité de fait jusque dans le mouvement qui leur permet de la dépasser. Au niveau de cette double démarche régressive et progressive, nous découvrons une nouvelle structure de la dialectique réelle : pas de *praxis* qui ne soit dépassement unifiant et dévoilant de la matière, qui ne se cristallise dans la matérialité comme dépassement signifiant des anciennes actions déjà matérialisées, pas de matière qui ne conditionne la *praxis* humaine à travers l'unité passive de significations préfabriquées; pas d'objets matériels qui ne communiquent entre eux par la médiation des hommes, pas d'homme qui ne surgisse à l'intérieur d'un monde de matérialités humanisées, d'institutions matérialisées et qui ne se voie prescrire un avenir général au sein du mouvement historique. Du coup, la société dans son mouvement le plus concret est traversée par la passivité, elle ne cesse de totaliser ses multiplicités inertes ni d'inscrire sa totalisation dans l'inertie, tandis que l'objet matériel, dont l'unité se refait, se redécouvre et s'impose par là même, devient un être étrange et vivant, avec ses mœurs et son propre mouvement. C'est de ce point de vue que Braudel peut écrire : « La Méditerranée avec son vide créateur, l'étonnante liberté de ses routes d'eau (son automatique libre-échange, comme dit Ernest Labrousse) avec ses villes, filles et mères du mouvement. » Ce n'est pas une métaphore. Pour conserver sa réalité de *demeure*, une maison doit être *habitée*, c'est-à-dire entretenue, chauffée, ramonée, ravalée, etc.; sinon elle se dégrade; cet objet-vampire absorbe sans cesse l'action humaine, se nourrit d'un sang emprunté à l'homme et finalement vit en symbiose avec lui. Tous ses caractères physiques, y compris sa température, lui viennent de l'action humaine et, pour ses habitants, il n'y a pas de différence entre l'activité passive qu'on pourrait nommer la « résidence » et la pure *praxis reconstituante* qui défend la maison contre l'Univers, c'est-à-dire qui se fait médiation entre l'extérieur et l'intérieur. A ce niveau, on peut parler de « la Méditerranée » comme d'une symbiose réelle de l'homme et de la chose, qui tend à pétrifier l'homme pour *animer* la matière. Au sein d'une société historique, d'une économie déterminée fondée sur certains types d'échanges et, en dernière analyse, sur une certaine production, la Méditerranée, conditionnant conditionné, se révèle comme « vide créateur », elle manifeste *pour* des bateaux, *par* des bateaux, la liberté de ses voies d'eau, etc.; l'homme en dépassant sa condition matérielle, s'objective dans la matière par le travail : cela veut dire qu'il se perd pour que *la chose humaine* existe [1], et qu'il peut se retrouver dans l'objectif comme la signification pour l'homme de l'objet qu'il a produit.

1. C'est ce qui fait la profondeur du fameux titre que Zola a donné à l'un de ses romans : *La Bête humaine*, c'est la machine humanisée et c'est l'homme avec ses besoins animaux, c'est l'homme en proie à la machine et c'est la machine empruntant à l'homme une vie parasitaire.

Il faut toutefois distinguer deux types de médiation humaine : le premier c'est une *praxis* commune, délibérée, synthétique, unissant des hommes (qu'ils soient ou non exploités) dans une même entreprise visant un même objet : telle est la *politique* du gouvernement de Philippe II, en particulier, puisque c'est le cas qui nous occupe, lorsqu'il s'agit des métaux précieux. Cette entreprise concertée [1] conduit à l'accumulation des lingots et des pièces, au fond du creuset espagnol. A travers cette médiation, la matière produit directement sa propre idée. Mais il ne s'agit pas de ces conceptions philosophiques ou religieuses qui se constituent au niveau des « superstructures » comme des possibilités mortes et fort éloignées de la réalité. L'idée de la chose est dans la chose, c'est-à-dire qu'elle est la chose même, révélant sa réalité à travers la pratique qui la constitue, les instruments et les institutions qui la désignent. Exploiter les mines coloniales, c'est nécessairement, au XVI^e siècle, importer dans la métropole les produits bruts de la colonie; ainsi c'est accumuler le métal précieux en Espagne. Mais cette pratique même dévoile l'or et l'argent comme marchandise. C'est d'ailleurs le dévoilement qui correspond au mercantilisme de l'époque. Et la monnaie se découvre marchandise parce qu'on la traite comme une marchandise : puisque les nécessités de la colonisation impliquent l'accumulation de l'or dans le pays colonisateur, il est évident que le travail dépensé pour ce transport désigne l'objet *comme un bien réel*. Mais c'est d'autant plus évident que la densité, l'opacité matérielle de l'objet, sa lourdeur et son éclat en font davantage une substance autonome qui semble se suffire à soi : la réalité physique de la pièce témoigne de sa *bonitas intrinseca* [2]. Le prix devient un rapport intrinsèque entre les valeurs de deux marchandises : celle de l'objet qu'on veut acheter et celle de l'unité monétaire. Cette *idée* de la matière est naturaliste et matérialiste parce qu'elle est la matière même produisant sa propre idée : elle est matérialiste puisqu'elle n'est rien d'autre que l'instrument lui-même saisi dans sa matérialité visible et tangible; elle est naturaliste puisque ce sont les caractères naturels de l'objet physique qui se donnent comme le fondement de son utilité [3]. Mais surtout, elle est la réverbération par la chose d'une *praxis :* chaque *praxis* contient sa propre justification idéologique : le mouvement de l'accumulation comporte nécessaire-

1. Nous reviendrons à loisir sur ces *entreprises* collectives en tant qu'elles *font* l'histoire. Mais nous n'avons pas encore le moyen de les *pousser*.

2. Par contre, il ne serait venu à l'idée de personne, en 1792, de considérer les assignats comme une marchandise. Comme, cependant, la théorie métalliste battait son plein, on les tenait pour des signes fiduciaires *gagés par une monnaie-marchandise*, qui servait elle-même de médiation entre le billet et les bons nationaux.

3. Marx a écrit dans *Le Capital :* « Pour Hegel, le processus de la pensée dont il fait, sous le nom d'idée, un sujet autonome, est le créateur de la réalité qui n'en est que le phénomène extérieur. Pour moi, le monde des idées n'est que le monde matériel transposé et traduit dans l'esprit humain. » Nous sommes bien d'accord. A la condition qu'on ajoute : et ce monde matériel a déjà transformé et traduit la *praxis* humaine dans son propre langage, c'est-à-dire en termes d'inertie. La monnaie-marchandise, c'est une matière opaque dans la tête d'un ministre espagnol dans la mesure exacte où, *dans la pièce d'or*, c'est une idée.

ment l'idée que l'accumulation d'un bien conduit à l'enrichissement; puisque l'on accumule l'or et l'argent, c'est donc qu'on est d'autant plus riche qu'on a plus de lingots ou de pièces. Ainsi, la valeur d'une unité doit être un invariant puisque la richesse consiste dans la simple addition des unités monétaires. Cette *idée* de la pièce d'or est-elle vraie? est-elle fausse? En fait, ni vraie ni fausse : dans le mouvement d'importation elle est l'or lui-même se découvrant comme *métal précieux;* mais, du même coup, elle est inerte : ce n'est pas une invention de l'esprit mais une pétrification de l'acte. Vraie *sur* et *dans* la pièce, pour l'individu, dans l'instant et comme liaison directe de l'homme à son produit, elle devient fausse, c'est-à-dire incomplète à partir du moment où le jeu de la récurrence fausse totalement l'entreprise unitaire et concertée du groupe. Il est toujours vrai *ici* et pour *tel* marchand, quels que soient les circonstances et le mouvement des prix, qu'il sera *plus riche ce soir* s'il reçoit mille ducats de plus; mais il est faux *dans l'ensemble du processus* qu'une collectivité s'enrichisse par l'accumulation des signes monétaires. Ici, la matière comme activité passive et contrefinalité contredit son idée par son mouvement.

Ces remarques nous amènent au second type de médiation humaine, qui est sériel. Dans ce deuxième cas, en marge de l'entreprise, les mêmes hommes (ou d'autres) se constituent par rapport à la *praxis* commune *comme Autres*, c'est-à-dire que l'intériorité synthétique du groupe au travail est traversée par l'extériorité réciproque des individus en tant que celle-ci constitue leur séparation matérielle. Malgré les barrages douaniers, les interdits, les enquêtes policières, les métaux précieux n'entrent en Espagne que pour en repartir : l'or fuit par toutes les frontières. Il y a d'abord les fraudes : à la même époque le monde méditerranéen a besoin d'or; le commerce est actif et la source soudanaise tarie; les marchands étrangers, établis en Espagne, rapatrient des espèces monnayées. Et puis il y a les sorties licites : les importations de céréales et de certains produits manufacturés nécessitent des paiements en espèces. Enfin, la politique impérialiste de l'Espagne lui coûte cher : les Pays-Bas engloutissent une bonne partie de l'or péruvien. Braudel peut conclure que « la Péninsule a joué... un rôle de château d'eau pour les métaux précieux ». Dans la mesure en effet, où les fraudes sont commises par *d'Autres* (par les étrangers pour les étrangers), dans la mesure où l'impérialisme espagnol se constitue comme politique de l'Autre par rapport à la politique monétaire, autrement dit, dans la mesure où le roi est autre que soi-même lorsqu'il contredit ses propres décisions, nulle action *commune* n'est plus décelable, il s'agit réellement d'actions innombrables, séparées, sans lien concerté; qu'ils fraudent individuellement ou par petits groupes organisés, les fraudeurs, pour la plupart, s'ignorent puisqu'ils sont astreints à la clandestinité; le roi *ne connaît pas* sa propre contradiction, l'achat du blé, des produits de première nécessité est immédiatement envisagé *d'un autre* point de vue, en liaison avec les besoins vitaux de l'Espagne. Mais ces actions isolées trouvent un lien extérieur dans l'inerte unité du stock d'or et dans l'idée inerte qui s'est inscrite sur chaque lingot : le métal précieux se donne pour *la* richesse de

l'Espagne, c'est-à-dire qu'il apparaît, à travers les entreprises licites des marchands et du gouvernement comme un pouvoir matériel et synthétique, susceptible de croître et de décroître. Ainsi, les fuites de l'or sont considérées par les Cortes *comme un appauvrissement systématique* du pays. L'unité du processus concerté d'accumulation donne à la matière son unité passive de richesse et cette unité matérielle à son tour unifie le pullullement indistinct des fraudes et des importations. Mais du coup, c'est la matière elle-même qui devient essentielle; et les individus, ignorés, interchangeables s'effacent dans l'inessentialité. C'est la *fuite de l'or* qu'il faut arrêter. Et cette fuite *par l'Autre* devient mouvement spontané de la matière *en tant qu'Autre*. C'est-à-dire en tant qu'elle est, dans son humanisation même, *Autre que l'homme*. Mais puisqu'elle est Autre par son inertie, par sa structure moléculaire, par l'extériorité réciproque de ses parties, c'est-à-dire *en tant que matière*, elle absorbe la récurrence pour en faire une sorte de résistance spontanée de la matière aux vœux et aux pratiques des hommes. Cette fois, c'est l'inertie même qui, *confondue avec l'altérité*, devient le principe synthétique et produit des forces nouvelles. Mais ces forces sont négatives : l'or prend une « vie propre » intermédiaire entre la *praxis* réelle (dont elle absorbe le pouvoir unificateur et la négativité) et la simple succession des phénomènes physiques (dont elle réaffirme la dispersion en extériorité). Les caractères de cette *vie* magique qui retourne en elle la *praxis* et transforme les fins en contre-fins ne peuvent être analysés ici. Je voudrais en montrer un seulement : ce que j'appellerai la *quantité ensorcelée*.

Donc, *le gouvernement espagnol* accumule l'or *mais* l'or fuit. Sur ce plan, nous avons d'abord une action positive et logique de la quantité : il semble, en somme, que celui-ci s'écoule d'autant plus vite et d'autant plus fort que le potentiel monétaire du pays est plus élevé; c'est ce qui permet à Braudel d'utiliser sa métaphore : « L'Espagne est un château d'eau. » Dans la mesure où cette action est négative, c'est seulement par rapport à l'entreprise humaine : mais cela signifie seulement qu'il faut envisager dans l'action les possibilités destructrices de l'accumulation *au même titre* qu'on limite, par exemple, le chargement d'un galion. S'il coule bas, c'est l'action *positive* de l'entassement qui produit le naufrage : il pèse d'autant *plus* lourd qu'il y a *plus* de lingots. En fait, cela n'est pas si clair et dans chaque courant particulier nous retrouvons le négatif. Mais enfin un symbole physique peut être utilisé par l'historien ou par l'économiste pour décrire le phénomène d'ensemble. Ce que nous appellerons, par contre, l'ensorcellement de la quantité, c'est l'autre aspect du fait complexe « accumulation-fuite ». La fortune américaine, après un séjour plus ou moins long en Espagne, se déverse dans les pays méditerranéens; pendant près d'un siècle, le stock espagnol se reconstitue et s'accroît par de nouvelles importations. Ici éclate la contradiction entre l'idée matérielle de la monnaie-marchandise et la réalité économique : dans *l'idée* entre la notion quantitative; puisque la valeur de l'unité monétaire est fixe, *plus grande* sera la somme et *plus grande* sa valeur. Et, comme je l'ai montré, cela est vrai en tout temps *pour l'individu :* mais en même temps que *pour lui* toute quantité nouvelle accroît sa

richesse, dans la communauté nationale elle *diminue la valeur* de l'unité; et du coup la fortune individuelle subit dans les mains du commerçant ou de l'industriel une dégradation continue dont son propre enrichissement est partiellement la cause. Et, sans aucun doute, nombre de lois physiques établissent des relations fonctionnelles entre *deux* quantités dont l'une croît dans la mesure où l'autre diminue; c'est ce qui permettra aux métallistes de l'époque libérale de présenter le phénomène de la dévalorisation sous la forme d'une relation entre deux variables : la monnaie-marchandise et la marchandise non monétaire; quand la quantité des espèces monnayées en circulation croît, les prix montent. Mais quand la valeur d'usage de la marchandise — aussi bien que sa valeur-travail — reste fixe, par hypothèse, la prix s'élève uniquement parce que la valeur de l'unité monétaire s'effondre. Ainsi revenons-nous à ce fait premier : la *valeur* des pièces diminue quand leur nombre croît. Hier j'avais 5 000 ducats, aujourd'hui j'en ai 10 000; en conséquence *ce* ducat particulier qui n'a pas quitté ma poche a subi, sans changer de nature, une sorte de dégradation, de perte d'énergie (en admettant, bien entendu, que l'enrichissement est en liaison avec l'augmentation du stock).

On sait que la montée des prix a « paru folle aux contemporains ». Un navire de 500 tonnes vaut 4 000 ducats au temps de Charles-Quint et 15 000 en 1612. Earl Hamilton l'a démontré, « entre la course des arrivées de métaux précieux d'Amérique et celle des prix, la coïncidence est si évidente qu'un lien physique, mécanique paraît les lier l'une à l'autre. Tout a été commandé par l'augmentation du stock des métaux précieux ». Celui-ci a triplé au cours du XVI^e^ siècle et l'unité monétaire a perdu les deux tiers de sa valeur. Bref, il s'agit *d'une part* d'un lien mécanique. Mais *d'autre part* il y a action dialectique du tout sur les parties. Car le lien mécanique, au sens strict du terme, c'est le lien d'extériorité : les forces qui s'exercent sur un mobile restent indépendantes, les éléments d'un système demeurent invariants. C'est précisément pour cela qu'on peut les traiter comme des quantités : le tout n'agit pas sur les parties pour la bonne raison qu'il n'y a pas de tout; il y a des ensembles, des sommes : les rapports changent mais les termes qu'ils unissent ne sont pas modifiés par ces changements. Au contraire, nous trouvons dans le cas de la hausse des prix, ce qu'on pourrait appeler une totalité-fantôme ou, si l'on préfère, la somme agit négativement sur ses parties *à la manière d'un tout*. Car, nous l'avons vu, c'est l'augmentation du stock qui commande la dégradation de chaque unité. Donc, à chaque instant, les éléments sont conditionnés par leurs rapports. Pourtant ce rapport reste quantitatif en apparence; il s'agit en effet d'un rapport de quantité à quantité. Mais ce rapport d'extériorité est rongé par une relation d'intériorité. Cela nous apparaîtra plus nettement encore si nous replaçons le phénomène dans la temporalité de la *praxis* au lieu de le cantonner dans le perpétuel présent du mécanisme. Alors, un avenir apparaît : au sein de l'action concertée qui se définit, nous l'avons vu, à partir de sa totalité future et qui se manifeste, par conséquent, comme une totalisation, le processus de la dévalorisation devient lui-même un mouvement dont l'avenir (la perspective d'une augmentation toujours plus consi-

dérable du stock) détermine le présent lui-même et la *praxis* des groupes ou des individus (c'est ainsi qu'on pourra plus tard « jouer sur la baisse »). Finalement, la dévalorisation vient aux Espagnols du futur, ils peuvent la prévoir. Certes, au XVI^e^ siècle, la théorie métalliste obscurcit les idées et le marchand ne comprend pas que l'accroissement du stock commande l'économie entière. Ce qu'il comprend fort bien, par contre, c'est que la hausse des prix va se poursuivre. Il le comprend parce que c'est cette hausse elle-même qui produit en lui cette extrapolation : *comme processus en cours*, elle projette à travers lui son propre avenir. Il en résultera des décisions et des actes : on se protégera contre le danger présent mais dans la perspective d'une aggravation continue de la situation : en particulier, l'industriel tentera de bloquer les salaires. En Espagne, ceux-ci (en prenant la base 1571-1580 = 100) sont à l'indice 127,84 en 1510 et, tantôt s'élevant, tantôt redescendant, arrivent à 91,31 en 1600. Ainsi la montée des prix, par l'intermédiaire de la *praxis en altérité* (car le blocage n'est pas le fait du gouvernement, mais le résultat d'une infinité d'initiatives privées) [1] détermine des changements profonds dans d'autres secteurs de la société. A ces changements, une *praxis* concertée ne peut encore s'opposer : sans organes défensifs, les travailleurs sont soumis à cette loi d'airain qui *elle aussi* nous découvre l'action de la quantité *comme totalisation*. Si les salaires remontent « en flèche » en 1611 (130,56), c'est que la misère et les épidémies « réduisent considérablement la population de la Péninsule ». Nous découvrons à la fois : 1° Que l'action des employeurs — comme celle des paysans chinois — produit le résultat contraire de celui qu'ils espéraient. En abaissant le niveau de vie de la population ils la mettent à la merci des famines et des épidémies. Ils provoquent donc une crise de main-d'œuvre; 2° Que les masses « atomisées », par le manque de liaison politique, sont *matérialisées* par les forces de massification. Nous les saisissons ici dans leur réalité mécanique en ce sens que l'aspect organique et humain de chaque individu n'empêche pas que sa relation à l'autre est purement moléculaire *du point de vue de la défense des salaires;* l'isolement de chaque personne finit par constituer l'ensemble des salariés en un vaste système inerte et conditionné de l'extérieur. A ce niveau, nous découvrons que la matière inanimée n'est pas définie par la substance propre des particules qui la composent (celles-ci pouvant être inertes ou vivantes, inanimées ou humaines), mais dans les rapports qui les unissent entre elles et avec l'univers. Nous pouvons remarquer aussi sous cette forme élémentaire la Nature de la réification : ce n'est pas une métamorphose de l'individu en chose comme on pourrait le croire trop souvent, c'est la nécessité qui s'impose au membre d'un groupe social à travers les structures de la société de vivre son appartenance au groupe et, à travers lui, à la société entière comme un statut moléculaire. Ce qu'il vit et fait *en tant qu'individu* demeure, dans l'immédiat, *praxis* réelle ou travail humain : mais à travers cette entreprise concrète de vivre, une sorte de rigidité mécanique le hante qui sou-

1. Et, bien entendu, il exprime l'attitude d'une classe mais nous n'avons pas encore les instruments pour penser l'action et les intérêts d'une classe. Cf. plus loin.

met les résultats de son acte aux lois étranges de l'addition-totalisatrice. Son objectivation est modifiée du dehors par le pouvoir inerte de l'objectivation des autres. 3° Que c'est la matérialité qui s'oppose à la matérialité : la dépopulation augmente la valeur de l'individu. Nous avons la relation inverse de celle que nous avons découverte pour la monnaie : cette fois c'est *le moins* qui engendre *le plus*. Et ici encore, c'est vainement qu'on chercherait à établir une relation fonctionnelle entre le nombre des hommes-marchandises et leur salaire. Car de ce point de vue la réalité de l'homme-chose, c'est-à-dire son ustensilité, c'est déjà son travail décomposé, détotalisé, divisé en ces atomes *extérieurs*, les heures de travail; et la seule réalité de l'heure de travail est sociale : c'est le prix qu'on la paye [1]. Ainsi l'abondance produit la dévalorisation et, la conséquence en est que le matériel humain se raréfie; du coup la rareté revalorise les molécules sociales. La raréfaction joue ici le rôle de l'accroissement du stock monétaire : c'est une diminution numérique qui — par l'intermédiaire de l'offre et de la demande — agit comme une totalisation sur ses unités en accroissant la quantité de chacune. Pourvoir être additionnés comme des quotités discrètes, c'est-à-dire, en somme, *n'être pas ensemble*, devient pour les travailleurs *une sorte de lien d'intériorité*. Une transformation double s'est opérée : le groupe atomisé devient système mécanique mais la pure extériorité de la sommation devient totalité humaine ou pseudo-humaine, elle agit contre les employeurs *à la* manière d'une grève générale [2].

1. Une des mystifications de la plus-value, c'est qu'on substitue le temps mort des heures-travail au temps concret et humain du travail réel, c'est-à-dire d'une entreprise humaine et totalisatrice. Marx le dit sans insister. Nous y reviendrons ailleurs.

2. Nous retrouverons cette transformation de la matière et cette matérialisation de l'humain dans l'individu même avec le marginalisme. Dans cette perspective, les désirs et les besoins de la personne s'objectivent et s'aliènent dans les valeurs d'usage de la chose où elles se font quantité. Mais en même temps, les « doses » ne se bornent plus à coexister comme des pièces de monnaie dans un bas de laine : ou plutôt la coexistence devient relation interne; la « dose marginale » — celle qui possède la valeur d'usage la plus basse — détermine la valeur de toutes les autres. En même temps, nous n'avons pas affaire à une synthèse réelle mais à une intériorisation fantôme : dans une synthèse réelle, le rapport s'établirait entre des parties réelles, concrètes et individuées. Dans le marginalisme, la *dernière dose* est *quelconque :* sur les dix pièces d'or que je possède, chacune peut être considérée comme celle que je dépenserai en dernier; sur dix ouvriers qu'emploie un patron chacun peut être considéré comme *le dernier* et son travail peut toujours être envisagé selon sa *productivité marginale*. En fait, ce qui fait ce lien d'intériorité commutatif, c'est la matérialisation du besoin : c'est lui qui, à travers la décomposition qu'opère la loi de Gossen, imprègne de son projet unitaire la somme des *doses* matérielles. La vérité du marginalisme n'est ni *dehors*, dans la quantité pure, ni *dedans*, au sein du « psychologique » : elle est dans la découverte dialectique d'un perpétuel échange entre l'intériorité et l'extériorité qui fonde une pseudo-mathématique * sur une pseudo-psychologie

*. Il s'agirait plutôt d'une logistique. Rien n'empêche, en effet, de constituer une symbolique dès qu'on a défini des relations universelles de pseudo-intériorité. Il suffit que l'extériorité devienne présente par quelque côté. C'est l'intériorité véritable des rapports, c'est-à-dire l'appartenance concrète de la partie individuée au tout, qui reste absolument réfractaire à la symbolisation. Autrement dit, certains moments de la dialectique sont susceptibles

Encore l'ensemble du processus garde-t-il un sens humain en Espagne puisque, d'une certaine manière, tout, depuis la fuite de l'or jusqu'aux épidémies, en passant par la hausse des prix, peut être considéré comme le résultat de cette pratique délibérée et obstinée d'accumulation monétaire. Mais dans les autres pays méditerranéens, le métal précieux apparaît — à travers les différentes fraudes individuelles — *sous forme d'invasion;* les gouvernements n'ont aucun moyen légal de favoriser l'afflux des monnaies : tout au plus peuvent-ils fermer les yeux sur cette accumulation automatique. Cette fois, la monnaie apparaît dans sa dispersion matérielle, par petites sommes séparées [1] ou à l'occasion de marchés licites, mais sans autre rapport que la coexistence temporelle. L'unité, ici encore, est humaine : c'est la « faim d'or ». Mais il faut entendre par là un besoin diffus de l'industrie et du commerce méditerranéen, ressenti *à travers* des individus qui s'ignorent. L'unité n'est une *réalité vécue* pour personne : c'est une réalité matérielle qui se manifeste à travers une poussière de demandes particulières. En un sens chaque marchand qui réclame des espèces monnayées réalise hors de lui, dans les institutions, dans les structures sociales, la totalisation de l'économie. Ainsi l'afflux monétaire est *appelé* et *subi :* il y a une attraction subie comme invasion. L'attraction est concrète et active lorsqu'il s'agit d'individus ou de compagnies particulières; dans l'ensemble de la cité ou de l'État, elle est passive et subie. Ainsi, s'il est vrai que l'État peut être envisagé comme le destin de chaque citoyen, inversement, dans le milieu de la récurrence et de l'altérité, l'ensemble atomisé des citoyens (au moins de ceux qui appartiennent à la bourgeoisie mercantile) apparaît comme le destin de l'État : sur les marchés méditerranéens le ducat espagnol et les réaux d'argent font prime; ils l'emportent sur la monnaie frappée dans le pays même; une sorte de présence et d'hégémonie espagnoles s'imposent à travers eux et à travers la hausse des prix qu'ils provoquent. Il est inutile de poursuivre, mais il faut noter aussi comment à travers eux, la réalité sociale de la classe bourgeoise s'impose comme une contrainte intolérable au monde des travailleurs. Mais la bourgeoisie elle-même est sa propre victime : elle pâtit en tant que classe des agissements de ses membres; les banquiers, les fabricants sont durement frappés par l'inflation. Il n'est pas douteux qu'à travers cette révolution monétaire, le monde méditerranéen brusquement *entravé* dans son développement économique n'ait appris la fatalité de sa décadence.

Qu'est-ce que ce rapide examen nous a appris ? *D'abord* que la matière seule *compose* les significations. Elle les retient en elle, comme des inscriptions et leur donne leur véritable efficacité : en perdant

et qui cristallise le temps vécu du besoin assouvi dans un ordinalisme secret du cardinal.

1. « En 1559..., D. Juan de Mendoza a fait procéder à une fouille des passagers que ses galères transportaient de Catalogne en Italie. Résultat : 70 000 ducats ont été saisis dont la plus grande partie appartenait à des marchands génois. » (BRAUDEL, *op. cit.*, p. 376.)

d'être exprimés par une algèbre; mais la dialectique elle-même dans son mouvement réel est par-delà toute mathématique.

leurs propriétés humaines, les projets des hommes se gravent dans l'Être, leur translucidité se change en opacité, leur ténuité en épaisseur, leur légèreté volatile en permanence; ils *deviennent de l'Être* en perdant leur caractère d'événement vécu; en tant qu'ils sont de l'Être, ils refusent, même s'ils sont déchiffrés et connus, de se dissoudre dans la connaissance. Seule la matière elle-même, cognant sur la matière, pourra les désagréger. Le sens du travail humain, c'est que l'homme se réduit à la matérialité inorganique pour agir matériellement sur la matière et changer sa vie matérielle. C'est par transsubstantiation que le projet inscrit par notre corps dans la chose prend les caractères substantiels de cette chose sans perdre tout à fait ses qualités originelles. Ainsi possède-t-il un avenir inerte au sein duquel nous devrons déterminer notre propre avenir. L'avenir vient à l'homme par les choses dans la mesure où il est venu aux choses par l'homme. Les significations comme impénétrabilité passive deviennent dans l'univers humain les remplaçantes de l'homme : il leur délègue ses pouvoirs. Par contact et par action passive *à distance*, elles modifient l'univers matériel tout entier : cela signifie à la fois qu'on les a gravées dans l'Être et qu'on a coulé l'Être dans le monde des significations. Mais cela signifie en outre que ces objets pesants et inertes sont situés au fond d'une communauté dont les liens sont *pour une part* des liens d'intériorité. C'est par cette intériorité qu'un élément matériel peut modifier à distance un autre élément matériel (par exemple, la baisse de rendement des mines américaines arrête l'inflation en Méditerranée vers le milieu du XVII[e]). Mais par cette modification même, il contribue à briser le lien d'intériorité qui unit les hommes entre eux. De ce point de vue, on peut accepter à la fois la prescription de Durkheim : « Traiter les faits sociaux comme des choses » et la réponse de Weber et des contemporains : « Les faits sociaux ne sont pas des choses. » Ou, si l'on préfère, les faits sociaux sont des choses dans la mesure où *toutes les choses*, directement ou indirectement, sont des faits sociaux. Le fondement de l'enrichissement synthétique, il ne faut pas le chercher comme Kant dans un jugement synthétique *a priori*, mais dans un rassemblement inerte des significations en *tant qu'elles sont des forces*. Mais dans la mesure où ces forces sont forces d'inertie, c'est-à-dire qu'elles se communiquent *du dehors* par la matière à la matière, elles introduisent l'extériorité sous forme d'unité passive comme *lien matériel d'intériorité*. Ainsi la *praxis* matérialisée (la pièce frappée, etc.) a pour effet d'unir les hommes dans la mesure même où elle les sépare en imposant à chacun et à tous une réalité signifiante infiniment plus riche et plus contradictoire que le résultat qu'ils escomptaient individuellement. Les pratiques matérialisées, coulées dans l'extériorité des choses, imposent un destin commun à des hommes qui s'ignorent et, tout à la fois, reflètent et renforcent par leur être même la séparation des individus. En un mot, l'altérité vient aux choses par les hommes et retourne des choses vers l'homme sous forme d'atomisation : c'est l'Autre qui produit les fuites de l'or. Mais l'or, comme dispersion inerte des unités monétaires, s'imbibe de cette altérité et devient l'Autre que l'homme; par lui l'altérité se renforce en chacun. Seulement comme cette altérité devient l'unité d'un objet ou d'un processus — l'Or, la Fuite de l'Or — et que cette unité se manifeste au milieu d'une dispersion humaine comme une communauté de destin *et* comme un conflit d'intérêts, elle devient en chacun comme projet d'union et séparation vécue une détermination synthétique de chacun par rapport à tous et, *par conséquent*, une liaison plus ou moins antagonistique des hommes entre eux. Ainsi la matière ouvrée nous reflète notre activité comme inertie et notre inertie comme activité, notre intériorité au groupe comme extériorité, notre extériorité comme détermination d'intériorité; en elle le vivant se transforme en mécanique et le mécanique se hausse jusqu'à une sorte de vie parasitaire; c'est notre reflet inversé, en elle « la Nature se montre comme l'Idée sous la forme de l'Être autre », pour reprendre une formule célèbre de Hegel. Simplement, il n'y a point ici d'Idée mais des actions matérielles, exécutées par des individus; et la matière n'est ce reflet changeant d'extériorité et d'intériorité qu'à l'intérieur d'un monde social qu'elle environne tout ensemble et pénètre, c'est-à-dire en tant qu'elle est *ouvrée*.

Si la matérialité se retrouve partout et si elle est indissolublement liée aux significations qu'y grave la *praxis*, si tel groupe d'hommes peut agir en système quasi mécanique et si la chose peut produire sa propre idée, où donc se trouve la *matière*, c'est-à-dire l'Être totalement pur de signification? La réponse est simple : elle ne se présente *nulle* part dans l'expérience humaine. A quelque moment de l'Histoire que l'on se place, les choses sont humaines dans la mesure exacte où les hommes sont choses; une éruption volcanique peut détruire Herculanum : c'est, d'une certaine manière, l'homme qui se fait détruire par le volcan; c'est l'unité sociale et matérielle de la ville et de ses habitants qui donne dans le monde humain l'unité d'un événement à ce qui, sans les hommes, se dissoudrait peut-être dans un processus sans limites précises et sans significations. La matière ne pourrait être matière que pour Dieu ou pour la pure matière, ce qui serait absurde. Revenons-nous donc au dualisme? Nullement : nous situons l'homme dans le monde et nous constatons simplement que ce monde pour et par l'homme ne peut être qu'humain. Mais la dialectique est précisément un monisme dans la mesure même où les oppositions lui apparaissent comme des moments qui se posent un instant pour soi, avant d'éclater. Si nous n'étions totalement matière, comment pourrions-nous agir sur la matière, comment pourrait-elle agir sur nous? Si l'homme n'était un existant spécifique qui vit sa condition dans le dépassement totalisateur, comment pourrait-il y *avoir* un monde matériel? Comment concevoir qu'une activité quelconque demeure en général possible? A chaque instant, nous éprouvons la réalité matérielle comme menace contre notre vie, comme résistance à notre travail, comme limite à notre connaissance et aussi comme ustensilité déjà dévoilée ou possible. Mais nous l'éprouvons aussi bien *dans la société* où l'inertie, les automatismes et l'impénétrabilité freinent notre action que dans l'objet inerte qui résiste à l'effort. Et, dans les deux cas, nous éprouvons cette force passive à l'intérieur d'un processus d'unification signifiante. La matière nous échappe dans la mesure

même où c'est *à nous* et *en nous* qu'elle se donne. L'univers de la science est un enchaînement rigoureux de *significations.* Ces significations nées de la pratique se retournent sur elle pour l'éclairer mais chacune d'entre elles se donne pour *provisoire;* même si elle doit demeurer dans le système de demain, le bouleversement toujours possible de l'ensemble lui conférera une autre portée. Le seul monisme qui *part du monde humain* et qui *situe* les hommes dans la Nature, c'est le monisme de la matérialité. C'est le seul qui soit un réalisme, le seul qui écarte la tentation *purement théologique* de contempler la Nature « sans addition étrangère »; c'est le seul qui ne fasse de l'homme ni une dispersion moléculaire ni un être à part, le seul qui le définisse *d'abord* par sa *praxis* dans le milieu général de la vie animale, le seul qui puisse dépasser ces deux affirmations également vraies et contradictoires : dans l'univers toute existence est matérielle, dans le monde de l'homme tout est humain.

Comment fonder la *praxis,* en effet, si l'on doit n'y voir que le moment inessentiel d'un processus radicalement inhumain? Comment la présenter comme totalisation réelle et matérielle si, à travers elle, c'est l'Être tout entier qui se totalise? L'homme deviendrait alors ce que Walter Biemel, commentant les livres de Heidegger, nomme « le porteur de l'Ouverture de l'Être » [1]. Ce rapprochement n'est pas incongru : si Heidegger a fait l'éloge du marxisme, c'est qu'il voit dans cette philosophie une manière de manifester, comme dit Waelhens (en parlant de l'existentialisme heideggerien) : « Que l'Être est Autre en moi... (et que) l'homme... n'est lui-même que par l'Être, qui n'est pas lui [2]. » Mais toute philosophie qui subordonne l'humain à l'Autre que l'homme, qu'elle soit un idéalisme existentialiste ou marxiste, a pour fondement et pour conséquence la haine de l'homme : l'Histoire l'a prouvé dans les deux cas. Il faut choisir : l'homme est d'abord soi-même ou d'abord Autre que soi. Et si l'on choisit la seconde doctrine, on est tout simplement victime et complice de l'aliénation réelle. Mais l'aliénation n'existe que *si* l'homme *est d'abord action;* c'est la liberté qui fonde la servitude, c'est le lien direct d'intériorité comme type originel des relations humaines qui fonde le rapport humain d'extériorité. L'homme vit dans un univers où l'avenir est une chose, où l'idée est un objet, où les violences de la matière se font « accoucheuses de l'Histoire ». Mais c'est lui qui a mis dans la chose, sa propre *praxis,* son propre avenir, ses propres connaissances; s'il pouvait rencontrer la matière sauvage dans l'expérience, c'est qu'il serait un dieu ou un caillou. Et dans les deux cas, elle resterait *sans action sur lui :* ou bien il la produirait dans l'incompréhensible fulguration de ses intuitions ou bien *l'action* s'évanouirait au profit de simples équivalences énergétiques; le seul mouvement temporel serait celui de la dégradation

1. WALTER BIEMEL : *Le Concept du monde chez Heidegger,* pp. 85-86. Biemel ajoute que, dans les écrits postérieurs à *Sein und Zeit :* « H. part de l'Être pour aboutir à une interprétation de l'homme. » *(Ibid.)* Cette méthode le rapproche de ce que nous avons appelé la dialectique matérialiste du dehors : elle aussi part de l'Être (la Nature sans addition étrangère) pour aboutir à l'homme; elle aussi considère la connaissance-reflet comme « une ouverture à l'Étant maintenue dans l'homme par l'Été ».

2. WAELHENS : *Phénoménologie et Vérité,* Collection Épithémée, p. 16.

c'est-à-dire une dialectique à l'envers qui passerait du complexe au simple, des richesses concrètes de la terre à l'indifférenciation d'un équilibre parfait, bref l'involution et la dissolution remplaceraient l'évolution.

Nous avons vu, dans l'exemple précité, la chose absorber toute l'activité humaine et la restituer en la matérialisant : il ne peut en être autrement. Rien n'arrive aux hommes et aux objets que dans leur être matériel et par la matérialité de l'Être. Mais l'homme est justement cette réalité matérielle par quoi la matière reçoit ses fonctions humaines. Tous les avatars de la monnaie espagnole sont des transformations et des retournements de l'activité humaine : partout où nous rencontrons *une action de l'or* qui bouleverse les rapports humains, et qui n'a été voulue par aucun homme, nous découvrons, par en dessous, un pullulement d'entreprises humaines qui visaient des fins individuelles ou collectives et qui se sont métamorphosées par la médiation de la chose. Dans l'indissoluble couple « matière-entreprise humaine » chaque terme agit comme un transformateur de l'autre : l'unité passive de l'objet détermine des circonstances matérielles que l'individu ou le groupe dépassent par le *projet,* c'est-à-dire *par une totalisation réelle et active* qui vise à changer le monde; mais cette totalisation serait négation pure si elle ne s'inscrivait dans l'Être, si l'Être ne la captait à l'instant même où elle s'esquisse pour la métamorphoser à nouveau dans la pseudo-totalité de l'outil et pour la mettre, comme détermination finie, en rapport avec tout l'univers. L'arrachement totalisateur aux significations inertes implique un déchiffrement et une compréhension plus ou moins profonde et plus ou moins explicite de l'ensemble signifiant : le projet *réveille* les significations, il leur rend un instant leur vigueur et leur véritable unité dans le dépassement qui aboutit à graver cette totalité dans un matériau déjà signifiant et parfaitement inerte — qu'il soit fer, marbre ou langage — mais que d'autres, par en dessous, animent de leur mouvement comme ces figurants qui font les vagues en rampant sous une toile. Tout s'altère, se brouille, les divers sens s'ajoutent et se confondent dans une recomposition passive qui, en substituant la fixité de l'Être au progrès indéfini de la totalisation en acte, enferme la totalité-objet dans ses limites et produit l'ensemble des contradictions qui l'opposeront à l'Univers. Car ce n'est pas l'entendement qui fige les significations, c'est l'Être; en ce sens, la matérialité de la chose ou de l'institution est la négation radicale de l'invention ou de la création : mais cette négation vient à l'Être par le projet qui nie les négations antérieures; dans le couple « matière-entreprise », c'est l'homme qui se fait nier par la matière : en déposant en elle ses significations (c'est-à-dire le pur dépassement totalisant de l'Être antérieur) il se laisse emprunter sa puissance négative qui, imprégnant la matérialité, se transforme en puissance destructive [1]. Ainsi la négation comme pur arra-

1. C'est ce que le primitif saisit immédiatement lorsqu'il redoute et révère dans la flèche ou la hache sa propre puissance devenue maléfique et tournée contre lui. En ce sens, il n'y a pas lieu de s'étonner de ces cérémonies religieuses où l'on confère un pouvoir surnaturel à des armes dont la technique et l'expérience révèlent chaque jour l'efficacité. Car cette efficacité, c'est *à*

chement à l'Être et dévoilement du réel dans la perspective d'un remaniement des données antérieures, se mue en puissance inerte d'écraser, de démolir, de dégrader; dans l'outil le plus adéquat, le plus commode, il y a une violence cachée qui est l'envers de sa docilité : son inertie lui permet toujours de « servir à autre chose »; mieux : il sert *déjà* à autre chose; et c'est par là qu'il instaure un régime nouveau. Ceux qui dépasseront ce régime à leur tour, il faudra donc que leur projet se propose un double but : résoudre les contradictions par une totalisation plus ample et diminuer l'emprise de la matérialité en substituant la ténuité à l'opacité, la légèreté à la pesanteur, c'est-à-dire créer une matière immatérielle.

Ainsi la matière travaillée, par les contradictions qu'elle porte en soi, devient *pour* et *par* les hommes le moteur fondamental de l'Histoire : en elle les actions de tous s'unissent et prennent un sens, c'est-à-dire constituent pour tous l'unité d'un avenir commun; mais *en même temps* elle échappe à tous et brise le cycle de la répétition parce que cet avenir — toujours projeté dans le cadre de la rareté — est inhumain; sa finalité dans l'inerte milieu de la dispersion se change en contre-finalité ou produit, en restant elle-même, une contre-finalité pour tous ou pour certains. Elle crée donc *par elle-même* et comme résumé synthétique de toutes les actions (c'est-à-dire de toutes les inventions, de toutes les créations, etc.) la nécessité du changement. Elle est à la fois la mémoire sociale d'une collectivité, son unité transcendante et pourtant intérieure, la totalité faite de toutes les activités dispersées, la menace figée du futur, la relation synthétique d'altérité qui rejoint les hommes. Elle est sa propre Idée et la négation de l'Idée, en tout cas l'enrichissement perpétuel de tous : sans elle, les pensées et les actes s'évanouiraient; en elle ils s'incrivent comme force ennemie, par elle ils agissent matériellement sur les hommes et sur les choses — c'est-à-dire mécaniquement — sur elle, ils subissent l'action mécanique des choses et des idées réifiées. Une pièce de monnaie comme objet humain circulant subit les lois de la nature à travers d'autres objets humains (caravelle, chars, etc.); elle *unit sur elle* ces lois de Nature en tant que sa circulation est une inertie parasitaire qui vampirise les actions humaines; à travers cette unité en mouvement des lois naturelles comme à travers les étranges lois humaines qui résultent de la circulation, elle unit les hommes *à l'envers*. Nous pouvons tout résumer d'un mot : la *praxis* comme unification de la pluralité inorganique devient unité *pratique* de la matière. Les forces matérielles rassemblées dans la synthèse passive de l'outil ou de la machine *font des actes :* elles *unifient* d'autres dispersions inorganiques et, par là même, imposent une certaine unification matérielle à la pluralité des hommes. En effet, le mouvement de la matérialité vient des hommes. Mais la *praxis* inscrite dans l'instrument par le travail antérieur définit *a priori* les conduites,

la fois la cristallisation d'un travail humain (du travail *d'un autre*) et l'indication figée d'une conduite future. Cette fusion de l'Autre et de soi-même dans une sorte d'éternité, cette possession du chasseur par les capacités techniques du forgeron et finalement cette pétrification de l'un et de l'autre, le primitif y voit en même temps un pouvoir bénéfique et une menace; sous *l'ustensilité* de la matière ouvrée, il devine sa secrète hostilité. Cette contradiction, on le sait depuis longtemps, caractérise le rapport au sacré.

ébauchant dans sa rigidité passive une sorte d'altérité mécanique qui aboutit à une division du travail. Justement parce que la matière se fait médiation entre les hommes, chaque homme se fait médiation entre des *praxis* matérialisées et la dispersion s'ordonne en une sorte de hiérarchie quasi synthétique qui reproduit sous forme d'ordre humain l'ordonnance particulière que le travail antérieur impose à la matérialité.

Au niveau où nous sommes arrivés, notre expérience, bien qu'ayant atteint des significations déjà plus riches, reste encore abstraite : nous savons bien que le monde humain n'est pas *seulement* cette inhumanité; il faudra traverser d'autres couches d'intelligibilité pour atteindre à la totalité de l'expérience dialectique. Toutefois, quelles que soient ses relations avec d'autres moments de l'expérience, celui-ci se donne à bon droit comme la détermination d'une certaine structure de l'Histoire réelle : à savoir la domination de l'homme par la matière travaillée. Mais dans la mesure où nous avons pu suivre sur un exemple le mouvement de cette domination, nous avons vu s'esquisser le visage terrible de l'homme en tant qu'il est le produit de son produit (et que — à ce niveau de la recherche — il n'est que cela). C'est lui qu'il nous faut étudier dans l'unité de ce moment de l'investigation et en liaison étroite avec l'humanisation inhumaine de la matérialité. Nous nous demandions, en effet, quel type d'intelligibilité pouvaient avoir les curieuses locutions synthétiques dont nous usons chaque jour, dont nous pensons comprendre le sens et qui unissent dans une totalisation indissoluble la finalité et la nécessité, la *praxis* et l'inertie, etc. Et nous constations qu'elles s'appliquaient *également* à l'action humaine ou aux « comportements » de la matière ouvrée, comme si l'homme en tant que produit par son produit et la matière en tant que travaillée par l'homme tendaient vers une équivalence parfaite, par annulation progressive de toutes les différenciations originelles et même, comme si cette équivalence, déjà réalisée, permettait de désigner et de penser par ces notions des objets d'aspect divers mais de nature identique dont l'un pouvait être un homme ou un groupe d'hommes et l'autre un système ferroviaire ou un groupe de machines. En fait, il n'en est pas toujours ainsi : la plupart du temps, au niveau actuel de l'expérience, il ne s'agit pas d'un objet humain et d'un ustensile inanimé qui seraient *devenus identiques* mais d'une symbiose indissoluble de l'ensemble matériel, en tant que matière humanisée et d'un ensemble humain correspondant, en tant qu'hommes déshumanisés : ainsi dit-on « la fabrique », « l'entreprise », pour désigner une certaine combinaison d'ustensilité, entourée de murs qui réalisent matériellement son unité, ou le personnel qui l'occupe, ou les deux à la fois et dans l'indifférenciation intentionnelle. Pourtant cette totalisation ne peut avoir lieu, au sens où nous l'entendons ici, que dans la mesure même où sans qu'il y ait équivalence rigoureuse entre le matériel et le personnel, il y a convenance de celui-ci à celui-là. Si, en effet, les individus, en tant que produits de leur travail, étaient seulement (ce qu'ils sont *aussi* à un niveau plus superficiel) une libre *praxis* organisant la matière, le lien d'intériorité demeurerait univoque et nous ne pourrions parler de cette unité si caractéristique qui se manifeste dans le champ social

comme activité passive, passivité active, *praxis* et destin. Pour que l'objet social ainsi constitué ait un être, il faut que l'homme et son produit échangent dans la production même leurs qualités et leurs statuts. Nous verrons bientôt l'être des objets sociaux primitifs; ce que nous devons étudier à présent c'est l'homme en tant qu'il est dominé par la matière ouvrée.

Cet homme est resté l'homme du besoin, de la *praxis* et de la rareté. Mais, en tant qu'il est dominé par la matière, son activité ne dérive plus directement du besoin, bien que celui-ci en soit la base fondamentale : elle est suscitée en lui, du dehors, par la matière ouvrée comme exigence pratique de l'objet inanimé. Ou, si l'on préfère, c'est l'objet qui désigne son homme comme celui dont une certaine conduite est attendue. S'il s'agit, en effet, d'un champ social et pratique restreint, le besoin du travailleur et la nécessité de produire sa vie (ou de vendre sa force de travail pour acheter des subsistances) suffisent à créer pour chacun la tension unificatrice et totalisante du champ; mais ce besoin n'est pas nécessairement présent « en personne », il est simplement ce à quoi la *praxis* se rapporte tout entière. Par contre en tant que ce champ social (l'usine ou l'atelier, par exemple) est unifié par tous les autres, à travers une hiérarchie déjà constituée, le travailleur individuel subit cette unification dans les choses même comme une force étrangère et, tout à la fois, comme sa propre force (ceci, en dehors de la structure proprement dite d'aliénation en tant qu'elle est liée à l'exploitation capitaliste). Et cette unification qui le renvoie aux Autres et à soi-même comme Autre, c'est tout simplement l'unité collective du travail (de l'atelier, de la fabrique) en tant qu'il ne peut la saisir concrètement que dans la perspective de son propre travail. En fait, s'il *voit* les autres ouvriers travailler, l'unification de leurs mouvements est un savoir abstrait, mais il éprouve son travail comme le travail des Autres, de tous les Autres dont il est, en tant que le mouvement général de la *praxis* collective réveille les significations pratiques qu'un travail déjà fait, en d'autres temps, en d'autres lieux, a déposées dans les outils. De fait, un outil est une *praxis* cristallisée et inversée par l'inerte qui la soutient et cette *praxis* s'adresse dans l'outil à n'importe qui : un vilebrequin, une clé anglaise me désignent aussi bien que mon voisin. Seulement ces désignations, lorsqu'elles s'adressent à moi, restent en général abstraites, purement logiques, parce que je suis un intellectuel petit-bourgeois ou, si l'on veut, je suis désigné comme intellectuel petit-bourgeois par le fait même que ces relations restent de pures possibilités mortes. Au contraire le travailleur spécialisé, dans le champ pratique du travail commun et en acte, est désigné réellement et directement par l'outil ou par la machine à laquelle il est affecté. En fait, le *mode d'emploi* — tel que le producteur de la machine l'a établi dans le passé — ne le désigne pas plus que moi; il n'est qu'une certaine manière de se faire servir qui constitue l'objet lui-même, quel que soit le servant. Mais à travers cette désignation morte d'inertie, le groupe au travail le désigne, dans la mesure même où le travail de tous dépend du travail de chacun. Mais comme Marx l'a montré, la machine, en tant que matérialité passive, se réalise comme *négation* de cette interdépendance humaine, elle s'interpose

entre les travailleurs dans la mesure même où elle est l'indispensable moyen de leur travail; la solidarité vivante du groupe est détruite avant même d'avoir pu se former. Ce qu'un homme attend d'un autre homme, quand leur relation est humaine, cela se définit dans la réciprocité, car l'attente est un acte humain. Il ne saurait être question d'*exigence passive* entre eux, *sauf* si dans un groupe complexe, les divisions, les séparations, la rigidité des organes de transmissions remplacent les liens vivants par un statut mécanique de matérialité (nous y reviendrons); car la *praxis* en tant que telle peut s'unir à la *praxis* dans l'action réciproque et chacun peut proposer sa fin dans la mesure où il reconnaît celle de l'Autre, mais aucune *praxis* en tant que telle ne peut même formuler un impératif, simplement parce que l'exigence n'entre pas dans la structure de réciprocité [1]. Quant à la *souveraineté* dont nous verrons que le tiers est détenteur, elle n'est, j'essaierai de le prouver, que la liberté se posant pour soi. Au contraire, l'attente des autres, visant le travailleur individuel à travers la machine, se qualifie par la machine elle-même : c'est elle qui par sa simple structure dit la tâche à faire; mais en même temps que l'attente humaine, si du moins elle prend conscience d'elle-même et si le groupe n'est pas trop nombreux, vise le travailleur *en personne*, avec son nom, son caractère, etc., la machine, qui l'absorbe, la dépersonnalise et la traduit comme l'attente de n'importe qui, c'est-à-dire de celui-ci, précisément en tant qu'il n'est pas *soi* mais défini par une conduite universelle, donc autre. Du même coup, d'ailleurs, elle change ses camarades en Autres qu'eux-mêmes puisqu'ils sont les servants quelconques d'autres machines et elle renvoie par sa demande à la demande que les autres machines font aux Autres, de sorte que la demande, pour finir, devient celle d'un groupe de machines à des hommes quelconques. Mais cette demande d'un outil qui attend d'être manœuvré d'une certaine manière, avec un certain rythme, etc., subit en outre par sa matérialité même une transformation capitale : elle devient *exigence* parce qu'elle reçoit le double caractère d'altérité et de passivité. L'exigence, en effet — qu'il s'agisse d'un ordre ou d'un impératif catégorique — se constitue en chacun comme autre que lui (il n'a pas les moyens de la modifier, il peut seulement s'y conformer; elle est hors de sa portée et il peut se changer tout entier sans qu'elle change, bref, elle n'entre pas dans le mouvement dialectique du comportement) et du même coup le constitue comme autre que lui-même : en tant qu'il se caractérise par la *praxis*, celle-ci ne prend pas sa source dans le besoin ou dans le désir, elle n'est pas la réalisation en cours de son projet mais en tant qu'elle se constitue pour atteindre un objectif étranger, elle est, dans l'agent même, *praxis* d'un autre et c'est un autre qui s'objective dans le résultat. Mais pour échapper ainsi au mouvement dialectique qui va de l'objectif à l'objectif et qui totalise tout dans sa progression, il faut qu'elle soit elle-même dans le domaine de l'inertie et de l'extériorité. Le caractère de l'impératif, c'est la persévérance par l'inertie, en un mot, c'est la matérialité. Et l'ordre n'est

1. Nous verrons plus loin l'individu s'affecter d'inertie par le serment. L'exigence devient possible.

un ordre que parce qu'il ne peut plus être changé (celui qui l'a donné est parti, il ne reste qu'à l'exécuter). Précisément pour cela, la forme originelle de l'exigence est dans l'attente inerte de l'instrument ou du matériau qui désigne le travailleur comme *l'Autre dont certains gestes sont attendus*. Si nous replaçons dans un contexte concret cette exigence, c'est-à-dire si nous comprenons que la solidarité brisée des travailleurs est en réalité leur asservissement commun à la production et si nous nous rappelons que la tension du champ pratique a pour origine plus ou moins directe mais fondamentale le besoin, nous pouvons, sans même envisager la structure proprement capitaliste de l'exigence [1] (le travail-marchandise) conclure que toutes les formes d'impératif viennent à l'homme par la matière ouvrée en tant qu'elle le *signifie* dans sa généralité à l'intérieur du champ social. Ou si l'on veut, au niveau considéré, le rapport univoque d'intériorité se transforme en rapport intérieur de fausse réciprocité : à travers la matière c'est l'homme comme Autre qui affirme sa prééminence sur l'homme : ainsi la machine *exige* d'être maintenue en ordre de marche et le rapport pratique de l'homme à la matérialité devient *sa réponse* aux exigences de la machine. Et, bien sûr, il est facile de répondre que la matière inerte qu'est la machine ne peut rien exiger du tout : seulement, dans la mesure où, comme je l'ai dit, nous n'avons *jamais* affaire qu'à de la matière ouvrée et socialisée, l'argument ne vaut plus rien : telle ou telle machine, c'est à la fois le produit réel d'un travail réel (de plusieurs inconnus) dans une société de structure déjà capitaliste, la propriété privée, à titre de capital, d'un individu ou d'un groupe structuré en fonction d'elle, la possibilité pour ces hommes de produire une certaine quantité de marchandises, dans une unité de temps donné, au moyen d'autres hommes qui l'animeront par leur force de travail, et, pour les travailleurs manuels, l'objet même, dont ils sont les objets et où leurs gestes sont écrits d'avance. Mais cette machine paraît dans le milieu de la concurrence industrielle : elle est le produit de cette concurrence et elle contribue à l'intensifier. La concurrence comme antagonisme récurrent détermine le patron même comme *Autre que soi* dans la mesure où il détermine son action en fonction de l'Autre et de l'action de l'Autre sur les Autres : importée en France *comme Autre* (par exemple, voyez les premières et prudentes importations de machines anglaises aux environs de 1830 par *certains* producteurs de l'industrie textile), elle doit inaugurer *pour tous* et *entre tous* de nouveaux antagonismes et de nouveaux destins (qui définissent les classes et les milieux dans cette perspective en les constituant nécessairement *comme Autres;* nous verrons que vers 1830 les ouvriers et les artisans disqualifiés et prolétarisés par ces machines ont vécu leur destin comme un tour de passe-passe d'illusionniste qui, sans les toucher, par la bande, les ruinait, les métamorphosait de fond en comble). Nul doute qu'une certaine machine, d'un certain type, qui exprime elle-même dans sa forme les techniques et les structures sociales de l'époque, ne soit en *elle-même*, comme moyen de réaliser, de maintenir et d'accroître

1. Dans les sociétés socialistes la description vaudrait, au moins, pour certaines usines et dans certaines conditions.

une certaine production, *cela que je viens de dire*, c'est-à-dire *l'Autre* dans le milieu de l'Autre; et on ne peut pas douter non plus que dans ce milieu elle n'ait déjà absorbé en elle les tensions de la concurrence pour les renvoyer au patron *comme exigence* et celles du besoin et des contraintes sociales pour les faire exigences envers les ouvriers.

A partir de là, tout objet, en tant qu'il existe dans un complexe économique, technique et social quelconque, devient exigence à son tour, à travers le mode et les rapports de production, et suscite d'autres exigences en d'autres objets. Cette transformation *à distance* d'un objet matériel par d'autres trouve naturellement son intelligibilité fondamentale dans l'action sérielle des hommes mais cette intelligibilité réclame justement que l'action de l'homme se constitue comme inessentielle c'est-à-dire qu'elle constate son impuissance et se fasse *moyen* au profit d'une fin inhumaine, c'est-à-dire de la matière ouvrée en tant que celle-ci se donne pour une *activité passive et seule productrice de biens*, au nom de quoi elle se manifeste comme force sociale, comme pouvoir social et comme exigence inconditionnée. Certes, il serait abstraitement et logiquement possible de considérer les exigences matérielles comme des impératifs hypothétiques : « Si tu veux recevoir un salaire... » ou bien « Si la productivité doit être augmentée et le nombre des ouvriers réduit... » Mais cette vue abstraite reste dans le milieu de la Raison analytique. D'une part, en effet, la possibilité de s'ôter la vie n'est pas donnée avec la vie même, dont la réalité réside dans la seule perpétuation de son être : elle apparaît dans certaines conditions historiques et sociales déterminées (par exemple, elle résulte pour les Indiens de l'établissement des Européens en Amérique centrale et en Amérique du Sud, ce qui entraîne chez les vaincus, asservis, une transformation de leur mode de travail et de vie entraînant, à travers l'organisme même et sa désadaptation perpétuelle, la mise en question de la vie [1]). En sorte que l'hypothèse « Si tu veux gagner un salaire... » ne peut apparaître concrètement dans la *praxis* de chacun, sauf si déjà la société elle-même met en question la vie de ses membres à travers les modifications qu'elle leur impose. Dans le milieu de la vie organique comme position absolue d'elle-même, l'unique but de la *praxis* est la reproduction indéfinie de la vie. Dans la mesure où les moyens de subsistance sont déterminés par la société elle-même, ainsi que le type d'activité qui permettra de se les procurer (directement ou indirectement) la tension vitale du champ pratique a, tout au contraire, pour résultat effectif de présenter *l'exigence* comme un impératif catégorique. Et dans la mesure même où le patron a, comme nous le verrons, subordonné sa *praxis* à son Être-hors-de-soi dans le monde (comme fabrique, comme propriété du sol ou du sous-sol, comme groupe de machines) sous le nom commun *d'intérêt*, l'impératif vient aussi à lui du besoin même, encore que ce besoin ne soit ni présentement ressenti ni même mis en question directement (la ruine même d'un patron n'est pas nécessairement pour lui l'impossibilité d'assouvir ses besoins ou ceux de sa famille).

1. Il semble, en effet, qu'ils aient, plus encore que de la défaite et de la servitude, souffert du passage *sans transition* de la vie nomade au travail sédentaire du paysan.

Mais il faut aussi revenir sur l'objet en sens inverse : en tant, en effet, qu'il est impératif catégorique pour les Autres et dans le milieu de l'Autre, dont chacun fait partie, il revient sur chacun en condensant en lui comme pouvoir impératif toute la dispersion sociale réunie par la négation de la matérialité. Ainsi l'impératif catégorique vécu dans le milieu direct de l'urgence vitale se retourne et vise chacun catégoriquement en tant qu'Autre, c'est-à-dire en tant que chacun est médiation entre l'objet matériel et l'impératif des Autres. On pourrait dire ici que l'impératif est à structure double — et doublement catégorique — puisque la tension de la vie, pour chacun, soutient l'altérité sérielle qui revient sur elle pour la conditionner. A partir de là, dans le cadre d'une organisation quelconque les individus intériorisent l'exigence de la matière pour la réextérioriser comme exigence de l'homme. A travers les équipes de surveillance et de contrôle, la machine exige un certain rythme du travailleur; et il revient au même de soumettre les producteurs à la surveillance de certains *hommes* ou, si l'outillage le permet, de remplacer ces surveillants par un système de pointage plus ou moins automatique : de toute manière l'exigence matérielle, qu'elle se manifeste par un homme-machine ou une machine humaine, vient à la machine par l'homme dans l'exacte mesure où elle vient à l'homme par la machine; *en la machine*, comme attente impérative, pouvoir et, *en l'homme*, comme mimétisme (imiter l'inerte en donnant l'ordre) geste et puissance coercitive elle est *toujours* l'homme comme agent pratique et la matière comme produit travaillé dans une symbiose inséparable. Ou plus exactement *un être neuf* paraît comme résultat du processus dialectique, en qui la matérialisation totale de la *praxis est* l'humanisation négative de la matière, et qui transcende par sa réalité véritable l'individu comme agent solitaire et la matière inorganique comme réalité inerte et scellée, le travailleur. A partir de là, nous pouvons comprendre que « la vapeur *provoque* la tendance aux grandes usines », que « les faibles performances de la locomotive sur les pentes supérieures à 2 % *obligent* (dans les premiers temps) les nouvelles lignes à suivre les cours d'eau et les fonds de vallée » et que — entre autres facteurs (dont certains sont bien plus importants) — cette caractéristique des chemins de fer « *tende* à drainer les populations de l'arrière-pays ». Bien entendu les éléments matériels ici considérés n'exigent rien de Dieu le père ni du diable : c'est à travers les hommes et par eux que ces exigences apparaissent : elles disparaîtraient avec les hommes. Mais il n'en demeure pas moins que l'exemple de la locomotive montre que l'exigence de la matière finit par s'étendre à la matière à travers les hommes. Ainsi, la *praxis* même de l'individu (ou du groupe) est altérée en ce qu'elle n'est plus la libre organisation du champ pratique mais la réorganisation d'un secteur de matérialité inerte en fonction des exigences d'un autre secteur de matérialité. *L'invention* avant même d'être faite peut être, dans certaines circonstances de la production, une exigence de *l'Être pratico-inerte* que nous venons de définir. Dans la mesure où la mine est un « capital » qui se détruit progressivement, dans la mesure où son propriétaire est déterminé par l'exigence de l'objet à poursuivre l'exploitation en forant de nouvelles galeries, le prix de revient du minerai extrait doit

s'accroître [1]. Mais dans la mesure où le charbon est devenu l'exigence première d'un monde industriel en train de s'équiper, la nécessité de « se dévorer elle-même » atteint à la fois la mine et son propriétaire en tant qu'ils sont *Autres* et fondus par la demande dans une altérité commune. De la mine, l'exigence commune remonte alors, comme si la matière pouvait elle-même intérioriser l'exigence d'autres secteurs matériels, comme un impératif neuf : il *faut* (pour réduire les coûts) enlever l'eau des galeries profondes; le travail de l'homme ou des bêtes de somme n'y suffit pas. Au XVIII^e^ siècle, la première pompe à vapeur, qui est anglaise, s'inscrit déjà dans une tradition d'efforts et de recherches qui est elle-même cristallisée en objets matériels, en expériences *à* refaire, en significations déposées dans des livres. Autrement dit, l'exigence de la matière à travers ses hommes finit par nommer l'objet matériel qu'elle exige. Papin et Newcomen en définissant l'exigence elle-même avaient établi les schèmes et les principes généraux de l'invention *avant qu'elle fût faite :* à partir de là, supportée par la consommation croissante de charbon et l'épuisement progressif de certaines galeries, c'est l'objet lui-même comme défini mais non réalisé qui devient une exigence d'être (et, à travers la compétition, cette exigence qui désigne chaque ingénieur comme devant la réaliser, devient pout tout inventeur possible, *à travers les Autres*, une urgence : il faut réaliser la pompe *au plus vite*). En somme, quand Watt construit sa machine à vapeur, on découvre qu'elle existait déjà et que son invention n'a été qu'un perfectionnement (la chambre de condensation séparée). Seulement ce perfectionnement est en même temps une réalisation puisqu'il permet une augmentation de rendement qui seule justifie la production industrielle de telles machines. Dans les mêmes années (en gros la dernière décade du XVIII^e^ siècle), on voit apparaître d'autres objets essentiels, en particulier les bateaux à vapeur. C'est que l'exigence fondamentale détermine des exigences analogues dans d'autres secteurs; elle est totalisante par le négatif comme doit être la matière inerte; en même temps, elle produit des *hommes-exigences*, c'est-à-dire que les générations nouvelles intériorisent (ou que certains groupes intériorisent en elles) les exigences diffuses de la matérialité (que les générations antérieures ressentent comme *leurs limites*) comme leurs propres exigences. L'inventeur est un technicien qui se fait homme-exigence, c'est-à-dire médiation inessentielle entre une matérialité présente et l'avenir qu'elle exige. L'homme qui invente la machine à vapeur, il faut *qu'il soit lui-même la machine à vapeur* — en tant qu'ensemble inerte des principes déjà connus de l'invention — *le manque* d'une pompe assez puissante (en tant qu'exigence *passée* mais toujours réelle de la mine) et l'objectivation future de la *praxis* passée dans une réalisation qui exige à travers l'avenir d'être réalisée. On retrouve les dimensions de la *praxis* et c'est normal puisque tout est soutenu par la *praxis* individuelle; mais à travers elle, le charbon crée son propre moyen d'extraction en se faisant le combustible et la source d'énergie de la machine qui permettra de creuser les nouvelles galeries.

1. Ces exigences sont déjà *objectives* dans le monde social du XVI^e^ siècle puisque Hero, Porta, Caus, Cardan, les ont tous saisies *pratiquement*, en tant qu'elles suggèrent l'emploi de la vapeur.

Ce moment de *l'exigence* comme finalité inerte et imposée permet de concevoir ce type de négativité qu'on appelle la *contradiction objective*. Nous verrons que la structure profonde de toute contradiction c'est l'opposition de groupes humains entre eux, à l'intérieur d'un champ social donné. Mais au niveau des ensembles techniques du type *activité-inertie*, la contradiction est la contre-finalité développée dans un ensemble, en tant qu'elle s'oppose par elle-même au processus qui l'engendre et qu'elle est ressentie comme exigence niée et négation d'une exigence par l'ensemble totalisé des Êtres pratico-inertes du champ. Ce qu'il faut comprendre en effet, c'est que, au niveau de l'Être pratico-inerte, les contre-finalités sont fortement structurées et deviennent, par l'intermédiaire de certains groupes bénéficiaires, des *finalités contre;* et, en même temps, comme chaque finalité inerte est exigence de l'Autre et réalité Autre, chacune d'elles est tout aussi bien *contre-finalité*. La surindustrialisation d'un pays est contre-finalité pour les classes rurales qui se prolétarisent, dans la mesure même où elle devient finalité pour les propriétaires fonciers les plus riches puisqu'elle leur permet d'accroître leur productivité. Mais dans l'ensemble national, elle peut, passé un seuil, devenir contre-finalité dans la mesure où le pays est éloigné de ses nouvelles bases rurales [1]. Le dépassement de cette contradiction *des choses* ne peut se trouver que dans la surindustrialisation même, c'est-à-dire — par exemple — dans le développement de la marine marchande, avec des bateaux de plus en plus rapides et de tonnage croissant, et d'une flotte de guerre dont une des fonctions sera de défendre les bateaux de commerce. Le dépassement ici encore est esquissé par la contradiction même; et, dans cette mesure, nous retrouverons cette contradiction à partir du dépassement et sous une autre forme. On peut montrer inversement la finalité d'une *praxis* se changeant pour un groupe (ou une classe) en contre-finalité *par elle-même* et, bien entendu, dans le cadre de la lutte des classes mais comme un développement relativement autonome du fait matériel lui-même. Il n'est pas douteux que la première révolution industrielle (charbon-fer-machine à vapeur-concentration des travailleurs autour des villes, etc.) entraîne *la pollution de l'air* pour les populations urbaines sans cesse croissantes. Il va de soi que les conséquences biologiques de cette pollution seront essentiellement nuisibles pour les ouvriers, d'abord parce que leur habitat et leur mode de travail les mettent en contact plus étroit avec les sources de cette pollution, ensuite parce que le salaire de misère qu'ils reçoivent, entraînant la nécessité de travailler sans cesse, les oblige à demeurer d'un premier de l'an à l'autre dans les fumées de l'usine, enfin parce que les effets de cet empoisonnement se feront sentir davantage sur des corps épuisés et sous-alimentés. En ce sens, cette contre-finalité traduit simplement la lutte des classes (que nous supposons sans en connaître encore l'intelligibilité) : elle en est *un aspect* particulier. Il faut toutefois remarquer que la pollution de l'air suppose le complexe fer-charbon et, bien qu'il aille de soi que ce

1. Colonies, pays sous-développés qui vendent leur blé contre des produits manufacturés, etc.

complexe conditionne un certain aspect de la lutte des classes et aucun autre, la pollution de l'air est aussi *une autre* conséquence du complexe, contemporaine de la structuration de classe mais d'un autre ordre. Et, de fait, elle existe aussi — du moins on pourrait le croire — comme contre-finalité pour le patron. Certes, il a les moyens de passer les soirées et les dimanches hors de la ville, au cottage; mais il n'en respire pas moins le charbon tout le jour; d'une certaine manière, pour la pollution de l'air, l'inégalité, pendant les heures ouvrables, est sensiblement moindre entre le propriétaire et les salariés, entre les petits employés de la fabrique et les ouvriers. Les enfants bourgeois eux-mêmes souffrent dans leur développement de cette pollution qui peut, le cas échéant, atteindre les proportions d'un véritable cataclysme (en 1930, dans la région de la Meuse supérieure une concentration excessive de gaz nocifs produisait une nuée suffocante qui se déplaça à travers la région entière, tuant 65 personnes). En outre, les vapeurs de charbon pour nous en tenir à elles, ont pour le patronat cette contre-finalité précise : elles coûtent cher; comme le prouvent les chiffres suivants : à Pittsburg, il faut dépenser, simplement pour y maintenir la propreté *moyenne* qu'on rencontre dans n'importe quelle ville industrielle, les sommes *supplémentaires* (c'est-à-dire en sus des frais moyens de propreté pour une ville du même type et du même nombre d'habitants) de : 1 500 000 dollars pour le lessivage, 7 500 000 pour le nettoyage général et 360 000 pour les rideaux. Encore faudrait-il ajouter, pour estimer en gros les frais : les pertes dues à la corrosion des bâtiments, les suppléments de consommation d'électricité dans les périodes où des concentrations de gaz au-dessus de la ville obligent à faire la lumière dans les bureaux et les ateliers, etc. Quelle est donc la différence entre la bourgeoisie et la classe ouvrière, en ce cas? C'est d'abord que les ouvriers dès le début de la concentration urbaine sont conscients (le contraste est immédiat pour des paysans prolétarisés) du danger qui les menace dans leur vie même. Mais, tant que les organisations syndicales ne se seront pas constituées, l'exigence d'une politique de l'hygiène est un luxe que les premiers groupes de résistance et de lutte ne peuvent pas se permettre : il est déjà assez dur d'empêcher les salaires de tomber. En outre et dans leur état actuel d'impuissance, ils préfèrent la fabrique *avec ses contre-finalités* parce qu'elle leur permet de vendre leur force de travail, à sa disparition, qui ne pourrait s'accompagner que d'une destruction totale des groupes excédentaires. De sorte que, finalement, à travers leur situation du moment, la contre-finalité les renvoie au patronat *comme une exigence universelle qui constitue le patronat comme groupe particulier dans la mesure même où il ne l'a pas remplie*. Autrement dit, les industriels du XIX^e^ siècle, indifférents au risque de mort que couraient les populations ouvrières comme au danger réel et même aux dépenses réelles que cette insalubrité représentait pour eux, se caractérisent *vraiment* comme groupe particulier (ce n'est pas *cela*, bien sûr, qui le *fait* groupe particulier mais, c'est *en cela* par exemple, que sa particularité s'exprime) par leur refus de constituer cette conséquence de l'industrialisation en contre-finalité universelle alors qu'elle pouvait se constituer comme telle à travers une *praxis* bien définie. En effet il y avait, dès le

départ, des moyens d'atténuer sinon de supprimer la pollution et Franklin proposait déjà d'utiliser une seconde fois la fumée de charbon puisqu'elle n'est en somme que du carbone incomplètement utilisé. Finalement, la fumée représentait les limites contemporaines de la machine : 90 % de la chaleur se perd et le combustible s'envole par la cheminée. Mais *précisément* ce qui caractérise la bourgeoisie de ce temps, dans sa *praxis*, c'est qu'elle ne voit pas cette exigence humaine et technique ou qu'elle la voit sans vraiment s'en soucier. (Aujourd'hui l'ensemble des mesures de sécurité et d'hygiène viennent de la pression des syndicats; dans les pays les plus avancés, l'initiative revient dans certains cas au patronat en tant qu'il veut augmenter la productivité de chacun : c'est que les problèmes sont autres.) La mine, comme capital qui s'épuise progressivement, a créé le premier patronat, curieux mélange de prudence traditionaliste et de gaspillage (des vies humaines, de la matière première, de l'énergie). Il se constitue en classe (sur ce point singulier) par son refus d'envisager comme contre-finalité les conséquences de la pollution de l'air sur *l'autre classe;* mais il se constitue comme type *archaïque* d'industriel (par rapport à nous et pour nous) par son indifférence aux effets que cette même pollution peut exercer sur lui et par son refus (et non son ignorance : nous l'avons vu) de mettre au point les techniques industrielles de récupération. On voit la complexité d'un processus pratico-actif, finalité, contre-finalité découverte et subie par certains groupes dans l'impuissance, contre-finalité dénoncée théoriquement mais jamais *pratiquement reconnue* dans une période déterminée par d'autres groupes qui ont le pouvoir de modifier la situation. La contre-finalité peut devenir fin pour certains ensembles : les premières machines à vapeur sont bruyantes; les techniciens — et Watt en particulier — proposent de diminuer le bruit. Mais dans l'ensemble pratico-inerte (« complexe » fer-charbon », premier patronat, premières apparitions du machinisme), le bruit (comme d'ailleurs la fumée noire qui monte des cheminées d'usine) exige d'être maintenu comme affirmation matérielle de la nouvelle puissance humaine (c'est-à-dire, de la puissance d'une nouvelle classe produite dans le cadre du changement du mode de production, donc *contre* les propriétaires fonciers et contre les ouvriers). La contre-finalité *à écarter* (qui d'ailleurs n'est vraiment contre-finalité que pour la classe exploitée; c'est l'ouvrier qui *vit* dans le bruit, le patron ne fait qu'y *passer*) en devenant *finalité à maintenir* se présente dans l'ensemble considéré comme *exigence négative* et c'est elle-même qui développe dans l'inertie pratique l'ensemble de ses « avantages » et de ses « inconvénients » comme une série de contradictions (structure d'origine active) *passives* (structure en extériorité). « Il y a du pour et du contre. » A ce niveau négatif, aucun dépassement n'est à envisager : dans la lutte inerte du pour et du contre — qui se fait hors de chacun, dans le milieu de l'altérité — il y a, suivant les conditions et les objets, équilibre, victoire du pour (comme *pesanteur* qui l'emporte et non comme totalité se retournant sur son contradictoire pour l'envelopper en soi) ou victoire du contre. Nous retrouvons sous un autre aspect — à peine différent — l'indissoluble unité de l'inerte et de la finalité. Pour nous résumer d'un mot, l'intelligibilité des contradictions matérielles au sein d'un processus en cours vient de ce que, par la négation comme unité matérielle au sein d'un champ social, toutes les finalités sont des contre-finalités et de ce que, inversement, en tant que tous les mouvements de la matière sont soutenus et dirigés par des hommes, chaque contre-finalité est objectivement, à son niveau et pour certains ensembles pratico-inertes, une finalité.

L'intérêt.

Un nouveau caractère de la symbiose que nous découvrons, c'est ce que les économistes et quelques psychologues ont nommé *l'intérêt.* D'une certaine manière, c'est une simple spécification de *l'exigence,* en certaines conditions et à travers certains individus ou certains groupes. L'intérêt, c'est l'être-tout-entier-hors-de-soi-dans-une-chose en tant qu'il conditionne la *praxis* comme impératif catégorique. Considéré en lui-même, dans la simple et libre activité, un individu a des besoins, des désirs, il est projet, il réalise des fins par son travail; mais dans cet état fictif d'abstrait, il n'a aucun *intérêt;* mieux, les fins se découvrent spontanément à sa *praxis* comme objectifs *à* atteindre ou tâche *à* remplir, sans qu'aucun retour sur soi ne rapporte ces tâches et ces objectifs à des visées subjectives. Et lorsque, au stade de la rareté, il voit dans l'homme qui vient à lui une menace de mort, c'est *sa vie* qui est en jeu et qui s'affirme en s'objectivant comme violence (c'est-à-dire qui constitue l'Autre comme être nuisible *et à qui l'on peut nuire*) mais l'intérêt n'a aucun existence réelle ni comme motivation ni comme *stratification du passé.* L'intérêt est un certain rapport de l'homme à la chose dans un champ social. Il se peut qu'il ne se découvre tout à fait, dans l'histoire humaine, qu'avec ce qu'on appelle la propriété réelle. Mais il existe sous une forme plus ou moins développée partout où les hommes vivent au milieu d'un ensemble matériel d'outils imposant leurs techniques. De fait, la possibilité dialectique de son existence est déjà donnée avec l'organisme biologique puisque celui-ci, déjà, a son être-hors-de-soi-dans-le-monde, en tant que les possibilités de la survie sont données hors de lui dans le milieu. L'origine de l'intérêt, à titre de fondement abstrait, c'est donc le rapport univoque d'intériorité qui lie l'organisme humain à l'environnement. Mais l'intérêt se découvre dans le moment pratico-inerte de l'expérience en tant que l'homme se constitue dans le milieu extérieur comme *cet* ensemble pratico-inerte de matériaux ouvrés tout en installant dans sa personne réelle l'inertie pratique de l'ensemble. Pour prendre l'exemple le plus explicite — celui de la propriété réelle et bourgeoise — le premier moment du processus est l'identification de l'être du propriétaire à l'ensemble possédé. Celui-ci confère — s'il s'agit d'une maison avec un jardin, par exemple — *l'intériorité humaine* à l'ensemble, en élevant des murs pour cacher son bien au monde; par sa vie même, je l'ai dit, il communique une certaine unité à l'ensemble; il dépose sa mémoire dans les tiroirs ou sur les tables, finalement elle est partout, comme aussi bien l'ensemble de ses pratiques et de ses mœurs; au moment où tout est hors de lui, à l'abri derrière les murs, dans des chambres dont chaque meuble est la matérialisation d'un souve-

nir, on peut constater que la vie intérieure n'est absolument rien d'autre que la vie d'intérieur et que ses pensées sont définies par les rapports inertes et changeants des meubles entre eux. Mais dans le même temps l'extériorité de la chose devient sa propre extériorité humaine. L'inerte séparation, qui enclot sa vie intime comme matérialité signifiante entre quatre murs, le constitue lui-même comme une molécule matérielle parmi des molécules : la relation qu'il entretient, à ce niveau, avec tous et avec chacun, prise comme pratique sociale et institutionnalisée, c'est en effet la négation absolue de tout rapport d'intériorité sous l'apparence positive du respect mutuel des biens (et par conséquent de la vie privée). Il est possible alors au propriétaire d'affirmer que « les Êtres humains sont impénétrables », puisqu'il leur a donné en sa personne l'impénétrabilité de la matière (c'est-à-dire l'impossibilité pour des corps distincts d'occuper en même temps le même lieu). Il s'agit d'un fait banal de réification; mais le propriétaire trouvera d'autant mieux sa vérité et sa réalité dans la chose possédée, qui s'adresse à lui déjà comme sa propre essence visible et tangible, qu'il éprouvera davantage, dans son rapport direct avec cette métamorphose en pouvoir inanimé, son isolement mécanique au milieu d'une pulvérulence moléculaire. Cependant, ce double aspect complémentaire de la propriété privée n'est encore qu'une abstraction puisque cette propriété existe dans une certaine société, à un certain moment de l'Histoire, et qu'elle dépend des institutions de cette société, elles-mêmes fondées sur le développement du mode de production. Sous le rapport moléculaire des propriétaires entre eux, on découvre leur conditionnement sériel au sein d'un champ social structuré et dans un certain mouvement général de l'Histoire. Il se peut, par exemple, s'il s'agit de propriétés rurales que le mouvement des investissements détourné — pour d'autres raisons historiques — des entreprises agricoles concentre pour un temps les capitaux disponibles dans les industries en plein développement; dans ce temps, l'agriculture, faute de capitaux, demeure au même niveau technique, le rendement de la terre n'augmente pas, ni, par conséquent, sa valeur; mais le développement de l'industrie en améliorant progressivement les moyens de communication peut avoir pour effet d'accroître la valeur des terrains; si, en outre, un secteur de l'industrie se met à produire de nouveaux instruments agricoles, le rendement s'accroîtra, une certaine concentration accompagnée d'expropriation s'opérera. A travers toutes ces modifications, même si nous supposons que notre propriétaire, comme Gustave Flaubert, est un célibataire et un artiste qui demeure entièrement passif, ses rentes et la valeur de ses biens changent (ou peuvent changer) d'année en année et, si l'on peut dire, *entre ses mains*. Autrement dit, cet être-intérieur comme matérialité possédée se découvre comme conditionné par toute l'extériorité. Sa personne réelle comme molécule isolée est séparée de toutes les autres par le vide absolu et sa personnalité-matière, comme l'objet qu'il *est*, subit les lois tournantes de l'extériorité, comme une intériorité perverse et démoniaque. Finalement, à travers les hausses et les baisses, les crises et les années prospères, tout le renvoie au besoin, par la crainte de manquer (dans les moments négatifs) ou à l'accroissement de sa propriété comme intensification réelle de ses pouvoirs. Autrement dit, le moment négatif le renvoie à l'exigence immédiate et absolue de l'organisme en tant que tel; le moment positif devient sa propre expansion possible en tant que matérialité inerte, c'est-à-dire en tant qu'exigence. A partir du moment où, dans une société définie, un ensemble objectif se pose comme définissant un individu dans sa particularité *personnelle* et où il exige *en tant que tel* que cet individu en agissant sur l'ensemble du champ pratique et social *le conserve* (comme l'organisme se conserve) et *le développe aux dépens du reste* (comme l'organisme s'alimente en prélevant sur le milieu extérieur), cet individu *possède un intérêt*.

Mais l'ensemble matériel, comme pratico-inerte, est déjà par lui-même une action passive sur le monde pratico-inerte qui l'entoure; il reflète les exigences de ce monde dans l'unité négative de la passivité et comme ses propres exigences, en même temps qu'il est déjà processus téléologique agissant sur l'ensemble du champ et reflété en exigence par tous les secteurs de la matérialité. A partir de là, l'individu, dans l'étroite mesure où il lui est possible d'éviter ou de provoquer, se trouve, en fait, la médiation entre les exigences de la totalité matérielle (et médiée par chacun) et celles de la totalité restreinte *qui est lui-même*. Son être-hors-de-lui est devenu l'essentiel et, dans la mesure où celui-ci retrouve sa vérité au sein de la totalité pratico-inerte, cet être-hors-de-lui dissout en lui les caractères de pseudo-intériorité que l'appropriation lui avait donnés. Ainsi l'individu trouve sa réalité dans un objet matériel saisi d'abord comme totalité intériorisante et qui fonctionne, en fait, comme partie intégrante d'une totalité extériorisée; plus il s'efforce de conserver et d'accroître cet objet qui est lui-même, plus l'objet dévie l'Autre en tant que dépendant de tous les Autres et plus l'individu comme réalité pratique se détermine comme inessentiel dans la solitude moléculaire, bref comme un élément mécanique. A la limite, dans la structure d'intérêts, les hommes se considèrent comme une somme d'atomes ou comme un système mécanique et leur *praxis* s'emploie à sauver leur être matériel dans un ensemble inorganique saisi comme totalité. La relation *d'intérêt* comporte donc — au niveau de l'intérêt individuel — la massification des individus en tant que tels et leur communication pratique à travers des antagonismes ou des convenances de la matière qui les représente. L'industriel français qui, en 1830, au beau temps du capitalisme familial, introduit prudemment des machines anglaises « parce que c'est son intérêt » n'a en fait de rapport avec ces machines que par l'intermédiaire de sa fabrique. Bien que le fondement de sa *praxis* soit, comme je l'ai signalé, la crainte de manquer ou la volonté d'expansion, il convient de rappeler que la crainte de manquer n'est qu'un horizon et qu'il n'est certes pas placé devant ce dilemme : augmenter le nombre des machines ou mendier son pain; de la même façon, le désir d'expansion (comme toutes les violences que l'on connaît sous le nom de volonté de puissance, de *conatus*, etc.) n'est rien d'autre que l'expansion réelle de sa fabrique en tant qu'il la contrôle par sa *praxis*, et en tant que sa *praxis* la dépasse vers un avenir téléologique (c'est-à-dire en tant que la *praxis*, comme activité nécessairement orientée vers un objectif, dévoile dans son mouvement même et comme sa propre fin ce qui est l'expan-

sion objective de la fabrique dans une conjoncture favorable). Il est *déjà* sa fabrique, en tant, par exemple, qu'il l'a héritée de son père et qu'il découvre en elle l'unité et la lente ascension d'une famille. Et s'il fait venir la machine anglaise, c'est que la fabrique l'exige dans un champ concurrentiel déterminé, donc, déjà, en tant qu'elle est Autre et conditionnée par les Autres. Il s'agit, par exemple, de profiter de quelques années prospères pour faire un investissement nouveau et pour réduire les coûts en augmentant la productivité et en diminuant la main-d'œuvre. Cette décision lui est dictée comme exigence par le milieu concurrentiel (battre les concurrents en vendant à meilleur marché) mais négativement, parce que la concurrence (et la possibilité que d'autres fabriques aient recours à des machines anglaises) le mettent en péril en tant qu'il s'est constitué *fabrique*. Mais à peine la machine installée, l'intérêt se déplace. Son intérêt à lui, c'est-à-dire son asservissement à son être-hors-de-lui, c'était la fabrique; mais l'intérêt de la fabrique devient la machine elle-même : à partir du moment où elle est en ordre de marche, c'est elle qui décide de la production, c'est elle qui l'oblige à briser le vieil équilibre entre l'offre et la demande et à chercher des débouchés, c'est-à-dire à conditionner la demande par l'offre. L'intérêt de la fabrique a changé, la prudence et la stabilité qui caractérisaient cet intérêt se transforment en risque calculé et en expansion; le fabricant a logé dans les ateliers de sa fabrique une irréversibilité. Et cette irréversibilité (la machine ne s'arrête pas) le caractérise dans son être, aussi bien que dans sa *praxis* ou plutôt elle réalise en lui comme objet social l'identité de l'Être (comme structure d'inertie) et de la *praxis* (comme réalisation en cours). Mais, dans le milieu des antagonismes d'altérité (ici, le milieu concurrentiel) l'intérêt de chaque fabricant est *le même* dans la mesure précisément où il s'est constitué *en tant qu'Autre;* ou, si l'on préfère, la nécessité d'abaisser perpétuellement les coûts par la mise en marche de machines toujours nouvelles (et perfectionnées) vient à chacun comme *son* intérêt (comme l'exigence réelle de la fabrique) *en tant que c'est l'intérêt des Autres* et en tant que *pour les Autres* il constitue lui-même l'intérêt comme intérêt de l'Autre. Dans un secteur déterminé de l'industrie, chacun détermine l'intérêt de l'Autre en tant qu'il est un *Autre pour cet* Autre et chacun se détermine par son propre intérêt en tant que cet intérêt est vécu par l'Autre comme l'intérêt d'un Autre. C'est ce que marquent assez les prévisions des fabriques américaines d'aujourd'hui dans certains secteurs demeurés au moins partiellement concurrentiels : on détermine d'abord en fonction des données connues la production de la fabrique dans les années à venir (en tant que possibilités de ce système abstrait, toute chose égale d'ailleurs) puis, on tente de replacer cette production — avec les modifications que cela comportera — dans l'ensemble de la production nationale pour le secteur. L'administration d'une certaine fabrique engage un ensemble de *paris*, rigoureusement fondés sur le calcul des chances à partir de données de fait, sur la production dans la même période des concurrents, des fournisseurs de matière première, etc. Et ces paris portant *avant tout* sur les décisions actuelles de ces autres groupes en tant que ceux-ci les prennent ou vont les prendre en partant

de leurs propres possibilités d'une part et d'autre part d'un ensemble de paris portant sur la production prévue et décidée par les Autres et, en particulier, par la fabrique considérée. Celle-ci se décide donc au terme d'un système de paris portant sur des décisions inconnues qu'elle conditionne elle-même en tant que décision inconnue. Elle devient ainsi condition d'elle-même *en tant qu'Autre* et le rythme de la production ainsi établi contiendra toujours en lui-même sa structure d'altérité [1]. L'être-hors-de-soi comme matérialité ouvrée unit donc, sous le nom d'intérêt, les individus et les groupes par la négation toujours autre et toujours identique de chacun par tous et de tous par chacun. Ce qui revient à dire que l'objet-intérêt agit (par la médiation de l'individu) sous la pression négative des exigences semblables développées en d'autres objets-intérêts. A ce niveau, il est impossible de dire — pour prendre un exemple dans l'ère « libérale » du XIX^e^ siècle, si le *profit* est fin ou moyen pour l'industriel : dans le mouvement de l'intérêt comme exigence négative — c'est-à-dire dans la transformation perpétuelle et nécessaire des moyens de production — la part la plus importante est réinvestie dans l'entreprise même; en un sens, le but de ses transformations est de maintenir ou d'accroître le taux du profit mais en un autre, le profit est le seul moyen possible pour le capitaliste de réaliser ces transformations — c'est-à-dire, en un certain sens, d'adapter l'entreprise aux changements extérieurs et de l'en faire bénéficier, aussi bien que d'empêcher les transformations des autres de la liquider — de sorte que dans l'unité du processus total, la fabrique comme *possession-pouvoir* d'un individu ou d'un groupe d'individus se constitue elle-même dans son maintien et son développement comme sa propre fin, changeant pour rester la même ou pour se développer par le moyen du profit qu'elle engendre. De l'impossibilité d'arrêter le mouvement de la production sans détruire l'objet jusqu'à la nécessité de trouver de nouveaux marchés pour la production accrue et d'accroître cette production pour se maintenir sur le marché, il y a le mouvement de croissance et de motivation d'un *quasi-organisme*, c'est-à-dire du simulacre inversé de l'organisme, fausse totalité totalisée où l'homme se perd pour qu'elle existe, fausse totalité totalisante qui regroupe tous les hommes du champ pratique dans l'unité négative de l'altérité. L'intérêt du fabricant n'est rien d'autre que la fabrique et ses machines en tant que leur développement réclame son concours sous forme d'exigence et en tant que par son lien d'intériorité à leur pseudo-intériorité extériorisée il est à chaque instant en danger dans le monde de la matérialité pratique et sociale. Mais l'essentiel — dans ce cas et dans tous les autres, à tous les autres moments de l'Histoire où l'intérêt se manifeste — c'est que *mon* (ou *notre*) intérêt nous apparaît d'abord en tant qu'il est celui de l'Autre et que, dans cette mesure précise, je dois le nier chez l'Autre (dans l'être-hors-de-soi de l'Autre)

1. En fait, d'autres facteurs interviennent, le calcul est beaucoup plus compliqué puisqu'il faut tenir compte, à travers la clientèle, de toute l'économie nationale et de son orientation. Il n'en reste pas moins que la prévision et les paris dans le secteur restreint ont une autonomie partielle et que, d'autre part, au niveau de la conjoncture, la fabrique envisagée se retrouve elle-même comme une autre.

pour le réaliser dans mon être-hors-de-moi — *ou bien* en tant qu'il se révèle comme négation par l'être-hors-de-soi qui est mien de l'être hors-de-soi de l'Autre. Il y a deux raisons et deux seulement pour qu'un fabricant rouennais achète des machines anglaises; ou bien *l'urgence :* ses concurrents vont importer des machines ou, en tout cas, sont à même d'en importer — ou bien *la contre-attaque :* l'importation des machines a été faite par *un Autre* et le fabricant ne peut plus lutter contre cette concurrence : ses coûts, à travers la baisse de ceux de l'Autre, exigent d'être baissés. L'intérêt, c'est la vie négative de la chose humaine dans le monde des choses en tant que l'homme se réifie pour le servir. Il va de soi que dans la hiérarchie des structures sociales, la chose humaine peut perdre sa *tangibilité* sans pour autant cesser d'être : il suffit qu'elle soit la loi rigide de l'homme et qu'elle l'oppose dans le monde pratico-inerte à soi-même comme Autre en tant qu'elle poursuit la destruction d'un autre objet qui n'est autre qu'elle-même dans le milieu de l'antagonisme. Il va de soi — et nous y reviendrons — que ces formes allégées de la matérialité — on les rencontre dans les superstructures — ont leur fondement et leur rationalité dans les formes massives et élémentaires. Il n'en reste pas moins qu'on peut parler d'intérêts idéologiques, par exemple. Par là, il ne faut pas entendre l'ensemble d'une œuvre écrite en tant qu'elle procure certains revenus à son auteur (l'intérêt existe à ce niveau, mais il n'est pas idéologique) mais cette même œuvre comme ensemble de significations inertes et supportées par la matière verbale, en tant que l'auteur a constitué en elle son être-hors-de-lui. A partir de là, en effet, nous pouvons *d'une part* constater que cette œuvre ne peut être *réactualisée* à tout instant dans sa totalité par son auteur et que, par conséquent, l'ensemble détaillé des significations qui la composent reste purement matériel (non parce qu'elles sont des traits noirs sur une feuille mais parce que, en tant que significations, elles demeurent inertes et que les ensembles qu'elles composent sont une synthèse sans équilibre de sommations mécaniques et d'intégration totalisante); mais que *d'autre part* cette perpétuelle réactualisation (si nous supposons, bien entendu, qu'il s'agit d'une œuvre publiée et suffisamment diffusée) se fait perpétuellement *ailleurs* et partout *par d'Autres*, c'est-à-dire par des êtres semblables à l'auteur mais qui le nient (à cause de leur âge — génération nouvelle — de leur milieu, des perspectives qui constituent leur ouverture pratique sur le même monde) et, surtout, qui, par la lecture, comme *praxis* de dépassement réactualisent des significations vers eux-mêmes et vers le monde matériel et social, transforment ces sens en les éclairant par un contexte neuf (un livre écrit il y a dix ans et lu aujourd'hui, dans ce moment historique, par un jeune homme de vingt ans). L'auteur, cependant, peut ou non continuer à écrire des livres, il peut ou non relire de temps à autre les siens, son intérêt idéologique est en *ceci* qu'il a son être-hors-de-lui dans des significations matérielles (qu'il connaît encore et comprend, si l'on veut, mais sans les produire et les vivre) dont l'ensemble pseudo-organique s'est constitué comme la réalité inorganique de son organisme pratique et à travers lesquelles il est perpétuellement *en danger* dans le monde par l'Autre, à moins de revenir sans cesse sur elles,

d'expliquer, de montrer (ou d'essayer de montrer) qu'elles sont compatibles avec les découvertes et les pratiques nouvelles, qu'elles ne peuvent mourir par les Autres comme elles sont mortes par lui (en tant qu'elles ont été un mouvement d'objectivation vivante se changeant en objectivité). S'il tente de se défendre ou de se compléter en tant qu'il est cette œuvre, de montrer qu'il n'a pas eu tort d'écrire ceci ou cela, etc., il se trouve rejeté dans la dépendance de toute l'Histoire en cours par l'objet dans lequel il s'était réfugié contre l'Histoire. Son intérêt idéologique sera de combattre les théories ou les œuvres nouvelles, tout ce qui risque de le déclasser (et tout aussi bien d'essayer de tout manger et de tout digérer pour constituer d'autres livres, compléments et justifications de son œuvre antérieure). On notera, à ce niveau, que le rapport de pseudo-intériorité réciproque entre l'homme et son objet n'est pas celui du propriétaire à la chose possédée : quelles que soient, en effet, sur un certain plan, les institutions qui règlent dans la société envisagée la relation de l'auteur et du livre en tant que celui-ci est son moyen de vivre (pension, salaires, droit d'auteur, etc.), le rapport du créateur à sa création — en tant qu'elle n'est que lui-même comme produit consommable — n'est pas celui de possession. Il importe peu, ici, d'étudier cette dépendance en elle-même : je voulais seulement rappeler que — bien qu'il se manifeste avec éclat dans le cas de la propriété privée — il serait tout à fait abusif de limiter *l'intérêt* à la propriété réelle de nos sociétés bourgeoises. C'est un rapport négatif et pratique de l'homme au champ pratique à travers la chose qu'il est dehors ou, dans l'autre sens, un rapport de *la chose* aux autres choses du champ social à travers son objet humain.

Cela seul et non les harmonies optimistes de l'économie libérale permet de comprendre comment l'intérêt individuel peut dans des conditions définies se transformer en intérêt de groupe (ou de classe). Si l'on devait entendre par là, en effet, qu'un caractère subjectif de l'individu se trouve en accord avec les caractères subjectifs de tous les Autres, on devrait commencer par oublier la dialectique de l'altérité qui rend cet accord en tant que tel impossible. Mais, si même on y parvenait, il faudrait ensuite comprendre l'accord de ces subjectivités moléculaires : si l'on a commencé par les poser dans leur différence, on ne voit pas pourquoi une même situation extérieure n'exaspérerait pas ces différences, et d'ailleurs, dans le vrai milieu de l'altérité, un même danger, par son urgence, risque, dans des conditions déterminées, d'accentuer les antagonismes et les conflits. Il est facile de remarquer au contraire, que l'intérêt particulier comme objet matériel du monde a déjà une structure de généralité puisqu'il se donne comme le même chez tous en tant que cette identité crée les antagonismes dans le milieu de l'altérité. Et, certes, cela n'est pas entièrement vrai : il n'est pas d'abord le même pour se diviser en une infinité d'oppositions mais, dans un champ social donné, ce sont les oppositions, en tant que l'unité d'un même équipement, des mêmes techniques, des mêmes connaissances, constitue la base pratique fondamentale qui rend tout antagonisme possible, ce sont ces oppositions qui définissent, les unes par les autres et dans leur affrontement, l'unité de toutes, en tant qu'elles nient chacune, comme le caractère universel de l'intérêt

particulier. Ainsi, l'économie classique a-t-elle cru pouvoir définir ces intérêts identiques comme s'ils existaient également chez tout individu d'un groupe, sans se rendre compte que cette identité même est le résultat d'un processus sériel. Autrement dit, lorsqu'on énonce telle ou telle vérité d'évidence, celle-ci par exemple que en régime capitaliste, l'intérêt du producteur — au moins dans certaines limites — est d'intensifier la production en abaissant les coûts, on croit *logiquement* énoncer une vérité analytique et aristotélicienne, du type : tous les hommes sont mortels. Mais en fait, il s'agit de tout autre chose puisque cet intérêt ne vient à chacun que dans certaines conditions totalisantes *et par les autres* (dans une France où, par une sorte d'accord tacite et par des ententes très réelles mais secrètes, la concurrence, à laquelle les petites entreprises ne résisteraient pas, est jugulée au profit du malthusianisme, l'intérêt du patron — qui se replace rarement dans le contexte européen ou mondial — est d'augmenter la productivité sans accroître la production; et cela aussi lui vient des Autres) et puisqu'il s'agit d'une structure d'altérité sérielle de l'être-hors-de-soi individuel. Ainsi l'universalité de l'intérêt particulier n'apparaît qu'à une forme de pensée (c'est-à-dire de rationalité) que je définirai plus tard quand je parlerai des transfinis sériels. Et de ce point de vue, l'universalité de l'intérêt particulier (« chacun suit son intérêt », etc.) finit par devenir l'unité matérielle et transcendante de tous les intérêts comme conditionnements réciproques par une même négation inerte et fondamentale qui se donne au fond comme le résultat auto-destructif de tous les antagonismes. Chacun suit son intérêt, cela signifie : la caractéristique générale de l'intérêt particulier, c'est de ne jamais pouvoir ni se transformer en intérêt général ni se réaliser dans la stabilité en tant qu'intérêt singulier. Mais il convient de noter aussi que nous avons supposé dans cette expérience que le champ pratique était occupé par une multiplicité d'individus disposant, au départ, de chances à peu près égales et que ce champ restait *libre*, c'est-à-dire qu'on n'y découvrait, par hypothèse, l'action d'aucun autre groupement qui aurait de l'extérieur dominé ou exploité les individus considérés. Cela supposait donc un moment abstrait d'expérience, c'est-à-dire, par exemple, l'assimilation du champ pratique et libre au milieu de la grande bourgeoisie capitaliste sans tenir compte des autres classes. Mais il faut concevoir, pour garder l'exemple de l'industrialisation française au XIX^e^ siècle, que la machine existe aussi comme détermination du champ pratique de la population ouvrière et — c'est le troisième caractère de l'Être pratico-inerte — qu'elle est *destin* pour les ouvriers dans l'exacte mesure où pour le patron elle est *intérêt*. L'ouvrier qui sert la machine *a son être en elle* tout comme le patron; et de même que celui-ci réinvestit en elle ses bénéfices, le travailleur se trouve objectivement contraint de consacrer son salaire à l'entretien (au minimum de frais) d'un servant de la machine qui *n'est Autre que lui-même*. Nous avons vu plus haut, d'ailleurs, comment les ustensiles, dans le champ du besoin et du travail des Autres (et de lui-même en tant qu'Autre) manifestaient leurs exigences comme des *impératifs;* comment enfin il était attaqué dans son organisme même par les contre-finalités d'un machinisme dont il était le véritable animateur.

Mais cette symétrie apparente ne peut pas nous tromper : la machine n'est pas, ne peut pas être *l'intérêt* de l'ouvrier. La raison en est simple : loin de s'objectiver en elle, c'est elle qui s'objective en lui. En tant que l'industrialisation et la concentration déterminent la prolétarisation d'une partie des classes rurales, en même temps qu'elles constituent pour les nouveaux prolétaires la possibilité de vendre leur force de travail, elles constituent dans le champ de l'Être pratico-inerte une force d'attraction qui arrache le paysan à la culture pour le replacer dans un atelier devant un métier à tisser. Or, l'individu ainsi signifié par la pratique matérielle est par ailleurs quelconque : il doit répondre simplement à quelques conditions universelles (être un paysan exproprié ou susceptible d'expropriation ou le fils d'une famille paysanne misérable et trop nombreuse, etc.); ouvrier, il n'est qu'une certaine force de travail utilisée à des travaux variables et renouvelée chaque jour par le salaire quotidien. Ainsi non seulement, son être existe avant lui et hors de lui dans le mouvement de l'économie et finalement dans *cette* machine (ou dans *ces* outils) qui le réclame, mais encore cet Être représente la pure abstraction de lui-même; son être-objet l'attend et le produit patiemment à distance : par exemple, l'industrialisation de certaines cultures, en préparant progressivement la ruine et l'expropriation de son père, façonne le fils patiemment jusqu'au moment où la misère fera de lui un *libre* ouvrier, c'est-à-dire un exploité dont l'exploitation réside tout entière dans la liberté du contrat. La machine façonne son homme dans la mesure exacte ou l'homme façonne une machine (nous aurons lieu d'étudier moins succinctement cette fabrication). Cela signifie qu'elle constitue par un processus temporel et téléologique son servant comme une machine à faire fonctionner les machines. Elle inverse les rapports à l'intérieur même de l'agent pratique : impératif catégorique, elle fait de lui un moyen absolu mais conscient (en tant qu'il *connaît* l'impératif); distributrice de salaire, elle transforme sa *praxis* (ou force de travail) en marchandise, c'est-à-dire en produit inerte tout en lui conservant le pouvoir d'unifier un champ pratique et d'ailleurs, c'est dans la mesure où il se fait force d'extériorité inerte (c'est-à-dire où il dépense sa propre substance dans des transformations énergétiques de type inorganique) qu'elle devient elle-même chose vivante et pseudo-organisme. Elle définit donc et produit la réalité de son servant, c'est-à-dire qu'elle fait de lui un Être pratico-inerte qui sera machine dans la mesure où celle-ci est humaine et homme dans la mesure où elle reste malgré tout outil à diriger : bref, son exact complément à titre d'homme inversé. En même temps, elle détermine son avenir d'organisme vivant, tout comme elle définit celui du patron. La différence c'est qu'elle le définit négativement comme impossibilité de vivre à plus ou moins longue échéance. Non pas seulement par les contre-finalités que nous avons décrites (pollution de l'air, destruction de l'environnement, maladies professionnelles, etc.) mais encore parce qu'elle représente *pour lui* en tant qu'elle développe son être dans le champ pratique de l'industrialisation un danger permanent de baisse des salaires, de chômage technologique et de disqualification. Cela trouve sa rationalité dans la signification réelle de l'industrie : la machine est faite pour

remplacer l'homme. On voit que cela peut signifier dans certaines conditions, pour certaines sociétés, qu'elle doit décharger l'homme de son travail. Mais *hors de son apparition historique*, dans le contexte social de l'époque, elle est chargée de remplacer *certains hommes* — les travailleurs manuels justement — parce qu'elle coûte moins cher à entretenir. Ainsi, quand le patron voit dans la fabrique l'être-hors-de-soi de sa singularité individuelle, sa possibilité propre d'expansion selon certaines règles, l'objet à servir, certes et à développer, mais en tant qu'il est sa propre matérialité positive et son pouvoir sur le monde, l'ouvrier y trouve son être comme généralité indifférente, sa *praxis* comme déjà matérialisée en tâches prédéterminées comme inertes exigences à remplir, son avenir comme impuissance et finalement il découvre son destin préfabriqué dans l'inerte dessein de la machine qui vise à supprimer ses servants. Cela signifie qu'*en aucun cas* la machine ne saurait être l'intérêt particulier de l'ouvrier; bien au contraire, elle est à la fois la négation *a priori* de sa particularité et de toute possibilité qu'il ait un intérêt. En tant qu'il a son être objectif en elle et dans le salaire qu'elle lui donne, il ne peut en effet l'engager ailleurs : il n'y a aucun autre objet dont on puisse dire qu'il soit l'être-hors-de-soi particulier de l'ouvrier dans le monde. Et, certainement, sa force de travail est traitée comme marchandise inerte mais, bien qu'elle devienne effectivement et socialement marchandise, elle représente en lui la nécessité perpétuelle de se faire moyen inorganique d'une fin qui ne le concerne pas, bien plus qu'une matérialité extérieure où il se serait objectivé. Il s'objective par contre dans son produit mais précisément dans la mesure où celui-ci ne lui appartient pas. Sans doute le seul fait de traiter la force de travail en marchandise fait naître un marché du travail où les ouvriers s'opposent dans des relations de concurrence antagonistique; cela veut dire qu'ils entrent, à titre de vendeur, dans un marché structuré par le capitalisme lui-même. Mais cet antagonisme a pour double origine le besoin directement senti ou immédiatement prévu et la rareté relative de la demande (rareté que les machines elles-mêmes permettent au patron d'entretenir). *L'intérêt de l'ouvrier n'est pas de travailler :* il s'agit de bien autre chose puisqu'il fait sous la contrainte du besoin un travail qui l'éreinte et qui, par ses résultats lointains (construction de machines) contribue à l'éliminer. Quant à l'antagonisme des travailleurs sur le marché, il aboutit nécessairement au résultat le plus contraire aux « intérêts » des individus ou de la classe, s'il pouvait y en avoir, puisqu'il permet au patronat de faire librement accepter des salaires de misère ou d'intimider des grévistes par la menace de les remplacer sur-le-champ.

Mais dans la mesure même où la machine signifie l'ouvrier comme être pratico-inerte et privé de tout intérêt particulier (et de toute possibilité d'en avoir un), elle le désigne aussi comme individu général ou si l'on veut comme individu de classe (en ne donnant encore à ce mot qu'un sens très abstrait de « collectivité »). Et nous savons qu'ici produire et signifier sont une même chose : cela ne signifie pas, évidemment, que la machine produit des êtres abstraits et sans individualité; l'agent humain, au sein même de la réification, est totalité

constituante et dialectique : en fait, chacun met la particularité de sa *praxis* dans sa manière de se constituer et de se laisser constituer comme généralité et cette généralité de chacun caractérise les relations de tous; chacun découvre en l'Autre sa généralité, les rapports *personnels* se construisent sur cette base. L'inerte généralité comme milieu de la classe ouvrière, dans les débuts de l'industrialisation, ne peut être considérée comme unité réelle et totalisante des ouvriers (d'une fabrique, d'une ville ou d'un pays); nous y reviendrons; elle vient à eux à partir de la matière ouvrée, comme ces fausses unités négatives que nous connaissons, et elle est constitutive de chacun et de tous comme l'unité négative d'un destin qui les condamne. Mais, du même coup, dans le milieu négatif du général, chacun voit le destin général (c'est-à-dire non pas encore d'une totalité ouvrière mais d'un nombre indéterminé d'exemplaires semblables liés à une même condition) de chacun et de tous dans la généralité même de son propre destin; ou, si l'on préfère, il voit le destin de l'ouvrier, comme négation de sa propre possibilité d'existence, dans la généralité des machines en tant que possédées par la généralité des Autres. Il est trop tôt pour indiquer la façon dont la classe ou une fraction de la classe peut s'unir en un groupe organisé, c'est-à-dire transformer la généralité et l'identité en totalisation unifiante. Mais, au niveau de l'expérience où nous sommes, j'ai seulement voulu montrer qu'il sera tout un de réaliser la totalité active du groupe (syndical ou politique) et de constituer par rapport à ce groupe (en tant qu'il représente l'unification en cours de la classe) et en face de lui la totalité du machinisme industriel, dans une société capitaliste, comme l'être-hors-de-soi total de la classe ouvrière (et la totalité de la production comme totalité de la *praxis* objectivée et inversée). A partir de là, en tant qu'elle s'organisera pour se réapproprier le destin total de la classe par la socialisation des moyens de production et même en tant qu'elle entre en lutte (par exemple, sur le plan de la lutte syndicale) contre les conséquences singulières, au cours d'un moment déterminé du processus historique, de la propriété privée des machines comme relation de production fondamentale, la *praxis* du groupe, par la négation pratique de son être-hors-de-soi *comme destin*, celui-ci constitue comme *intérêt futur* (c'est-à-dire à travers l'objet matériel) comme exigence contenue dans la matérialité-destin de se changer en matérialité-intérêt. La contradiction de la machine en période capitaliste c'est qu'elle crée et nie l'ouvrier à la fois; cette contradiction matérialisée en destin général est une condition fondamentale de la prise de conscience, c'est-à-dire de la négation de la négation. Mais la seule négation possible comme *l'unité de tous*, ce ne peut être la négation de la machine en soi (comme, vers 1830, ont tenté de le faire, ici et là, des artisans qu'elle jetait à la rue, des ouvriers disqualifiés dont le salaire baissait inexorablement) et, par conséquent, de l'ouvrier en tant qu'il est son produit et qu'elle est son être; mais de la machine *en tant* qu'elle est destin en extériorité pour l'homme produit parce que, *dans un certain régime social*, elle le commande sans qu'il puisse la commander à retour. Ainsi l'ouvrier se borne à vouloir que l'ensemble des moyens de production et des produits représentent *l'expansion matérielle de sa classe* (inutile de montrer ici le

mouvement de cette *praxis* vers l'exigence d'une société sans classes) c'est-à-dire que *cet ensemble* par le seul mouvement qui nie son caractère de destin (l'organisation et la lutte) devienne son intérêt. Ce qui ne signifie pas, bien au contraire, qu'une socialisation réelle des moyens de production ne doive être suivie, dans un développement historique défini, de la suppression totale de l'intérêt même comme liant les hommes *en altérité* à travers la matière. Comme toujours, l'intérêt *naît* de *l'altérité* comme premier rapport humain et pratique mais déformé par la matière conductrice et se maintient dans le milieu de l'altérité. Il y a *des* intérêts ouvriers, *un* intérêt de la classe ouvrière parce que le patronat, en suscitant des machines nouvelles dans le cadre du capitalisme et se les appropriant *comme son intérêt* a constitué le destin des ouvriers comme *intérêt de l'Autre subi par eux sous forme de contre-intérêt* (destin), et parce que *dans* le moment de la lutte sociale, c'est-à-dire de *la négation de la négation*, l'objectif réel et matériel ne peut être que la négation de l'intérêt du capitaliste en tant qu'il se fait destin pour le travailleur, c'est-à-dire négation de *l'intérêt de l'autre comme négation*. Et *précisément*, à un certain moment historique de l'union, la négation de l'intérêt de l'Autre se réalise comme affirmation de l'intérêt propre à la classe ouvrière. Toute la description que je fais ici porte, en effet, sur les premiers temps du capitalisme (l'existence de groupes actifs et d'institutions ouvrières aussi bien que la réalisation du socialisme en certains pays transforme radicalement le problème). Mais il n'est pas douteux que vers 1830 les ouvriers qui brisaient les machines et même les canuts lyonnais (qui protestaient *contre une baisse de salaire*) ne demandaient qu'une chose : la stabilisation de leur destin. Rien n'a tant contribué à l'organisation ouvrière, sous Louis-Philippe, que cette dégradation inflexible du pouvoir d'achat, liée à une certaine étape de l'industrialisation (les salaires, passé un certain seuil, devaient remonter ensuite — pendant une seconde phase d'industrialisation, entre 1870 et 1914) et qui indiquait aux ouvriers que cette stabilisation était impossible dans la mesure même où leur destin n'était que l'impossibilité de toute stabilisation. Cela non point à cause de la matérialité physique et technique de la machine mais à cause de sa matérialité sociale (de son être pratico-inerte) c'est-à-dire de l'impossibilité de contrôler cette matérialité et de l'orienter vers la diminution réelle du travail humain *pour* tous et non vers la négation des travailleurs ou du moins de leur humanité. L'intérêt de la classe ouvrière s'inscrit donc dans l'ensemble pratico-inerte qui représente dans la contradiction des luttes — et vers le milieu du XIX^e^ siècle — à la fois son intérêt futur et son destin présent : son destin, lorsqu'un durcissement du patronat, l'échec de tentatives d'union, des grèves manquées ou réprimées dans le sang, renvoient dans un avenir indéterminé la réalisation de la socialisation comme processus total; son intérêt, au contraire, quand, à travers un mouvement d'expansion industrielle, la valeur de la main-d'œuvre s'accroît et que, du même coup, le pouvoir ouvrier s'accroît aussi, donc les activités d'unification et la production d'*appareils* et d'*organes* à travers la classe elle-même. Mais, bien entendu, jamais, depuis le milieu du XIX^e^ siècle jusqu'ici, dans les pays capitalistes, les deux structures n'ont

cessé d'être données ensemble : dans la défaite, la socialisation *reste à faire* et la défaite elle-même enseigne de nouveaux moyens de lutte; le pire désespoir de la génération *actuelle* (ces machines sont *mon* destin) se nie nécessairement par l'existence de générations à venir; et, inversement, dans les pays capitalistes, les plus grandes victoires ouvrières n'ont, par définition, pas supprimé l'appropriation par individus ou par groupes même si la marge des bénéfices est fixée par l'ensemble social, même si le contrôle du patronat (hygiène, sécurité et même gestion) par les organes syndicaux, est efficace. C'est justement que cet intérêt ouvrier n'apparaît jamais à l'ouvrier comme un objet inerte de contemplation mais comme le sens variable et pratique de sa lutte quotidienne contre les conséquences nécessaires du processus capitaliste, donc comme à la fois *présent* (dans la mesure où toute action réussie, même locale, se donne comme négation humaine d'un destin et, dans le concret, comme utilisation pratique et négative des machines contre le patron dans le milieu même du libéralisme concurrentiel [1]) et *à venir*, dans une perspective dont l'ouverture et la profondeur sont précisément conditionnées par la *praxis* elle-même se donnant son sens total et historique. Ainsi — bien que nous n'ayons pas encore répondu à nos questions : comment une *classe* peut-elle être dialectiquement intelligible, comment *un groupe pratique* peut-il se former et quel type de réalité dialectique peut-il représenter? — nous pouvons déjà retirer de notre expérience la certitude rationnelle que les ouvriers n'ont pas d'intérêts particuliers (en tant qu'individus soumis aux forces de massification) et que leur union, si elle a lieu, est indissolublement liée à la constitution de l'intérêt général (comme tel encore indéterminé) en *intérêt de classe*.

C'est à partir de là que l'intérêt de classe apparaît chez les patrons : le moment passé sous silence, en effet, dans la constitution de leur propriété matérielle comme leur intérêt privé, c'est que ni la terre ni les machines ne produisent *seules* ou si l'on préfère qu'elles ont besoin de *moyens humains* pour se mettre en marche. Lorsque je dis : *passé sous silence* cela n'implique aucune considération particulière sur l'attitude du patron envers l'ouvrier : il peut dans la fausse naïveté, croire à la valeur absolue du libre contrat de travail ou, sans se faire aucune illusion sur la nature du profit, croire les travailleurs massifiés et trop impuissants pour rien tenter. Cette position abstraite, permettant de confondre ouvrier et machine dans la symbiose réelle de leur activité sociale commune, légitime à ses yeux la constitution d'un seul champ social : celui *des patrons* dont *les propriétés* en tant que matière et moyen de leur production les opposent en s'opposant dans leur être pratico-inerte. D'une certaine manière, la multiplicité de ces antagonismes a toujours été intégrée à des formes abstraites d'unité et d'universalité. Divisés en tant que chacun d'eux produit *la même marchan-*

1. La grève comme refus collectif d'user des machines fait de celles-ci — en tant qu'elles exigent un certain taux de production dans des circonstances définies — l'arme des ouvriers contre le patron et, dans la mesure où la grève persiste et promet de réussir, le patron découvre à son tour son destin comme possibilité lointaine (sinon pour lui du moins pour les générations à venir) et future à travers son intérêt présent.

dise que l'autre, deux industriels affirment d'une manière ou d'une autre leur union positive en tant que producteurs de richesses pour l'ensemble de l'humanité. C'est la signification même du calvinisme, dès le XVI^e^ siècle, et du puritanisme jusqu'au XX^e^ siècle : le bourgeois est l'homme de Dieu parce que Dieu l'a mis sur terre pour continuer la création; et, dans la fierté de l'industriel victorien, qui regarde les cheminées de sa fabrique en train d'empoisonner sa ville natale, il entre une structure collective : il n'est pas le seul même s'il est le plus puissant et, tout au contraire, il a besoin qu'il y ait d'autres puissants pour être plus puissant qu'eux. Dans le fond ces intégrations abstraites traduisent simplement *l'autre aspect de l'intérêt particulier :* fondé sur la différenciation de la production et conditionnant une division des fonctions et du travail toujours plus poussée (au cours, du moins, du XIX^e^ siècle) la propriété privée d'une fabrique implique une solidarité *par la matière* de l'industriel à ses fournisseurs et à ses clients. En fait, nous sommes ici encore dans le domaine du pratico-inerte puisque c'est *la machine* qui exige certains matériaux (et que conditionne à travers cela l'amélioration, par exemple, des moyens de communication) et puisque c'est elle encore qui exige certains débouchés (c'est-à-dire, à un certain niveau de la production, des clients qui soient eux-mêmes producteurs). Cela se traduit, dans le champ pratique et sous l'apparence aberrante de « vie privée » par des relations *sociales* entre patrons-fournisseurs et patrons-clients (je simplifie à l'extrême puisque, en fait, ces relations sociales mettent en cause tout le champ social de la production en tant qu'elle est l'intérêt privé des capitalistes, donc que les relations sociales « privées » mettent en contact *aussi* les financiers et les agents supérieurs de l'administration). Mais ces relations sociales — simple activité visant à établir entre les patrons les rapports humains qui sont exigés par leurs machines — sont en fait rongées par l'extériorité (en tant qu'elle se reconstitue dans la concurrence). Rien ne lie *vraiment* tel fournisseur et tel client, sinon une situation matérielle qui se donne elle-même comme variable (il suffit d'une diminution du prix des transports pour que l'intérêt particulier de *ce* client soit de se fournir ailleurs). En ce sens, l'unité négative de « chacun suit son intérêt » ronge et neutralise l'unité positive de la prétendue solidarité dans la différenciation. Dans les salons des grands bourgeois, les machines se rendent visite et réalisent leur accord provisoire. L'unité concrète de la classe bourgeoise ne peut être réalisée que dans un refus commun de la *praxis* commune des ouvriers. Les classes exploitées se manifestent *comme exploitées* par la simple union qui, dans le milieu de la classe, fait paraître l'ouvrier comme un homme : pour un patron isolé dans son intérêt privé, le refus rigoureux des exploités de considérer la machine comme leur destin se manifeste comme la possibilité que son propre intérêt se transforme pour lui en destin. Non pas seulement par la socialisation, encore lointaine, des moyens de production mais par la simple résistance ouvrière (à la baisse des salaires, à l'élévation des normes, etc.) qui *dans son principe* comporte en elle-même la réduction de ses bénéfices, donc sa ruine possible (par les autres concurrents). Mais *l'unité* de la *praxis* ouvrière, à travers la dispersion géographique des fabriques dans le champ social,

assigne à chaque patron la possibilité d'un destin *en tant* qu'il est visé par elle *à la fois* comme individu général et comme un moment particulier du processus capitaliste dans sa totalité. En ce sens, c'est *à travers l'union ouvrière* que les capitalistes réalisent le capital comme la totalité d'un processus au lieu d'une simple dispersion d'intérêts tantôt solidaires et tantôt contradictoires. On trouve cette modification dès la fin du XVIII^e^ siècle et nous pouvons la constater à travers certains écrits de l'époque. Nasmyth écrit alors que « les grèves font plus de bien que de mal puisqu'elles servent à stimuler les inventions ». Et Are : « Si le capital prend la science à son service, l'ouvrier récalcitrant sera forcé d'être docile. » En fait, il y a un cercle : la machine provoque les grèves en tant justement qu'elle veut éliminer un certain nombre de travailleurs. L'essentiel, c'est que le capital prend conscience de lui-même *en tant qu'il est unifié dans le milieu de l'Autre*, donc en tant que *totalité autre;* son intérêt général (et total) vient donc à lui *en tant qu'autre* et négativement comme la nécessité de détruire dans l'autre classe toute possibilité de transformer son destin en intérêt. C'est ce que marque bien cette autre remarque d'un économiste classique : « Pour la plupart de nos outils et machines puissantes et automatiques, les industriels ne pouvaient être amenés à les adopter que contraints par les grèves. » Cela aussi n'est que partiellement vrai : c'est, en fait, aussi bien la machine qui produit la machine, en période de concurrence puisque c'est elle qui détermine le courant des investissements. Mais l'aveu est historiquement intéressant, en ce sens qu'il montre le développement historique du capital comme se produisant pour les bourgeois eux-mêmes sous la pression *de la classe Autre*. Et, dans la mesure où la machine devient exigence pour le capitaliste lui-même, en tant qu'elle est son intérêt privé, dans la mesure où l'accroissement de la production définit directement ou indirectement toutes les activités sociales et politiques d'un groupement humain, dans la mesure où la découverte en certains pays de sources nouvelles d'énergie devient de l'extérieur un destin pour les nations moins favorisées, la totalité « capital » en tant qu'intérêt commun de la classe capitaliste est aussi subie par chacun et par tous comme un destin. C'est à ce niveau que l'État, comme organe de classe, représente un appareil de lutte contre *le capital comme destinée des capitalistes;* à ce niveau, également, que les organes de la lutte ouvrière vont susciter *dans l'autre classe en tant qu'Autre* pour elle-même des ententes et des syndicats de patrons, dont la structure se détermine d'après les structures des organismes ouvriers. Cependant, tant que le régime concurrentiel n'est pas directement mis en cause par des organisations de patrons luttant contre les contre-finalités du capital lui-même [1], l'unité déchirée du

1. En ce sens les monopoles, les cartels, les ententes, en tant qu'ils définissent — aussi bien que l'intervention de l'État — le régime semi-concurrentiel où nous vivons, viennent à la fois de la transformation des moyens de production (énergie électrique, etc.) *et* de la classe ouvrière elle-même en tant qu'elle devient, du même coup, un des débouchés essentiels de la production de masse. Toutefois, il faut remarquer qu'il s'agit là d'une tentative de l'industrie pour pallier une contradiction structurelle du processus capitaliste en lui-même. Les producteurs se trouvent être en eux-mêmes et comme consommateurs le destin du capital, dans la mesure même où la

champ social des capitalistes vient de ce qu'ils ne peuvent s'unir que pour imposer la multiplicité tournante de leurs contradictions. En un mot, l'intérêt de classe des capitalistes, c'est, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, de maintenir un régime où le conflit des intérêts privés soit la règle. Ou, à les prendre dans leur être-hors-d'eux-mêmes, c'est l'ensemble matériel des biens de production en tant que cette totalité nie dans sa matérialité sociale la totalisation pratique que la classe non possédante veut tenter (c'est-à-dire la socialisation) et affirme par tout son être pratico-inerte la dispersion négative des propriétaires de capitaux. A partir de là, tout devient *Autre :* la menace des Autres constitue pour les possédants leur intérêt général en tant qu'Autre et cet intérêt matériel c'est l'exigence que les rapports des capitalistes entre eux soient de l'Autre à l'Autre ou, si l'on préfère, que le mode de production capitaliste, en tant qu'il détermine les relations de production, ne puisse jamais unir les membres de la classe dominante que par leur altérité radicale. Nous avons vu, en effet, que l'intérêt particulier exprime finalement l'être-hors-de-soi matériel dans le milieu de l'Autre et la venue de soi-même à soi comme Autre que soi.

Toutes ces remarques formelles ne prétendent pas, bien entendu ajouter *quoi que ce soit* à l'évidence de la reconstruction synthétique que Marx a réalisée dans *Le Capital;* elles ne veulent même pas en être le commentaire marginal : cette reconstruction, en effet, par son évidence, rejette tout commentaire. Bien au contraire (quoiqu'elles ne soient possibles que sur la base de cette reconstruction qui recrée en même temps la méthode et l'objet) elles se replacent logiquement *avant* cette reconstruction historique, à un niveau d'indétermination et de généralité plus grand : dans la mesure où elles ont fixé quelques relations du champ pratico-inerte dans sa généralité, elles visent tout simplement à définir le type d'intelligibilité qui se manifeste dans la reconstruction marxiste; nous avons simplement cherché à établir sans préjugé (nous n'avons d'ailleurs pas terminé notre recherche) dans quelles relations fondamentales de la *praxis* à l'environnement matériel (en tant qu'elle organise un champ pratique et qu'elle définit le rapport des hommes entre eux à travers leurs

nécessité pour le capitaliste de réinvestir la plus grande part du profit dans l'entreprise a pour double résultat contradictoire d'accroître la production et de diminuer le pouvoir d'achat global des masses ouvrières. Ainsi le destin des ouvriers, en tant que négation de leur niveau de vie par la machine, devient le destin de la machine (dans le champ social du capitalisme) en tant que négation de la possibilité d'écouler ses produits; et ce destin est subi à travers des *crises*. Nul doute qu'une politique de hauts salaires dans le cadre d'une production de masse dirigée (ce qui implique la négation au moins partielle du régime concurrentiel) n'ait été, à travers la « seconde révolution industrielle », un effort d'organisation consciente du patronat, dans certains secteurs industriels et dans les pays les plus avancés, pour dépasser la contradiction profonde du processus capitaliste en faisant des producteurs eux-mêmes les consommateurs de leurs propres produits. A ce niveau de l'expérience, un nouveau conflit théorique opposera les marxistes (qui pensent que la contradiction est seulement masquée) et les technocrates (qui prétendent qu'elle est surmontée). Il n'y a pas lieu de l'examiner ici. Il s'agissait seulement de montrer le renversement qui transforme pour le capitaliste le destin du prolétariat (jusque dans la misère subie) en destin du capitalisme, sur le terrain même de la consommation.

objets et le rapport des objets entre eux à travers les hommes) nous pourrons trouver un fondement rationnel à l'évidence de l'expérience dialectique telle que peut la réaliser chaque lecteur de Marx. Et, pour les conflits d'intérêts, en particulier, nous avons trouvé dans notre propre expérience, telle que nous la menons à travers ce livre, un moyen de lever l'hypothèque hédoniste et utilitariste qui fait de l'intérêt un mélange irrationnel de *conatus* subjectif et de conditions objectives. Il faut choisir, en effet : ou « chacun suit son intérêt », ce qui signifie que la division des hommes est *naturelle* — ou bien c'est la division des hommes, comme résultat du mode de production, qui fait apparaître l'intérêt (particulier ou général, d'individu ou de classe) comme un moment réel des relations entre les hommes. Dans le premier cas, l'intérêt, comme fait de nature, est une donnée parfaitement inintelligible; du reste l'induction qui le pose comme réalité *a priori* de la nature humaine demeure parfaitement injustifiable; enfin l'ensemble de l'Histoire, en tant que les conflits d'intérêts en sont le moteur, sombre tout entier dans l'absurde; en particulier, le marxisme n'est plus qu'une hypothèse irrationnelle : si les conflits d'intérêt sont *a priori*, ce sont eux et non le mode de production qui déterminent les relations de production; ou, si l'on préfère, le mode de production n'est plus la *praxis* s'objectivant et trouvant dans son objectivation, c'est-à-dire dans son devenir-matière, le fondement de ses contradictions, c'est la simple médiation à travers laquelle des intérêts individuels décident du type et de l'intensité de leurs conflits. En effet, la loi d'intérêt (ou le *struggle for life* darwinien) a pour conséquence immédiate que les relations humaines sont *a priori* antagonistiques. On ne s'étonnera pas, dans ces conditions, qu'une certaine idéologie conservatrice condamne toute tentative de socialisation au nom de la nature humaine (c'est-à-dire de l'obscure loi d'intérêt) : l'homme restera toujours le même, etc. Mais il est plus surprenant de trouver chez certains auteurs marxistes une sorte d'hésitation entre la loi d'intérêt et la conception marxiste de l'Histoire, c'est-à-dire entre une sorte de matérialisme biologique et le matérialisme historique. Ils mettent dans le besoin je ne sais quelle opacité ténébreuse. Quand ils l'ont rendu parfaitement *inintelligible* ils nomment cette inintelligibilité : réalité objective et, satisfaits, considèrent cette force inerte et sombre, extériorité dans l'intériorité, comme l'*intérêt*. Du coup, personne ne peut plus rien comprendre aux conflits humains car la plupart d'entre eux — surtout lorsqu'ils opposent un groupe opprimé ou exploité à un groupe d'oppresseurs ou d'exploiteurs — semblent mettre en jeu des « intérêts » de niveau, de complexité et de structure bien différents. Et, pour prendre l'exemple d'une fabrique en grève, si l'on nous dit — ce qui dans tel ou tel cas peut être parfaitement juste — que les grévistes se battent désespérément et le dos au mur parce que, dans le cas particulier, ils ne peuvent plus supporter la moindre réduction de leur pouvoir d'achat, tandis que les patrons — qui pourraient supporter un réajustement des salaires — ont intérêt à le refuser dans le cadre de la conjoncture économique et en fonction de leurs prévisions et de leur plan de production (ou qu'ils céderont parce que le pays s'industrialise et que la valeur de la main-d'œuvre croît), nous avons affaire

à des réalités hétérogènes qu'on réunit sous le même nom alors qu'elles se constituent à des niveaux différents. Car l'intérêt de l'ouvrier, ce serait ici le simple besoin vital et celui du patron c'est une certaine nécessité (ou possibilité) qui s'impose à lui par la production elle-même, c'est-à-dire à travers toutes les structures de la société capitaliste et qui ne renvoie (nous l'avons vu) que très indirectement au besoin lui-même, encore qu'il soit toujours présent, *comme tension*. Il en serait de même si je ne sais quel idéalisme socialisant nous présentait les patrons comme *a priori rapaces*, c'est-à-dire si l'on faisait du désir de gain, de puissance, etc. (qui n'existe que dans et par une société et dont le caractère et l'intensité même dépendent de l'ensemble historique et des institutions), la force naturelle qui meut les individus. Nous trouverions alors — nous trouvons souvent — la même hétérogénéité inintelligible lorsqu'on nous montre des ouvriers groupés en syndicats et agissant conformément *aux intérêts de leur classe* contre des patrons-vampires cédant aux impulsions de rapacité. Dans les deux cas, le passage de la fausse objectivité individuelle (le *conatus* présenté comme force extérieure) à la généralité objective et abstraite d'un processus ne peut aucunement se comprendre. Et si les ouvriers étaient avant tout ces intérêts se posant à travers la divergence et l'antagonisme comme réalités naturelles, si leur intérêt de classe n'était négativement inscrit pour chacun dans le destin préfabriqué par la machine, aucune propagande, aucune éducation politique et syndicale, aucune émancipation ne seraient possibles. Les intérêts se constituent pour chaque individu ou pour chaque classe dans et par la matière elle-même en tant qu'elle définit et produit, comme outillage, les hommes et les relations les plus propres à la servir (à servir la production). Ils ne se distinguent pas, pour les hommes ou les groupes considérés, de leur être-hors-de-soi dans la matière au travail en tant que cet être-hors-de-soi est subi par l'Autre comme destin (par les autres hommes ou les autres groupes), la structure de l'équipement matériel décide seule du type des intérêts en présence (c'est elle qui crée pour une classe un champ pratique d'intérêts individuels et pour une autre classe un champ d'intérêt général comme sa seule possibilité). Dans cette perspective, les conflits d'intérêts sont définis au niveau des relations de production ou plutôt sont ces relations elles-mêmes : ils apparaissent comme suscités directement par le mouvement de la matière travaillée ou plutôt comme cette matière elle-même dans ses exigences et son mouvement, en tant que chaque groupe (ou chaque personne) lutte pour en reprendre le contrôle (pour contrôler la production à travers et par son être-hors-de-lui-en-elle, c'est-à-dire à travers cette inerte et puissante objectivation de lui-même en elle) et pour arracher ce contrôle à l'Autre. En ce sens, ce n'est pas la diversité d'intérêts qui fait naître les conflits mais ce sont les conflits qui produisent les intérêts dans la mesure où la matière ouvrée s'impose aux groupes en lutte comme réalité indépendante par l'impuissance provisoire qui naît de leur rapport de force. Et, dans ce sens, l'intérêt est toujours négation non seulement de l'Autre mais de l'être pratico-inerte de la matière et des hommes en tant que cet être se constitue par chacun comme destin de l'Autre. Mais,

dans le même moment, il n'est pas autre chose que cette interchangeabilité de l'homme et de son produit dans le milieu pratico-inerte. La contradiction de l'intérêt c'est qu'il se découvre dans une tentative individuelle ou collective pour retrouver le lien originel et univoque de l'homme à la matière, c'est-à-dire la libre *praxis* constituante; mais qu'il est déjà par lui-même la déviation et la pétrification de cette tentative par la matière comme fausse réciproque de l'action humaine; en d'autres termes, dans le champ pratico-inerte, l'homme actif mais inerte dans son produit devient le seul moyen d'empêcher son intérêt de devenir destin ou de transformer son destin en intérêt. Mais, comme destin et intérêt sont deux statuts contradictoires de l'être-hors-de-soi et comme ces deux statuts existent toujours à la fois (quoique l'un puisse envelopper l'autre et le masquer) ils marquent les limites du champ pratico-inerte, en tant que la matière travaillée produit ses hommes comme ses moyens, avec leurs conflits et leurs rapports de travail, c'est-à-dire à ce moment de l'expérience dialectique où l'homme défini par son être-hors-de-lui (qu'il s'agisse du sceau apposé par lui sur la matière ou d'une préfabrication de ses fonctions par la rencontre et l'organisation passive d'exigences matérielles) se trouve défini comme *matière ensorcelée* (c'est-à-dire exactement comme une matérialité inorganique et travaillée qui développe une activité inhumaine parce qu'elle synthétise dans sa passivité l'indéfini sériel des actes humains qui la soutiennent). Ainsi *pour cet être* qui se découvre à travers ce vol perpétuel de sa *praxis* par l'environnement technique et social, le destin menace comme fatalité mécanique; et sa lutte contre le destin en tant que tel ne peut se saisir elle-même comme libre affirmation humaine : elle doit se donner comme moyen de sauvegarder (ou en tout cas de servir) *son intérêt*. L'intérêt apparaît donc comme la matérialité inorganique de l'individu ou du groupe en tant qu'être absolu et irréductible qui se subordonne la *praxis* comme moyen de se conserver dans son extériorité pratico-inerte. Ou, si l'on préfère, c'est l'image passive et renversée de la liberté, seul mode sur lequel celle-ci peut se produire (et prendre conscience d'elle-même) dans l'enfer tournant du champ de passivité pratique.

3 – DE LA NÉCESSITÉ COMME STRUCTURE NOUVELLE DE L'EXPÉRIENCE DIALECTIQUE.

A son niveau le plus immédiat, l'expérience dialectique s'est révélée comme étant la *praxis* elle-même produisant ses propres lumières pour contrôler son développement. L'évidence de cette première expérience, où le *faire* fondait lui-même sa connaissance de soi, nous livre une certitude : c'est la réalité elle-même qui se découvre comme présence à soi. Le seul fondement concret de la dialectique historique c'est la structure dialectique de l'action individuelle. Et, dans la mesure où nous avons pu abstraire un instant cette action du milieu social où elle est en fait plongée, nous avons surpris en elle un développement complet de l'intelligibilité dialectique comme logique de la totalisation pratique et de la temporalisation réelle. Mais cette expé-

rience, justement parce qu'elle est son propre objet, nous livre une transparence plénière *sans nécessité*. Puisque l'homme se fait dialectique en agissant sur la matière, puisque la connaissance est action dans la mesure où l'action est connaissance, nous avons affaire à un *fait indubitable*. Mais l'indubitabilité n'est pas la nécessité.

A peine, d'ailleurs, avons-nous voulu rejoindre la réalité plus complexe et plus concrète de la vie quotidienne, nous avons retrouvé cette multiplicité qui caractérise les quantités discrètes et que peut étudier la Raison analytique. Peu importe que la multiplicité se constate au niveau des synthèses totalisantes plutôt qu'à celui de simples organismes vivants; peu importe que l'origine de la dispersion soit elle-même dialectique : il n'en demeure pas moins que la pluralité des actions humaines est une négation de l'unité dialectique de chaque *praxis*. Mais comme l'ensemble de ces actions — dont les unes sont celles de groupes et les Autres celles d'individus — s'exercent *sur le même champ matériel* (qu'il s'agisse d'un village isolé d'Indiens dans la forêt vierge du Brésil, du sol et du sous-sol national ou du globe) et que ce champ originellement uni par son lien d'intériorité univoque et pratique à chacun supporte et fond dans sa passivité la multiplicité des déterminations, nous avons découvert, en approfondissant l'expérience, que les hommes réalisent sans le savoir leur propre unité sous forme d'altérité antagonistique à travers le champ matériel où ils vivent dispersés et par la multiplicité des actions unifiantes qu'ils exercent sur ce champ. Ainsi la pluralité des corps et des actions isole en tant qu'elle est envisagée directement; elle se transforme en facteur d'unité en tant qu'elle est réfléchie sur les hommes par la matière travaillée. C'est ce qui se manifeste dans l'objectivité la plus quotidienne : je vois de ma fenêtre une place que traversent des hommes qui s'ignorent pour vaquer à des occupations qui, au moins à ce niveau d'expérience, les isolent les uns des autres, je vois aussi un groupe de personnes qui attendent un autobus et dont aucune ne prête attention aux autres : tous les yeux sont tournés vers la rue de Rennes et guettent l'autobus qui va venir. En cet état de demi-solitude, nul doute que ce ne soient les rues, la place, les pavés et l'asphalte, les passages cloutés, l'autobus qui les unissent, c'est-à-dire l'envers matériel d'une *praxis* passivisée. Mais cette unité elle-même est celle d'un système matériel : en ce sens, elle est fort ambiguë; on peut l'appeler dialectique dans la mesure où l'ensemble considéré a été totalisé par des actions; dans la mesure aussi où, sous quelque forme que ce soit, la rareté transforme la séparation en antagonisme. Mais d'un autre côté, s'il est vrai que la dialectique est totalisation, on ne peut dire que la matérialité totalise : les avatars de l'or espagnol ne totalisent pas les pratiques des nations et des cités méditerranéennes; ils les absorbent et leur donnent l'unité passive de l'interpénétration. En outre, le renversement de l'activité en passivité joint à la transformation du divers en totalisé inerte a pour effet de renverser *à la fois* les relations d'extériorité et les relations d'intériorité; la quantité gouverne les hommes réifiés en tant que ces mêmes hommes hantent magiquement la quantité. Tout change de signe, on entre dans le domaine du négatif; du point de vue de cette nouvelle logique, l'unité

des hommes par la matière ne peut être que leur séparation. Ou, si l'on aime mieux, la séparation cesse d'être pur rapport d'extériorité pour devenir un lien d'intériorité vécue. On est séparé par *l'altérité*, par les antagonismes, par la place qu'on occupe dans le système; mais ces séparations — comme la haine, comme la fuite, etc. — sont des modes de liaison. Seulement, puisque la matière unit les hommes, en tant qu'elle les agrippe et les fait entrer dans un système matériel, elle les unit en tant qu'ils sont inertie. Nous avons vu déjà l'organisme entrer par son caractère d'inertie inorganique en contact avec le monde inorganisé; nous retrouvons ici la matérialité passive, comme structure élémentaire de l'organisme humain, captive d'une matière inorganique qui lui a emprunté son pouvoir de dépassement vers l'action organisée. Si l'on devait s'arrêter à ce niveau, l'on aurait une image très élémentaire et très fausse de la dialectique matérialiste; c'est malheureusement la plus répandue : la rareté, les antagonismes du besoin, l'outil, l'organisation autour de l'outil. Toute chose parfaitement juste mais qu'on expose en donnant la priorité à l'inerte, à la *praxis* inversée, bref à la matière inorganique sur l'agent historique. Cependant nous devons nous attarder sur ce moment de l'expérience. Il faut établir en effet que l'introduction d'éléments nouveaux n'a pas fait disparaître *l'intelligibilité* dialectique et montrer que, pour la première fois, l'agent fait l'expérience objective de la nécessité.

Pour complexes qu'ils puissent être, en effet, les faits que nous avons cités en exemple ne cessent pas pour autant d'être accessibles à la seule Raison dialectique. Il ne faut pas espérer un instant que la Raison analytique puisse rendre compte des métamorphoses de l'or espagnol, précisément, comme nous l'avons vu, parce que les liens quantitatifs d'extériorité, sans disparaître, sont retournés ou déviés par des liens d'intériorité ou, si l'on préfère, parce que chaque pièce d'or est à la fois une unité dans une somme et, par ses références à toutes les autres, une partie dans un tout. Par contre l'intelligibilité dialectique est entièrement préservée puisque c'est elle qui permet de saisir à partir du pullulement des actes, le type d'unité négative que représente la matérialité. Sans doute ne retrouvons-nous pas à ce niveau la transparence de la *praxis*. Mais il faut comprendre qu'il y a une dialectique dans la dialectique. C'est-à-dire que, dans la perspective d'un matérialisme réaliste, la dialectique comme totalisation produit sa propre négation comme absolue dispersion. Elle la produit *à la fois* parce que l'affrontement des activités est union dans la séparation et parce que c'est par elle et en elle que la pluralité comme dispersion peut avoir un sens. Ce n'est pas la dialectique comme Idée qui engendre l'extériorité comme l'envers de l'Idée; c'est très réellement la dispersion *analytique* d'agents spécifiquement dialectiques qui ne peut être vécue par eux que sous forme d'intériorisation de l'extériorité. Il ne s'agit donc plus d'un processus qui est transparent à lui-même dans la mesure où il se fait dans l'unité d'un projet mais d'une action qui s'échappe et se dévie selon certaines lois dont nous avons la connaissance et que nous comprenons clairement, elles aussi, en tant qu'elles réalisent une synthèse sans équilibre de l'intérieur et de l'extérieur. Dans la mesure où, ayant atteint notre but propre,

nous comprenons que nous avons, en fait, réalisé *autre chose* et pourquoi, hors de nous, notre action s'est altérée, nous faisons notre première expérience dialectique de la nécessité [1].

La nécessité, en effet, ne doit pas se confondre avec la contrainte. Nous subissons celle-ci comme une force extérieure, qui présente toute l'opacité contingente du fait, elle se découvre comme violence dans la mesure où elle s'oppose à la libre *praxis*. Et je ne vois pas non plus la découverte du nécessaire dans ce resserrement progressif de l'action qui réduit finalement les possibles à *un seul*, pour une fin donnée, à partir de certains moyens déjà construits. N'y eût-il qu'un chemin possible (pour faire passer l'ensemble matériel d'un état à un autre, pour aller d'un lieu à un autre, d'un homme à un autre, d'une idée à une autre) si ce chemin existe et s'il se donne, s'il s'ouvre, la *praxis* se saisit elle-même comme l'inventant — et à bon droit puisque, sans elle, ni les possibles ni les moyens n'existeraient en tant que tels. Ainsi la voie royale et synthétique de la compréhension, dans le domaine de la pensée, est un cheminement synthétique, qui se donne négativement comme ne pouvant être autrement, à travers la conscience positive de se faire tout ce qu'il peut être. En fait le déroulement de l'action et la conformité du résultat obtenu au résultat visé ne peuvent donner lieu à un constat d'apodicité, si ce n'est — mais à un autre niveau de l'expérience — dans le milieu de l'Autre et par l'Autre. Ces remarques nous montrent que la première expérience pratique de la nécessité doit se faire dans l'activité sans contrainte de l'individu et dans la mesure où le résultat final, bien que conforme à celui qu'on escomptait, se révèle en même temps comme radicalement Autre, tel qu'il n'a jamais fait l'objet d'une intention chez l'agent. Ce type élémentaire de nécessité se trouve déjà en mathématiques : au terme de la construction, la dernière proposition se transforme en *une autre* qui est précisément l'énoncé du théorème à démontrer. La seule différence c'est que le mathématicien utilise *comme méthode* le fait dialectique du résultat transformé. Le moment de la nécessité dans l'expérience pratique, c'est la reconnaissance simultanée du même comme Autre et de l'Autre comme le même. Entendons-nous : une activité solitaire exercée avec un outil subit des transformations dues à la nature de l'instrument choisi ou de l'objet sur laquelle elle s'exerce. Mais ces transformations dépassées, corrigées et contrôlées, n'altèrent pas la *praxis*, même si elles l'obligent à se modifier, à user de voies détournées, etc. : les métamorphoses de la *praxis* sont dialectiques et font partie de la *praxis* à titre de moments inévitables et vivants reliés par des relations d'intériorité; l'échec lui-même est intégré au mouvement, comme terme final de la dialectique — et destruction de celle-ci — de la manière même dont notre mort peut être dite un fait de notre vie. En outre — dans le cas de l'activité solitaire — il revient pour l'éclairer sur l'ensemble de la *praxis* et découvre en elle les raisons profondes de notre défaite : nous avons eu tort d'entreprendre ou nous avons choisi les mauvais moyens. La plupart du temps l'échec,

1. Comme tout moyen est fin provisoire, il va de soi que l'expérience de la nécessité ne se fait pas au terme de l'action mais pendant tout le développement de la *praxis*.

illuminant le mouvement passé, nous découvre que nous avions déjà la certitude de faillir, ou, si l'on préfère, qu'une action objectivement déréglée produit dans l'intériorité sous une forme ou sous une autre (entêtement, précipitation, etc.) la connaissance de son dérèglement. Mais quand cette connaissance serait absente, il n'en demeure pas moins que l'échec est dans la *praxis* elle-même comme possibilité dialectique de négation.

La nécessité se donne dans l'expérience quand la matière travaillée nous vole notre action *non pas* en tant qu'elle est matérialité pure mais en tant qu'elle est *praxis* matérialisée. A ce moment l'outil forgé par un Autre figure dans le champ dialectique d'une action *un élément d'extériorité;* mais cette extériorité elle-même n'a pas pour origine les liaisons extérieures qui caractérisent la matérialité inorganique : celles-ci, en effet, sont tout entières ramassées dans le champ pratique de l'action. Il y a *extériorité* dans la mesure où l'outil *en tant que matérialité* fait partie d'autres champs d'intériorité. Et, finalement il ne s'agit pas d'abord de champs déterminés par la *praxis* délibérée des individus ou des groupes, mais de ce champ quasi dialectique dont l'unité fuyante ne vient de personne mais vient *de la matière* aux hommes qui se font médiation entre les différents secteurs de matérialité. A partir de là, en effet, se constitue un champ magique de contre-finalité quasi dialectique où tout agit sur tout à distance, où le moindre fait nouveau introduit un bouleversement de l'ensemble *comme si* l'ensemble matériel était une totalité véritable. Et l'instrument dont use tel individu ou telle communauté se transforme du dehors entre les mains qui l'emploient. L'or, par exemple, au temps de l'hégémonie espagnole, est pour une personne ou pour une collectivité un pouvoir réel. Et, dans la mesure où l'agent historique se définit par sa réalité objective, donc par son objectivation, le métal précieux, pour une société donnée, devient cette objectivation elle-même; la *praxis* objectivante se définira, à son tour, par l'usage qu'elle fait de l'or, c'est-à-dire par la répartition de la richesse (capitalisation, financement d'entreprises, postes de défense, etc.). Mais en même temps qu'il est le mode d'extériorisation de l'intériorité pour tel agent singulier ou collectif, l'or représente pour celui-ci l'existence en totale extériorité puisque l'ensemble de l'Histoire décide de sa valeur en tel point particulier; et par là, la réalité objective du prince ou du marchand lui échappe dans la mesure même où il la réalise. Mais cette extériorité renvoie à des totalités matérielles où chaque fait agit *à distance* comme dans un tout organique (la découverte d'une mine, l'arrivage massif de métaux précieux, la découverte d'un nouveau procédé technique, etc.). En sorte que l'hémorragie de la réalité objective, qui se vide de son sens entre les mains de l'agent, prend une *certaine signification* quand on la déchiffre à partir de la totalité en cours. La ruine de tel marchand gênois peut s'interpréter à l'intérieur de sa *praxis* mais pour être intelligible il faut aussi la voir venir à lui *du dehors* à partir de l'accumulation des stocks de métaux précieux, etc., dans la mesure où la Méditerranée est, comme le dit Braudel, une unité matérielle. Rien ne permet d'affirmer *a priori* que la transformation du résultat doit être comprise par l'agent : tout dépend des instruments de pensée

que lui fournit son époque, sa classe et des circonstances historiques. Par contre, au degré de développement de nos connaissances actuelles, nous pouvons affirmer que cette transformation — quand on dispose des outils nécessaires — est toujours intelligible ou, en d'autres mots, qu'elle définit elle-même son type de rationalité. Il s'agit en effet de saisir la *praxis* et son résultat de deux points de vue inséparables : celui de l'objectivation (ou de l'homme agissant sur la matière) et celui de l'objectivité (ou de la matière totalisée agissant sur l'homme). Il faut saisir comment le résultat concerté d'une pratique peut en tant que fait nouveau introduire une modification universelle dans la quasi-totalité matérielle et comment il reçoit de cette totalité mouvante et inorganique une sorte de modification passive qui le fait Autre qu'il n'est. L'exemple du déboisement est fort clair : arracher un arbre d'un champ de sorgho devient *déboiser* dans la perspective d'une grande plaine et de terrasses de lœss unies par le travail d'hommes séparés; et le *déboisement* comme sens réel de l'action individuelle de déraciner n'est pas autre chose que l'union négative de tous les isolés par la totalité matérielle qu'ils ont produite. Ainsi la transformation de l'acte est parfaitement intelligible pour un processus de compréhension qui, après avoir apprécié sa fin isolément, s'efforce de le comprendre *à partir* de la massification des paysans (identité du travail, répétition), de la constitution d'une totalité matérielle abolissant les séparations dans l'unité commune d'un destin (inondations) et, enfin, à partir des nouvelles totalités matérielles engendrées sur cette base et dans la séparation. Encore que ce travail de double référence puisse être difficilement fait par un agent isolé, il ne lui est pas interdit par principe, autrement dit chacun peut *se* comprendre dans *son* action à la fois du dehors et du dedans : la preuve en est que la propagande du gouvernement chinois contre le déboisement a éclairé chaque individu sur le sens totalisé de sa *praxis* familiale. L'expérience de la nécessité est d'autant plus manifeste, d'autant plus aveuglante que tous les moments de la *praxis* ont été plus clairs, plus conscients et le choix des moyens plus délibéré. Il faut se rappeler, en effet, que la *praxis*, en s'enrichissant, finit par restreindre peu à peu les possibles à un seul et que, pour finir, elle se supprime elle-même comme déroulement dialectique et comme travail au profit d'un résultat inscrit dans les choses. Or, nous avons vu que seul le résultat permet d'apprécier la fin réelle de l'agent et, ce qui revient au même, l'agent lui-même. C'est M^me^ Bovary qui éclaire Flaubert, et non l'inverse. Mais précisément si, dans tous les cas, un résultat *autre*, plus ample, lié à la totalité présente, vient coiffer le résultat visé et obtenu, ce n'est pas seulement la fin qu'on apprécie du point de vue de l'objectivité totalisée, c'est l'agent lui-même en tant qu'il n'est rien d'Autre que son objectivation par la *praxis*. Il s'agit donc de se reconnaître comme *Autre* dans sa propre objectivation singulière à partir *d'un résultat autre*. Et cette découverte est expérience du nécessaire parce qu'elle nous montre une irréductibilité *sans contrainte* dans le cadre de l'intelligibilité. Cette expérience singulière ne peut se réaliser que par la liberté de la *praxis* (au sens où je l'ai définie dans la première partie); c'est la libre plénitude d'une action réussie qui me livre le résultat objectif comme irréductibilité : si j'ai commis des erreurs ou subi des contraintes, il reste toujours possible que le résultat ait été faussé par les unes ou par les autres. Mais si j'assume la pleine responsabilité de l'opération, je découvrirai la nécessité comme inéluctable. Autrement dit, l'expérience élémentaire de la nécessité est celle d'une puissance rétroactive qui ronge ma liberté depuis l'objectivité finale jusqu'à la décision originelle et qui pourtant naît d'elle; c'est la négation de la liberté au sein de la liberté plénière, soutenue par la liberté elle-même et proportionnée à la plénitude même de cette liberté (degré de conscience, instruments de pensée, réussite pratique, etc.). En ce sens, c'est l'expérience de l'Autre non pas en tant qu'adversaire mais en tant que sa *praxis* dispersée me revient totalisée par la matière pour me transformer; c'est l'expérience historique de la matière comme *praxis* sans auteur ou de la *praxis* comme inertie signifiante dont je suis le signifié. Nous verrons que cette expérience se compliquera, à mesure que nous avancerons dans notre découverte; mais dès à présent nous pouvons dire : l'homme qui regarde son œuvre, qui s'y reconnaît tout entier, qui, dans le même temps, ne s'y reconnaît pas du tout, qui peut dire à la fois : « Je n'ai pas voulu cela » et « Je comprends que c'est cela que j'ai fait et que je ne pouvais rien faire d'autre », l'homme que sa libre *praxis* renvoie à son être pré-fabriqué et qui se reconnaît dans l'un comme dans l'autre, c'est celui-là qui saisit, dans un mouvement dialectique immédiat, la nécessité comme *destin en extériorité de la liberté*. Dirons-nous qu'il s'agit d'une aliénation? Certainement puisqu'*il revient à soi comme Autre*. Toutefois il faut distinguer : l'aliénation au sens marxiste du terme commence avec l'exploitation. Reviendrions-nous à Hegel qui fait de l'aliénation un caractère constant de l'objectivation quelle qu'elle soit? Oui et non. Il faut en effet considérer que le rapport originel de la *praxis* comme totalisation à la matérialité comme passivité oblige l'homme à s'objectiver dans le milieu qui n'est pas le sien et à présenter une totalité inorganique comme sa propre réalité objective. C'est ce rapport d'intériorité avec l'extériorité qui constitue originellement la *praxis* comme relation de l'organisme à son environnement matériel; et il n'est pas douteux que l'homme — dès qu'il ne se désigne plus comme simple reproduction de sa vie mais comme l'ensemble des produits qui reproduiront sa vie — se découvre comme *Autre* dans le monde de l'objectivité; la matière totalisée, comme objectivation inerte et qui se perpétue par inertie, est en effet *un non-homme* et même, si l'on veut, un *contre-homme*. Chacun de nous passe sa vie à graver sur les choses son image maléfique qui le fascine et l'égare s'il veut se comprendre *par elle*, encore qu'il ne soit pas autre chose que le mouvement totalisant qui aboutit à *cette* objectivation [1].

1. C'est cette nécessité pour l'agent pratique de se découvrir dans l'inorganique organisé, comme être matériel, c'est cette objectivation nécessaire comme saisie de soi-même à travers le monde et hors de soi dans le monde qui fait de l'homme ce que Heidegger a nommé un « être des lointains ». Mais il faut surtout noter qu'il se découvre d'abord comme objet réel de sa *praxis* dans un milieu qui n'est pas celui de sa vie pratique, c'est-à-dire que sa connaissance de lui-même est connaissance de lui en tant qu'inertie porteuse d'un sceau (alors qu'il est, en fait, le mouvement par lequel il

4 – De l'être social comme matérialité et, particulièrement, de l'être de classe.

Au moment où nous atteignons la structure apodictique de l'expérience dialectique, en ce qu'elle a encore de plus abstrait, la découverte par l'agent de l'aliénation de sa *praxis* s'accompagne de la découverte de son objectivation comme aliénée. Cela signifie en somme qu'à travers une *praxis* qui s'efface devant une objectivité inerte et aliénée, il découvre son être-dehors-dans-la-chose comme sa vérité fondamentale et *sa réalité*. Et cet être-dehors se constitue pour lui (ou est constitué) comme matière pratico-inerte; soit que ce soit lui-même comme particularité brusquement conditionnée en extériorité par tout l'univers ou bien au contraire que son être l'attende du dehors, préfabriqué par une conjonction *d'exigences*. De toute manière, à ce niveau la *praxis* humaine et ses fins immédiates ne peuvent apparaître que dans la *subordination :* celle-là est subordonnée à l'exigence directe et morte d'un ensemble matériel, c'est le moyen de remplir cette exigence; celle-ci apparaissant comme le moyen de déclencher la *praxis*. « Il est *utile* que les ouvriers fassent la grève puisque cela contraint à faire des inventions. » L'invention est exigée par la production elle-même (se donnant comme fin absolue : accumulation des biens sur la Terre de Dieu) qui exige par elle les moyens de s'intensifier; le moyen pour que le patronat finance des recherches ou les encourage, c'est l'agitation des ouvriers. Dans cette pensée optimiste et parfaitement adaptée (en tant que pensée du capital) à l'enfer pratico-inerte qui l'a produite, la grève, conçue comme moyen de décider les patrons à sortir de l'inertie absolue, a deux caractères que nous reconnaîtrons immédiatement : *d'une part*, elle perd son caractère de *praxis* collective (les motifs, les objectifs, l'unité faite — et si difficile à faire, les premiers temps — le calcul des chances, le courage, le plan adopté, le rapport des responsables élus avec leurs camarades, etc., bref tout

dépasse le conditionnement matériel par l'acte de sceller l'inorganique). Ainsi, l'agent pratique est un organisme se dépassant par une action et dont la saisie objective de soi-même le découvre comme objet inanimé, résultat d'une opération, que ce soit une statue, une machine ou son intérêt particulier. Pour les personnes qui ont lu *L'Être et le Néant*, je dirai que le fondement de la nécessité est pratique : c'est le Pour-Soi, comme agent, se découvrant d'abord comme inerte ou, au mieux, pratico-inerte dans le milieu de l'En-Soi. C'est, si l'on veut, que la structure même de l'action comme organisation de l'inorganisé renvoie d'abord au Pour-Soi son être aliéné comme Être en soi. Cette matérialité inerte de l'homme comme fondement de toute connaissance de soi par soi est donc une aliénation de la connaissance en même temps qu'une connaissance de l'aliénation. La nécessité pour l'homme est de se saisir originellement comme Autre qu'il n'est et dans la dimension de l'altérité. Certes, la *praxis* se donne ses lumières, c'est-à-dire qu'elle est toujours conscience (de) soi. Mais cette conscience non thétique ne peut rien contre l'affirmation pratique que *je* suis ceci que j'ai fait (et qui m'échappe en me constituant aussitôt comme un autre). C'est la nécessité de cette relation fondamentale qui permet de comprendre pourquoi l'homme *se projette*, comme je l'ai dit, dans le milieu de l'En-Soi-Pour-Soi. L'aliénation fondamentale ne vient pas, comme *L'Être et le Néant* pourrait le faire croire, à tort, d'un choix prénatal : elle vient du rapport univoque d'intériorité qui unit l'homme comme organisme pratique à son environnement.

ce qui est ou peut être le moment de la constitution du groupe comme activité humaine) pour devenir une *exis* universelle; c'est la turbulence — comme qualité particulière de cet ensemble mécanique qu'on appelle : la population ouvrière — qui se manifeste dans sa généralité anonyme à travers des cas anecdotiques et, en tant que tels sans intérêt; ainsi la grève de Birmingham ou de Sheffield n'est pas une entreprise humaine particulière au sein de cette aventure singulière qu'est l'histoire humaine, c'est l'exemplification d'un concept; ceci dit, ne prenons pas cette abjecte pensée pour une erreur, elle est vraie au niveau où les patrons font entrer les risques de grève (calculés d'après les années précédentes) comme un facteur général dans leurs prévisions de production. *D'autre part*, elle gouverne du dehors un milieu inerte : la turbulence ouvrière, comme réalité générale et force négative (du type de la « force physique » telle qu'on la conçoit vers la même époque) frappe le milieu patronal comme ensemble inerte, lui communique une certaine énergie qui provoque des réactions internes et, en particulier, une invention. Inertie, extériorité : l'économie classique se veut *physique*. Mais, en même temps, cette inertie et cette extériorité sont, pour cette même pensée, des caractères humains (c'est-à-dire qu'ils renvoient en même temps *à la praxis* comme à leur seule intelligibilité) : cette inertie, on la reproche aux patrons : *ils ne connaissent pas leur intérêt*, un patronat de choc n'aurait pas besoin de stimulant extérieur; les textes des auteurs que j'ai cités plus haut traduisent en outre leur mauvaise humeur à l'égard de cette classe ouvrière dont la turbulence — si elle ne se résout pas en faits précis et historiques — leur apparaît du moins comme un *vilain défaut* (on ne l'en guérira pas; simplement, en maintenant constamment la crainte d'être renvoyés, remplacés — par le maintien constant d'une menace de remplacement par les victimes du chômage technologique — on obtiendra *du dehors* que la terreur comme force physique s'oppose à la *turbulence*). Mais de même que la turbulence, simple manifestation désordonnée à leurs yeux est, plus qu'une force, une *exis*, de même *la terreur* — comme on peut lire à chaque ligne de ces livres atroces — est une réaction *morale* tout autant que physique : c'est le bon châtiment. Ou, ce qui revient au même, c'est la revanche du patronat terrorisé. On voit le mélange d'inertie — stabilité par équilibre de forces égales et constantes — et de pratique, — *valeurs* posées sur l'*exis* « turbulence » et sur son châtiment. Peu importe que la pensée soit incomplète et fausse, que ce soit une pensée du patronat; au contraire nous pouvons dire avec tranquillité : voilà comment le capitalisme se pense lui-même au début de la première évolution industrielle : comme un milieu inerte où des transmutations d'énergie peuvent avoir lieu à la condition qu'elles soient provoquées par une source énergique située à l'extérieur. Ceci dit, bien sûr, il ne s'agit pas du jugement que tel fabricant peut porter sur soi en tant qu'il prétende se connaître dans sa particularité : il se jugera au contraire un novateur hardi (s'il vient d'acheter une machine nouvelle, si son usine est en expansion) ou comme un homme sage (si pour l'instant il refuse de s'intéresser à une invention définie). C'est le patronat en tant qu'Autre qu'il juge ainsi (l'ensemble de ses concurrents, fournisseurs et clients);

mais ce patronat *autre* est en lui comme son impuissance (relative ou totale) à rien changer, « moi je ne demanderais pas mieux mais... », ainsi retrouve-t-il en lui, comme son être social négatif et comme impuissance provoquée, l'inertie qu'il considère chez les Autres comme caractère constitutif de leur être. Il n'a pas entièrement tort et il faut comprendre que son impuissance est faite pour lui de l'inertie des Autres et vécue par les Autres comme l'inertie autre qui les réduit à l'impuissance. Et que finalement, elle est tout simplement pour lui et pour les Autres le taux de sa production en tant qu'il est conditionné par la production totale dans le cadre du régime et de la conjoncture. C'est à partir de cet être-dehors de chacun dans un champ de matérialité unifiante que Marx peut décrire le procès du capital comme « force antisociale » développée à l'intérieur d'un champ social déterminé et se posant pour soi. Mais cette inertie d'impuissance, en tant qu'elle peut aussi se connaître elle-même comme impuissance par inertie (les circonstances, une innovation d'un concurrent peuvent définir pour le fabricant lui-même sa pseudo-impuissance comme inertie : « J'aurais dû m'en douter, j'aurais dû accepter les propositions de tel ou tel, etc.) et en tant qu'elle se constitue comme la réalité de l'individu (ou du groupe) et comme le milieu négatif à travers lequel les transmutations énergétiques produisent du dehors la *praxis* sous forme d'une transformation d'énergie conditionnée de l'extérieur mais se produisant comme *valeur humaine*, nous pouvons la considérer comme *l'Être social* de l'homme au stade fondamental, c'est-à-dire en tant qu'il y a *des hommes* à l'intérieur d'un champ pratique totalisé par le mode de production. Il s'agit, pour chacun, à un niveau élémentaire du social (nous verrons qu'il y en a d'autres) de prendre conscience *de son être* comme la matérialité inorganique du dehors s'intériorisant sous forme du lien qu'il entretient avec tous. Nous tenterons de voir dans la perspective du pratico-inerte *l'Être social* en tant qu'il détermine réellement et de l'intérieur une structure d'inertie dans la *praxis* individuelle, puis dans une *praxis* commune; enfin nous le verrons comme substance inorganique des premiers *êtres collectifs :* nous serons à même alors de découvrir une première structure de la classe *en tant qu'Être social et collectif*

Si l'on s'étonne de voir *l'être du dehors* qui est *mon être* déterminer dans ma *praxis* une structure d'inertie (alors que la *praxis* est justement le dépassement vers un objectif de toute l'inertie des « conditions matérielles ») c'est que j'aurais mal fait comprendre notre démarche : les êtres, les objets, les gens dont nous parlons — bien qu'encore abstraits — *sont réels*. Nous sommes réellement, dans un certain champ pratique, des êtres pratico-inertes; il ne s'agit pas ici de *rubriques symboliques* pour indiquer les résultats d'activités humaines dispersées et réunies par la matérialité : la fuite de l'or ou la crise de l'Ancien Régime sont des réalités. Simplement ces réalités se produisent à un certain niveau de l'expérience concrète, elles n'existent ni par ni pour le bloc de pierre dans la montagne, ni pour Dieu, ni pour des individus isolés et, par exemple illettrés, bien que ceux-ci puissent en subir le contrecoup. Ce sont les hommes sociaux qui les produisent et les découvrent dans la mesure où elles les découvrent et les font, à travers

d'autres réalités sociales qui servent de médiation et qui se sont constituées antérieurement.

Ainsi finit-on par préciser la contradiction de l'être et du faire, qui n'existe pas dans l'individu considéré isolément, c'est-à-dire en dehors de ses rapports sociaux, mais qui éclate au contraire dans la région du pratico-inerte puisque la première assise du champ social est cette contradiction même. Nous avons, en effet, reconnu ici même que l'existence humaine se constituait par un projet pratique qui dépassait et niait les caractères donnés vers un remaniement totalisant du champ. Faut-il admettre en outre qu'on *soit passivement* ouvrier ou petit-bourgeois? L'existentialisme niait l'existence *a priori* des essences; ne faut-il pas admettre à présent qu'il y en a et que ce sont les caractères *a priori* de notre être passif? Et s'il y en a, comment la *praxis* est-elle possible? Nous disions autrefois qu'on *n'est* jamais lâche ni voleur. Ne faut-il pas en conséquence dire qu'on *se fait* bourgeois ou prolétaire? Voilà la première question qu'il faut examiner.

Or, il n'est pas douteux qu'*on se fasse* bourgeois. En ce cas, chaque moment de l'activité est embourgeoisement. Mais pour se faire bourgeois il faut l'être. Il n'y a pas lieu de comparer la lâcheté, le courage, ces résumés commodes d'une activité complexe, avec l'appartenance à la classe. A l'origine de cette appartenance, il y a les synthèses passives de la matérialité. Or, ces synthèses représentent à la fois les conditions générales de l'activité sociale et notre réalité objective la plus immédiate, la plus brute. Elles existent déjà, elles ne sont autres que la *pratique cristallisée* des générations précédentes : l'individu trouve en naissant son existence préesquissée, il « se voit assigner par la classe (sa) position sociale et par suite (son) développement personnel [1] ». Ce qui lui est « assigné », c'est un genre de travail, une condition matérielle et un niveau de vie liés à cette activité, c'est une *attitude* fondamentale ainsi qu'une jouissance définie d'instruments matériels et intellectuels, c'est un champ de possibilités rigoureusement limité. En ce sens, Claude Lanzmann a raison d'écrire : « L'ouvrière qui gagne 25 000 francs par mois et un eczéma chronique en manipulant huit heures par jour les shampooings Dop se résume tout entière dans son travail, sa fatigue, son salaire et les impossibilités matérielles que lui assigne celui-ci : impossibilité de se nourrir correctement, de s'acheter des souliers, d'envoyer son enfant à la campagne, de satisfaire ses plus modestes désirs. L'oppression n'atteint pas l'opprimé dans un secteur particulier de sa vie mais le constitue en totalité; il n'est pas un homme, plus des besoins : il est entièrement réductible à ses besoins. Pas de distance de soi à soi, pas d'essence cachée dans les limites de l'intériorité : l'homme est dehors, dans son rapport au monde et visible à tous; il coïncide exactement avec sa réalité objective [2]. »

Mais cette réalité objective présente en elle-même une contradiction immédiatement visible : elle est à la fois l'individu et sa prédétermination dans la généralité : cette ouvrière est attendue dans la société bourgeoise, sa place est marquée d'avance par le « procès » capitaliste, par les

1. *Idéologie allemande*, trad. Molitor, 1re partie, p. 223.
2. *Temps modernes*, numéro spécial sur la Gauche, p. 1647.

nécessités nationales de la production, par les besoins particuliers de la fabrique Dop. Je puis déterminer sa vie et son destin *avant l'embauche;* et cette réalité préfabriquée doit se concevoir sur le mode de *l'être,* dans la pure matérialité de l'en-soi : ce rôle et cette attitude qu'on lui impose dans le travail et dans la consommation n'ont pas même fait l'objet d'une *intention;* ils se sont créés comme l'envers négatif d'un ensemble d'activités orientées; et comme ces activités sont téléologiques, l'unité de cette préfabrication reste humaine, comme une sorte de reflet négatif des fins poursuivies en dehors d'elle ou, si l'on veut, en conséquence de la *contre-finalité. En même temps,* cet appareil matériel où tout est minutieusement réglé comme par une volonté sadique *est* l'ouvrière elle-même. C'est ce que Marx a mis en lumière dans *L'Idéologie allemande :* « Les conditions d'après lesquelles les individus, tant que la contradiction n'est pas intervenue, sont en relations les uns avec les autres, sont des conditions faisant partie de leur individualité; elles ne sont rien qui leur soit extérieur mais ce sont les seules conditions où ces individus déterminés, existant dans un état de choses déterminé, puissent produire leur vie matérielle et ce qui s'y rattache; par conséquent, ce sont les conditions de leur propre activité et elles sont produites par cette activité propre [1]. » La contradiction dont Marx parle ici, c'est celle qui oppose les forces productrices aux relations de production. Mais elle ne fait qu'un avec celle que nous venons de signaler et qui oblige l'ouvrière à vivre comme *sa réalité* un destin préfabriqué. En vain, se réfugierait-elle dans l'intimité la plus « privée », ce prétendu recours la trahirait aussitôt et se transformerait en un pur et simple mode de réalisation subjective de l'objectivité. Aux premiers temps des machines semi-automatiques, des enquêtes ont montré que les ouvrières spécialisées se laissaient aller, en travaillant, à une rêverie d'ordre sexuel, elles se rappelaient la chambre, le lit, la nuit, tout ce qui ne concerne que la personne dans la solitude du couple fermé sur soi. Mais c'est la machine en elle qui rêvait de caresses : le genre d'attention requis par leur travail ne leur permettait, en effet, ni la distraction (penser à autre chose) ni l'application totale de l'esprit (la pensée retarde ici le mouvement); la machine exige et crée chez l'homme un semi-automatisme inversé qui la complète : un mélange explosif d'inconscience et de vigilance; l'esprit est absorbé sans être utilisé, il se résume dans un contrôle *latéral,* le corps fonctionne « machinalement » et pourtant reste *sous surveillance.* La vie consciente déborde la tâche : il faut vivre une à une ces minutes de fausse distraction; il faut les vivre dans la déconcentration, refuser toute attention de détail, tout système d'idées, pour ne pas gêner la fonction latérale de contrôle, pour ne pas retarder le mouvement; il convient donc de se laisser aller à la passivité : les hommes ont, en pareil cas, une moindre tendance aux rêveries érotiques; c'est qu'ils sont le « premier sexe », le sexe actif; s'ils pensaient à *prendre,* le travail s'en ressentirait et, inversement, le travail, absorbant leur activité totale, les rend indisponibles pour la sexualité : l'ouvrière pense à *l'abandon sexuel,* parce que la machine exige qu'elle vive sa vie consciente

1. MARX, *ibid.*, p. 233.

en passivité pour garder une vigilance souple et préventive sans jamais se mobiliser dans la pensée active; naturellement la *rumination* peut prendre différents aspects, s'attacher à des objets différents : la femme peut se rappeler le plaisir de la veille, rêver à celui du lendemain, raviver indéfiniment le trouble ressenti à l'occasion d'une lecture, elle peut aussi s'évader du sexuel et remâcher l'amertume de sa condition personnelle; l'essentiel c'est que l'*objet* de ces rêveries soit en même temps le sujet lui-même, qu'il y ait perpétuellement des *adhérences :* si l'objet se pose pour soi (si la femme, sortant de la rêverie, *pense* à son mari ou à son amant), le travail s'arrête ou ralentit. C'est pour cela que les mères ne peuvent pratiquement pas penser à leurs enfants — objets de soins, de soucis — et que, bien souvent, la rumination sexuelle ne correspond pas à *l'attitude sexuelle* de la femme dans sa vie conjugale. La vérité c'est que l'ouvrière en croyant *s'évader* trouve un biais pour se faire ce qu'elle est : le trouble vague qu'elle entretient — et que limite d'ailleurs l'incessant mouvement de la machine et de son corps — c'est un moyen d'empêcher la pensée de se reformer, de retenir la conscience et de l'absorber dans la chair, tout en la laissant disponible. En est-elle consciente? Oui et non : elle cherche, sans doute, à peupler l'ennui désertique qu'engendre la machine spécialisée; mais *en même temps,* elle cherche à fixer son esprit dans les limites permises par l'opération, par la tâche objective : complice en dépit d'elle-même d'un patronat qui a déterminé d'avance les normes et le rendement minimum. Ainsi, la plus profonde intériorité devient un moyen de se réaliser comme extériorité totale.

En ce sens, le conditionnement de la personne est lui-même la contradiction future — celle qui éclatera tout à coup — mais il est cette contradiction dans son ambiguïté présente ou, comme dit Marx, dans son « incomplétude », qui n'apparaîtra qu'après l'éclatement et « n'existera donc que pour ceux qui viennent après ». En fait, à quelque moment qu'on se place, on trouve des oppositions tranchées et d'autres qui sont incertaines puisque nous sommes toujours à la fois ceux qui viennent avant et ceux qui viennent après. *Il est vrai* que « pour les prolétaires... leur propre condition de vie, le travail, et par suite toutes les conditions d'existence de la société actuelle sont devenus... quelque chose d'accidentel ». Ce qui implique que l'individu entre en conflit avec la situation qui lui est faite. Mais *il est vrai aussi* que tous les actes qu'il accomplit *en tant qu'individu* ne font que renforcer et souligner l'être objectif qu'on lui impose : l'ouvrière des usines Dop, quand elle recourt aux pratiques abortives pour éviter la naissance d'un enfant qu'elle ne pourrait pas nourrir, prend une libre décision pour échapper au destin qu'on lui a fait; mais cette décision même est truquée à la base par la situation objective : elle *réalise* par elle-même ce qu'elle *est déjà;* elle porte contre elle-même la sentence déjà portée qui lui refuse la libre maternité.

Sur ce premier point l'intelligibilité dialectique reste entière et les principes existentiels ne sont pas touchés. Nous disions, en suivant Hegel, dans *L'Être et le Néant,* que l'essence est l'être passé, dépassé. Et c'est bien, en effet, *d'abord* ce qu'est l'être de l'ouvrier puisqu'il a été préfabriqué, dans une société capitaliste, par du travail déjà fait,

déjà cristallisé. Et sa *praxis* personnelle, comme libre dialectique productive, dépasse à son tour cet être préfabriqué, dans le mouvement même qu'elle imprime au tour ou à la machine-outil. L'inertie lui vient de ce que le travail antérieur a constitué dans la machine sous forme d'exigence *un avenir indépassable* (c'est-à-dire, précisément, son mode d'emploi et sa possibilité, dans des conditions déterminées, d'accroître dans une proportion définie le taux de production) et que cet avenir indépassable est actualisé dans toute son urgence par les circonstances présentes (ensemble du processus capitaliste et conjoncture dans l'unité de la totalisation historique). Ainsi *l'inertie de la praxis* comme nouveau caractère de celle-ci ne lui ôte rien de ses caractères antérieurs : elle reste un dépassement de l'être matériel vers une réorganisation non existante encore du champ. Mais *l'annulation* passivisante la modifie de l'avenir au passé dans le cadre pétrifié de l'exigence : c'est que l'avenir à réaliser est déjà fabriqué comme inertie mécanique *dans la manière dont l'être passé se fait dépasser*. Et certes, on peut toujours dire que toute circonstance matérielle à dépasser — fût-ce la configuration du terrain, au cours d'une promenade — impose certain contenu à l'avenir vers lequel on la dépasse. Elle restreint certaines possibilités et elle offre une certaine instrumentalité qui caractérisera le résultat final. Toutefois, cet avenir n'est pas *produit par elle*, il vient à elle par les hommes et si elle s'y conserve comme signification, ce n'est pas en tant qu'il lui est homogène (et passif comme elle est) mais au contraire en tant que la *praxis* humaine l'a fait qualifier par un avenir humain en la projetant (comme dépassée et conservée) dans cet avenir. Tout au contraire *et précisément*, parce que la machine et le combinat d'exigences ont été ouvrés et rassemblés par des hommes qui en ont fait des contre-hommes, ils ont en eux-mêmes le mouvement du dépassement et, en liaison avec ce mouvement inerte, l'avenir de l'ensemble est la signification mécanico-pratique de cette totalité en tant qu'elle *fonctionne* (c'est-à-dire en tant qu'une force *extérieure* lui permet de se réaliser comme une fonction pseudo-organique). Ainsi, la raison de l'indépassabilité de l'être passé c'est qu'il est lui-même l'inscription dans l'être d'une *praxis* produisant au-delà de toute *praxis* humaine particulière sa propre signification comme être transcendant. Alors, la *praxis* humaine qui vit en symbiose avec cette pratique inerte et qui la subit comme exigence se constitue comme moyen mécanique (d'extériorité) de faire exister une mécanique dans ses caractères d'entreprise humaine. Elle reste entièrement ce qu'elle est — si on la prend abstraitement comme pure *praxis* isolée — mais son propre avenir comme dépassement de son être-passé est dépassé par ce même être-passé en tant que déjà signifié par l'avenir. Je l'ai dit déjà : si les ruses de l'ennemi incitent un régiment à se rabattre vers un emplacement qui semble protégé et qui, en réalité, a été totalement miné, la liberté pratique des chefs qui exécutent cette retraite reste entière dans chacun de ses moments dialectiques mais l'ignorance où ils sont du piège ennemi fait que cette libre pratique est le moyen nécessaire que l'adversaire a choisi pour mener inéluctablement cette unité militaire à sa perte. Ainsi une *praxis* peut se voir assignée par une liberté autre, appuyée sur des moyens matériels puissants, le rôle d'un processus aveugle entraînant des hommes vers un avenir passif et indépassable : celui de leur propre destruction. Et, si l'on suppose — ce qui est la règle — que les chefs *ne pouvaient pas* savoir que le terrain serait miné, il ne faut même pas dire qu'elle *joue ce rôle* mais qu'elle est objectivement cette nécessité elle-même. Toutefois, il faut noter qu'elle ne se constitue comme telle que dans le milieu d'une *praxis* qui la transcende et la connaît mieux qu'elle ne se connaît : il arrive bien souvent, en effet, que voulant éviter un ennui, nous ne tombions dans un embarras pire; mais si personne n'a ménagé tout exprès le premier danger pour nous conduire au second par la complicité de notre activité personnelle, nous ne verrons là rien de plus que l'incertitude naturelle à la *praxis :* chacune, en effet, à un degré différent, tient compte de ses ignorances, table sur *des chances* (au sens rigoureux du terme), fait des paris, prend des risques. La liberté d'une action qui s'achève par un échec est liberté qui échoue, rien de plus puisque le rapport fondamental de l'organisme à son environnement est univoque. Il n'y a pas retour constitutif de la matière sur la *praxis* pour la transformer en fatalité subie. Au contraire dans le cas du piège, il est manifeste que la liberté de l'ennemi, à travers l'ensemble des moyens matériels mis en jeu, du tir initial au champ de mines, *a donné un envers à la nôtre*, en a fait dans l'objectif un processus pratico-inerte de contre-finalité. Et cela est si vrai que le soldat tombé dans l'embuscade découvrira lui-même, s'il en réchappe, ce paradoxe extraordinaire (et pourtant intelligible pour tous); un mot familier en rend compte : « Ils nous ont bien *eus*. » Avoir : posséder un adversaire *en tant* qu'il est *praxis* inaliénable (et non, par exemple, en tant qu'on est plus fort ou mieux armé). Cette pétrification de la liberté en tant que telle, nous la trouvons manifeste dans la ruse de guerre parce que la machine matérielle mise en marche et qui nous oblige à nous liquider nous-même reste soutenue et contrôlée par la liberté vivante et pratique de l'ennemi. Dans le cas de l'être-de-classe comme inertie s'infiltrant dans la liberté, la chose paraît moins manifeste : d'une part, en effet, les travailleurs qui ont créé les machines par leur travail sont absents, morts peut-être; au reste, ce ne sont pas eux mais d'autres — leurs exploiteurs — qui voulaient notre asservissement; encore ne le voulaient-ils pas directement et cherchaient-ils essentiellement à augmenter leur profit; du reste, l'emplacement vide de l'homme qui est assigné à chaque travailleur vient aussi d'exigences diverses et qui se sont réunies sans qu'aucune action ait présidé à leur réunion. Ainsi n'y a-t-il pas vraiment de liberté patronale qui constitue *l'envers en soi* des *praxis* ouvrières. Mais la relation d'intériorité univoque s'est transformée, à travers les sens réels et les exigences réelles dont des pratiques humaines — multiples ou unifiées — ont pourvu l'objet matériel en fausse intériorité réciproque. Et cette fausse intériorité suffit, avec les fins indépassables et préfabriquées que doit librement réaliser la *praxis*, à transformer ce dépassement de l'Être en dépassement dépassé par l'Être à dépasser. De sorte que dans le mouvement complexe du travail aliéné nous avons l'Être inerte de la mécanique comme circonstance matérielle à dépasser, le dépassement par la *praxis* (mise en route, utilisation,

contrôle) et le dépassement de la *praxis* (en tant qu'une norme extérieure la transite comme exigence inerte) par le même Être, mais à venir comme signification *autre* qui se fait réaliser. Il en sera ainsi sur tous les plans et non seulement sur celui de la production. Dans la mesure, par exemple, où un salaire lui est attribué, l'ouvrier est socialement constitué comme cet objet pratico-inerte : une machine qu'il faut entretenir et alimenter. Or, en déterminant son budget d'après les besoins que crée en lui son travail (en assouvissant avant tout sa faim, au détriment des vêtements et du logement) l'ouvrier du XIXe siècle *se fait ce qu'il est*, c'est-à-dire qu'il détermine pratiquement et rationnellement l'ordre d'urgence de ses dépenses — donc il décide dans sa libre *praxis* — et par cette liberté même il se fait ce qu'il était, ce qu'il est, ce qu'il doit être : une machine dont le salaire représente simplement les frais d'entretien [1]. C'est précisément à ce niveau que nous allons retrouver les problèmes de la première partie. Nous voyons à présent pourquoi *dépasser sa condition de classe* signifie, en fait, la réaliser. Et puisque la *praxis* ne peut s'aliéner, en tant que mouvement transparent de l'action, nous trouvons en chacun des actions diverses : tel ouvrier lit, tel autre milite, tel autre trouve le temps de faire l'un et l'autre, tel autre s'est acheté un scooter, tel autre joue du violon, tel autre jardine. Toutes ces activités se constituent sur la base de circonstances particulières et constituent la particularité objective de chacun. Mais elles ne font, en même temps, que réaliser pour chacun l'être de classe dans la mesure où elles se tiennent malgré elles dans le cadre d'exigences indépassables. Chacun se fait signifiant en intériorisant dans une libre option la signification par quoi les exigences matérielles l'ont produit comme *être signifié*. L'être-de-classe comme être pratico-inerte vient aux hommes par les hommes à travers les synthèses passives de la matière ouvrée; c'est pour chacun de nous son être-hors-de-soi dans la matière, en tant qu'il nous produit et nous attend dès la naissance et en tant qu'il se constitue à travers nous comme un avenir-fatalité, c'est-à-dire comme un avenir qui se réalisera nécessairement par nous à travers les actions par ailleurs quelconques que nous choisirons. Il va de soi que cet être-de-classe ne nous empêche pas de réaliser un destin individuel (chaque vie est particulière) mais cette réalisation de notre expérience jusqu'à la mort n'est qu'une des manières possibles (c'est-à-dire déterminées par le champ structuré des possibles) de produire notre être de classe.

Il ne faudrait pas croire, toutefois, que l'être-de-classe se réalise

1. J'ai dit « l'ouvrier du XIXe siècle » parce que, de plus en plus, les économistes contemporains affectent de considérer le salaire comme la part socialement attribuée à chacun du revenu national. On pourrait se demander si cette conception éthique du salaire — et fondée sur les vieilles théories solidaristes — a d'autre avantage que de noyer le poisson — c'est-à-dire de passer sous silence la lutte de classes — si, effectivement, les allocations familiales, assurances sociales, etc., ne représentaient pas ce qu'on pourrait appeler une *part sociale* du salaire. Il faut pourtant remarquer que la société entière est *même ainsi* bien loin de supporter cet apport national. De toute manière, l'ouvrier contemporain présente des caractères entièrement différents, en bien des domaines, de ceux des générations antérieures. Mais le problème de l'être-de-classe n'est pas, pour autant, transformé en tant que problème logique et dialectique de rationalité.

comme simple relation de chacun avec l'ustensilité et à travers elle avec l'autre classe; il se produit, simultanément et en liaison avec tout, comme structure de classe, c'est-à-dire comme rapport préfabriqué entre les hommes d'une même classe sur la base de l'ustensilité. D'où, circulairement, il devient l'inerte statut de leur *praxis* collective dans le cadre de la lutte de classe. Certes, nous ne savons pas encore ce que sont les groupes comme activité organisée. Mais il convient, avant même d'en parler (ce que nous ferons dans le prochain chapitre) de montrer qu'ils ne s'organisent que sur la base de structures inertes qui représentent à la fois une qualification de leur action et sa limite objective, dont son inertie secrète. C'est ce qu'un exemple connu fera plus aisément comprendre.

Au complexe fer-charbon correspond la machine dite « universelle ». On désigne par là une machine — comme le *tour* dans la deuxième moitié du XIXe siècle — dont la tâche reste indéterminée (par opposition aux machines spécialisées de la semi-automation ou de l'automation) et qui peut accomplir des travaux fort différents pourvu qu'elle soit dirigée, mise au point et contrôlée par un ouvrier adroit et expert. L'universalité de la machine crée la spécialisation de ses servants : seuls y ont accès ceux qui savent user d'elle, donc qui ont fait un apprentissage souvent très long (et inversement la spécialisation de la machine, cinquante ans plus tard, au temps du semi-automatisme entraîne l'universalisation de ses servants : ils sont interchangeables). Donc, le constructeur a visé par son produit, par les perfectionnements qu'il y apporte, un certain type d'hommes, justement ces travailleurs qualifiés, capables de mener de bout en bout et par eux-mêmes une opération complète, c'est-à-dire une *praxis* dialectique. Cette visée pratique s'installe dans la machine même sous forme d'exigence : elle réduit l'effort proprement physique mais réclame de l'adresse. Elle exige qu'un homme libéré de tous les travaux secondaires se consacre tout entier à elle : par là, elle fixe *d'abord* le mode de recrutement; à travers le patronat, elle crée des possibilités d'embauche et de salaires relativement plus élevés sur le marché du travail; un avenir structuré s'ouvre pour certains fils d'ouvriers qui se trouveront avoir les dispositions et la situation requises pour faire un apprentissage (c'est-à-dire dont le père, ouvrier lui-même, est en situation d'accepter que son fils travaille de longues années sans rapporter. En principe, il s'agira d'un ouvrier lui aussi qualifié). Mais du même coup, elle crée un prolétariat inférieur qui est à la fois directement produit par l'apparition d'une élite ouvrière — mieux payée — et sélectionnée par un apprentissage *et à la fois* directement exigé par la machine universelle comme l'ensemble des manœuvres qui doivent, dans chaque atelier, graviter autour des professionnels, leur obéir et les libérer de toutes les besognes inférieures que *d'Autres* peuvent accomplir. Ainsi, la machine du XIXe siècle constitue *a priori* une structure passive du prolétariat : c'est ce que j'appellerai une structure en système solaire; les manœuvres, en effet — d'ailleurs quelconques et définis simplement comme individus non spécialisés (donc parfaitement indéterminés) — gravitent par groupe de cinq à dix autour d'un professionnel également quelconque mais défini, dans l'universel, par sa spécialisation. Ce prolé-

tariat structuré par ses fonctions — c'est-à-dire par le rôle de ses membres dans la production — est requis aussi bien des patrons (nécessité d'organiser ou d'encourager l'apprentissage, crainte d'une crise de la main-d'œuvre qualifiée) que des travailleurs eux-mêmes (à eux d'opérer eux-mêmes la sélection, sous la pression des besoins et dans le cadre des possibilités de chacun). La machine organise les hommes. Seulement, il faut noter que cette organisation humaine n'a rien d'une union synthétique, d'une communauté fondée sur une prise de conscience : c'est dans la dispersion mécanique des pluralités massifiées et *comme par hasard* que la hiérarchie va s'établir; tel enfant se trouve dans les conditions physiques, mentales et sociales qui sont requises pour faire son apprentissage; tel autre — sans aucune relation apparente avec le premier — sera manœuvre parce que ces conditions ne sont pas remplies. Le rapport de chacun à la machine étant, à proprement parler, un destin individuel et relativement autonome, la relation statistique de la machine à tous apparaît comme une redistribution réelle des molécules sociales dans une société donnée, à un moment donné, *par la matérialité même*. Et c'est précisément l'inertie matérielle qui permet cette étrange et rigide unité hiérarchique *dans la dispersion*, de même que c'est la *praxis* figée de la matière, comme avenir mécanique d'un groupe, d'une classe ou d'une société, qui établit *a priori* cet ordre hiérarchique comme l'ensemble des relations abstraites qui doivent unir des individus *quelconques* et qui s'imposeront à ces individus *quels qu'ils soient* dans le cadre temporel de la production : déjà la fabrique, avec toutes ses machines, a décidé du rapport numérique des manœuvres aux professionnels, déjà elle a établi *pour chacun*, en conséquence, quelles sont les probabilités pour qu'il s'intègre à l'élite ou pour qu'il demeure dans la sous-humanité.

Ainsi la machine universelle impose la différenciation aux travailleurs comme une loi des choses; mais dans le même temps et par le processus que nous avons décrit à propos de l'or espagnol, *elle devient sa propre idée*. Possédée par un patron, elle rejette son servant au rang des exploités, maintient et aggrave la contradiction qui oppose la classe possédante à la classe ouvrière; mais par la qualification qu'elle réclame, elle engendre dans les mains, dans le corps de celui qui la manie un humanisme du travail. L'ouvrier professionnel ne se considère pas comme un « sous-homme conscient de sa sous-humanité » dans la mesure même où, par la machine, il voit sa force de travail, son savoir-faire et ses capacités se transformer en produit, c'est-à-dire en bien social. Certes, on le lui vole, ce produit : mais son indignation d'exploité puise sa source la plus profonde dans son orgueil de producteur. Les « damnés de la terre » ce sont précisément les seuls qui soient capables de changer la vie, qui la changent chaque jour, qui nourrissent, habillent, logent l'humanité entière. Et puisque la machine est sélective, puisque, par la compétence qu'elle exige et qu'elle crée, elle constitue le travail pour le travailleur professionnel comme l'honneur des exploités, elle produit du même coup, pour les ouvriers d'élite et pour la masse ouvrière, le manœuvre comme un inférieur qui jouit d'un moindre salaire, d'une moindre valeur technique et d'un moindre être. Par rapport au patron, bien sûr, le manœuvre se pose comme *un exploité;*

mais par rapport à l'ouvrier d'élite qu'est-il? Peut-être quelqu'un qui n'a pas eu de chance (le père était misérable, il a gagné sa vie à 12 ans), peut-être quelqu'un qui n'a pas eu de courage ou qui manquait de dons. Peut-être l'un et l'autre. Une tension existe. Ce n'est pas un véritable antagonisme ou du moins pas d'abord : envers le professionnel le manœuvre nourrit des sentiments ambigus. Il l'admire et l'écoute : le professionnel, en acquérant une culture politique et parfois scientifique, en se considérant comme l'aile marchante du prolétariat ne fait que développer l'idée que la machine a d'elle-même et de son servant; cette instruction positive, cette combativité en imposent au manœuvre : il suit. Mais il a parfois l'impression que les ouvriers d'élite, en l'associant à leurs luttes, ne défendent pas toujours ses propres intérêts.

Tout ce que je viens de décrire est *inscrit dans l'Être*. L'idée inerte du travail-honneur, les opérations techniques, la différenciation des hommes, cette hiérarchie, la tension qui en résulte, tout est un produit de la machine ou, si l'on préfère, c'est, dans une fabrique quelconque, l'Être pratico-inerte des travailleurs eux-mêmes en tant que leurs rapports entre eux sont *la machine elle-même* à travers ses servants. Mais ce qu'il faut montrer, c'est que ces structures passives vont entraîner une inertie très particulière des groupes d'action ouvrière en tant que la *praxis* ne pourra jamais d'elle-même dépasser un certain nombre d'indépassables structures. J'ai indiqué ailleurs comment l'organisation anarcho-syndicaliste, produit des libres efforts de l'élite ouvrière, était destinée, avant même que l'unification fût réalisée, à reproduire sous forme d'association « volontaire » les structures qui s'étaient établies par la médiation de la machine universelle dans les entreprises particulières. Mais on se tromperait fort si l'on devait croire que la machine a engendré le syndicalisme de 1900 comme une « cause » produit son « effet ». S'il en était ainsi, la dialectique et le genre humain disparaîtraient ensemble : en fait l'humanisme du travail est l'être matériel de l'ouvrier qualifié : celui-ci le réalise dans son travail, par ses mains et par ses yeux, il le reçoit dans son salaire qui manifeste à la fois l'exploitation et la hiérarchie des exploités; enfin il le fait exister par l'influence même qu'il prend sur les manœuvres et par un obscur conflit encore mal saisissable qui l'oppose à eux. Reste à inventer ce qu'il est. Cela signifie que son mouvement pour s'unir à ses pairs et pour opposer une négation pratique à l'exploitation se fait nécessairement par la projection *de ce qu'il est* dans sa *praxis* même : avec quoi dépasserait-il l'exploitation si ce n'est avec ce qu'elle a fait de lui : le mouvement fondamental par lequel les ouvriers qualifiés se rapprochent et dépassent leurs antagonismes est en même temps l'affirmation de l'humanisme du travail. L'anarcho-syndicaliste condamne l'exploitation au nom de la supériorité absolue du travail manuel et qualifié sur toutes les autres activités. La pratique vient confirmer cette affirmation de base : au temps de la machine universelle, il importe peu que les manœuvres se mettent ou non en grève, l'absence de quelques professionnels — difficilement remplaçables — suffit à désorganiser un atelier. Du coup *l'élite* des spécialistes s'ôte, sans s'en *apercevoir*, le moyen de protester contre l'exploitation des manœuvres : certes, la misère de ceux-ci les indigne, mais

ils ne peuvent justifier les réclamations des « sous-hommes » en les fondant sur la qualification de leur travail. Au moment même où le travail à la machine exige une sorte de suzeraineté de l'ouvrier sur ses aides, l'affirmation fondamentale de l'humanisme ouvrier et les circonstances connexes de la lutte des classes sont à l'origine d'une nouvelle invention qu'on pourrait appeler le paternalisme de l'élite ouvrière : il faut éduquer, entraîner les manœuvres, les galvaniser par l'exemple, etc. Ainsi l'association qui se forme contre l'exploitation patronale réinvente rigoureusement mais librement tous les conditionnements que la matérialité impose à l'homme aliéné. Ce qui nous intéresse, ici, c'est ce subtil néant au sein d'une plénitude positive : l'impossibilité de *dépasser* cet humanisme. En fait, il a été dépassé quand la disqualification des professionnels par la machine spécialisée a refait (dans les pays de capitalisme avancé) l'unité ouvrière sur la base de l'interchangeabilité des ouvriers spécialisés. Le travail reprenait pour tous ses caractères négatifs : contrainte épuisante, force ennemie. Certes, les manuels ont encore la fierté d'être manuels : parce qu'ils soutiennent la société tout entière et non parce que la qualité particulière de leur opération les distingue. Un humanisme du besoin — comme prise directe de tout homme sur tous les hommes — est en train de naître. Mais il est capital que l'humanisme anarcho-syndicaliste n'ait pu se dépasser lui-même. La raison en est d'ailleurs simple : cette pratique et cette théorie représentaient la vie même du groupe et le groupe actif (qu'il s'agisse d'un syndicat ou du personnel d'une usine) n'était rien d'autre que l'unification et la réorganisation du combat social sur les bases structurelles existantes. Il était *réellement impossible* que les professionnels, plus instruits, plus combatifs, plus efficaces et qui, par leur seule absence, pouvaient arrêter le travail se fondissent *en pratique* dans des organisations de masse qui auraient donné la majorité aux moins instruits et aux moins combatifs. Si ces syndicats de masse sont aujourd'hui possibles et nécessaires, c'est que la technique de lutte a changé avec la structure de classe, c'est que l'interchangeabilité des ouvriers spécialisés les contraint à adopter une politique d'action massive. L'égalité entre les travailleurs est venue à la fois des changements dans les moyens de production et des tâches pratiques qu'imposaient ces changements : elle est donc *vraie*, c'est-à-dire qu'elle se prouve à chaque instant par son efficacité. Mais elle serait restée en 1900 une prise de position idéaliste puisque la moindre grève pouvait en démontrer l'inefficacité. Comment affirmer l'égalité puisque *sans les manœuvres* une grève pouvait se gagner, puisque *les manœuvres seuls* ne pouvaient gagner aucune grève? Et comment donner le même poids à tous les avis puisque les manœuvres d'alors, — moins instruits, plus timides et sans l'orgueil profondément respectable des ouvriers qualifiés — constituaient *réellement* une masse inerte à remuer et à galvaniser? Positivement, d'ailleurs l'humanisme ouvrier se présentait comme une tâche absorbante et infinie : nous savons, par cent monographies, à quel point ces hommes la prenaient au sérieux. Il fallait se perfectionner dans le métier, s'instruire, instruire les manœuvres — ils se considéraient comme responsables, chacun de son équipe — se battre, forger l'unité ouvrière et rapprocher le jour

de la prise du pouvoir. En somme c'était un monde libre et plein qu'ils développaient sans repos, avec passion. Et cette plénitude vivante était, en même temps, frappée de mort : face aux patrons méprisables et incapables d'exercer un vrai métier productif, entourés des manœuvres qu'ils avaient charge d'émanciper, ils identifiaient l'homme réel, accompli avec l'ouvrier professionnel. Et cette identification fausse (non par rapport aux patrons mais par rapport aux masses) était une limite indépassable parce qu'elle était *eux-mêmes* ou, si l'on préfère, l'expression théorique et pratique de leurs rapports pratico-inertes avec les autres ouvriers. Encore faut-il s'entendre; pour celui qui finit aujourd'hui par entrevoir l'égalité absolue dans son efficacité pratique comme la seule relation humaine valable, la théorie est fausse en tant qu'elle paralyse, qu'elle devient destin : quand la question se posa de la structure des syndicats (métiers ou industrie), la théorie et la pratique devinrent fausses en tant que résistance inerte à une réorganisation efficace; l'humanisme ouvrier devint faux lorsqu'il conduisit certains rêveurs syndicalistes à proposer la constitution d'un ordre de chevalerie ouvrier; le lien aux vassaux devint faux quand la docilité des manœuvres fit place à un mécontentement croissant. Et surtout l'ensemble idéologique et pratique qui exprimait la lutte d'une classe structurée par la machine universelle devint faux lorsqu'il empêcha les syndicats d'encadrer et d'organiser les masses nouvelles, produites dès avant 1914, par les premières machines spécialisées. Mais comment cette classe exploitée eût-elle pu lutter pour un autre prolétariat qu'elle-même? Et qu'était-elle, justement, sinon ce prolétariat structuré dans son être par la machine universelle et passivement affecté de l'idée matérielle « travail-honneur », que son élite intériorisait en *praxis*. En décidant de ce qu'ils étaient, la machine décida de ce qu'ils pouvaient : elle leur ôtait jusqu'à la possibilité d'imaginer une autre forme de lutte, en même temps qu'elle donnait à leur affirmation d'eux-mêmes, c'est-à-dire à la réintériorisation éthico-pratique de ses exigences et au développement temporalisant dans l'action des structures préfabriquées par elle, la forme de la seule lutte efficace qui fût possible dans *ces* circonstances contre *ce* patronat. L'Être, ici, c'est en somme le Futur préfabriqué comme détermination négative de la temporalisation. Ou, si l'on préfère, il apparaît *dans l'action* (au moins à certains, au cours de certaines circonstances, par exemple, de certains rapports antagonistiques avec les manœuvres) comme sa contradiction figée et insaisissable, comme une impossibilité d'aller plus loin, de vouloir ou de comprendre davantage, comme un mur d'airain dans la translucidité. D'une certaine manière, en effet, la limite est donnée et même *intériorisée* par la *praxis* même (dans l'exemple choisi, elle apparaît *à l'intérieur* même des relations individuelles : relations de travail, relations politico-sociales, relations personnelles) de l'ouvrier professionnel et du manœuvre, elle est sensible jusque dans un simple salut échangé par un professionnel et un manœuvre, comme la relation entre classes est visible à la même époque dans le salut échangé par un industriel et l'un de ses ouvriers. *Pour nous* qui appartenons à une autre société (toujours capitaliste mais dont les structures sont commandées par les nouvelles sources d'énergie, les nouvelles machines et la

production de masse), ces limites intériorisées se donnent comme *sens objectif* des relations structurelles au temps de l'anarcho-syndicalisme. Certes, nous ne voyons ni n'entendons ces hommes et le sens de leur *praxis* quotidienne, individuelle, nous échappe. Mais il est partout manifeste dans les actes collectifs dont la société a conservé mémoire, dans les institutions qu'ils ont produites, dans les conflits de tendance à l'intérieur des syndicats, dans les discours qui les expriment et jusque dans les rêveries de certains journalistes anarchistes. J'ai cité ailleurs des formules de responsables syndicalistes affirmant tranquillement que l'exploitation de l'homme par l'homme est d'autant plus honteuse que le travail est plus qualifié (on en trouverait mille). Ce qui revient à dire, à la limite, que l'exploitation d'un manœuvre illettré — qui ne sait rien faire mais qui s'épuise à transporter d'énormes charges d'un bout à l'autre de l'atelier — n'est pas entièrement injustifiable. Et, surtout, ce qui prouve qu'ils ne comprenaient pas vraiment (quoi qu'ils puissent dire et écrire par ailleurs) que ce manœuvre analphabète, imbécile peut-être, était un homme dont la société avait décidé avant sa naissance qu'il ne serait pas un ouvrier qualifié. Donc *pour nous* le sens éclate : il mesure nos différences et nous le comprenons *aussi* à partir de *nos* murs invisibles, c'est-à-dire que nous avons une compréhension de toute limite pétrifiée des relations humaines à partir de la limite invisible qui réifie les nôtres. Et je ne dis pas que *pour eux a priori* cette signification objective ne pût être réalisée : par exemple, les contacts de deux sociétés de structure différente, bien que *toujours dégradants* pour la société sous-développée, amènent certains groupes, en celle-ci, à définir certains rapports jusque-là simplement *produits*, dans leur objectivité. Ainsi *a priori*, si l'on supposait — ce qui historiquement est absurde — qu'au nom d'un autre syndicalisme, s'établissant sur les bases de la production de masse, dans des pays de capitalisme avancé, des ouvriers étrangers, au cours d'un dialogue international, eussent signalé aux anarcho-syndicalistes certaines structures ossifiées de la *praxis* sociale, il est admissible (en tout cas logiquement possible) que certains groupes — ou certains individus — en eussent pris conscience. Ce qui ne signifie d'ailleurs pas — au contraire — qu'ils eussent souhaité les modifier mais, plutôt, qu'ils fussent passés à ce genre d'activités secondaires qu'on pourrait nommer les pratiques de justification. Mais, de toute manière, les contacts — entre prolétariats de structure différente — ne pouvaient avoir ce sens simple au début du XX^e^ siècle, au moment où la deuxième révolution industrielle se faisait sans se connaître. Aujourd'hui, ils existent mais ils ont pris un autre sens (France : pays longtemps arrêté dans son développement, classe ouvrière plus homogène en certaines industries-clés, toujours hiérarchisée en d'autres secteurs. États-Unis : capitalisme avancé, destin que refusèrent longtemps, en France, le patronat malthusien et la classe ouvrière). Reste que toute limite pratico-inerte d'une relation humaine a toujours la possibilité abstraite de se découvrir aux hommes qu'elle unit comme *l'Être objectif* de cette relation. Mais à ce moment même, l'expérience qu'ils font de cette signification *comme Être réel* leur découvre qu'elle a toujours existé, intériorisée mais pétrifiée, dans la *praxis* vivante et jusque dans le moment

de la subjectivité. Simplement, elle se donnait alors aussi bien comme insaisissable néant dans le plein développement d'une activité réciproque que comme qualification positive de cette plénitude pratique (la suzeraineté vécue dans la relation du professionnel au manœuvre comme le fondement des responsabilités du suzerain et même de son amitié pour le vassal). Et précisément pour cela, la découverte de l'Être est terrifiante (car elle se fait en général dans l'échec et le conflit) parce qu'elle révèle ce qu'on ignorait comme ce qu'on avait toujours su, en d'autres termes, parce qu'elle constitue rétrospectivement nos ignorances de notre Être comme définies et préfabriquées elles-mêmes par cet Être que nous sommes et que nous ignorions. De sorte que — cela vaut pour le groupe comme pour l'individu — on peut aussi définir l'Être inerte par le type d'option pratique qui fait ignorer ce qu'on est.

Mais il convient d'insister *avant tout* sur ce que cette objectivité préfabriquée n'empêche pas la *praxis* d'être libre temporalisation et réorganisation *efficace* du champ pratique en vue de fins découvertes et posées au cours de la *praxis* même. *En fait* l'anarcho-syndicalisme a été une lutte vivante et efficace, qui s'est forgé peu à peu ses armes et qui a réalisé l'unité syndicale à partir de la dispersion; il apparaît même, aujourd'hui, que son rôle historique a été justement de susciter, au sein de la classe ouvrière, les premiers organes de l'unification. Ou, si l'on préfère, il n'est autre que la classe ouvrière elle-même, à un certain moment de son développement, produisant sous une forme rudimentaire ses premiers appareils collectifs. Ce qu'il faut simplement comprendre, c'est que ce type d'unité hiérarchique était déjà inscrit dans la pluralité humaine par la machine universelle, en tant qu'elle avait structuré par ses exigences des groupes hiérarchisés de travailleurs et que le dépassement de la multiplicité réelle, des antagonismes individuels, des particularismes locaux, des méfiances, de l'inertie, etc., en tant qu'il a été une *praxis* totalement humaine (c'est-à-dire nécessitant une intelligence théorique de la situation, une organisation du champ pratique, des efforts constants, du courage, de la patience, le développement pratique d'une expérience apportant elle-même de nouveaux moyens techniques de dépasser la situation, etc.) n'a fait que réaliser humainement — c'est-à-dire pratiquement, dialectiquement — la sentence portée par la machine universelle sur *ce* prolétariat. Encore *fallait-il* la réaliser : sans la *praxis* humaine, la classe restait ce collectif inerte dont nous allons parler dans le prochain paragraphe; mais la *praxis* humaine, suscitée par les structures même du collectif (nous verrons, quand nous parlerons du groupe, ce que veut dire ce mot de *susciter*), ne pouvait que temporaliser dans l'unité d'une action à la fois organisatrice et revendicative, à titre de relations établies par les hommes, les mêmes structures qui l'avaient rendue possible [1].

1. Bien que ce ne soit pas notre sujet, il importe de faire remarquer que la valeur (au sens *éthique* du terme et non au sens économique, encore que celui-là trouve son fondement dans celui-ci) est très exactement l'unité contradictoire de la *praxis* (comme libre dépassement se posant lui-même en possibilité indéfinie de tout dépasser dans la translucidité de l'action créatrice)

Ainsi nous avons vu *l'être de classe* comme statut pratico-inerte de la *praxis* individuelle ou commune, comme la sentence future et pétrifiée dans l'être passé que cette *praxis* doit réaliser elle-même et où elle doit finalement se reconnaître dans une expérience nouvelle de la

et de l'exigence comme indépassable avenir. De la pure *praxis*, la valeur conserve cette translucidité de la liberté se posant elle-même; mais *en tant* que la fin projetée est *en fait* une signification inerte et indépassable de l'avenir pré-fabriqué, la valeur prend un être passif indépendant. Au lieu d'être la simple *praxis* se donnant ses lois (ce qui lui ôterait son caractère d'extériorité intérieure ou si l'on préfère de transcendance dans l'immanence et ce qui la réduirait à la simple prise de conscience), elle s'isole. Mais, comme son inertie doit la rendre *dépassable* et comme son caractère pratico-inerte est l'*indépassabilité*, elle se pose comme l'unité transcendante de tous les dépassements possibles, c'est-à-dire le terme indépassable — parce que situé à l'infini — vers lequel toute action dépasse les conditions matérielles qui la suscitent. Dans le cas de l'humanisme anarcho-syndicaliste, par exemple, le travail qualifié devient *la valeur humaine* dès que les conditions même qui le rendent nécessaire empêchent même de concevoir un autre mode d'être qui se constituerait sur la disqualification du travail. S'il prenait conscience de soi, sans cette limite *a priori* et comme simple agent historique, le travailleur qualifié découvrirait certes son travail comme le développement dialectique et translucide de la *praxis* humaine dans un régime d'exploitation, bref comme l'actualisation historique et datée de sa réalité d'homme. Mais le travail devient en lui-même indépassable, lorsqu'il se révèle en même temps comme autre, c'est-à-dire lorsque la *praxis* actuelle du travailleur se constitue elle-même comme devant se réaliser comme *autre qu'elle-même*, comme incarnation particulière d'une signification inerte qui, même incarnée, lui demeurera étrangère, c'est-à-dire restera comme le signe de tous les dépassements. Pourtant, la valeur se distingue de l'exigence. Ce sont deux structures différentes à l'intérieur d'un même processus. Le caractère impératif de l'exigence vient de ce que la matérialité est animée par la *praxis* de l'autre et de ce que je découvre cette *praxis* comme humaine et étrangère tout à la fois : elle me signifie et m'attend mais n'est pas *mienne*, c'est moi qui suis rien. Au contraire, la valeur est dans un double mouvement : la découverte de *ma praxis* dans son libre développement en tant qu'elle se pose comme autre dans l'immanence et la découverte d'une signification à venir comme une inertie qui renvoie nécessairement à ma liberté. Dans les deux cas, la structure originelle c'est la matérialité ouvrée comme lien entre les hommes et la *praxis* comme absorbée et inversée par cette matière. Mais dans le premier, c'est directement le renversement qui *me signifie* en tant que je suis *le moyen de réaliser* une fin matérielle; dans le second qui se trouve à un autre niveau de l'expérience, je saisis *d'abord* ma *praxis* mais je la saisis *en tant* que dans sa liberté même elle se dépasse vers l'Être-Autre de toute *praxis;* et, par conséquent, en tant qu'une limite *subie et créée* l'affecte de matérialité. Cette nouvelle structure implique que l'expérience de la *praxis* comme créatrice (ou réalisatrice) de valeur soit originale : nulle contrainte cette fois, mais plutôt la conscience (aliénée) qu'il y a identité entre la *praxis* elle-même à son plus haut degré de translucidité consciente et une certaine signification inerte qui l'absorbe et lui donne son statut pratico-inerte de matérialité. En un mot, la valeur n'est pas l'aliénation de la fin ou de l'objectivité réalisée, c'est celle de la *praxis* elle-même. Ou, si l'on préfère, c'est la *praxis* découvrant sans la reconnaître l'inertie dont elle est affectée par l'être pratico-inerte de l'agent pratique. Cela signifie, du point de vue de l'éthique, que les valeurs sont liées à l'existence du champ pratico-inerte, autrement dit à l'enfer comme la négation de sa négation (ce qui montre que leur pseudo-positivité est toute négative) et que si — question que nous examinerons dans le moment de l'expérience progressive — il doit y avoir une liquidation possible de ces structures, les valeurs disparaîtront avec elles pour redécouvrir la *praxis* dans son libre développement comme seule relation éthique de l'homme avec l'homme en tant qu'ils dominent ensemble la matière. Ce qui fait l'ambiguïté de toute morale passée et de toute morale actuelle, c'est que la liberté comme relation humaine se découvre elle-même,

nécessité. Mais cet être pratico-inerte nous est apparu comme un moment réel de l'individu ou comme statut passif d'un groupe actif ou, inversement, comme la pseudo-unité active d'un ensemble matériel inerte. Si nous voulons mieux le comprendre, il reste à faire l'expérience d'une structure nouvelle, conditionnée par les précédentes et les conditionnant à son tour : car *l'être de classe* n'est pas seulement, nous l'avons vu, un caractère de matérialité indépassable existant à titre de qualité séparée chez des entités discrètes et isolées les unes des autres (comme par exemple, la couleur des cheveux ou la taille).

dans le monde de l'exploitation et de l'oppression, contre ce monde et comme négation de l'inhumain *à travers les valeurs* mais qu'elle s'y découvre aliénée et qu'elle s'y perd et que, *par les valeurs*, elle réalise malgré tout l'exigence indépassable que l'être pratico-inerte lui impose, tout en contribuant malgré tout à une organisation qui porte en elle les possibilités de réorganiser le champ pratico-inerte (au moins sur la base de circonstances nouvelles). Tout système de valeurs repose sur l'exploitation et l'oppression; tout système de valeurs nie effectivement l'exploitation et l'oppression (même les systèmes aristocratiques, sinon explicitement du moins par leur logique interne); tout système de valeurs confirme l'exploitation et l'oppression (même les systèmes construits par les opprimés, sinon dans l'intention, du moins dans la mesure où ce sont des systèmes); tout système de valeurs, en tant qu'il est soutenu par une pratique sociale, contribue directement ou indirectement à mettre en place des dispositifs et des appareils qui, le moment venu (par exemple, sur la base d'un bouleversement des techniques et des outils) permettront de nier *cette* oppression et *cette* exploitation; tout système de valeurs au moment de son efficacité révolutionnaire cesse d'être système et les valeurs cessent d'être valeurs car elles tiraient ce caractère de leur indépassabilité et les circonstances, en bouleversant les structures, les institutions et les exigences, les transforment en significations dépassées : les systèmes se résorbent dans les organisations qu'ils ont créées et celles-ci, transformées par le bouleversement du champ social, s'intègrent à de nouvelles actions collectives, exécutées dans le cadre de nouvelles exigences et découvrent de nouvelles valeurs. Mais on peut reprocher aux marxistes d'avoir confondu les systèmes de valeurs avec leur expression dans le langage et avec les morales inventées par des intellectuels sur la base de ces systèmes. Il est facile alors de n'y voir qu'un reflet mort de la pratique. En les confondant avec les mots philosophiques qui les désignent, le marxisme s'est débarrassé d'un problème difficile : celui de rendre compte de leur structure. Seulement du même coup, il se livre sans défense au moralisme car il ne peut en rendre compte. Rien n'est plus frappant, par exemple, que le moralisme profond de la société russe (que rien n'autorise à confondre avec la *praxis* collective qui construit, à travers des contradictions nouvelles, une société socialiste). En U. R. S. S., certaines notions, communes à tous (en particulier celle de *vie*, à la fois comme valeur à préserver et comme source éthique de toute expérience) sont expressément présentées *comme des valeurs*, à tous les niveaux de cette société. Pour en rendre compte, le marxisme doit comprendre que la valeur est produite au niveau de la *praxis* élémentaire (individuelle et collective) comme cette *praxis* elle-même en tant qu'elle saisit ses propres limites sous la fausse apparence d'une plénitude positive et indépassable. Ce que nous tentons de montrer ici, c'est que toutes les prétendues superstructures sont déjà contenues dans l'infrastructure comme structures du rapport fondamental de l'homme à la matière ouvrée et aux autres hommes. Si nous les voyons apparaître ensuite et se poser pour soi comme moments abstraits et comme superstructures, c'est qu'un processus complexe les réfracte à travers d'autres champs et, en particulier, dans le champ du langage. Mais *pas une idée, pas une valeur, pas un système* ne seraient concevables s'ils n'étaient déjà contenus, à tous les niveaux de l'expérience et sous des formes variables, dans tous les moments de l'activité et de l'aliénation, à la fois comme signe, comme exigence dans l'outil et comme dévoilement du monde à travers cet outil par le travail, etc.

En fait *l'être de classe*, loin de se manifester comme *l'identité* d'être de réalités indépendantes, apparaît dans l'expérience comme l'unité matérielle des individus ou, si l'on préfère, comme le fondement collectif de leur individualité. Car les exemples que nous avons indiqués cherchent à montrer que les individus réalisent leur statut de classe *les uns par les autres :* dès la *praxis* élémentaire, dès le travail en atelier, *l'être de classe* de chacun, en tant qu'il est exigence pratico-inerte de la machine, vient à lui par tous ses camarades aussi bien que par la classe qui l'exploite; mieux, il lui vient par la classe qui l'exploite et par les machines qui le requièrent à travers ses camarades et leur caractère universel d'exploités. En même temps, cet *être de classe* pour chaque individu se définit comme rapport inerte (indépassable) avec ses camarades de classe sur la base de certaines structures. Destin, Intérêt général (et même particulier), Exigence, Structures de classe, Valeurs comme limites communes, tout cela nous renvoie nécessairement à un type d'être individuel que nous avons décrit mais aussi, à travers lui, à *un type d'être collectif* comme fondement de toute réalité individuelle. Il ne s'agit pas ici de ces collectivités actives qui s'organisent en vue d'un résultat défini et que nous étudierons plus loin sous le nom de groupes. Ni de ces ensembles qui sont *à la fois* à chaud et à froid, comme une armée, puisqu'ils ont tout ensemble l'activité pratique et historique d'une organisation et la matérialité inerte d'une institution. Mais, plus profondément encore, comme la base de toute individuation comme de toute union, d'un *être collectif inerte* comme *matérialité inorganique et commune* de tous les individus d'un certain ensemble. C'est bien cela au fond que l'on veut dire quand on parle d'une classe. Car on n'entend par là d'abord ni l'unification active de tous les individus au sein d'organisations qu'ils ont eux-mêmes produites, ni l'identité de nature d'une collection de produits séparés. Le premier sens, en effet, ne s'appliquerait pas toujours, ni même fréquemment, à l'expérience : des contradictions nombreuses, nées de circonstances historiques, ont souvent pour résultat de profondes divisions au sein d'une même classe. Il n'est pas douteux que le prolétariat pourrait tendre vers l'unité d'une *praxis* collective si les organismes qu'il engendre — en France, par exemple — parvenaient à réaliser l'unité syndicale. Mais, quand il est représenté par des partis et par des syndicats qui se font la guerre, faut-il renoncer à l'appeler prolétariat? L'expérience de chacun prouve le contraire puisqu'on parle *des divisions de la classe ouvrière*, ce qui renvoie donc à une unité plus profonde encore sur la base de laquelle elle produira, dans des conditions données, son unité active comme intégration toujours plus poussée (et totalisation) ou ses divisions comme déchirement d'une totalité déjà existante. Mieux : nul ne songe à déclarer que, du fait que ces divisions existent, la classe ouvrière cède la place à *des* groupes d'exploités plus opposés par leurs objectifs et leurs tactiques qu'unis par l'exploitation commune. On dit que ces divisions *risquent de réduire la classe ouvrière à l'impuissance*. Les divisions apparaissent donc comme des accidents dont la gravité est considérable certes *pour la pratique* mais qui ne peuvent atteindre la substance fondamentale qui est *une*. Et l'on ne peut répondre que cette substance n'existe pas, que seuls

existent des individus menacés par un même destin, victimes des mêmes exigences, possédant le même intérêt général, etc., puisque justement l'ensemble des structures du champ pratico-inerte conditionne nécessairement l'unité substantielle de l'être-hors-de-soi des individus et puisque, inversement, cet être-hors-de-soi comme unité substantielle et négative sur le terrain de l'Autre conditionne à son tour les structures de ce champ. Mais, d'autre part, il ne saurait s'agir de ces réalités gélatineuses et plus ou moins vaguement hantées par une conscience supra-individuelle qu'un organicisme honteux cherche encore à retrouver contre toute vraisemblance dans ce champ rude, complexe mais tranché de l'activité passive où il y a *des* organismes individuels et des réalités matérielles inorganiques. En fait, si les individus se fondent tous ensemble dans un certain être commun, ce ne peut être que dans le champ pratico-inerte *et en tant justement* qu'ils *ne sont pas* des organismes individuels ou, si l'on préfère, en tant que la matérialité ouvrée se fait elle-même synthèse (ou fausse synthèse) de leur *être-hors-de-soi-en-elle*. C'est ce que le langage marque clairement quand il dit qu'un individu est né *dans* la classe ouvrière ou qu'il est *issu du* prolétariat (s'il en est sorti) ou qu'il y *appartient*, comme si la classe était tout ensemble une matrice, un milieu et une sorte de pesanteur passive (on parle de *viscosité* de classe, pour indiquer les chances qu'un fils d'ouvrier peut avoir de sortir de la classe ouvrière). En un mot, la classe comme être collectif est en chacun dans la mesure où chacun est en elle et, avant de « s'organiser » et de « créer ses appareils », elle apparaît sous l'aspect contradictoire d'une sorte d'inertie commune comme synthèse de la multiplicité. Ces considérations, qui suffisent à l'ordinaire aux sociologues, ne peuvent évidemment fonder l'intelligibilité des *socialités* fondamentales. Il faut abandonner ces vagues descriptions et tenter de pousser l'expérience dialectique *jusque-là*. Mais, bien que la *classe*, comme structure fondamentale, figure à un certain niveau la substance même dont les groupes et les socialités passives sont les déterminations, bien que tous les rassemblements humains, dans la période actuelle, expriment d'une manière ou d'une autre cette substance ou manifestent — en eux et dans leur inertie ou leur *praxis* — la déchirure en classes de la société, nous n'essaierons pas justement de définir immédiatement la socialité pratico-inerte de classe. Ce sont les rassemblements les plus apparents, les plus immédiats et les plus superficiels du champ pratique que nous examinerons tels qu'ils se présentent dans l'expérience quotidienne. Précisément, parce que beaucoup d'entre eux se produisent comme simple détermination interne d'une substance à laquelle ils sont homogènes, on peut les envisager formellement non en tant qu'ils sont tels ou tels mais en tant qu'ils sont par eux-mêmes des êtres sociaux dans le champ pratico-inerte : ils nous manifesteront par eux-mêmes ce qu'on pourrait appeler leur intelligibilité ontologique et nous pourrons dans un deuxième moment saisir à travers eux et fixer cette réalité plus fondamentale, la classe. Ce sont ces êtres sociaux inorganiques que j'ai nommés dans ma première partie des *collectifs*.

D

LES COLLECTIFS

Les objets sociaux (j'appelle ainsi tous les objets qui ont une structure collective et qui, en tant que tels, doivent être étudiés par la sociologie) sont, au moins par leur structure fondamentale, des êtres du champ pratico-inerte; leur être réside donc dans la matérialité inorganique en tant qu'elle est elle-même, dans ce champ, pratico-inertie. Nous n'envisageons pas ici ces êtres matériels (déjà *produits du travail humain*) qu'on nomme des signes de ralliement ou des symboles d'unité : mais nous avons en vue des réalités pratiques et déjà pourvues d'exigences, en tant qu'elles réalisent en elles-mêmes et par elles-mêmes l'interpénétration *en elles* d'une multiplicité d'individus inorganisés et qu'elles produisent en elles chacun d'eux dans *l'indistinction* d'une totalité. Nous aurons à déterminer la structure de cette « totalité »; mais il ne faut pas l'entendre, au sens où un groupe de machines, en décidant des tâches, se fait l'unité de ses servants : cette unité, en effet, comme l'envers d'une division du travail bien définie, n'est que l'inversion inorganique de l'unité différenciée de *fonctions* et, dans la mesure où elle se retourne sur les hommes pour les produire, elle les produit par des exigences distinctes et en tant que chacun comme individu général est le moyen de telle ou telle fonction différenciée (en tant qu'Autre, nous l'avons vu). S'il existe dans un ensemble mécanique une structure de collectif, c'est-à-dire *d'interpénétration* totalisante ou pseudo totalisante, ce ne pourrait être (mais la distinction serait difficile à faire, en général, et l'examen d'un cas particulier demanderait trop de temps) que dans la mesure où l'ensemble mécanique existe lui-même comme réalité pratico-inerte *indifférenciée* (par exemple, comme fabrique qui, si elle ferme ses portes, jette deux mille ouvriers à la rue — ou comme ensemble dangereux *pour tous* parce que le patron refuse de prendre les mesures de sécurité nécessaires). D'autre part, il faut être d'autant plus net ici que le groupe (comme organisation pratique, établie directement par la *praxis* des hommes et comme entreprise concrète et actuelle) ne peut se produire que sur la base fondamentale d'un collectif qu'il ne supprime pas pour autant (ou, en tout cas, jamais entièrement) et, inversement, dans la mesure où il agit — quel que soit son but — nécessairement

à travers le champ pratico-inerte, doit lui-même produire, en tant qu'organisation libre d'individus par une même fin, *sa structure de collectif*, c'est-à-dire *utiliser pour la pratique son inertie* (ce qui, nous l'avons vu, caractérise l'action à tous les niveaux). Enfin les groupes (pour des raisons dont l'intelligibilité même sera critiquée lorsque nous parlerons d'eux) sous l'action de certaines circonstances et dans certaines conditions meurent avant de se désagréger. Cela veut dire qu'ils s'ossifient, se stratifient et reviennent sans se dissoudre dans des socialités plus générales, en gardant leur socialité propre, à l'état de collectif proprement dit. Un champ social, quel qu'il soit, est constitué, en grande partie, par des ensembles structurés de groupements qui sont toujours à la fois *praxis* et pratico-inerte, bien que l'une ou l'autre de ces caractéristiques puisse tendre constamment à s'annuler; l'expérience seule permet de déterminer le rapport interne des structures à l'intérieur d'un groupe précis et comme un moment précis de sa dialectique intérieure. Le collectif apparaîtra donc souvent dans nos exemples à travers des groupes vivants ou moribonds dont il est une structure fondamentale. Mais, dans la mesure où le groupe se constitue comme négation du collectif qui l'engendre et qui le soutient, dans la mesure où le collectif réapparaît quand un ensemble de circonstances historiques ont nié le groupe comme entreprise sans le liquider comme détermination, nous pouvons distinguer, à la limite, des groupes où la passivité tend à disparaître entièrement (par exemple, une très petite « unité de combat » dont tous les membres vivent et luttent ensemble, sans jamais se quitter) et des collectifs qui ont presque entièrement réabsorbé leur groupe : c'est ainsi qu'à Budapest, avant l'insurrection, le parti social-démocrate qui n'avait pratiquement plus de membres [1] conservait officiellement son siège social dans un certain immeuble, ses emblèmes et son nom. Ces cas extrêmes mais, somme toute, fréquents et *normaux*, permettent de distinguer clairement les deux réalités sociales : le groupe se définit par son entreprise et par ce mouvement constant d'intégration qui vise à en faire une *praxis* pure en tentant de supprimer en lui toutes les formes de l'inertie; le collectif se définit *par son être*, c'est-à-dire en tant que toute *praxis* se constitue par lui comme simple *exis;* c'est un objet matériel et inorganique du champ pratico-inerte en tant qu'une multiplicité discrète d'individus agissants se produit *en lui* sous le signe

1. La majorité s'était fondue avec les communistes dans un nouveau parti. Des éléments de la minorité de Droite avaient fait l'objet de procès, d'autres avaient émigré. Le courant social-démocrate, très fort chez les ouvriers, devenait *une tendance*, un *exis*, mais hors de tout parti. Par contre, le *siège social* comme matérialité travaillée devenait le Parti lui-même, à la fois par rapport au gouvernement (qui tenait à montrer que ce groupement n'avait pas été supprimé autoritairement, qu'il était simplement vidé de ses membres), par rapport aux socialistes émigrés (qui trouvaient en lui l'unité matérielle transcendante et lointaine de leur dispersion en même temps qu'une affirmation pétrifiée de leur espoir), pour les socialistes réunis aux communistes (comme leur être passé, dépassé et — au moins pour quelques-uns — indépassable) enfin, pour les sympathisants sans parti comme l'exigence figée (leur exigence retournée) d'une intégration provisoirement ou définitivement impossible. Et, de tous ces hommes, aucun n'ignorait ce que l'objet collectif produisait chez les autres.

de l'Autre comme *unité réelle dans l'Être*, c'est-à-dire comme synthèse passive et en tant que l'objet constitué se pose comme essentiel et que son inertie pénètre *chaque praxis individuelle* comme sa détermination fondamentale par l'unité passive, c'est-à-dire par l'interpénétration *préalable* et *donnée* de tous en tant qu'Autres. Nous retrouvons ici, à un nouveau moment de la spirale, les mêmes termes enrichis par leurs totalisations partielles et leurs conditionnements réciproques : la réciprocité comme relation humaine fondamentale, la séparation des organismes individuels, le champ pratique avec ses dimensions d'altérité en profondeur, la matérialité inorganique comme être-hors-de-soi de l'homme en l'objet inerte et comme être-hors-de-soi de l'inerte en tant qu'exigence en l'homme, dans l'unité d'un rapport faussement réciproque d'intériorité. Mais précisément, en dehors de la relation humaine de réciprocité et du rapport au tiers qui en eux-mêmes *ne sont pas sociaux* (quoiqu'ils conditionnent toute socialité en un sens et qu'ils sont conditionnés par la socialité dans leur contenu historique) le rapport structurel de l'individu aux autres individus reste en lui-même parfaitement indéterminé tant qu'on n'a pas défini l'ensemble des circonstances matérielles sur la base desquelles ce rapport s'établit, dans la perspective du processus historique de totalisation. En ce sens, l'opposition « réciprocité comme rapport d'intériorité » et « solitude des organismes comme rapport d'extériorité », qui, dans l'abstrait, conditionne une tension non caractérisée dans les multiplicités, se trouve au contraire dépassée et fondue dans un nouveau type de rapport « externe-interne » par l'action du champ pratico-inerte qui transforme la contradiction dans le milieu de l'Autre en *sérialité*. Pour comprendre le collectif, il faut comprendre que cet objet matériel réalise l'unité d'interprétation des individus en tant qu'êtres-dans-le-monde-hors-de-soi dans la mesure où il structure leurs rapports d'organismes pratiques selon la règle nouvelle de la *série*.

Il faut faire découvrir ces notions sur un exemple : le plus superficiel et le plus quotidien. Voici un groupement de personnes sur la place Saint-Germain; elles attendent l'autobus, à la station, devant l'église. Je prends ici le mot groupement au sens neutre : il s'agit d'un rassemblement dont je ne sais encore s'il est, en tant que tel, le résultat inerte d'activités séparées ou une réalité commune qui commande en tant que telle les actes de chacun ou une organisation conventionnelle ou contractuelle. Ces personnes — d'âge, de sexe, de classe, de milieu très différents — réalisent dans la banalité quotidienne le rapport de solitude, de réciprocité et d'unification par l'extérieur (et de massification par l'extérieur) qui caractérise, par exemple, les citadins d'une grande ville en tant qu'ils se trouvent réunis, sans être intégrés par le travail, la lutte ou toute autre activité dans un groupe organisé qui leur soit commun. Il faut remarquer d'abord, en effet, qu'il s'agit d'une pluralité de solitudes : ces personnes ne se soucient pas les unes des autres, ne s'adressent pas la parole et, en général, ne s'observent pas; elles existent côte à côte autour d'un poteau de signalisation. A ce niveau, je peux remarquer que leur solitude n'est pas un statut inerte (ou la simple extériorité réciproque des organismes) mais qu'elle est *en fait* vécue dans le projet de chacun comme sa structure négative. Ou, si l'on veut, la solitude de l'organisme comme impossibilité de s'unir avec les Autres dans une totalité organique se découvre à travers la solitude vécue comme négation provisoire par chacun des rapports réciproques avec les Autres. Cet homme n'est pas seulement isolé par son corps en tant que tel mais par le fait qu'il tourne le dos à son voisin qui, d'ailleurs, ne l'a pas même remarqué (ou qui l'a découvert dans son champ pratique comme individu général défini par l'attente de l'autobus). Et cette attitude de demi-ignorance a pour conditions pratiques l'appartenance réelle à d'autres groupes (c'est le matin, il vient de se lever, de quitter son logement, il est encore lié à ses enfants qui sont malades, etc. De plus, il va au bureau, il a un rapport verbal à faire à son supérieur, il en arrête les termes, il « parle dans sa gorge », etc.) et son être-dans-l'inerte (c'est-à-dire son intérêt). Cette pluralité de séparations peut donc s'exprimer d'une certaine façon comme le négatif de l'intégration des individus à des groupes séparés (ou qui sont séparés *en ce temps* et *à ce niveau*) et, à travers cela, comme le négatif des projets de chacun en tant qu'ils déterminent le champ social sur la base de conditions données. Mais, inversement, si l'on envisage la question à partir des groupes, des intérêts, etc., bref des structures sociales en tant qu'elles expriment le régime fondamental de la société (mode de production, relations de production, etc.), on peut, au contraire, définir chaque solitude à partir des forces désintégratrices qu'exerce l'ensemble social sur les individus (et qui sont, bien entendu, les corrélatives de forces intégratrices dont nous parlerons bientôt). Ou, si l'on veut, l'intensité de solitude, comme relation d'extériorité entre les membres d'un rassemblement provisoire et contingent, exprime *le degré de massification* de l'ensemble social en tant qu'il se produit sur la base de conditions données [1]. A ce niveau les solitudes réciproques comme négation de la réciprocité signifient l'intégration des individus à la même société et, *dans ce sens*, peuvent être définies comme une certaine façon (conditionnée par la totalisation en cours) de vivre en intériorité et comme réciprocité au sein du social la négation extériorisée de toute intériorité : « Personne n'aide personne, c'est chacun pour soi » ou, au contraire, dans la sympathie, comme Proust l'a écrit : « Chaque personne est bien seule. » Finalement la solitude devient, dans notre exemple, pour chacun et par lui, pour lui et pour les autres, le produit réel et social des grandes villes. De fait, pour chaque membre du groupe qui attend l'autobus, la grande ville est présente (je l'ai montré dans la première partie) comme ensemble pratico-inerte dans lequel il y a un mouvement vers l'interchangeabilité des hommes et de l'ensemble-ustensile; elle est là dès le matin comme exigence, instrumentalité, milieu, etc. Et, à travers elle, sont donnés les millions de gens qui sont elle et dont la présence parfaitement invisible fait de chaque personne une solitude polyvalente (à des millions de facettes) et *à la fois* un membre *intégré* de la cité (le « Vieux Parisien », le « Parisien de Paris », etc.). Ajoutons à cela que le mode de vie suscite chez chaque individu des *conduites de soli-*

1. Quand je dis qu'il l'exprime, j'entends bien que c'est d'une manière purement *indicative*.

tude (acheter le journal en sortant de chez soi, le lire dans l'autobus, etc.) qui sont souvent des *travaux* pour passer d'un groupe à un autre groupe (de l'intimité familiale à la vie publique du bureau). Ainsi la solitude est projet. En tant que telle, d'ailleurs, elle est relative à tels individus et à tel moment : s'isoler par la lecture du journal, c'est utiliser la collectivité nationale et finalement la totalité des hommes vivants en tant qu'on y figure et qu'on dépend de tous, pour se séparer des cent personnes qui attendent ou qui utilisent la même voiture de transport en commun. Solitude organique, solitude subie, solitude vécue, solitude-conduite, solitude comme statut social de l'individu, solitude comme extériorité des groupes conditionnant l'extériorité des individus, solitude comme réciprocité d'isolements dans une société créatrice de *masses :* toutes ces figures et toutes ces oppositions se retrouvent à la fois dans le petit groupe considéré, en tant que l'isolement est un comportement historique et social de l'homme au milieu d'un rassemblement d'hommes.

Mais en même temps le rapport de réciprocité demeure dans le rassemblement même et entre ses membres, la négation par la *praxis* de solitude le conserve comme nié : c'est, en effet, la pure et simple existence pratique des hommes parmi les hommes. Non seulement nous le trouvons comme réalité vécue — puisque chacun, même s'il tourne le dos aux Autres, même s'il ignore leur nombre et leur aspect, sait qu'ils existent comme pluralité finie et indéterminée *dont il fait partie* — mais, en dehors même du rapport réel de chacun aux Autres, l'ensemble des conduites *solitaires* en tant qu'elles sont conditionnées par la totalisation historique suppose à tous les niveaux une structure de réciprocité (il faut que la réciprocité soit la possibilité la plus constante et la réalité la plus immédiate pour que les modèles sociaux en usage (vêtements, coupe de cheveux, maintien, etc.) soient adoptés par chacun (il ne faut pas *seulement cela*, bien entendu) et pour que chacun surprenant un désordre dans sa toilette le répare en toute hâte et, s'il le peut, secrètement : cela signifie que la solitude n'arrache pas au champ visuel et pratique de l'Autre et qu'elle se réalise objectivement dans ce champ). A ce niveau, nous pouvons retrouver de nouveau la même société (qui tout à l'heure agissait en massificatrice) en tant que son être pratico-inerte sert comme milieu conducteur des réciprocités interindividuelles : car ces hommes séparés forment un groupe *en tant* qu'ils sont tous supportés par un même trottoir qui les protège contre les autos qui traversent la place, *en tant* qu'ils sont groupés autour de la même station, etc. Et surtout ces individus forment un groupement en ce qu'ils ont un *intérêt commun*, c'est-à-dire en tant que, séparés comme individus organiques, une structure de leur être pratico-inerte leur est commune et les unit de l'extérieur. Ce sont tous ou presque tous des employés, des usagers de la ligne, qui connaissent l'horaire des passages d'autobus et leur fréquence, qui en conséquence attendent *la même* voiture : l'autobus de 7 h. 49. Cet objet en tant qu'ils sont dépendants de lui (avaries, pannes, accidents) *est leur intérêt présent*. Mais cet intérêt présent — puisqu'ils habitent tous le quartier — renvoie à des structures plus amples et plus profondes de leur intérêt général : amélioration des transports en commun, blocage des tarifs, etc.

L'autobus attendu les réunit comme étant leur intérêt d'individus qui *ce matin* ont affaire sur la rive droite mais déjà, en tant qu'autobus de 7 h. 49, il est *leur intérêt d'usagers;* tout se temporalise : l'individu de passage se retrouve *habitant* (c'est-à-dire qu'il est renvoyé aux cinq, aux dix années précédentes) et en même temps la voiture se caractérise par son retour quotidien, éternel (de fait, c'est bien, en effet, *la même* avec le même conducteur et le même receveur). L'objet prend une structure qui déborde sa pure existence inerte, il est pourvu comme tel d'un avenir et d'un passé passifs qui le présentent aux voyageurs comme une part (infime) de leur destin.

Dans la mesure, toutefois, où l'autobus désigne les usagers présents, il les constitue dans leur *interchangeabilité :* chacun, en effet, est produit par l'ensemble social comme uni à ses voisins en tant qu'il leur est rigoureusement identique; en d'autres mots leur être-dehors (c'est-à-dire l'intérêt qu'ils ont comme usagers de la ligne) est unique en tant qu'abstraction pure et indivisible et non en tant que riche synthèse différenciée, c'est une simple identité désignant l'usager comme généralité abstraite par une *praxis* définie (faire signe, monter, aller s'asseoir, donner ses tickets) dans le développement d'une *praxis* large et synthétique (l'entreprise qui unit chaque matin le conducteur et le receveur dans cette temporalisation qu'est *un* certain trajet à travers Paris à une certaine heure). A ce moment de l'expérience, le groupe a son être-unique hors de lui dans un objet à venir et chaque individu en tant que déterminé par l'intérêt commun ne se différencie plus de chaque autre que par la simple matérialité de l'organisme. Et déjà, s'il se caractérise dans sa temporalisation comme l'attente de son être en tant qu'il est l'être de tous, l'unité abstraite de l'être commun à-venir se manifeste comme *être-autre* par rapport à l'organisme qu'il *est en personne* (ou, si l'on préfère, qu'il *existe*). Ce moment ne peut être celui du conflit, il n'est déjà plus que celui de la réciprocité, il faut y voir tout simplement le stade abstrait de l'identité. En tant *qu'ils ont la même réalité objective* dans l'avenir (encore une minute, la même pour tous, et la voiture apparaîtra au coin du boulevard) la séparation *non justifiable* de ces organismes (en tant qu'elle relève d'autres conditions et d'une autre région d'être) se détermine comme *identité*. Il y a *identité* quand l'intérêt *commun* (comme détermination de la généralité par l'unité d'un objet dans le cadre de pratiques définies) est manifeste et quand la pluralité se définit justement *par rapport à cet intérêt*. Dans ce moment, en effet, il importe peu que les voyageurs se différencient par des caractères biologiques ou sociaux : en tant qu'ils sont unis par une généralité abstraite, ils sont identiques comme individus séparés. L'identité est l'unité pratico-inerte à venir en tant qu'elle se détermine dans le moment actuel comme *séparation dépourvue de sens*. Et comme tous les caractères vécus qui pourraient servir à une différenciation d'intériorité tombent en dehors de cette détermination, l'identité de chacun avec chaque Autre c'est leur unité là-bas comme être-autre et c'est ici, maintenant, leur altérité commune. Chacun est le même que les Autres en tant qu'il est Autre que soi. Et l'identité comme altérité c'est la *séparation d'extériorité* ou, si l'on préfère, l'impossibilité de réaliser par les corps l'unité trans-

cendante à venir, en tant qu'on la ressent comme nécessité irrationnelle [1].

Cest précisément à ce niveau que l'objet matériel va déterminer l'ordre sériel comme raison sociale de la séparation des individus. L'exigence pratico-inerte vient ici de la rareté : il n'y a *pas assez de place pour tous*. Mais outre que la rareté comme rapport contingent mais fondamental de l'homme à la Nature reste le cadre de toute l'expérience, *cette* rareté particulière est un aspect de l'inertie matérielle : quelles que soient les demandes, l'objet demeure passivement ce qu'il est; aussi ne faut-il pas croire que l'exigence matérielle soit nécessairement une rareté spéciale et directement éprouvée : nous verrons d'autres structures pratico-inertes de l'objet comme *être individué de la généralité* conditionner d'autres relations sérielles. J'ai choisi cet exemple pour sa simplicité, c'est tout. Donc la rareté particulière (nombre des hommes en rapport au nombre des places) désignerait, sans *patique* particulière, chacun comme excédentaire, c'est-à-dire que l'Autre serait rival de l'Autre par le fait même de leur identité; la séparation se tournerait en contradiction. Mais, sauf dans les cas de panique où, en effet, chacun se bat contre *soi-même dans l'Autre*, dans l'affolement tournant d'une unité abstraite et d'une singularité concrète mais impensable, la relation de réciprocité, naissant ou renaissant sur l'extériorité d'identité, établit l'interchangeabilité comme impossibilité de décider *a priori* quel est l'excédentaire et suscite une pratique quelconque dont l'unique but est d'éviter par un ordre les conflits ou l'arbitraire. Les voyageurs, en attendant l'autobus, ont pris des numéros d'ordre. Cela signifie qu'ils acceptent *l'impossibilité de décider des excédentaires sur des qualités intrinsèques de l'individu*, autrement dit qu'ils demeurent sur le terrain de l'intérêt commun et de l'identité de séparation comme négation dépourvue de sens; positivement, cela veut dire qu'ils cherchent à différencier chaque Autre des Autres sans rien ajouter à son caractère *d'Autre* comme unique détermination sociale de son existence : donc *l'unité sérielle* comme intérêt commun s'impose comme exigence et détruit toute opposition. Sans doute, le numéro d'ordre se réfère à une détermination du temps. Mais précisément en ceci qu'elle est *quelconque :* le temps envisagé n'est pas une temporalisation pratique mais le milieu homogène de la répétition : chacun — prenant un numéro d'ordre dès son arrivée — fait ce que fait l'Autre; il réalise *une exigence* pratico-inerte de l'ensemble; et, puisque les individus vont à des occupations distinctes et visent des objectifs séparés, le fait d'être arrivé le premier ne confère *aucune caractéristique particulière* mais seulement le pouvoir de monter le premier dans la voiture. Toutes les justifications matérielles de cet ordre, en effet, n'ont de sens qu'après coup : arriver le premier ne confère pas de mérite; avoir attendu le plus longtemps ne confère pas de droit (on pourrait, en effet, concevoir des classifications plus justes : ce n'est rien que d'attendre pour un jeune homme, c'est fatigant pour une vieille femme. Du reste,

1. En fait, elle est parfaitement rationnelle si l'on refait les étapes du processus entier. Reste que le conflit de l'interchangeabilité et de l'existence (comme *praxis* unique et vécue) doit se vivre à un certain niveau comme *absurdité scandaleuse*.

les mutilés de guerre passent d'abord en tout cas, etc.). La véritable et capitale transformation c'est que l'altérité en tant que telle, c'est-à-dire pure, n'est plus *ni* le simple rapport à l'unité commune, *ni* l'identité tournante des organismes : elle devient, comme ordination, principe négatif d'union et de détermination du sort de chacun comme Autre *par chaque Autre en tant qu'Autre*. Il m'importe beaucoup, en effet, d'avoir le dixième numéro d'ordre plutôt que le vingtième. Mais je suis dixième *par les Autres* en tant qu'ils sont Autres qu'eux-mêmes, c'est-à-dire en tant qu'ils ne possèdent pas en eux-mêmes la Raison de leur numéro d'ordre. Si je suis après mon voisin, c'est tout aussi bien parce qu'il n'a pas acheté son journal, ce matin, ou parce que je me suis attardé à la maison. Et si nous avons les nos 9 et 10, cela dépend de nous et de tous les Autres — ceux d'avant et ceux d'après.

A partir de là, nous pouvons saisir nos rapports à l'objet dans leur complexité. D'une part, en effet, nous sommes restés des individus généraux (en tant que nous faisons partie de ce rassemblement, bien entendu). Donc, l'unité du rassemblement d'usagers se trouve dans la voiture qu'il attend, *est* cette voiture elle-même comme simple possibilité de transport (non pas de *tous*, car nous n'avons rien à faire ensemble, mais de chacun). Il existe donc bien, en apparence et comme première abstraction, une structure d'universalité dans le groupement; en effet, chacun est identique à l'Autre en tant qu'il attend comme lui. Cependant, leurs attentes ne sont pas un fait commun, en tant qu'elles sont vécues séparément comme des exemplaires identiques d'une même attente. De ce point de vue, le groupe n'est pas structuré, c'est un rassemblement et le nombre des individus reste contingent : cela signifie qu'un nombre différent et quelconque était *possible* (dans la stricte mesure où l'on considère les personnes comme des particules quelconques et où leur assemblage n'est l'effet d'aucun processus dialectique commun). C'est à ce niveau que se placera la conceptualisation; c'est-à-dire que le concept s'établit sur l'apparence moléculaire des organismes et sur l'unité transcendante du groupe (l'intérêt commun).

Mais cette généralité comme homogénéité fluide du rassemblement (en tant que son unité est hors de lui) n'est qu'une apparence abstraite puisqu'en fait il est constitué dans sa multiplicité même par son unité transcendante comme multiplicité structurée. Dans le concept, en effet, chacun est le même que les Autres en tant qu'il est soi. Dans la série, au contraire, chacun devient soi *(comme Autre que soi)* en tant qu'il est autre que les Autres, c'est-à-dire, tout aussi bien, en tant que les Autres sont autres que lui. Aucun *concept* ne peut être formé de la série puisque chaque membre est sériel par sa place dans l'ordre, donc par son altérité en tant qu'elle est posée comme irréductible. C'est ce qu'on peut voir, en arithmétique, par la simple considération du nombre, comme concept et comme entité sérielle. Tous les nombres entiers peuvent être l'objet du même concept, en tant qu'ils offrent tous les mêmes caractéristiques; en particulier, tous les nombres entiers peuvent être représentés par le symbole $n + 1$ (en admettant que $n = o$ quand il s'agit de l'unité). Mais *justement pour cela*, la série arithmétique des nombres entiers, en tant qu'ils sont tous constitués

par l'addition d'une unité au nombre précédent, est une réalité pratique et matérielle, constituée par une série infinie d'entités incomparables et l'originalité de chacune vient de ce qu'elle est, à celle qui la précède dans la série, ce que celle-ci est à celle qui l'a précédée. Dans le cas des numéros d'ordre, l'altérité elle aussi change de signification : elle se manifeste dans le concept comme commune à tous et désigne chacun comme molécule identique à toutes les autres; mais elle devient, dans la série, règle de différenciation. Et quel que soit le procédé adopté pour ordonner, la sérialité vient de la matière pratico-inerte, c'est-à-dire de l'avenir comme ensemble de possibilités inertes et toutes équivalentes (équivalentes, ici, parce que les moyens de prévoir ne sont pas donnés) : la possibilité qu'il y ait une place, celle qu'il y en ait deux, celle qu'il y en ait trois, etc. Ces possibilités rigides sont la matière inorganique elle-même en tant qu'elle est non-adaptabilité. Elles gardent leur rigidité en passant dans l'ordre sériel des organismes séparés : elles deviennent en effet pour chacun, en tant qu'il a tel numéro d'ordre, un ensemble de possibilités qui lui sont propres (il trouvera une place si dix ou plus de dix personnes peuvent monter dans l'autobus; il n'en trouvera pas si neuf y peuvent monter mais il sera le premier pour le prochain autobus). Et ce sont ces possibilités et elles seules qui, au sein du groupe, constituent le *contenu réel* de son altérité. Seulement, il faut remarquer ici, que cette altérité constitutive dépend nécessairement de tous les Autres et de la possibilité réelle qui se présentera et qu'ainsi l'Autre a son essence dans tous les Autres, en tant qu'il est différent d'eux [1]. En outre, cette altérité en tant que principe d'ordination se produit naturellement comme une *liaison*. Or, cette liaison des hommes entre eux se trouve d'un type entièrement neuf par rapport à celles que nous avons vues : d'une part, on ne saurait la ramener à la réciprocité puisque le mouvement sériel dans l'exemple envisagé exclut le rapport réciproque : chacun est la Raison de l'Être-Autre de l'Autre en tant qu'un Autre est sa raison d'être; nous retrouvons en un sens l'extériorité matérielle, ce qui ne peut étonner puisque la matérialité inorganisée a décidé de la série. Mais d'autre part, en tant que l'ordre a été produit *par une pratique* et que cette pratique incluait la réciprocité en elle, il contient une *réelle intériorité :* car c'est *en son être réel* et comme partie intégrante d'une totalité qui s'est totalisée dehors que chacun est dépendant de l'Autre dans sa réalité. Ou, si l'on préfère, la réciprocité dans le milieu de l'identité devient fausse réciprocité de rapports : ce que *a* est à *b* (la raison d'être autre de son être) *b* l'est à *c*, *b* et la série entière le sont à *a*. Par cette opposition de l'Autre et du même dans le milieu de l'Autre, l'altérité devient cette structure paradoxale : l'identité de chacun à chacun comme action d'intériorité sérielle de chacun sur l'Autre. Du coup, *l'identité* (comme simple absurdité de la dispersion non signifiante) devient synthétique : chacun est identique à l'Autre en tant qu'il est fait, par les autres, Autre agissant sur les Autres; la structure formelle et universelle d'altérité fera *la Raison de la série*.

1. En tant qu'il est *le même* il est simplement et formellement *un autre*.

Dans le cas formel, strictement *pratique* et limité que nous avons envisagé, l'adoption du mode sériel reste une simple commodité sans influence particulière sur les individus. Mais cet exemple élémentaire a eu l'avantage de nous montrer l'apparition de nouveaux caractères pratico-inertes : en somme nous découvrons sur cet exemple deux caractères *du rassemblement humain non actif :* l'unité visible, ici, en ce temps du rassemblement (cette réalité totalisée qu'ils font *pour* ceux qui les regardent de quelque fenêtre ou du trottoir d'en face) n'est qu'une *apparence;* son origine c'est, pour chaque témoin découvreur de cette totalité, la *praxis* intégratrice en tant qu'elle est organisation perpétuelle de *son* champ dialectique et, dans l'objectivité pratico-inerte, la liaison générale et inerte de toutes les personnes d'un champ restreint par toute l'ustensilité en tant que sociale — c'est-à-dire en tant que sa matérialité inerte et ustensile renvoie finalement au régime dans le mouvement historique — jointe à leur véritable être-hors-d'elles dans un certain objet pratique qui n'est aucunement un *symbole*, mais au contraire, un être matériel produisant en lui leur unité et la leur imposant à travers les pratiques inertes du champ pratico-inerte. En un mot, l'unité visible d'un rassemblement est un résultat produit *en partie* par des facteurs accidentels (accidentels à ce niveau de l'expérience et qui retrouveront leur unité dans un mouvement plus ample de totalisation), *en partie* par l'unité *réelle* mais *transcendante* d'un objet pratico-inerte en tant que cette unité dans le développement d'un processus orienté *se produit* comme l'unité réelle et matérielle des individus d'une certaine multiplicité qu'elle définit et limite elle-même. J'ai déjà dit que cette unité *n'est pas* symbolique; on en voit la raison à présent : c'est qu'elle n'a rien à symboliser puisque l'unité de tous *c'est elle;* et si, quelquefois, on devait (dans des circonstances très particulières) trouver un rapport symbolique entre le rassemblement comme assemblage visible de particules discrètes (là où il se donne sous forme visible) et son unité objective, c'est la petite foule visible qui par sa présence rassemblée *se fait le symbole* de l'unité pratique de son *intérêt* ou de tout autre objet qui se produit comme sa synthèse inerte. Quant à cette unité même, comme pratico-inerte, elle peut se donner aux individus à travers une *praxis* plus vaste dont ils sont les moyens inertes, les fins ou les objets ou tout à la fois, qui constitue le véritable champ synthétique de leur rassemblement et qui les crée dans l'objet avec leurs lois nouvelles de multiplicité unifiée. Cette *praxis* les unifie en produisant l'objet où ils sont déjà inscrits, où leurs formes sont déterminées négativement et c'est elle, — en tant qu'elle est déjà elle-même autre (affectée de toute l'inertie de la matière) — qui les produit en commun dans l'unité autre.

L'autre remarque que l'on peut faire c'est que l'absence apparente de structure du rassemblement (ou ses structures apparentes) ne correspond pas à la réalité objective : quand ils s'ignoreraient tous et pousseraient à la limite leur conduite sociale de solitude, l'unité passive du rassemblement *dans l'objet* exige et produit une structure *ordinale* de la multiplicité des organismes. Autrement dit, ce qui se présente à la perception comme une sorte de totalité organisée (des hommes

ensemble, serrés les uns contre les autres et qui attendent) ou comme une dispersion, possède, comme rassemblement des hommes par l'objet, une structure fondamentale toute différente qui dépasse par l'ordonnance sérielle le conflit de l'extérieur et de l'intérieur, de l'unité et de l'identité. Dans le cadre de cette activité-institution (nous verrons le sens exact de ces termes) que représente à Paris la R. A. T. P., ce petit rassemblement qui se forme peu à peu, autour d'un signal d'arrêt, et, semble-t-il, par simple sommation, avait *déjà reçu* sa structure de sérialité : elle était produite *à l'avance* comme structure d'un groupement quelconque par le distributeur de numéros d'ordre qui est fixé au poteau de signalisation; chaque individu la réalise pour soi et la confirme pour les Autres à travers sa propre *praxis* individuelle et ses propres fins : cela signifie *non pas* qu'il contribue à créer un groupe actif en déterminant librement le but, les moyens, la différenciation des tâches avec d'autres individus mais qu'il *actualise* son être-hors-de-lui comme réalité commune à plusieurs et *qui est déjà, qui l'attend*, par une pratique inerte, dénotée par l'instrumentalité, dont le sens est de l'intégrer à une multiplicité ordonnée en lui assignant une place dans une sérialité préfabriquée. En ce sens, l'indifférenciation des êtres-hors-de-soi dans l'unité passive d'un objet se produit entre eux comme ordre sériel, à titre de séparation-unité dans le milieu pratico-inerte de l'Autre. Ou, si l'on préfère, il y a une relation objective et fondamentale entre l'unité collective comme transcendance *venant au rassemblement* de l'avenir (et du passé) et la sérialité comme actualisation pratico-inerte par chaque individu d'un rapport avec les Autres en tant que ce rapport le détermine en son être *et l'attend déjà*. La chose comme *être commun* produit la sérialité comme son propre être-hors-de-soi pratico-inerte dans la pluralité des organismes pratiques; chaque individu se réalise hors de soi dans l'unité objective d'interpénétration en tant qu'il se constitue dans le rassemblement comme élément objectif d'une série. Ou encore, comme nous le verrons mieux, la série quelle qu'elle soit et en tout état de cause se constitue à partir de l'unité-objet et, inversement, c'est dans le milieu sériel et à travers des comportements sériels que l'individu réalise pratiquement et théoriquement son appartenance à l'être commun. Il y a des conduites sérielles, il y a des sentiments et des pensées sérielles; autrement dit, *la série est un mode d'être des individus les uns par rapport aux autres et par rapport à l'être commun* et ce mode d'être les métamorphose dans toutes leurs structures. En ce sens, il y a lieu de distinguer la *praxis* sérielle (comme *praxis* de l'individu en tant qu'il est membre de la série et comme *praxis* de la série totale ou totalisée à travers les individus) de la *praxis* commune (action de groupe) et de la *praxis* constituante individuelle. Et inversement on découvrira dans toute *praxis* non sérielle une *praxis* sérielle comme structure pratico-inerte de cette *praxis* en tant qu'elle est sociale. Et, comme il y a une *logique* de la couche pratico-inerte, il y a *aussi* des structures propres à la pensée qui se produit à ce niveau social d'activité et, si l'on préfère, il y a *une rationalité* des comportements théoriques et pratiques de l'agent en tant que membre d'une série. Enfin, dans la mesure où *la série* représente l'emploi de l'altérité comme lien entre les hommes

sous l'action passive de l'objet et comme cette action passive définit le type général d'altérité qui sert de lien, l'altérité est finalement l'objet pratico-inerte lui-même en tant qu'il se produit dans le milieu de la multiplicité avec ses exigences particulières. En effet, chaque Autre est Autre que lui-même et que les Autres en tant que leurs rapports le constituent et constituent les Autres conformément à une règle objective, pratique et inerte de l'altérité (en particularisation formelle de cette altérité). Ainsi cette règle — ou *Raison de la série* — est commune en tous dans la mesure même où ils se font différents. Je dis commune et non identique : en effet, l'identité est séparation au lieu que la *Raison de série* est schème dynamique de détermination de chacun par tous et de tous en chacun. *L'Autre*, comme Raison de la série et comme facteur en chaque cas d'altérité particulière, devient donc par-delà sa structure d'identité et sa structure d'altérité un être commun à tous (comme interchangeabilité niée et conservée). A ce niveau, par-delà le concept et la règle, l'Autre c'est moi en tout Autre et tout Autre en moi et chacun comme Autre en tous les Autres; pour finir c'est l'Unité passive de la multiplicité en tant qu'elle existe en elle-même, c'est la réintériorisation par l'ensemble humain de l'extériorité, c'est l'être-un des organismes en tant qu'il correspond à l'unité de leur être en soi dans l'objet; mais, dans la mesure où l'unité de chacun avec l'Autre et tous les Autres n'est jamais donnée en lui et en l'Autre dans un rapport vrai basé sur la réciprocité, dans la mesure où cette unité *intérieure* de tous est toujours et en chacun dans tous les Autres en tant qu'ils sont autres et jamais *en lui* sauf *pour les Autres*, en tant qu'il est autre qu'eux, cette unité *toujours présente mais toujours ailleurs* redevient l'intériorité vécue dans le milieu de l'extériorité; elle n'a plus aucun rapport avec la molécularité, *c'est bien une unité* mais c'est l'unité d'une fuite; on le comprendra si l'on pense qu'en un groupe actif, contractuel et différencié, chacun peut se tenir à la fois comme subordonné au tout et comme essentiel, comme présence pratique du tout ici, dans sa propre action particulière. Au contraire, dans le lien d'altérité, le tout est totalisation de fuite, l'Être comme réalité matérielle est la série totalisée de *n'être-pas*, c'est ce que chacun fait devenir l'autre, comme son doublet, hors de portée, sans action directe sur lui et par sa simple transformation propre sous l'action d'un Autre. L'altérité comme unité des identités est nécessairement toujours ailleurs. *Ailleurs* il n'y a qu'un Autre, toujours autre que soi et qui, dès qu'il est pensé par la pensée idéaliste des autres réels, semble les engendrer par scissiparité logique, c'est-à-dire produire les Autres comme moments indéfinis de son altérité (alors que c'est très exactement l'inverse qui se produit). Dirons-nous que cette raison sérielle hypostasiée n'est que le simple renvoi à *l'objet pratico-inerte* comme l'unité hors de soi des individus? Non puisqu'il l'engendre au contraire comme une certaine intériorisation pratique de l'être-dehors par la multiplicité. Mais faut-il, alors, en faire une Idée, c'est-à-dire *une rubrique idéale?* Sûrement non : *le* Juif (en tant qu'unité sérielle intérieure des multiplicités juives) *le* colon, *le* militaire de carrière, etc., ce ne sont pas des idées, ni non plus *le* militant, ou comme nous verrons *le* petit-bourgeois, *le* travailleur manuel. L'erreur théorique (mais non pratique puisque la

praxis les a réellement constitués dans l'altérité) a été de concevoir ces êtres comme des concepts, alors qu'ils sont — comme base fondamentale de relations extrêmement complexes — *d'abord* des unités sérielles. En fait l'être-juif de chaque Juif dans une société hostile qui les persécute, les insulte et s'ouvre à eux quelquefois pour les rejeter aussitôt, ne peut être le seul rapport de chaque Israélite avec la société antisémite et raciste qui l'entoure; c'est ce rapport en tant qu'il est vécu par chaque Israélite dans sa relation directe ou indirecte à tous les autres Juifs et en tant qu'il le constitue par eux tous comme Autre et le met en danger dans et par les Autres. Dans la mesure où pour le Juif conscient et lucide son être-juif (qui est son statut *pour les non-juifs*) est intériorisé comme sa responsabilité par rapport à tous les autres Juifs et son être-en-danger, là-bas, par telle imprudence possible provoquée par d'Autres qui ne lui sont rien, sur lesquels il ne peut rien et qui sont chacun lui-même comme Autres (en tant qu'il les fait exister tels malgré lui), *le* Juif, loin d'être *le type* commun à chaque exemplaire séparé, représente *au contraire*, le perpétuel *être-hors-de-soi-dans-l'autre* des membres de ce groupement pratico-inerte (je le nomme tel *en tant* qu'il existe à l'intérieur des sociétés à majorité non juive et en tant que chaque enfant — même s'il le revendique ensuite dans la fierté et par une pratique concertée — doit d'abord *subir* son statut). C'est ainsi par exemple que, dans une société en crise d'antisémitisme et qui commence à reprocher à ses membres juifs « d'accaparer tous les postes supérieurs », pour chaque médecin ou professeur ou banquier juif, l'autre banquier, l'autre médecin ou l'autre professeur le constituera comme excédentaire (et inversement). On comprend d'ailleurs la nécessité qu'il en soit ainsi : l'altérité comme intériorisation par chacun de son être-hors-de-soi-commun dans l'objet unifiant ne peut être saisie comme unité de tous que sous la forme d'être-hors-de-soi-commun-dans-l'autre. C'est qu'en effet la totalisation comme *forme organisée des rapports sociaux* suppose (dans l'abstrait et à la limite, bien entendu) une *praxis* synthétique originale dont le but est la production humaine de l'unité comme son objectivation dans et par les hommes. Cette totalisation — que nous décrirons plus loin — vient aux hommes par eux-mêmes. Mais la totalité du rassemblement n'est que l'action passive d'un objet pratico-inerte sur une dispersion. La limitation du rassemblement à *ces* individus n'est qu'une négation accidentelle (puisque, par principe, en tant qu'*identités* leur nombre n'est pas défini) et la transformation en totalité ne fait jamais le but d'une *praxis*, elle se découvre en tant que les rapports des hommes sont régis par des rapports d'objet, c'est-à-dire en tant qu'elle vient à eux comme structure pratico-inerte dont l'extériorité scellée est dévoilée comme intériorité de relations réelles. A partir de là et dans le cadre de l'*exigence* comme objectivité à réaliser, c'est la pluralité qui devient unité, c'est l'altérité qui devient spontanéité de moi-même en l'Autre et de tous en moi, c'est la réciprocité des fuites (comme pseudo-réciprocité) qui devient relation humaine de réciprocité. Nous n'avons évoqué l'exemple simple et sans portée des passagers de l'autobus que pour montrer la structure sérielle comme l'être des rassemblements les plus quotidiens

et les plus banals : cette structure, en effet, comme constitution fondamentale de la socialité, tend à être négligée par les sociologues. Les marxistes la connaissent, mais ils n'en parlent guère et préfèrent en général attribuer les difficultés qu'ils rencontrent dans leur *praxis* d'émancipation et d'agitation à des forces concertées plutôt qu'à la sérialité comme résistance matérielle des rassemblements et des masses à l'action des groupes (et même à l'action des facteurs pratico-inertes). Mais si nous voulons embrasser, ne fût-ce que d'un coup d'œil, le monde de la sérialité; si nous voulons marquer l'importance de ses structures et de ses pratiques — en tant qu'elles constituent finalement le fondement de toute socialité, même de celle qui veut récupérer l'homme sur l'Autre par l'organisation de la *praxis* — il faut quitter l'exemple choisi et considérer les faits dans le domaine où cette réalité élémentaire dévoile à l'expérience sa véritable nature et son efficacité. J'appelle *collectif* la relation à double sens d'un objet matériel, inorganique et ouvré à une multiplicité qui trouve en lui son unité d'extériorité. Cette relation définit *un objet social;* elle comporte deux sens (fausse réciprocité) parce que je peux aussi bien saisir l'objet inorganique comme matérialité rongée par une fuite sérielle et aussi bien la pluralité totalisée comme matérialisée hors de soi en tant qu'exigence commune en l'objet; et, inversement, je peux remonter de l'unité matérielle comme extériorité à la fuite sérielle comme déterminant des comportements qui marqueront le milieu social et matériel du sceau original de la sérialité ou partir de l'unité sérielle et définir les réactions de celle-ci (comme unité pratico-inerte d'une multiplicité) sur l'objet commun (c'est-à-dire les transformations qu'elles opèrent dans l'objet). De ce point de vue, en effet, on peut considérer la fausse réciprocité entre l'objet commun et la multiplicité totalisée comme une interchangeabilité de deux statuts matériels dans le champ pratico-inerte; mais il faut en même temps l'envisager comme une transformation en cours de chacune des matérialités pratico-inertes par l'Autre. Dès à présent, en tout cas, nous pouvons éclairer le sens de la structure sérielle et la possibilité d'appliquer cette connaissance à l'étude de l'intelligibilité dialectique du social.

Pour concevoir la rationalité de l'altérité comme règle du champ social pratico-inerte, il faut en effet concevoir que cette altérité est plus complexe et plus concrète que dans l'exemple superficiel et limité où nous l'avons vue se produire. Nous pouvons en poursuivant l'expérience découvrir des caractères nouveaux qui se produisent en tant que la sérialité se constitue dans un champ plus large et comme structure de collectifs plus complexes. Il faut noter, en effet, *d'abord* que les objets pratico-inertes produisent selon leur structure propre et leur action passive le rassemblement comme relation directe ou indirecte entre les membres de la multiplicité. Nous appellerons *directe* la relation qui se fonde sur la *présence*. Et je définirai comme *présence*, dans une société disposant de techniques et d'outils déterminés, la distance maxima qui permet entre deux individus l'instauration immédiate de rapports de réciprocité. (Il est évident que la distance est variable. En particulier, il y a *présence réelle* de deux personnes qui se téléphonent, l'une par rapport à l'autre; et, de la même façon, l'avion

reste en relation permanente *de présence*, par la radio, avec l'ensemble des services techniques qui assurent sa sécurité.) Naturellement, il y a des types de présence différents et ces types dépendent en fait de la *praxis* (certaines entreprises exigent la présence de chacun dans le champ perceptif de l'Autre — sans l'intermédiaire des instruments) mais, de toute manière, nous définirons le rassemblement par la co-présence de ses membres, non pas en tant qu'il existe nécessairement entre eux des relations de réciprocité ou une pratique commune et organisée mais en tant que la possibilité de cette *praxis* commune et des relations de réciprocité qui la fondent est immédiatement donnée. Les ménagères qui font la queue devant le boulanger, en période de disette, se caractérisent comme rassemblement à structure sérielle; et ce rassemblement est *direct :* la possibilité d'une brusque *praxis* unitaire (l'émeute) est immédiatement donnée. Par contre, il existe des objets pratico-inertes de structure parfaitement définie qui constituent eux-mêmes, parmi la multiplicité indéterminée des hommes (d'une ville, d'une nation, du globe), une certaine pluralité comme rassemblement *indirect*. Et je définirai ces rassemblements par *l'absence :* par là je n'entends pas tant la distance absolue (dans une société donnée, à un moment donné de son développement) qui n'est, en réalité, qu'une vue abstraite mais l'impossibilité pour les individus d'établir entre eux des relations de réciprocité ou une *praxis* commune *en tant* qu'ils sont définis par cet objet comme membres du rassemblement. Il importe peu, en effet, que tel auditeur de la radio possède lui-même un poste émetteur et puisse, en tant qu'individu, se mettre en rapport, *plus tard*, avec tel autre auditeur d'une autre ville ou d'un autre pays : le fait même d'*écouter la radio*, c'est-à-dire de prendre à telle heure, telle émission, établit un rapport sériel d'*absence* entre les différents auditeurs. En ce cas, l'objet pratico-inerte (c'est valable pour tout ce qu'on appelle *mass media*) ne produit pas seulement l'unité hors de soi dans la matière inorganique des individus : il les détermine dans la séparation et il assure, en tant qu'ils sont séparés, *leur communication par l'altérité*. Quand je « prends » une émission, le rapport qui s'établit entre le speaker et moi n'est pas une relation humaine : en effet, je suis passif par rapport à la pensée exposée, au commentaire politique des nouvelles, etc. Cette passivité, dans une activité qui se développe sur tous les plans et sur des années, peut être *dans une certaine mesure* contrebalancée : je puis écrire, protester, approuver, féliciter, menacer, etc. Mais il faut noter immédiatement que l'ensemble de ces démarches n'ont de poids que si la majorité (ou une importante minorité des auditeurs) les font de leur côté, sans me connaître. De sorte que la réciprocité est ici d'un rassemblement à une voix. En outre, les radios représentent le point de vue du gouvernement ou certains intérêts d'un groupe de capitalistes; ainsi peut-on concevoir que l'action même des auditeurs (sur les programmes ou les opinions exposées) restera sans effet. Il est fréquent que les événements politiques et sociaux qui se produisent sur tous les plans et dans l'ensemble du pays entraînent seuls les modifications d'un programme d'émission ou de commentaires tendancieux. De ce point de vue, l'auditeur en désaccord avec la politique du gouvernement, même

si, en d'autres lieux, au milieu de groupes organisés, il s'oppose efficacement pour sa part à cette politique, saisira son activité passive — sa « réceptivité » — comme impuissance. Et, dans la mesure où cette voix lui donne exactement les limites de ses pouvoirs (s'il s'agit d'une *trop* mauvaise émission théâtrale ou musicale) le public peut agir. Pas entièrement, toutefois on en a vu maint exemple : dans la mesure où son indignation (ou même son enthousiasme : je prends le cas négatif parce qu'il est plus simple; mais la même impuissance existe si, enthousiasmé par un conférencier de radio ou un chanteur, je réclame qu'on lui donne une émission régulière ou qu'on l'appelle au micro plus fréquemment) n'est que la découverte vécue de son impuissance d'homme *en face d'un homme*. Car, en un sens, cette voix, avec ces inflexions et ces accents bien particuliers, c'est la voix singulière d'une certaine personne. Et cette personne a préparé son audition par une série d'actions précises et individuelles. Et, d'autre part, il n'est pas douteux qu'elle s'adresse à moi. A moi et à d'Autres, la voix dit : « Chers auditeurs. » Mais, bien que l'orateur dans un meeting s'adresse à tous les présents, chacun peut contredire ou même insulter (à la condition, bien entendu, de prendre, en certains cas, certains risques mais avec la perspective, selon les circonstances, plus ou moins clairement définie, de « retourner l'opinion du public »). Ainsi l'orateur s'adresse réellement *à nous* en tant qu'on peut concevoir aussi bien une réciprocité individuelle (*je* crie mes approbations ou mon blâme) qu'une réciprocité collective (*nous* l'applaudissons ou le huons). Au contraire, dans son principe, dans sa réalité de voix humaine, cette voix de speaker est mystifiante : elle se fonde sur la réciprocité du discours, donc sur la relation humaine et c'est réellement une relation réifiante dans laquelle la voix se donne comme *praxis* et constitue l'auditeur comme objet de la *praxis*, bref c'est une relation univoque d'intériorité comme celle de l'organisme agissant avec l'environnement matériel mais dans laquelle je suis, à titre d'objet inerte, soumis comme matérialité inorganique au travail humain de la voix. Pourtant je peux, si je le veux, tourner le bouton, éteindre le poste ou changer d'émission. Mais c'est, ici qu'apparaît le rassemblement à distance. Car cette activité purement individuelle ne change absolument rien au travail réel de cette voix. Elle continuera de résonner dans des milliers de chambres devant des millions d'auditeurs. C'est moi qui me précipite dans la solitude inefficace et abstraite de la vie privée sans rien changer à l'objectivité. Je n'ai pas nié la voix : je me suis nié en tant qu'individu du rassemblement. Et, surtout lorsqu'il s'agit d'émissions idéologiques, au fond c'est *en tant qu'Autre* que j'ai souhaité que cette voix se tût, c'est-à-dire en tant qu'elle peut, par exemple, nuire aux Autres qui l'écoutent. Peut-être suis-je parfaitement sûr de moi, peut-être même fais-je partie d'un groupe politique actif dont je partage toutes les conceptions et dont j'adopte toutes les positions. Cependant, la voix m'est insupportable *en tant* qu'elle est écoutée par d'Autres. D'Autres qui, précisément sont *les mêmes* en tant qu'ils écoutent la radio et Autres en tant qu'ils appartiennent à des milieux différents. Elle peut, me dis-je, *les convaincre*. Par le fait, les arguments qu'elle énonce, il me semble que je pourrais les combattre devant ces Autres, même s'ils ne pensent

pas comme moi : mais ce que j'éprouve justement, c'est *l'absence* comme mon mode de liaison aux Autres. Mon impuissance, cette fois, n'est pas seulement dans l'impossibilité d'arrêter la voix : elle réside dans celle de convaincre *un à un* les auditeurs qu'elle exhorte ensemble dans cette solitude en commun qu'elle a créée pour tous comme leur lien inerte. Dès que j'envisage en effet une action pratique contre ce que dit le speaker, je ne puis la concevoir que sérielle : il faudrait prendre les uns après les autres les auditeurs... Évidemment, cette sérialité mesure mon impuissance et, peut-être, celle de mon Parti. De toute façon si celui-ci envisageait de faire une contre-propagande, il serait obligé de s'adapter à la structure sérielle que les *mass media* ont imposée (et si l'auditeur est journaliste, si, le lendemain, il dit son indignation dans son journal, il combat une action sérielle par une autre action sérielle : il s'adresse à quatre cent mille des auditeurs séparés de la ville en tant qu'il peut les toucher comme lecteurs séparés). Ainsi l'auditeur impuissant est constitué par la voix même comme *membre-autre* du rassemblement indirect : en même temps que les premiers mots une relation latérale de sérialité indéfinie s'établit entre lui et *les Autres*. Naturellement, cette relation a eu son origine dans un savoir produit par le langage lui-même en tant qu'il est un moyen pour les *mass media*. Ce sont les journaux et la radio elle-même qui apprennent à chacun le nombre des postes français. Mais ce savoir (lui-même d'ordre sériel par son origine, son contenu et son objectif pratique) s'est depuis longtemps transformé en fait. Tout auditeur est objectivement défini par ce fait réel, c'est-à-dire par cette structure d'extériorité qui s'est intériorisée en savoir. Or, à l'instant où, dans une situation historique donnée et dans le cadre des conflits qu'elle engendre, il écoute la voix dans le scandale impuissant, il ne l'écoute plus *pour son compte* (nous avons admis qu'il était sûr de résister aux arguments) mais du *point de vue* des Autres. Desquels? Cela, c'est la circonstance et l'individu, avec son expérience et son passé, qui en décident : peut-être se met-il à la place des X..., ses amis, qui sont facilement influençables ou qui lui ont semblé, la veille, plus hésitants qu'à l'ordinaire. Peut-être essaiera-t-il d'écouter comme un auditeur abstraitement défini et connu dans sa généralité (le tiède, le mou, ou bien, plus précisément, celui qui a tel ou tel intérêt et que l'on flatte adroitement, etc.). Mais de toute manière, l'individu abstrait qu'il évoque dans son altérité est depuis longtemps, lui aussi, une notion-fait (un schème forgé à la fois dans l'expérience et par les schématisations des *mass media*) et, inversement, la famille hésitante qu'il prend comme référence ne peut vraiment l'inquiéter que dans la mesure où elle représente le premier terme d'une série, c'est-à-dire qu'elle est elle-même schématisée comme Autre. Il est inutile de décrire ici la curieuse attitude de l'auditeur indigné (chacun peut se référer à sa propre expérience) et cette dialectique entre trois moments : celui — triomphal — où il réfute (ou croit réfuter, peu importe) l'argument (déjà c'est *pour l'Autre* mais en tant qu'un rapport de réciprocité devrait pouvoir exister); celui — d'indignation impuissante — où il se réalise comme membre d'une série où les membres sont unis par le seul lien d'altérité; celui — d'angoisse et de tentation — où, se plaçant *du point de vue de l'Autre*, il se laisse convaincre en tant qu'Autre — jusqu'à un certain point — pour éprouver la force de l'argument. Ce troisième moment est celui du malaise et de la fascination; il comporte une contradiction violente : je suis en effet à la fois celui qui sait réfuter ces sottises et celui qui se laisse convaincre par elles. Et je ne veux pas indiquer par là que je suis à la fois moi-même et l'Autre : peut-être l'attitude triomphale de celui qui sait n'est-elle qu'une autre forme d'altérité (j'ai confiance en d'Autres qui savent réfuter et je m'identifie à eux parce que j'épouse leur opinion). Ce qui compte surtout c'est que mon impuissance à agir sur la série des *Autres* (qui peuvent se laisser convaincre) revient sur moi pour faire *de ces Autres* mon destin. Non pas, certes, à propos de cette seule émission mais parce qu'elle se produit dans le cadre d'une certaine propagande qui les mystifie et qui les endort. A partir de là, la voix devient pour chacun *vertigineuse :* ce n'est plus la voix de personne (même si le speaker s'est nommé) puisque la réciprocité s'est détruite. Mais elle est *doublement* un collectif : d'une part, nous venons de le voir, elle me produit comme membre inerte d'une série et comme Autre au milieu des Autres; d'autre part, elle apparaît en elle-même comme le résultat social d'une *praxis* politique (du gouvernement, s'il s'agit d'une radio d'État) et comme *soutenue* en elle-même par une autre tranche sérielle d'auditeurs : ceux qui sont déjà convaincus, ceux dont elle exprime les tendances et les intérêts. Ainsi en elle, et par elle, les Autres (les partisans de cette politique) influencent les Autres (les hésitants, les neutres); mais cette influence est elle-même sérielle (ce qui n'est pas sériel, bien entendu, c'est *l'action* politique du gouvernement et ses *activités* de propagande) puisque chacun écoute à la place de l'Autre et en tant qu'Autre et puisque la voix elle-même est Autre : Autre pour ceux qui refusent la politique qui l'inspire, en tant qu'expression de certains Autres et qu'action sur d'Autres; Autre pour les hésitants qui la reçoivent *déjà* en tant qu'opinion des Autres (de ces Autres tout-puissants qui tiennent les *mass media*) et qui sont déjà influencés par le seul fait que cette politique a le pouvoir de faire publiquement son apologie; Autre enfin pour ceux qui soutiennent la politique du gouvernement, en ceci que *pour chacun* dans la solitude elle est cautionnée par l'approbation des Autres (ceux qui sont de son avis) et par l'action qu'elle exerce sur les hésitants; pour ceux-là, c'est leur propre pensée que la voix exprime : mais c'est leur pensée en tant qu'Autre, c'est-à-dire en tant qu'elle est *énoncée* par un Autre, *formulée en termes autres* (mieux qu'ils n'eussent fait et autrement) et en tant qu'elle existe au même instant *pour tous les Autres* comme Pensée-Autre. Toutes les conduites réactives que la Pensée-Autre comme signification de la Voix-Autre suscite chez tous les auditeurs sont toujours *des conduites d'altérité*. Par là, il faut entendre que ces conduites n'ont ni la structure immédiate de la *praxis* individuelle ni les structures concertées de la *praxis* commune et organisée. Elles sont suscitées *immédiatement* — comme les libres réactions de l'individu — mais il ne peut les produire sous l'action du collectif qu'en tant qu'elles sont en elles-mêmes des totalisations latérales de la sérialité (indignation, rires ironiques, fureur impuissante, fascination, enthousiasme, besoin de

communiquer avec d'Autres, scandale, peur collective [1], etc.). Autrement dit, l'individu, comme membre de la série, tient des conduites *altérées* dont chacune est en lui l'action de l'Autre, ce qui signifie qu'elles sont par elles-mêmes une récurrence poussée à la limite (c'est-à-dire à l'infini).

En développant cet exemple nous avons vu l'expérience de la sérialité s'enrichir. En effet, du fait même que certains objets peuvent établir entre des individus qui s'ignorent en tant que tels des liens indirects d'altérité, nous voyons naître la possibilité pour une série d'être finie, indéfinie ou infinie. Quand la multiplicité, bien que numériquement déterminée en soi, reste pratiquement indéterminée comme facteur du rassemblement, elle est indéfinie (c'est le cas, par exemple, de la radio : il y a un nombre défini d'individus qui écoutent en ce moment telle émission mais c'est à titre de quantité indéterminée que l'émission constitue la sérialité de ses auditeurs comme rapport de chacun aux Autres). Quand la multiplicité est rassemblée par un mouvement de récurrence circulaire, nous avons affaire à une série pratiquement infinie (au moins tant que le mouvement circulaire se poursuit). Chaque terme, en effet, dans la mesure où il produit l'altérité des Autres devient Autre lui-même en tant que les Autres le produisent Autre et contribue à son tour à les modifier dans leur altérité.

Mais nous avons aussi remarqué que la pure altérité formelle (telle que nos premiers exemples nous l'ont montrée) n'est qu'un moment abstrait du processus sériel. Il est exact qu'on peut la trouver dans tous les groupes qui, par exemple, sont *ordonnés* d'une façon ou d'une autre (les groupes d'acheteurs par exemple, lorsqu'il y a rareté des produits à vendre ou rareté du personnel). Mais la pureté formelle est ici maintenue par une action délibérée : on refuse de distinguer les individus par autre chose que l'altérité, elle-même constituée comme règle de succession. Dans tous les autres cas, c'est-à-dire lorsque l'altérité n'est pas elle-même un moyen de sélection, les individus se produisent dans le milieu sériel avec quelques caractères qui leur sont propres et qui diffèrent de l'un à l'autre ou d'un ensemble à un autre. Bien entendu, la structure fondamentale reste inchangée : les auditeurs de la radio constituent en ce moment *une série* en tant qu'ils sont en train d'écouter la voix commune qui les constitue chacun dans leur identité comme un Autre. Mais c'est justement pour cela qu'une altérité de contenu apparaît entre eux. Cette altérité reste encore très formelle puisqu'elle les constitue à partir de l'objet (la voix) et d'après leurs réactions possibles à l'objet. Il va de soi que pour fonder ces réactions, il faudrait approfondir les différences, trouver d'autres collectifs, d'autres intérêts, des groupes, et, finalement, totaliser le moment historique avec son passé. Mais en tant que le rassemblement *est opéré par la radio*, il reste sur le plan de l'altérité pratique des *conduites d'audition*. C'est à partir de là que l'altérité comme Raison de la série devient une force constitutive de chacun et de tous : car en chacun, l'Autre n'est plus la simple différence formelle dans l'identité; en chacun, l'Autre est réaction différente, conduite autre, et chacun est conditionné dans l'unité fuyante d'altérité par ces conduites différentes de l'Autre *en* tant qu'il ne peut pas les modifier en l'Autre. Ainsi chacun est aussi efficace dans son action sur l'Autre que s'il établissait avec lui des relations humaines (directes et réciproques, ou organisées) mais son action passive et indirecte vient de *son impuissance même*, en tant que l'Autre la vit en lui-même comme sa propre impuissance en tant qu'Autre.

Cette détermination abstraite encore mais matérielle du contenu variable de l'altérité (ou, si l'on préfère, d'une altérité synthétique créant par elle-même un monde pratico-inerte de l'altérité) nous conduit logiquement à l'expérience de l'impuissance comme liaison réelle entre les membres de la série. La série se révèle à chacun, en effet, dans le moment où il saisit en lui et dans les Autres leur impuissance commune à supprimer leurs différences matérielles. Nous verrons comment, sur la base de conditions définies, le *groupe* se constitue comme négation de cette impuissance, c'est-à-dire de la sérialité. Il n'en est pas moins clair que l'impuissance subie est le mastic de la sérialité : je sens mon impuissance en l'Autre puisque c'est l'Autre en tant qu'Autre qui décidera si mon acte restera une initiative individuelle et folle ou me rejettera dans la solitude abstraite ou deviendra l'acte commun d'un groupe; ainsi, chacun attend l'acte de l'Autre et chacun se fait l'impuissance de l'Autre en tant que l'Autre est son impuissance. Mais cette impuissance ne correspond pas nécessairement — en tant que présence constituante en chacun de la série — à la pure immobilité passive de l'ensemble. Tout au contraire, elle peut devenir violence inorganisée : dans l'exacte mesure où je suis impuissant par l'Autre, c'est l'Autre lui-même qui devient en moi puissance active; incapable de changer l'indignation de l'Autre (quand j'assiste à un spectacle scandaleux pour certains) cette indignation vécue dans l'impuissance devient chez moi *indignation autre* où l'Autre en moi s'indigne et j'agis sous son emprise. Mis à part les provocateurs, il n'y a pas de différence entre le Scandale et la Crainte du Scandale. Ou si l'on préfère le Scandale est la Crainte agressive du Scandale de l'Autre. En d'autres mots, le Scandale est l'Autre lui-même comme raison transcendante de la propagation sérielle des violences provoquées par la crainte du Scandale.

Mais nous avons admis jusqu'ici, pour simplifier la structure des collectifs, que les séries étaient constituées par des termes isolés, dont l'altérité, comme impuissance, était la seule et fuyante unité. En fait, il existe des séries de ce type et c'est, en gros, le cas des lecteurs du *Figaro* ou des auditeurs de la radio. Seulement il y en a d'autres, plus complexes : car les relations humaines de réciprocité définissent tout autant la coexistence des hommes que le statut de dispersion massifiée. Et comme ces relations constituent des chaînes complexes et des systèmes polyvalents, chaque rapport singulier, à travers la matérialité

1. La peur collective, en tant qu'elle se manifeste comme conduite sérielle chez un auditeur isolé, apparaît si l'émission semble audacieuse ou choquante; la peur est alors la peur de la colère ou de la peur des autres, elle est peur sacrée, car c'est la peur que ces mots aient été prononcés dans le milieu indéfini de la sérialité et c'est aussi la peur dans le milieu de l'Autre d'avoir été *l'auditeur* de ces mots. Ces autres, en moi, condamnent ce moment de la réceptivité où, par mon individualité d'organisme pratique, ces mots ont existé *ici*, dans cette pièce; l'altérité condamne en moi ma réalité personnelle, l'Autre porte sentence sur le Même.

environnante, est conditionné par les Autres, négativement ou positivement. Ainsi la multiplicité n'a fait que changer de place : et dans la mesure où un objet du champ pratico-inerte fait l'unité-hors-de-soi de ces relations interindividuelles, la sérialité détermine les multiplicités d'individus. Ainsi, la dispersion des relations humaines (en tant que chacune est liée à une autre — ou à plusieurs autres — celles-ci à d'autres, etc.) en tant qu'elle devient, comme raison de la série, altérité, transforme, par tous les autres rapports, chacun d'eux en *rapport autre*. Ou, si l'on préfère, l'Autre se produit comme unité fuyante de tous en tant qu'on le découvre en chacun comme *altération* nécessaire de la réciprocité directe. Ou encore en tant que chacun, dans la mesure où il veut communiquer avec un Autre, constitue son rapport dans l'être pratico-inerte à partir de tous les autres rapports totalisés. La pluralité est ici d'un type spécial : il vaudrait mieux l'appeler quasi-pluralité : dans la réalité, en effet, il est difficile de séparer vraiment les liaisons (comme on sépare des termes) et de les quantifier — d'autant qu'une relation humaine de réciprocité peut s'établir entre plusieurs personnes à la fois. Pourtant, l'être-sériel comme altérité rigide à l'intérieur de chaque relation vivante tire sa force de *l'éloignement pratique*, c'est-à-dire du fourmillement insaisissable des autres relations. Dans la mesure où chaque rassemblement de relations (le mécontentement dans tel atelier à propos de telle mesure prise par la direction, en tant qu'il se manifeste — avant toute action revendicative — dans la quasi-pluralité des relations humaines entre les travailleurs) renvoie à d'autres rassemblements (les autres ateliers en tant qu'ils se sont constitués individuellement *comme Autres*, dans leur différence matérielle à travers leurs comportements antérieurs à l'occasion des conflits précédents ou dans le développement de celui-ci), ceux-ci à d'autres (extérieurs à la fabrique, intérieurs à la profession) et à d'autres (par les soucis individuels — liés, par exemple, à la date — ils sont renvoyés à la famille, aux groupes d'habitation comme à une branche de sérialité latérale, secondaire mais très importante en définitive); de sorte que, d'une certaine manière, les relations éloignées se produisent pour les relations proches non pas comme des rapports homogènes et lointains mais, dans leur rassemblement inerte, *comme un milieu conducteur inerte*, le milieu de l'altération. Chaque relation interindividuelle concrète se produit donc ici, en ce moment, dans sa liaison avec toutes les autres, qui est sérielle, comme détermination d'un milieu plus ou moins défini, qui se caractérise par une cohésion réelle, par une solidité compacte, offrant tout ensemble la *force* de l'inertie et la structure synthétique *du rapport*. Mais la réalité pratique de ce milieu (simple totalité pratico-inerte de tous ces rapports comme l'altérité *en* chaque rapport) réside simplement dans sa structure sérielle. Autrement dit les milieux humains existent et *ce sont les hommes*, en tant que les objets communs les produisent comme le milieu de l'homme. Mais le *milieu* comme collectif — c'est-à-dire comme unité-autre d'une quasi-pluralité de relations humaines — ne doit pas être étudié — par les sociologues ou les historiens — sous la forme qu'il révèle à *ses individus* : en effet, comme il se manifeste *à chacun* à travers des relations de réciprocité et comme leur cohésion synthétique, les individus ne le saisissent pas

directement comme autre, comme règle sérielle d'éloignement : ce qui leur est manifeste quand ils sont eux-mêmes les termes de la série, devient hors d'atteinte — dans la pratique immédiate — quand ils ne sont qu'une structure intérieure des termes et quand chaque terme est, *en fait*, la relation qui les unit. Le milieu se manifeste immédiatement à ses membres *comme contenant homogène* et comme force permanente (pratico-inerte) de *liaison* unissant chacun à chacun sans distance; de ce point de vue, chaque relation humaine qui s'établit concrètement entre deux ou plusieurs individus se produit dans le milieu comme *actualisation* inessentielle d'une structure pratico-inerte déjà inscrite dans l'Être. Au niveau contingent des histoires individuelles, telle rencontre apparaît naturellement comme réalisation plus ou moins intentionnelle et plus ou moins accidentelle de *possibles* individuels et interindividuels; mais *en tant que relation de milieu*, l'actualisation d'une détermination réciproque dans l'inertie n'a rien de commun avec la réalisation d'une possibilité : il était possible que *cet* individu rencontrât celui-là mais cela n'empêche pas que — par exemple, sur un marché concurrentiel (nous reprendrons cet exemple plus loin) — ce commerçant *soit déjà lié* comme élément pratico-inerte de relations multiples (ou quasi plurales) avec ses concurrents et avec la clientèle (c'est-à-dire à la fois avec sa clientèle réelle et assidue, avec la clientèle totale du marché *moins* sa propre clientèle et, fondamentalement, avec *toute* la clientèle du marché en tant qu'elle comprend *aussi* sa clientèle ordinaire). Naturellement, ces liaisons multiples se manifestent et se transforment au cours des processus pratico-inertes qui traversent le milieu.

Mais cette structure *apparente* du milieu (qui fait que le sociologue a tendance à le prendre, comme Lewin, pour une *Gestalt* ayant une action synthétique sur ses structures à titre de *totalité réelle* et déterminant les conduites et processus de chaque partie en tant qu'elle communique directement avec toutes les autres par la présence réelle du tout en elles et en toutes) n'est que le moment superficiel d'une première expérience. Le deuxième moment découvre le collectif comme le rapport d'une totalité d'objets ouvrés, unité d'extériorité (le XVI^e^ arrondissement, etc.) inerte, avec la quasi-pluralité qu'elle signifie et qui produit en elle l'unité *comme absente*. Ma relation avec mon client se produit dans le milieu bourgeois du commerce de détail (et plus précisément de tel commerce, en telle ville, etc.) et contribue à le déterminer tout en actualisant une structure prédéterminée; mais *le milieu* qui nous unit ne se révèle comme force agissante et synthétique (au cours des tractations) que dans la mesure où des *relations précises* relient l'un et l'autre termes et la relation elle-même à d'autres termes et à d'autres relations (tractations en cours entre grosses sociétés visant à baisser les prix et à ruiner le petit commerce ou tout simplement offres d'un de mes concurrents à mon client) sur lesquelles toute influence pratique est *inconcevable*. Ainsi *les vraies structures* du milieu, celles qui produisent sa force réelle dans le champ pratico-inerte sont en fait des structures d'altérité. Il est vrai que chaque relation est liée à chacune et à toutes mais non pas n'importe comment : chaque élément est lié à tous les éléments mais *de sa place dans la série* et *à*

travers sa liaison fuyante à tous les éléments intermédiaires, de la même façon qu'un nombre est relié à tous les nombres par des relations précises qui supposent justement que chacun d'eux se rapporte à l'autre *à travers* la série de nombres qui les séparent (c'est-à-dire en tant que l'un est $(n + 1)$ et l'autre $(n + 1) + 1$, etc.). De la même façon l'unité du milieu existe et c'est même, en certain cas, une terrible force collective (qui se mesure objectivement — au moins dans certains cas — au nombre de chances pour qu'un individu quelconque du milieu puisse en sortir et inversement au nombre de chances pour qu'un individu quelconque, choisi dans telle ou telle catégorie sociale et hors de toute contrainte exercée par son milieu propre, puisse y entrer). Mais *précisément*, elle existe en tant qu'elle ne réside pas en ses termes comme le tout en la partie, en tant qu'elle se réalise pour chaque relation comme *ces* relations qui *ailleurs* conditionnent son existence concrète et son contenu. Et certes dans chaque conduite sérielle des termes en présence, la totalité des autres se produit comme milieu et conditionnement général de la conduite. Mais cette totalité ne doit pas être confondue avec une totalité positive et concrète, avec une *présence* réelle : elle n'est pas le résultat de l'unification d'un champ pratique; c'est, au contraire, une extrapolation *réelle* d'une série infinie de rapports *identiques et autres* en tant que chacun conditionne l'Autre par son absence. La totalité est ici totalisation pratico-inerte de la série des négations concrètes de toute totalité. La totalité se manifeste dans chaque réciprocité comme son être-autre, en tant que chacune est caractérisée par l'impossibilité de toute totalisation. L'intelligibilité de l'action sérielle (c'est-à-dire de l'unité sérielle comme totalité négative) tire son origine de la relation de réciprocité concrète unissant deux organismes pratiques *en tant* qu'elle se produit comme conditionnée par son incapacité d'agir sur toutes les autres et en tant que chacune des autres a la même incapacité au sein d'un champ sériel dont la structure est déterminée par un rapport identique de chacun à l'objet commun et à ses exigences. Et le propre du *milieu* en tant qu'altérité indéfinie des relations humaines est de se donner à l'expérience comme une forme synthétique unitaire, totalisante et non structurée (au sens où chaque partie serait relation à chacune, à toutes et au tout) pour se découvrir dans la *praxis* comme structure sérielle de la détermination par l'autre.

Il convient, toutefois, de considérer plus attentivement ces structures pour saisir l'action réelle (mais pratico-inerte) de la sérialité comme force subie dans l'impuissance sur chaque relation réciproque et sur la série (comme totalisée en chacune par un passage à la limite). Je prendrai un exemple schématique et très simple que j'emprunte à l'économie de tous les jours : l'établissement du prix momentané dans un marché concurrentiel. Il va de soi, en effet, que cet établissement suppose une pluralité de relations contractuelles (entre vendeurs et acheteurs) et d'antagonismes concurrentiels, donc de réciprocités négatives (entre les vendeurs d'une part et, d'autre part, entre les acheteurs). On comprendra que nous n'envisagions ni l'origine ni les structures de cet objet commun (le prix de *cette* marchandise) et que nous prenions pour acquise la théorie marxiste de la valeur et des prix. Si le

lecteur devait la contester, cela n'aurait aucune importance pour la suite de cette expérience puisqu'il s'agit simplement de ce réajustement dernier qui s'opère, toute chose égale d'ailleurs, dans le moment du marché. Nous n'envisagerons d'ailleurs ni les composantes du prix (coût de la production, etc.) ni l'action de la conjoncture; nous supposons l'atomicité et la fluidité des vendeurs et des acheteurs. Ce marché concurrentiel pur n'est ni, comme les économistes le croyaient au XVIII^e^ siècle, une sorte « d'état de nature » du marché ni comme on le dit trop souvent aujourd'hui, une simple abstraction commode : il représente simplement une réalité constituée qui dépend du système entier et qui apparaît et disparaît selon l'évolution totale de l'économie, à tel ou tel niveau des échanges. Jusqu'en 39, par exemple, la Bourse (à Paris, Londres et New York) offre tous les caractères d'un marché concurrentiel, comme d'ailleurs, au XIX^e^ siècle, les autres marchés commerciaux des grands produits internationaux (blé, coton, etc.). Si nous devions examiner toutes les conditions qui agissent sur un marché en général, notre conception des « collectifs » comme récurrences serait confirmée mais le problème dépasserait le cadre de cette étude. Le marché a une réalité indéniable; il s'impose à chacun dans la mesure où le prix et le volume des échanges sont nécessairement déterminés [1] par les quantités offertes, les prix proposés, les quantités demandées et les prix souhaités. Or, il est aisé de voir que la nécessité qui s'impose à un commerçant dans son rapport à *un* consommateur naît des relations concrètes *des autres* commerçants et clients entre eux, des relations d'autres acheteurs avec ce vendeur (qui devient *Autre* pour eux qu'il n'était pour le client considéré) et enfin du fait même que le consommateur *en tant que tel* apparaît sur le marché comme Autre que lui-même et agit *en tant qu'Autre* sur la relation humaine et directe qu'il tente d'avoir avec le vendeur. On sait que le prix se trouve à l'intersection de la courbe de l'offre et celle de la demande : cela signifie que les quantités offertes et demandées *pour ce prix* sont égales. Si le vendeur fixait son prix plus bas, la demande serait supérieure à l'offre; s'il le fixait plus haut, l'offre excéderait la demande. Pourtant, il ne s'agit pas d'un accord direct entre deux hommes ou deux groupes qui s'entendent directement. En fait, aucun marchand n'établit son prix lui-même. Et la rigueur mathématique de l'objet vient démontrer justement qu'il est la figuration objective d'une ligne de fuite.

Soit un tableau des quantités offertes et données.

1. Sur la base d'éléments invariants et dans les limites définies.

Prix	*Quantités demandées*	*Quantités offertes*
1	18 500	0
2	16 500	0
3	15 000	3 000
4	13 500	6 000
5	12 250	8 500
6	11 000	11 000
7	10 000	13 500
8	9 000	15 500
9	8 250	17 250
10	7 500	19 000
11	6 750	20 500
12	6 000	22 000
13	5 250	23 250
14	4 750	24 250
15	4 250	25 250
16	3 750	26 000
17	3 250	26 750
18	2 750	27 500

D'après ce que nous venons de dire, on vendra 11 000 unités au prix de 6 francs.

Il va de soi d'abord que cette loi quantitative ne trouve sa justification ni dans des principes purement mathématiques ni dans les caractères essentiels de la quantité. Le nerf de la preuve (si le prix était plus bas, la demande serait supérieure à l'offre et inversement) nous renvoie nécessairement au vendeur et à son action réelle, à l'acheteur et à sa demande réelle. Les demandes ne peuvent être supérieures à l'offre parce que *précisément* les acheteurs capables de payer plus cher feront des propositions nouvelles qui auront pour effet de hausser les prix. L'offre ne peut être supérieure à la demande car les marchands les plus favorisés (coût de production plus économique) baisseront leurs prix sur-le-champ. Nous retrouvons donc les hommes considérés comme *des forces* d'achat ou de vente. Et, pour la simplification, nous considérerons qu'à chaque unité demandée correspond un acheteur, qu'un vendeur correspond à chaque quantité offerte. Or, parmi les 27 500 vendeurs supposés, nous remarquons que 11 000 seulement sont décidés à descendre au prix de 6 francs par unité. Et, parmi ceux-ci, 8 500 seulement au prix de 5 francs. Il y a donc, sur 27 500 vendeurs, 2 500 personnes seulement qui peuvent descendre à 6 francs et qui ne peuvent descendre plus bas, ces 2 500 personnes déterminent le prix pour toutes les autres. D'une part, en effet, en abaissant le prix, elles rejettent hors du marché 16 500 vendeurs qui, pour une raison ou pour une autre, ne peuvent suivre cette baisse. D'autre part, en arrêtant le prix à 6 francs, elles évitent à 8 500 vendeurs de descendre à 4 francs l'unité, à 3 000 de descendre à 3 francs. Ainsi, pour ne considérer qu'eux, ces 3 000 derniers reçoivent une *rente de vendeur*, c'est-à-dire qu'ils réalisent un gain de 3 francs par unité sur leurs prévisions minima. D'où vient donc le sort de ces 25 000 personnes,

dont les unes repartiront sans avoir rien vendu et les autres avec une rente imprévue? D'abord de ce qu'ils sont *actifs*, c'est-à-dire vendeurs réels et qu'ils entretiennent des rapports réels [1] avec leurs clients éventuels. Ensuite que *dans la transaction* ils sont affectés par l'action des *Autres* vendeurs et qu'ils sont traités (par le client lui-même) *en tant qu'Autres :* l'impossibilité *réelle* qu'ont 2 500 vendeurs de descendre plus bas que 6 francs devient pour 8 500 de leurs concurrents une *interdiction* d'abaisser leur prix. (Je dis : interdiction sans donner à l'expression son sens éthique et psychologique. Mais le fait est qu'ils *pourraient*, par hypothèse, baisser leur prix et que l'action des Autres crée pour eux une impossibilité d'un type nouveau qui n'a plus rien à voir avec le prix de revient ou les frais de transport : il ne s'agit plus d'une condition matérielle, d'un facteur réel et direct de la composition du prix mais d'une loi donnée du dehors à leur activité de vendeurs.) Il va de soi que nous pourrions faire la même observation pour les acheteurs : 11 000 d'entre eux privent 7 500 personne de la possibilité d'acheter le produit demandé; parmi ces 11 000, 1 000 clients constituent des *rentes de consommateur* aux 10 000 autres. Ainsi, sur les 46 000 personnes qui constituent le groupe des acheteurs et des vendeurs, 42 000 nous apparaissent tout de suite comme subissant la loi des autres; pour elles, la loi du marché est une *hétéronomie*. Mais s'il faut considérer les 3 500 qui semblent avoir fait le marché, nous constatons aussitôt que cete activité prétendue n'est qu'une apparence. En effet, si les unes achètent *le plus cher possible* (pour elles), et si les autres vendent *le moins cher possible*, c'est qu'elles ont été tirées aux limites de leurs possibilités. L'intérêt des unes comme des autres eût été de bénéficier de la « rente » du consommateur ou du vendeur : mais ce sont justement ceux qui peuvent descendre plus bas ou monter plus haut qu'elles qui les contraignent *réellement* à renoncer aux gains supplémentaires. Les vendeurs, par exemple, se trouvent dans la situation d'altérité totale : 8 500 d'entre eux ont l'interdiction *vécue* de descendre plus bas parce que 2 500 d'entre eux en ont l'impossibilité *matérielle*. Et ces 2 500 sont descendus à la limite parce que les 8 500 autres pourraient descendre plus bas. Du coup, c'est l'*action de l'Autre* qui détermine toutes les opérations. Mais c'est aussi l'action de chacun *en tant qu'il est Autre* (pour les autres vendeurs et pour les autres clients). Supposons, en effet, que 10 000 vendeurs seulement aient eu la possibilité matérielle de baisser leur prix jusqu'à 7 francs et 10 000 consommateurs de payer l'unité à ce prix. Le point d'intersection des deux courbes eût été situé différemment, les quantités échangées se chiffreraient par 10 000 unités et le prix eût été de 7 francs. Ainsi la possibilité de baisser joue *contre eux*. Pourquoi? C'est qu'elle rencontre la possibilité-limite de hausser qui caractérise un nombre déterminé d'acheteurs et qui permet l'égalité des offres et des demandes. Encore faut-il noter qu'entre le nombre d'acheteurs qui peuvent aller jusqu'à débourser 6 francs et le nombre de vendeurs qui peuvent descendre leurs prix jusque-là, il n'y a aucune correspondance (11 000 et

1. Nous verrons que le « collectif » une fois établi a pour effet de dé-réaliser ces rapports et de les réifier.

2 500) : il ne s'agit pas de relation vraie mais au contraire d'absence de relation (puisque, par hypothèse, acheteurs et vendeurs correspondent chacun à *une* unité offerte et demandée). Ce qui compte, bien sûr, c'est ce chiffre de 11 000 qui — arbitrairement fixé par nous — définit les prix et l'égalité des échanges. Il y a 11 000 personnes pour vendre, 11 000 pour acheter à 6 francs. Mais ce chiffre est justement celui de l'altérité puisque chaque individu vend ou achète en tant qu'il est un onze millième et non pas en tant qu'il est telle personne. D'un autre côté, on ne peut considérer un tel nombre comme une somme pure et simple : si l'on disait, par exemple, que c'est le nombre des produits vendus 6 francs ou des marchands qui vendent à ce prix, on omettrait ce fait capital que ces marchands, venus avec des possibilités et des projets divers, sont descendus à ce prix pour la seule et unique raison qu'ils sont 11 000 en face de 11 000 acheteurs. Pourtant, on ne saurait trouver dans cette collection aucune unité véritable : 11 000 ici représente 11 000 individus et non pas l'unité concrète de ces 11 000 personnes. Les relations des vendeurs sont concurrentielle, donc antagonistes. Mais cet antagonisme qui les oppose les uns aux autres se traduit par le fait que chacun reçoit sa loi de l'Autre (et non pas, comme dans la lutte directe que chacun veuille imposer à l'Autre sa loi). La liaison des vendeurs entre eux (à l'intérieur du nombre défini) n'est *ni* la simple juxtaposition *ni* la synthèse unitaire. Ils sont juxtaposés dans la mesure même où chaque relation directe à l'acheteur est, dans son mouvement réel, indépendante de la relation de l'Autre. Ils sont unis par le fait que la *juxtaposition* des hommes n'est pas uniquement celle des sardines dans une boîte à sardines : ces vendeurs qui font la même opération déterminent un champ social, simplement parce que l'opération est *humaine* et qu'elle concerne nécessairement les Autres ou, si l'on préfère, parce que chacune d'elles, en s'adressant à la masse indistincte des acheteurs, *projette un avenir humain*. Nous avons à dessein choisi le marché concurrentiel pur parce qu'il fait apparaître ce que Hegel appelait « la foule atomisée » : mais précisément les rapports quantitatifs des molécules physiques sont radicalement distincts des relations entre atomes sociaux. Les premières agissent et réagissent dans le milieu de l'extériorité; les autres dans celui de l'intériorité. Chacun se détermine et détermine l'Autre en tant qu'il est Autre que l'Autre et Autre que lui-même. Et chacun voit son acte direct se dépouiller de son sens réel en tant que l'Autre le commande et fuit à son tour pour influencer l'Autre, là-bas, sans rapport réel avec son intention. Il faut qu'il y ait fausse unité. Et elle existe : c'est le marché comme rassemblement (peu importe qu'il soit lieu physique ou ensemble de télécommunications révélant les demandes, les offres et les prix à chacun). Chaque personne au départ *se rend* au rassemblement; elle le détermine déjà (en altérité) par ses prévisions et déjà il lui échappe et la détermine. En conséquence, le marché existe *par elle* (en soi et pour elle) comme objet de prévision et détermination fuyante de son action; mais elle-même le voit comme ensemble de personnes juxtaposées. La totalité « marché » est en même temps détotalisée. Pour prendre les exemples les plus simples (marchés aux fleurs, aux bestiaux, etc.), l'unité de lieu montre que tous les

individus sont *unis* dans le fait de se livrer chacun à la même opération directe, qui se laisse déterminer en extériorité et en altérité par toutes les autres opérations semblables, au point que cette détermination en altérité finit par en faire l'objet même et la réalité : chacun prévoit (dans un marché supposé concurrentiel) dans l'hypothèse que l'atomisation comme type de liaison sociale demeurera pendant le temps de l'échange au moins. Ainsi, l'unité ne peut être conçue ici comme une synthèse unificatrice mais comme une forme de la dispersion en tant que telle quand cette dispersion est saisie comme règle et comme moyen d'action. Il faut, en effet, voir deux faits essentiels : 1° La vraie différence entre la molécule physique et la molécule sociale c'est que la première est un élément pur et simple de la dispersion numérique, tandis que la seconde n'est facteur de dispersion que dans la mesure où elle est d'abord facteur d'unité. La molécule humaine ne demeure pas dans la multiplicité : elle organise par son action cette multiplicité en unité synthétique (c'est *le* marché comme but et condition de son activité). La dispersion intervient *au second degré :* il y a multiplicité non de simples molécules isolées mais d'*unifications déjà réalisées* pratiquement (et parfois même consciemment) de la multiplicité purement physique. Chacun unifie, chacun saisit et manœuvre la foire comme une réalité totale (il l'appréhende à travers les traditions locales, l'habitude, la périodicité, sa propre existence matérielle, son projet de producteur-vendeur, etc.). Mais chacune de ces unifications est séparée de l'autre par un vide *réel*, c'est-à-dire par *le fait* que chacun, physiquement et pratiquement, *n'est pas* l'autre, que des murs les séparent réellement, aussi bien d'ailleurs que des antagonismes pratiques ou que l'ignorance réelle de leur existence réciproque. Et le marché n'est pas l'unité synthétique d'une multiplicité mais la multiplication dispersive et réelle de sa propre unité. Pour chacun l'unité du marché est à la fois le fondement de l'opération qu'il tente et, en même temps, cette unité le fuit puisque l'action même de cette atomicité est *aliénante;* et finalement c'est le fait que le *centre* du marché est *toujours ailleurs* en même temps qu'il est toujours présent (comme lieu de rassemblement ou comme ensemble de renseignements sur les cours) c'est cette contradiction même qui crée l'objet social. C'est précisément elle qui permet à l'unité du rassemblement de n'être pas simplement *dépassée* par l'action commune (comme il arrive dans une entente directe de producteurs ou de consommateurs) ou même par l'action individuelle, mais au contraire de se présenter à la fois comme l'objet commun d'une action et comme la loi rigide et externe de toute action particulière, c'est-à-dire d'exister à la manière d'un objet instrumental, « sous la main », « devant les yeux » et comme une nécessité objective mais étrangère en chacun de nous. C'est sur ce deuxième point qu'il faut insister. Entre syndicats (ou coopératives) et monopoleurs, le prix devenant un accord tend à perdre sa réalité de contrainte. Il va de soi que le coût de production comme le pouvoir d'achat réel tracent les limites objectives de ses variations; mais ces conditions sont matérielles, visibles et peuvent être abordées de front; en ce qui concerne par contre la marge des bénéfices, elle peut être réduite ou accrue par le rapport direct des forces en présence. A ce niveau, le prix de vente

devient un « objet réciproque », c'est-à-dire que son opacité pour l'un se fonde sur la résistance directe de l'autre et qu'elle laisse entrevoir, comme sa profondeur, l'action et les besoins du trust ou de la coopérative. Sous la présidence de Roosevelt, les Américains refusent d'acheter de la viande pour lutter contre les prétentions du trust des abattoirs. A ce moment — et tant que dure le boycottage — le prix demeure un signe idéal puisque personne ne vend ni n'achète et sa signification renvoie aussitôt à la volonté de lutte du trust, c'est un pur renseignement sur l'énergie des trusteurs, sur leur volonté de « tenir » et sur les conditions matérielles qui permettent ou nécessitent leur attitude. Mais c'est que l'unification de chacun des deux groupes permet la relation directe (j'ai dit que cette unification ne fait que déplacer la récurrence). Lorsque l'unification n'a pas lieu — comme dans le marché [1] concurrentiel — le prix tire sa réalité objective et pratique de la séparation physique et mentale des agents; il est *réel* parce qu'il ramasse en lui tous les facteurs réels de séparation c'est-à-dire l'insuffisance contemporaine des moyens de communication aussi bien que les murs de pierre qui séparent les boutiques ou le temps réel qu'il faut pour atteindre et convaincre les voisins de dépasser l'antagonisme vers la coopération; mais *avant tout*, il se fonde sur ce type de relations humaines qu'on peut appeler indirect ou latéral. Sa force vient de l'impuissance (provisoire ou définitive) de chaque acheteur (ou vendeur) par rapport à la *série* des autres acheteurs (ou vendeurs), elle correspond à la nécessité — si le vendeur voulait entreprendre de se défendre (ou l'acheteur) il lui faudrait commencer une action *sérielle*, c'est-à-dire passer *de chacun à chacun*. Cette action sérielle ne peut être qu'indéterminée (car le nombre des personnes à toucher directement n'est pas donné) et circulaire (car l'individu avec qui je viens d'entrer en relation directe redevient pour moi l'autre, dès que je m'éloigne pour en toucher un autre; il faudra revenir à lui). Donc, c'est une récurrence infinie. On connaît, en effet, le type de raisonnement arithmétique qui permet de démontrer que tous les éléments d'une série possèdent la même propriété. Il se divise en trois opérations : on commence par établir une proposition universelle du type ordinaire : si la propriété existe pour le nombre *a* (quelconque), elle existe nécessairement pour le nombre *b* (placé immédiatement après *a* dans la série); on vérifie ensuite que tel nombre (quelconque) de la série possède, en effet, la propriété en question; enfin, le mathématicien procède à une sorte de totalisation fictive ou, si l'on préfère, de passage à la limite qui le dispense d'une série infinie d'opérations (c'est vrai pour *a*, donc c'est vrai pour *b;* si c'est vrai pour *b*, c'est vrai pour *c*, donc *c* possède la propriété; mais si c'est vrai pour *c*, c'est vrai pour *d*, etc.) Ainsi les *objets collectifs* ont la récurrence sociale pour origine : ils représentent des totalisations d'opérations ineffectuables; mais ils n'apparaissent pas d'abord comme objet de connaissance : ce sont avant tout des réalités subies et vécues, que nous apprenons, dans leur objectivité, par les actes que nous *devons faire*. Le prix s'impose à moi, comme acheteur, parce

1. Le marché comme rassemblement (lieu pratico-inerte) *devient lui-même le prix* en tant qu'il fonde l'activité pratico-inerte des séries.

qu'il s'impose à mon voisin, il s'impose à mon voisin parce qu'il s'impose à son voisin et ainsi de suite. Mais inversement, je n'ignore pas que je contribue à l'établir et qu'il s'impose à mes voisins parce qu'il s'impose à moi; d'une manière générale il ne s'impose à chacun comme réalité stable et collective que dans la mesure où il est la totalisation d'une série. *L'objet collectif* est un *indice de séparation*. Cette interprétation apparaîtrait plus clairement encore si l'on considérait un marché plus complexe (en liaison avec la conjoncture, avec l'intervention de l'État, avec l'existence de semi-monopoles, en tenant compte de la publicité, du temps — et par conséquent des variations de la production et de l'outillage — etc.) mais il faudrait un développement qui ne trouve pas sa place dans cette étude. Montrons simplement un cas particulier : celui d'un marché en période de forte inflation [1]. La monnaie se déprécie de plus en plus parce que chaque individu cherche à s'en débarrasser pour acquérir des valeurs réelles; mais ce comportement détermine la dépréciation *avant tout* parce qu'il la reflète; ou, si l'on veut, c'est la dépréciation future, en tant qu'elle s'impose à l'individu, en tant qu'il la *prévoit* comme l'unité d'un processus qui le conditionne, c'est cette dépréciation future qui détermine la dépréciation présente. Or, cette dépréciation future est subie par l'individu comme l'action *des Autres* sur la monnaie; il s'y adapte en l'imitant : c'est-à-dire qu'il *se fait Autre;* à cet instant, il agit contre son propre salaire *en tant qu'Autre*, puisque c'est aussi bien lui que n'importe quel autre qui contribue à l'effondrement de l'unité monétaire; et sa position propre vis-à-vis de la monnaie (avec ses caractères psychologiques : pessimisme, etc.) n'a d'autre base que l'attitude des Autres. Le phénomène se produit *en tant que fuite :* parce que je ne peux pas empêcher un inconnu de troquer au plus vite son argent contre des marchandises qu'il stocke, je m'empresse de troquer le mien contre d'autres marchandises. Mais c'est mon geste même, en tant qu'il est déjà inscrit dans l'ensemble des conduites économiques, c'est mon geste futur qui a déterminé le geste de cet inconnu. Je reviens sur moi-même en tant qu'Autre et ma peur subjective de l'Autre (que je ne puis toucher) m'apparaît comme force étrangère, comme chute accélérée de la monnaie. Ainsi, la chute de l'assignat, en 1792, est un processus collectif et qu'on ne peut enrayer : son objectivité est entière, chacun le *subit* comme un destin. Et, certes, ses facteurs objectifs sont nombreux et puissants : la circulation monétaire avait doublé sans que la production des biens eût augmenté; la persistance du numéraire en face de la monnaie de papier entraînait un régime bi-monétaire (2 milliards de numéraire, 2 milliards de papier) et l'on sait que, dans ces régimes, la mauvaise monnaie chasse la bonne, c'est-à-dire qu'elle est

1. Ici encore, nous laissons de côté les conditions matérielles de l'inflation, c'est-à-dire une augmentation considérable du volume des instruments monétaires (qui renvoie au déficit budgétaire du gouvernement et, par là, à l'histoire comme totalisation) et une certaine pénurie dans les facteurs de production (pas de stocks, etc.). Ces conditions sont absolument nécessaires à l'inflation. Et leur réunion rend l'inflation inévitable. Mais elles la provoquent *à travers des hommes* qui vivent la situation et qui réagissent dans leur comportement. Or, ces hommes sont sous conditionnés par le fait que l'Autre leur échappe sans cesse et qu'ils ne peuvent lutter contre lui qu'en l'imitant.

plus offerte que demandée et qu'elle se dévalorise rapidement; enfin, il faut compter avec l'agiotage, les faux billets imprimés à l'étranger, etc. [1]. Mais, outre que beaucoup d'entre eux n'ont d'action qu'en tant qu'ils sont vécus (par exemple, la loi de Gresham nous renvoie nécessairement à la *confiance :* la bonne monnaie disparaît parce que *des hommes* la conservent et ils la conservent parce qu'ils n'ont pas confiance dans l'autre), les historiens reconnaissent l'importance des facteurs *politiques* dans la baisse de l'assignat : la confiance était d'autant plus faible qu'il était émis par un pouvoir révolutionnaire qui pouvait être renversé. La chute de l'assignat reflète donc à la fois la fuite de Louis XVI, les palinodies de la Constituante, l'abattement des révolutionnaires à la fin de 91 et, après les premières défaites de 92, la peur d'une restauration de la monarchie absolue. Mais ces différents événements, en tant qu'ils sont historiques, ont été subis directement par des hommes qui se sont unis pour lutter contre eux; une réponse organisée à la trahison du roi l'a chassé des Tuileries le 10 août. Au contraire, la baisse de l'assignat exprime ces événements en tant que pour chacun ils sont des incidences latérales, vécues comme réaction dispersée des Autres, dans la récurrence et dans l'impuissance. Le même individu peut faire partie d'un club jacobin, approuver le 10 août dans l'enthousiasme et garder son or sans se rendre compte que les mêmes faits lui apparaissent sur deux plans distincts et qu'il réagit contradictoirement selon qu'il les envisage sur l'un ou l'autre plan. Avec l'assignat, c'est la Révolution qui lui fond dans les mains et qu'il contribue à faire fondre; avec la motion qu'il fait voter à son club, c'est l'élan révolutionnaire qu'il entend poursuivre. Certains, conscients de la contradiction, vont-ils désormais *accepter* l'assignat et *payer* en numéraire? Ici intervient la récurrence; cet acte ne peut servir ni de propagande, ni d'exemple; c'est à peine s'il aura quelques témoins : le seul résultat sera la ruine du patriote, s'il est négociant; s'il est producteur, il se sauvera sans doute mais il contribuera (dans une mesure d'ailleurs insignifiante) à maintenir le bi-monétarisme qui ruine la Révolution. Est-il donc inquiet, méfiant, ce révolutionnaire? Oui, profondément : la défiance de l'Autre, la conscience obscure de la récurrence accompagnent nécessairement les premiers pas d'une révolution. Cette méfiance réclame l'unité *contre la récurrence* (et non, comme on croit, contre la simple multiplicité), la totalisation *contre la fuite indéfinie* (et non, comme dit Hegel, l'universalité contre la différence spécifique) : c'est elle qui engendre et soutient la Terreur comme tentative d'unification *subjective*. Mais c'est elle encore qui, gouvernée par la méfiance des Autres, devient contre-révolutionnaire et se saisit elle-même comme objet étranger dans l'assignat fondant. A ce niveau, nous revenons sur la monnaie comme matérialité. Mais cette fois, nous la considérons dans le cadre des relations pratiques de réciprocité. Son sens résume en lui la totalité du processus historique au moment considéré, mais il le résume en le mécanisant; et les agents ne le saisissent pas comme caractère positif de l'objet matériel (ce que faisaient les marchands gênois quand ils emportaient l'or espagnol), mais comme absence infinie et régressive. Aujourd'hui, la succession rapide des inflations et des dévaluations a révélé à chacun le caractère double de toute monnaie comme présence matérielle et comme fuite indéfinie. La valeur réelle de ce billet ne peut se déterminer que dans une conjoncture historique définie et datée, elle se réfère nécessairement au régime capitaliste, aux rapports de production, aux relations de force entre les classes, aux contradictions de l'impérialisme et au rapport de la France aux autres démocraties bourgeoises; mais cet ensemble est une fuite *pour moi*, je le saisis dans la pièce de cent sous *en tant* qu'il est vécu par l'Autre, l'acheteur qui stocke en prévision d'une guerre, ou le vendeur qui hausse ses prix, ou le producteur qui freine sa propre production. Mais cette absence, ce mouvement de perpétuelle régression ne peut se manifester que dans un objet matériel dont elle constitue *la réalité humaine*. L'apparence diabolique de *la pièce* (ou du billet), c'est qu'elle est appréhendée (à différents moments successifs) dans son identité matérielle et que je peux la prendre, la tenir, la cacher; mais qu'elle est atteinte dans son immobilité même par un changement absent, qui se réalise toujours ailleurs et qui me renvoie l'image de mon impuissance par atomisation. Je développerai l'exemple de l'argent dans un ouvrage ultérieur. Je voulais marquer ici que la monnaie possède dans chacune de ces unités concrètes la double infinité de l'universel et de la récurrence. *Ce* billet de banque est constitué dans mes mains comme une abstraction universalisée par le fait qu'il a cours partout : c'est *le* billet de cent francs (d'où cette locution familière : « Cela coûte combien? *Le* billet de cent francs? ») Et en même temps son pouvoir d'achat réel est le résultat d'une récurrence infinie où je figure moi-même comme *un autre*. Nous le considérerons donc comme un « collectif ». Tous les objets sociaux dans la mesure où leur inertie les conserve sont des collectifs *dans leur matérialité fondamentale;* tous, ils tirent leur réalité, dès qu'ils durent, de la perpétuelle détotalisation de la totalité des hommes; tous supposent *à la base* une hémorragie rongeant une présence matérielle. Bien entendu, ils ont des structures très diverses. On peut concevoir le marché concurrentiel, à la limite, comme l'atomisation (ou la massification) radicale des groupes humains : la réalité pesante *du prix*, fixé par un désaccord commun, est *la manifestation collective* (c'est-à-dire valable pour tous) *de l'impossibilité d'une unité réelle*, d'une organisation des acheteurs (ou des vendeurs). Il ne *rejoint* pas : il est la conséquence de la séparation et devient facteur de séparation nouvelle; en un mot, c'est la *séparation réalisée*. Mais la séparation pour les hommes, comme l'union, est *une situation construite* qui résulte de certaines actions exercées par certaines forces. Le *prix* tient sa fausse unité de ce que la séparation est une réalité provoquée, un type de rapport qu'ont les hommes entre eux. C'est cette séparation qu'a voulu réaliser Le Chapelier sur le marché du travail, après des grèves qui inquiétaient la bourgeoisie, et c'est elle qui s'est traduite pour les ouvriers par un manque absolu d'élasticité pour leurs salaires. L'unité de l'objet collectif est donc d'autant plus rigoureuse et sa rigidité d'autant plus inflexible que l'ato-

1. Tous ces facteurs renvoient, bien entendu, à la *praxis* de la bourgeoisie, à son libéralisme économique (refus de donner à l'assignat un pouvoir libératoire égal à celui du numéraire, refus de décréter le cours forcé — elle y viendra plus tard — refus de prendre sur elle les charges de la guerre).

misation des groupes est poussée plus avant. Et comme il représente originellement l'activité de chacun en tant qu'elle est gouvernée latéralement et à distance par l'activité de *l'Autre*, son caractère collectif traduit la forme la plus simple de l'aliénation. Les maximums et les taxes, le dirigisme moderne ne se heurtent pas *d'abord* à la mauvaise volonté des gens : mais ces tentatives d'unification positive qui supposent (et, tout à la fois, tentent de constituer) une centralisation et une organisation des rapports interhumains risquent à tout instant de se dissoudre dans le milieu où elles se produisent, c'est-à-dire dans le milieu de la récurrence : avant d'être vécues comme un rapport direct d'un organe centralisateur avec chacun, elles seront — malgré la volonté expresse des gouvernants — vécues *comme autres* et *à travers l'autre*. C'est ainsi que la Convention échappe au conventionnel et prend une profondeur impénétrable dans la mesure où elle existe aussi pour le non-conventionnel, pour les sans-culottes, pour les villes de province, pour les campagnes, pour l'Europe même (combien de fois les orateurs révolutionnaires n'ont-ils pas déclaré : « Le monde a les yeux fixés sur nous! ») Originellement ce rapport est de type direct : la Convention avec ses pouvoirs, son autorité, ses tâches, ses députés, existe comme objet direct pour l'électeur, pour le Jacobin, pour le représentant en mission; elle est à la fois l'organe gouvernemental et l'Assemblée élue qui devra rendre des comptes à la nation; on la subit et on lutte contre elle, on la vénère et on la déteste. Mais ce qui nous fait retomber dans la récurrence, c'est que l'ensemble des citoyens, malgré les clubs, n'est aucunement organisé et que, d'une certaine manière, l'Assemblée se trouve comme un monopole devant des acheteurs dispersés. Cette dispersion fait à la fois le pouvoir et l'impuissance des dirigeants : elle réduit au minimum la possibilité de résistance organisée (grèves contre le maximum des salaires, etc.) mais, en même temps, elle ronge et dissout en elle ses décrets unificateurs (crise des subsistances, chute de l'assignat, etc.). Les représentations et les croyances, venant *toujours d'ailleurs*, portent en elles-mêmes la marque de la récurrence, ce sont des idées « débordantes » : elles expriment sans doute la situation réelle de chaque personne, mais elles l'expriment dans la fuite, mythiquement; leur inconsistance les rend impénétrables et invincibles. Lorsque le conventionnel veut comprendre ce qu'est la Convention — comme entreprise en mouvement — *pour* ses électeurs ou *pour* le pays, celle-ci finit par lui échapper entièrement; *l'objet* est là, agrandi jusqu'aux frontières de la France, réel, contraignant mais, à proprement parler, impensable.

Ces dernières remarques nous permettent de marquer quelques caractères d'un autre collectif — un des plus importants pour les gouvernants — qu'on nomme *l'opinion publique*. Il n'est pas douteux que dans le cadre du processus de temporalisation et de totalisation, quelque chose existe qu'on appelle *l'opinion* et que cette opinion se manifeste par des propos et par des actes qui se réfèrent à certaines significations. Ce sont certains de ces propos et de ces actes que les rapports de police signalent quotidiennement à titre indicatif au chef du gouvernement. Et c'est aux dirigeants eux-mêmes de tirer les significations de ces conduites, comme *réalités objectives* et comme matérialité idéologique et effective. C'est là qu'on parlera du *mécontentement* de telle catégorie sociale, de la *tension* qui s'établit entre des individus et des groupes (en tant qu'elle s'exprime par des propos et des actes — rixes, lynchages, etc.); c'est à ce niveau qu'on déterminera si l'opinion publique met ou ne met pas en relation directe deux faits ou deux significations objectives (par exemple, le refus bourgeois de financer la guerre de 92 par l'impôt et la baisse de l'assignat) ou si, au contraire — à tort ou à raison — elle forme une seule signification avec deux significations distinctes. On aurait donc tendance à concevoir l'opinion publique comme une conscience collective naissant de l'union synthétique des citoyens en nation et imposant ses représentations à chacun comme partie intégrante du tout comme la totalité elle-même est présente en chacune de ses parties. Le *mécontentement* des commerçants de détail (tel que le découvrent des actions communes *et* des actions entièrement distinctes), la *méfiance* des industriels ou des banquiers vis-à-vis du gouvernement (telle que la manifeste l'échec de l'emprunt), *la* recrudescence de l'antisémitisme (après une défaite ou une humiliation nationale) : nous concevons toutes ces réalités objectives comme des schèmes totalisateurs. En fait, nous devons savoir que chacune d'elles est en elle-même et pour chacun *l'Autre*, que sa structure signifiante est sérialité infinie et qu'elle a l'unité pratico-inerte d'un indice de séparation. Dans la mesure où, par exemple, le commerce de détail a produit ses organes de défense et peut agir sur le gouvernement, il n'y a pas lieu de parler de mécontentement : il entre en lutte avec la politique ministérielle et tente de la modifier. Tout est *praxis :* qu'il réussisse, tout se sera fait à l'amiable. Au contraire, quand le petit boutiquier isolé voit augmenter les impôts ou hausser les prix de gros sans pouvoir élever ses prix de détail, il ressent, dans sa personne même, la peur de la ruine et de la faim. Pourtant, cette réaction ne serait pas encore le mécontentement mais la simple terreur si dans cette peur même, il ne découvrait comme totalité sérielle d'impuissance le même mécontentement chez les autres commerçants, c'est-à-dire s'il ne se découvrait comme dispersé dans la sérialité de l'Autre comme affecté par l'impuissance des Autres et affectant les Autres (c'est-à-dire soi-même à l'infini comme Autre) de son impuissance. Pour cette raison, *l'objet matériel commun* (par exemple, l'impôt, l'indice des prix de gros) dans son développement pratico-inerte réalise *l'unité du mécontentement*. Mais il la réalise dehors, en lui. Dans la multiplicité des personnes, ce mécontentement se réalise dans les protestations théoriques et pratiques *de* mécontents isolés (et qui s'ignorent en tant qu'individus) comme leur indice de séparation. En ce sens *il est une réalité sociale*, c'est une force (il peut comme impuissance vécue individuellement conduire une personne à vendre son fond, au suicide, etc.; dans des circonstances que nous définirons plus loin, il servira de base à un regroupement) et cette force est bien le pouvoir pratico-inerte de centaines de milliers d'hommes comme énergie potentielle. Mais cette force ne réside *en personne*, elle n'est pas non plus *le produit de tous;* elle est l'altérité même en tant précisément qu'elle est pour tous *ailleurs*. Dans les cas déterminés où le mécontentement (ou toute autre conduite affective) se propage à travers le pays, au lieu de se ressentir

et de se manifester par chacun *sur place*, on assiste précisément à des propagations sérielles qui mettent clairement en lumière son caractère d'altérité. Il suffit de se rappeler la Grande Peur de 89 que Lefebvre a si remarquablement étudiée. Il a démontré d'abord que cette peur n'a pas éclaté partout à la fois et qu'elle n'a pas couvert la France entière, contrairement à ce que des historiens prétendaient au nom d'un organicisme spontané. Il a prouvé qu'il faut compter cinq courants de peur et que certaines régions n'ont pas été touchées. Enfin que ces courants dont l'origine en chaque cas peut être localisée et datée se sont propagés *sériellement* de ville en villages et de villages en villes selon des itinéraires que des conditions précises ont déterminés. Mais ce qui frappe le plus, dans son livre, c'est la nécessité constante où l'on se trouve pour retrouver l'intelligibilité d'un mouvement d'avoir recours à la rationalité de l'Autre. Je rappellerai seulement quelques observations : la *peur* a des conditions bien précises mais ce qu'elle exprime en province et dans les campagnes, c'est avant tout la structure d'altérité par rapport à Paris. Les nouvelles sont rares, lentes à parvenir, impatiemment attendues : elles atteignent les villes mais se diffusent mal et obscurément dans les campagnes (les paysans les recueillent déjà déformées et vieillies les jours de marché). Ainsi, le contraste entre la rapidité des événements dans la capitale (et à Versailles) et la rareté des informations fait mesurer à chacun sa passivité par rapport à ces Autres (aristocrates, députés du Tiers, peuple parisien) qui font l'Histoire à Paris. Plus tard, les sociétés jacobines tenteront d'organiser la province et même la campagne. Pour l'instant ces hommes inquiets, anxieux, impatients se sentent tous comme *les Autres* (ceux qui subissent l'Histoire) en tant qu'ils sont sans action sur ces *sujets* qui la font à Paris. C'est donc, dans le cadre de la découverte que chacun faisait de lui-même comme Autre (objet d'une Histoire faite par les autres) que se place l'ensemble de conditions qui donne naissance à la grande peur. Mais il est frappant que celle-ci soit née essentiellement de la « crainte du brigand ». En fait, la mendicité est la plaie chronique des campagnes : partout des mendiants et des vagabonds. Ceux-ci, dans le fond, n'étaient que des paysans ruinés ou enfants de familles trop nombreuses. Malgré cela, les cultivateurs ne les voyaient pas d'un bon œil. Le petit propriétaire et même le journalier voyaient en eux un « Lumpen prolétariat » agricole en même temps qu'ils se reconnaissaient dans ces errants en tant qu'une possibilité permanente les menaçait eux aussi de se ruiner, de recourir au vagabondage et d'être Autres. Mais *l'Autre* véritable, pour le paysan, *l'autre classe*, était, bien entendu, l'aristocratie foncière avec ses droits féodaux. Or, il est frappant que, à la nouvelle qu'on craignait dans les villes un *complot* d'aristocrates, la liaison synthétique des aristocrates et des errants se soit dévoilée d'un seul coup. Naturellement, on *pouvait* donner une explication raisonnable : les aristocrates avaient pris les errants *à leur solde* pour écraser le peuple des campagnes. Mais cette interprétation rationalise *après coup* un mouvement dont l'intelligibilité réside dans le processus d'altérité lui-même et qui fait saisir l'errant comme *Autre absolu*, c'est-à-dire comme doublement Autre (Autre comme misérable, Autre comme mercenaire de la classe d'oppression)

en rejoignant en lui dans la dimension d'altérité le crime comme activité antihumaine de l'Autre que l'homme et la domination oppressive comme *praxis* prétendant réduire le paysan à l'état de sous-homme. La preuve qu'il s'agissait avant tout d'une union synthétique de toutes les altérités chez l'Autre absolu (homme cruel qui réduit ses semblables à la sous-humanité, bête cruelle qui ressemble en tout à l'homme, sauf que son unique but est de le supprimer) c'est que, dans certaines régions où la mémoire s'était gardée des ravages faits par la guerre de Cent Ans, on appelait les brigands « des Anglais » et que, presque partout, sans aucun souci de cohérence on désignait ces errants-mercenaires par le nom d'*étrangers*. En fait, le « complot d'aristocrates », appuyé par une armée de métier, n'avait au départ tout son sens qu'à *Paris et à Versailles :* on pouvait concevoir que l'aristocratie (et c'était la politique que certains aristocrates tentaient, en effet, d'imposer) utisât les troupes massées autour de Paris pour briser la résistance du Tiers et du peuple. Mais, sous la nouvelle forme que cette politique prend aux yeux des paysans, elle devient parfaitement absurde. Pourtant, *c'est la même*, mais vue dans le milieu de l'Autre par des individus que leur impuissance fait glisser dans le monde des objets, des Autres. Le *brigand*, c'est le complot aristocratique comme Autre, vu dans le milieu originel de l'Autre et comme caractère d'altérité absolu : c'est l'Histoire comme force ennemie, venant à chacun en étrangère. Ce qui ajoute à la complexité de la grande peur, c'est que — comme Lefebvre l'a prouvé — elle n'a pas *provoqué* les émeutes et pillages de châteaux mais, tout au contraire (bien qu'il y ait eu naturellement *beaucoup plus* de pillages pendant la grande peur qu'après), elle a été précédée par une série d'insurrections locales : des paysans ont assiégé des châteaux, les ont occupés, parfois endommagés, ils ont molesté des seigneurs. Or, ces actions locales ont contribué, elles aussi, à *produire la peur*. Non pas seulement la peur de la réaction de l'Autre (ou crainte de représailles) mais elles se présentaient à ceux qui n'y avaient pas participé (et peut-être aussi, après quelque temps aux participants eux-mêmes) comme actions effrayantes et néfastes — un peu comme un viol d'interdit sacré ou comme le déchaînement apeurant de la violence. Or, ces paysans non-participants étaient *les mêmes* que ceux qui participaient à l'émeute : en saisissant l'acte (dirigé contre *le même* oppresseur qu'ils haïssaient) comme en fait dirigé contre eux, ils saisissaient leur propre violence comme celle d'un Autre et leurs semblables comme des étrangers. Ainsi l'incendie d'un château prenait jusque dans la mémoire commune (en tant qu'altérité comme structure du souvenir) un caractère ambivalent comme le sacré lui-même : blanc et noir. Il était révolte légitime du peuple *et en même temps*, il était violence Autre, la violence comme Autre : ce qui conduisait aussi bien à l'attribuer aux *brigands*. Devant cette violence étrangère, chacun, en effet, comme devant l'Histoire, se sentait *autre objet*. Et de la même façon, la prise de la Bastille, en tant que nouvelle diffusée partout prit à la fois un aspect plus ou moins vague mais vrai et positif : le peuple a pris la Bastille et un aspect négatif polymorphe, selon qu'on le rationalisait ou non : la prise de la Bastille va déchaîner la vengeance de l'aristocratie sur le peuple; la prise de la Bastille a eu pour conséquence

qu'une foule de brigands se sont échappés de Paris et fondent sur les campagnes (malgré tout, dans cette version, Paris devient la cause négative, la source du mal) et enfin, plus ou moins obscurément (des éléments hostiles à la Révolution devaient y aider), la Bastille a été prise par des brigands. Ceci dit, ni les causes économiques, politiques et sociales que l'on connaît ni la crainte des brigands ou la constitution *du milieu de l'Autre* comme milieu réfringent de l'Histoire ne suffisent à expliquer la grande peur. En effet, les facteurs précédemment cités (y compris la crainte des brigands) sont universels. La grande peur comme processus réel est ample mais localisée. Il faut en chaque cas que le branle soit donné par un incident local qui est saisi en tant qu'Autre par les témoins, et que la sérialité se propage en *s'actualisant. D'abord*, en effet, ce qui apparaît est toujours *pris pour autre chose.* Ce qui ne signifie nullement qu'on confonde l'objet avec un autre comme dans un cas d'erreur des sens : en fait, l'objet correctement saisi *se retourne* comme autre signification dans le mouvement même de propagation. Une troupe de journaliers proteste, dans la vallée de l'Oise, parce que le fermier refuse le salaire qu'ils demandent. « La nouvelle, dit un journal local, *se répandit en s'augmentant.* Le tocsin sonna dans toutes les paroisses. » Dans la même région, un autre journal donne une autre interprétation : on aurait pris « de loin » des arpenteurs pour des brigands. Ailleurs, ce sont les milices des villes ou des soldats qu'on prend *de loin* pour des troupes d'assassins. *De loin*, cela veut dire : quand l'indétermination est assez grande pour qu'on ne puisse savoir à qui l'on a affaire. Dans ce cas, c'est-à-dire *chaque fois* que les témoins peuvent choisir entre une interprétation positive et une interprétation négative, entre la réciprocité et l'altérité, entre l'homme et le contre-homme, ils choisissent l'Autre, le non, l'antihumain. Tout homme vu de loin est un autre que l'homme en tant que son témoin se sent autre dans cette Histoire en marche. Il faut préciser ensuite que l'altérité crée ses propres lois : la vérité devient évidente pour chacun en tant qu'elle est négative et porte sur l'Autre mais aussi en tant qu'elle est transmise par un Autre en tant qu'il est Autre. Ce sont les règles de la croyance : ce que chacun croit de l'Autre, c'est ce que l'Autre rapporte en tant qu'Autre (ou en tant que la nouvelle lui vient déjà d'un Autre); autrement dit, c'est l'information négative en tant que ni celui qui la reçoit ni celui qui la transmet n'ont pu ni ne peuvent la vérifier. Et cette *impuissance* de l'un et de l'autre, qui n'est autre chose que la sérialité elle-même comme totalité négative, il ne faudrait pas croire que chacun croit son informateur *malgré elle;* tout au contraire, c'est elle qui fonde et soutient en chacun, en tant qu'Autre, la croyance à l'Autre comme moyen de propagation de la vérité comme Autre. Si je crois, ce n'est pas, *faute* de pouvoir vérifier, ou parce que je fais confiance à l'informateur (ce qui rétablirait le rapport direct de réciprocité), ou en me réservant de vérifier et parce qu'il est plus prudent de se préparer au pire. Je crois parce que, en tant qu'Autre, la vérité d'une information c'est sa sérialité, c'est-à-dire l'infinie série d'impuissances qui vont s'actualiser, qui s'actualisent, se sont actualisées et qui me constitue *par les Autres* comme *transmetteur pratico-inerte* de la vérité. Je la crois *parce qu'elle est Autre* (c'est-à-dire

selon le principe que l'Histoire est en réalité histoire de l'Autre — que — l'homme et que le pire est toujours sûr) parce qu'elle montre l'homme qu'elle concerne comme une espèce étrangère, parce que son mode de transmission est autre et sans réciprocité. L'informateur *propage* une onde matérielle, il *n'informe pas vraiment;* son récit est *une panique;* en un mot, en tant qu'Autre, la vérité se transmet comme un état *par contagion*, c'est tout simplement l'état-Autre de l'Autre en face des Autres et c'est cette *contagion* qui la fonde pour chacun, dans la mesure où finalement c'est l'Être-Autre de la série qui se réalise par elle en lui; ce fou qui court en criant et que je vois venir quand je connais déjà mon impuissance, le croire c'est devenir *le même pour un autre* et courir en fou vers mon voisin. La croyance, *dans un processus* comme la grande peur, est l'altérité elle-même en tant qu'elle se temporalise dans l'actualisation d'une série déjà constituée. Ainsi, le fait contagionnel ne peut avoir aucune intelligibilité *en dehors* du collectif et de la récurrence. Quelles que soient les conditions fondamentales et historiques qui l'engendrent, il ne se produirait jamais comme désintégration en chaîne s'il n'avait lieu dans la temporalité structurée du champ pratico-inerte et si le complexe infini des sérialités n'était *déjà produit* comme le grain même et la trame de ce champ. Au reste, c'est par la sérialité et l'altérité que les contemporains l'expliquent lorsqu'ils veulent tenter de l'enrayer : on change simplement d'étage : les journaux et les autorités locales expliquent que des étrangers répandent le bruit qu'il y a des brigands (ou se font passer pour des brigands) afin de semer la panique. Ce qui revient à dire : en vous laissant plonger dans le milieu de l'Autre, c'est le jeu de *l'Autre absolu* que vous faites.

J'ai donné cet exemple pour montrer cet objet temporel nouveau : une série en voie d'actualisation. Il ne s'agit pas là d'un *événement* historique au sens ordinaire du terme, c'est-à-dire en tant que totalisation en cours d'actions antagonistiques et concertées mais plutôt d'un *processus.* Pourtant, en tant que le champ pratico-inerte est le champ des exigences matérielles, des contre-finalités et des significations inertes, son unité reste nécessairement téléologique et signifiante. Autrement dit, la grande peur est apparue aux contemporains *soit* comme le résultat pratique d'une agitation révolutionnaire qui visait à dresser les paysans contre les féodaux (et, par le fait, les pillages et les émeutes se multiplièrent comme première réaction *de groupe* contre l'impuissance du collectif; le projet de fédération, un peu plus tard, apparaît également comme une réaction contre l'impuissance des masses) *soit* comme la conséquence d'une tentative des émissaires de l'aristocratie (et d'une partie du bas clergé) pour démoraliser les masses paysannes et les dresser contre la bourgeoisie du Tiers. Par le fait, elle comportait cette double contre-finalité du simple fait que la série vivait l'Histoire comme Autre et à partir de l'impuissance humaine. Les *opinions* de l'opinion publique se forment à la manière de la grande peur, en tant que chacun se fait Autre par son opinion, c'est-à-dire en la prenant *de l'Autre*, parce que l'Autre la pense en tant qu'Autre, et en se faisant informateur des Autres. A ce niveau, l'Idée est processus; sa force invincible lui vient de ce que personne ne la pense,

c'est-à-dire qu'elle ne se définit pas comme le moment conscient de la *praxis* — c'est-à-dire comme dévoilement unifiant des objets dans la temporalisation dialectique de l'action — mais comme un objet pratico-inerte dont l'évidence s'identifie pour moi à ma double incapacité de la vérifier et de la transformer chez les Autres [1].

1. Il y a aussi dans le collectif d'autres formes d'idées : par exemple, *l'Idée-exis*. Nous avons vu, en effet, que l'objet pratico-inerte (la pièce d'or, par exemple) dans le mouvement général de la pratique produisait sa propre Idée, c'est-à-dire que par la pratique, l'unité passive de sa matérialité se constituait comme signification. En tant que cet objet devient l'être-commun-hors-de-soi d'une série, l'Idée, en tant que telle, devient l'unité de la série comme sa raison ou son indice de séparation. C'est ainsi que le colonialisme, comme système matériel dans le champ pratico-inerte de la colonisation ou, si l'on préfère, comme *intérêt commun* des colons produit sa propre Idée dans son développement même, c'est-à-dire qu'il se fait moyen de sélection pratique entre des exploités par essence et des exploiteurs *par mérite*. Et s'il désigne ainsi les exploités par leur essence (c'est-à-dire comme exploitables *sub specie aeternitatis*) c'est qu'il ne peut faire place à aucun changement dans leur condition — si minime soit-il — sans se détruire lui-même. Le colonialisme définit l'exploité comme éternel parce qu'il se constitue lui-même comme éternité d'exploitation. En tant que cette sentence inerte portée sur les colonisés devient l'unité sérielle des colons (sous sa forme idéologique), c'est-à-dire leur liaison d'altérité, elle est l'Idée comme autre ou l'Autre comme Idée; elle demeure donc Idée de pierre mais sa force vient de son ubiquité d'absence. Sous cette forme d'altérité, elle devient le racisme. Le propre du racisme, en effet — comme de mille autres « thèses » : j'ai pris le premier exemple venu — c'est qu'il ne s'agit pas d'un système de pensées qui serait faux ou néfaste. Ce n'est *en aucune façon une pensée*. Sa formulation même est impossible. Et la tentation raciste chez des gens intelligents (et sans mauvaise volonté) — par exemple, sous la forme d'une fierté innocente : « Il faut bien avouer que les races méditerranéennes..., etc. » — est vécue régulièrement par eux (et de manière objectivement décelable) comme la tentation de la bêtise, c'est-à-dire comme l'espoir secret que la pensée est un caillou. En réalité, le racisme est l'intérêt colonial vécu comme liaison de tous les colons de la colonie par la fuite sérielle de l'altérité. En tant que tel, il a ceci de commun avec l'Idée vivante qu'il se donne comme profondeur infinie. Mais cette profondeur est à la fois pétrifiée et strictement formelle puisqu'elle se borne à se produire comme négation de chacun par l'infini sériel : autrement dit, elle se donne *dans l'abstrait* comme *autre* que chacune de ses formulations particulières. En même temps, elle se réalise à chaque instant dans chaque rapport du colon au colonisé à travers le système colonial et, en tant que conduite élémentaire des colons entre eux, elle se réduit à quelques phrases d'un contenu presque inexistant qui sont garanties uniquement par l'altérité en tant que l'Idée-Autre les cautionne négativement par le simple fait de nier qu'elle se réduise en tant que sérialité totalisée à ces expressions particulières. Ces déterminations du discours, on les connaît : « L'indigène est paresseux, voleur, malpropre; il ne travaille que sous la contrainte, c'est un éternel mineur incapable de se gouverner lui-même; par ailleurs, il vit de rien, il ne pense pas au lendemain; le seul être au monde qui connaisse vraiment le colonisé, c'est le colon, etc. » Ces phrases n'ont jamais été la traduction d'une pensée réelle et concrète, elles n'ont même jamais fait *l'objet* d'une pensée. Au reste, elles n'ont par elles-mêmes aucune signification, en tant du moins qu'elles prétendent énoncer une connaissance sur le colonisé. Elles sont apparues avec la mise en place du système colonial et n'ont jamais été que ce système lui-même se produisant comme détermination du langage des colons dans le milieu de l'altérité. Et, sous cet aspect, il faut les voir comme des exigences matérielles du langage (*milieu verbal* de tous les appareils pratico-inertes) qui s'adressent aux colons comme membres d'une série et qui les *signifient* comme colons à leurs yeux et aux yeux des autres, dans l'unité d'un rassemblement. Il ne sert à rien de dire qu'elles circulent, que chacun les répète à chacun sous une forme ou sous une autre : la vérité c'est qu'elles *ne peuvent pas* circuler puisqu'elles ne

Dans cette perspective, l'expérience dialectique répond à la question que nous posions tout à l'heure : elle nous découvre la classe *au niveau du champ pratico-inerte* comme un collectif et *l'être de classe* comme un statut de sérialité imposé à la multiplicité qui la compose. Encore peuvent être objets d'échange. Elles ont *a priori* la structure d'un collectif et quand deux colons, dans la conversation, prétendent *échanger* ces idées, ils ne font, en fait, que les réactualiser l'un après l'autre en tant qu'elles représentent la raison sérielle sous un aspect particulier. Autrement dit, la phrase prononcée — comme référence à l'intérêt commun — ne se donne pas pour la détermination du langage par l'individu lui-même mais pour son opinion *autre*, c'est-à-dire qu'il réclame de recevoir des autres et de donner aux autres en tant que leur unité ne se fonde que sur l'altérité *.

De fait, la force affirmative de cette opinion vient de ce qu'elle est en et par chacun l'invincible obstination des autres; et la certitude de celui qui l'affirme repose sur son impuissance (subie dans la joie du cœur) à susciter le doute sur ce sujet chez n'importe lequel des autres membres de la série. L'Idée comme produit de l'objet commun a la matérialité du fait puisque personne ne la pense. Donc, elle a l'opaque indubitabilité d'une chose. Mais dans le moment où *ce* colon s'enchante de s'y référer comme à une chose, c'est-à-dire comme à une impensable pensée, il la pose comme étant *ailleurs* (n'importe où dans la colonie) redécouverte spontanée, récréation fraîche et neuve : par exemple, cet administrateur colonial, sympathique mais si jeune et si niaisement idéaliste, il est en train de faire son apprentissage; en lui et par lui, l'idée est hypothèse, clé pour déchiffrer une expérience, etc. *Ailleurs* — donc chez l'Autre — la formule inerte que chacun répète retrouve sa force jaillissante d'invention ou, si l'on préfère, *ce* colon répète ici, *en tant qu'Autre*, une formule stéréotypée dans la certitude qu'il est *lui-même, chez un Autre en tant qu'Autre*, en train de la réinventer. Mais précisément il n'a ni les moyens ni l'intention de rafraîchir *en lui-même* son expérience, de remettre l'Idée en question pour la garantir à neuf : l'Idée comme *praxis* vivante surgit dans l'action et comme moment de l'action à titre de clé *toujours contestable* du monde. Il ne s'agit pas ici de contester puisque l'objet commun s'établit sur le refus pratique de toute contestation. La force de *ce* colon particulier, c'est que l'Idée (comme lien commun) vient à lui comme pensée de l'Autre, c'est-à-dire de l'altérité totalisée, et qu'il est *tout l'Autre* comme fuite infinie et rattrapée dans le moment qu'il la répète, en même temps que cette certitude absolue se fait travail, unification et translucidité chez d'Autres — chez les jeunes, etc. D'un même coup, il s'affirme comme l'Autre qui la *pense vraiment ailleurs* en se faisant *ici l'Autre qui la répète sans la penser*.

En liaison avec cette opacité saisie comme *évidence* et cette impuissance à changer l'Autre saisie comme *indubitabilité*, je rappelle que chacune de ces Idées s'impose à chacun comme *exigence* pratico-inerte, c'est-à-dire comme impératif catégorique. En ce sens, c'est l'intérêt commun se constituant comme solidarité des colons contre les colonisés; mais cette solidarité, au niveau de la sérialité, ne peut avoir qu'une forme négative : elle est déterminée en altérité. De ce fait, elle se produit comme le fait (négatif) que, dans la minorité de colons qui se maintient par la force et contre les colonisés, *chacun est en danger chez* l'Autre, c'est-à-dire risque *dans l'impuissance* de subir les conséquences d'une conduite néfaste qui a lieu quelque part dans la série. En fait — et dans ce cas particulier — l'unité sérielle des colons leur vient de l'Autre Absolu qu'est le colonisé et reflète ce colonisé lui-même comme groupement actif (unité synthétique et positive de la pluralité). L'im-

* Bien entendu on peut imaginer — et l'on connaît assez — des groupes colonialistes qui s'associent pour la défense organisée de leurs intérêts coloniaux. Naturellement aussi ces groupes se multiplient à mesure que la tension croît entre les colons et les colonisés. Mais nous n'envisageons ici que le *milieu* colonial. Il suffit d'indiquer — nous y reviendrons au prochain chapitre — que la présence des groupes constitués *sur* le rassemblement lui-même rend la description réelle plus complexe.

faut-il préciser plusieurs points. Nous reviendrons rapidement, à titre d'exemple, sur le prolétariat français tel que l'industrialisation le produit dans la première moitié du XIX^e siècle.

Comme les collectifs sont à la fois le résultat d'entreprises parti-

puissance de la série se constitue comme puissance magique des colonisés. Ils sont opprimés et, d'une certaine manière, impuissants encore, sinon les colons ne seraient plus là; mais en même temps « ils savent tout, ils voient tout, ils épient, ils communiquent entre eux instantanément, etc. ». Dans ce *milieu magique de l'Autre colonisé et de la participation de chaque indigène au tout*, la sérialité se révèle dans son impuissance comme mise en danger de chacun par tous et par conséquent comme obligation pour chacun de tenir *la conduite Autre*, ce qui signifie : non pas celle qui a été établie par un accord de tous mais celle qu'il voudrait que n'importe quel autre tînt. Cette conduite naturellement c'est *l'Autre même* comme raison de la série des colons ou, si l'on veut, c'est *le* colon en tant qu'il est toujours chez un Autre le modèle qui m'inspire. Le colon se produit chez l'Autre *sans faiblesse :* il s'impose en moi *comme un interdit :* pas de faiblesse envers le personnel indigène; ce qui revient à l'exigence du système : pas de changement pour le colonisé sans destruction de l'appareil colonial. *Le colon* c'est un *certain être qui exige d'être réalisé par moi* en tant que nul ne peut le réaliser et qu'il reste dehors par principe comme raison négative de la série. D'une certaine façon, chaque colon le réalise spontanément à chaque moment par ses libres activités en tant qu'elles expriment ses intérêts particuliers d'exploiteur au milieu des exploités; mais à ce niveau *ce n'est pas un être*. Il en devient un quand les menaces d'insurrection se précisent. Mais dans ce cas, son rapport pratico-inerte à chacun est l'impératif précisément parce qu'il se produit comme responsabilité de chacun envers l'Autre en tant que chaque Autre est responsable de chacun. D'où cet étrange lien magique à travers la forêt vierge de la sérialité : je tente de réaliser l'Autre — c'est-à-dire de me faire plus sourd, plus impitoyable, plus négatif envers les revendications de l'indigène que ma plantation comme mon intérêt propre ne l'exigerait — pour que cette tentative devienne, chez tel Autre qui subirait la tentation de faire une concession, la présence réelle de l'Autre, comme force magique de contrainte. En fait, bien entendu, il n'y a rien là d'irrationnel : l'Autre comme présence-contrainte d'une unité négative est donné à tous les membres de la série; pour tous, c'est le même impératif. En l'actualisant dans mes conduites je l'actualise *pour tous les présents* et de proche en proche (par une série *réelle* de propagation mais qui s'use comme tous les mouvements) pour la totalité sérielle. *En fait, l'exemple* n'est en aucune façon l'unification directe d'une multiplicité de rassemblement par l'activité réelle d'un seul (bien que l'existence du groupe viendra compliquer plus tard ses structures). Originellement l'exemple est purement et simplement l'actualisation en un terme du rapport de sérialité. En cet Autre qui se conduit publiquement *comme il faut* (c'est-à-dire comme l'Autre qu'il est et que je suis) envers l'indigène, je me découvre *moi-même comme Autre* (identité déterminée en sérialité); inversement, cet Autre particulier, qui s'est montré si parfaitement l'Autre dans toute son opacité, devient pour moi l'intérêt commun comme mon impératif particulier : cet Autre que j'ai à être. On comprend dès lors que *les idées racistes*, en tant que structures de l'opinion collective des colons, soient des conduites pétrifiées (pétrifiées *du premier jour*) qui se manifestent comme impératifs dans le cadre de l'Autre à réaliser par moi. Elles marquent, comme exigences perpétuelles d'être réaffirmées par des actes verbaux singuliers, l'impossibilité d'une totalisation réelle de ces affirmations, c'est-à-dire que l'intensité de l'impératif est directement proportionnel à l'indice de séparation. En somme, par le fait même de les répéter on révèle que l'union simultanée de tous contre les indigènes est irréalisable, qu'elle n'est que récurrence tournante, et que d'ailleurs cette union ne pourrait se faire comme groupement actif que pour massacrer les colonisés, tentation perpétuelle et absurde du colon, qui revient, si elle était d'ailleurs réalisable, à supprimer d'un coup la colonisation. En cela *l'idée raciste*, comme idée impensable et comme impératif catégorique, peut nous servir d'exemple typique de *l'idée sérielle* comme conduite d'altérité *réalisant dans l'urgence* (et faute de mieux)

culières et l'inversion radicale de la finalité, il a des pouvoirs singuliers qui ont pu faire croire à son existence subjective mais qu'il faut étudier dans l'objectivité. Parce que le régime économique d'une société est *un collectif*, on peut le saisir comme un système fonctionnant par lui-

l'unité pratico-inerte du rassemblement et manifestant, en contradiction avec l'exigence originelle, cette unité comme une négation fondamentale, c'est-à-dire comme impuissance fondée sur la séparation.

Nous avons décrit *l'être sériel* comme détermination du lien d'altérité comme unité de la pluralité par les exigences et les structures de l'objet commun qui définit en lui-même cette pluralité comme telle. Nous avons vu que cet être est *pratique* puisqu'il est soutenu en réalité par les relations qui s'établissent dans le champ pratico-inerte entre les activités *individuelles* des hommes. Mais en même temps qu'il se produit comme collectif dans et par la conduite réelle de chaque organisme pratique, il est constitué comme *unité négative* et interdépendance menaçante (ou paralysante) *par l'impuissance* de chaque action réelle en tant qu'elle vient à celle-ci des actions des autres à travers le champ pratique. Sa réalité est donc elle-même pratico-inerte et ses transformations naissent d'une dialectique simple (tantôt l'activité se constitue comme passivité-collectif par l'échec dû à *l'impuissance*, c'est-à-dire dû à une qualification et à une transformation qui vient des autres à l'agent; l'être sériel devient immobilité *à travers* mille activités impuissantes ou d'impuissance — et tantôt l'impuissance elle-même, comme dans le cas des colons, se présente comme exigence unitaire d'action; mais, en ce cas, l'action n'est pas réellement *praxis*, elle est pratico-inerte puisqu'elle réalise l'Autre comme passivité fuyante et préfabriquée). Il arrive alors que l'être sériel, comme réalité pratico-inerte, peut être défini comme *processus*, c'est-à-dire comme développement orienté mais provoqué par une force d'extériorité qui a pour résultat d'actualiser la série comme temporalisation d'une multiplicité dans la fuyante unité d'une violence d'impuissance. Ces observations nous ont fait comprendre que *le collectif* n'est pas simplement la forme d'être de certaines réalités sociales * mais qu'il est l'être de la socialité même au niveau du champ pratico-inerte. Et j'ai pu dire que cet être était l'être social dans sa structure élémentaire et fondamentale puisque c'est au niveau pratico-inerte que la socialité se produit dans les hommes par les choses comme un lien de matérialité qui dépasse et altère les simples relations humaines. Un collectif, en outre, est en lui-même une sorte de modèle réduit du champ pratico-social et de toutes les activités passives qui s'y exercent. Il se construit, en effet, sur la fausse réciprocité de l'agent pratique et de la matière ouvrée; en réalité, la matérialité ouvrée en tant qu'elle supporte le sceau *d'une autre activité* (et qu'elle entre en action humaine sous l'impulsion d'une série de *praxis* dispersées) devient dans le collectif l'unité pratico-inerte de la multiplicité dont elle est l'objet commun. Ainsi l'unité du rassemblement, loin d'être organique ou pratique, se manifeste avec tous les caractères de la matérialité scellée; en d'autres mots, la matérialité inorganique vient au rassemblement en tant que tel de son unification inerte (ou pratico-inerte) par l'intériorisation du sceau de son objet commun. Mais cette matérialité, en tant que matérialité inorganique se produisant dans et par des relations pratiques, prend la détermination *de l'altérité*. Ainsi, dans le mouvement dialectique qui caractérise à l'intérieur du collectif cette structure de fausse réciprocité, la sérialité comme sceau projeté de l'objet commun sur la multiplicité humaine se retourne sur l'objet commun et le détermine par l'action de chacun comme *objet autre* (c'est-à-dire objet commun en tant qu'*objectivation de l'Autre* ou qu'*Autre objectivité*). C'est dans ce moment dialectique que l'objet produit ses hommes (en tant que travailleurs, propriétaires, etc.) comme les autres dont il est l'altérité et qui agissent sur lui ou subissent son action en tant qu'il devient pour chacun son Destin Autre ou son Intérêt Autre, c'est-à-dire en tant que l'activité de chacun — en tant qu'elle répond aux exigences de l'objet commun — dévoile aussi l'impuissance *en chacun de tous* sous forme objective d'inflexibilité de l'objet. Les fameuses *lois impitoyables* de

* Quoique certaines de ces réalités *n'aient d'autre être que collectif*.

même et tendant à persévérer dans son être. Ce que Marx appelle, en particulier, le procès du capital doit nécessairement se comprendre par la dialectique matérialiste et selon l'interprétation rigoureuse qu'il en a donnée. Mais s'il est vrai que ce procès est partiellement respon-

l'économie bourgeoise, au XIX^e siècle, n'ont jamais été que l'effet de la rareté en tant qu'elle apparaît dans un champ pratico-inerte d'impuissance sérielle. Dès lors, en effet, les mêmes notions pratico-inertes (finalité gelée, inversion simultanée des lois dialectiques de la *praxis* humaine et des lois quantitatives analytiques de la matérialité inorganique) s'appliquent à l'intérieur du collectif, à la matière comme unité scellée des hommes, au rassemblement comme négation matérielle de la dispersion moléculaire et de la relation humaine et à l'individu agissant en tant que sa libre *praxis* se constitue comme inessentielle par rapport à l'activité pratico-inerte de l'Autre et aux exigences pratico-inertes de la chose ouvrée. De fait, nous retrouvons ici un mode réel et universel du discours, en tant que le discours lui-même est désignation pratico-inerte du champ pratico-inerte. Ces structures verbales sont des instruments réels de pensée dès qu'on veut penser le monde de l'activité passive et de la passivité active; il faut seulement qu'une pratique directe et organisée (d'un individu ou d'un groupe) aille les chercher *dans leur être pratico-inerte* pour les utiliser, comme il se doit, à titre de remplaçantes des choses. Et ces structures verbales, en tant qu'elles n'ont été inventées par personne, en tant qu'elles sont le langage même s'organisant comme activité passive dans le milieu de l'altérité, sont, dans un collectif, ce collectif lui-même, c'est-à-dire l'objet commun en tant qu'il se produit (sous les actions réelles de chacun) comme Idée matérielle de l'être de l'homme ou l'individu agissant en tant qu'il agit et parle comme Autre dans le milieu de l'impuissance sérielle. Elles se caractérisent, ces structurations verbales (schèmes pratiques pour construire une série indéterminée de phrases), par le refus rigoureux de distinguer à quelque niveau que ce soit l'agent comme membre de la série (ou les agents) et l'objet comme produisant les hommes comme ses produits. De fait, l'exigence, dans le collectif, *est réellement* dans l'objet, en tant que des hommes l'y ont mise et que d'autres l'y maintiennent sur la base du processus historique tout entier; et elle est réellement *inhumaine*, en tant que la matière inorganique, comme milieu conducteur, inverse nécessairement les structures de la *praxis*. Inversement, elle est en chacun *réellement humaine* (en tant qu'elle se fonde sur le besoin, etc. et qu'elle se manifeste à travers un projet dépassant vers l'avenir les conditions passées et présentes), mais elle est *déshumanisante* en tant qu'elle se produit comme unité du rassemblement par la chose : sa réalité se produit donc en chacun comme inflexible en tant qu'elle produit l'impuissance comme liaison négative et totalisante de la série comme matérialité; en outre, la structure d'altérité qui se manifeste sur la base de cette impuissance contraint l'homme à *exiger* comme Autre et comme conditionné par les Autres (et comme les conditionnant en tant qu'Autre) de sorte que finalement le besoin même de chacun — quoique directement présent dans l'organisme, comme négation réelle de cet organisme-là — est ressenti à travers l'impuissance comme besoin de l'Autre ou Besoin en tant qu'Autre. A ce niveau, il revient au même de dire que les enfants des quartiers pauvres ont besoin de soleil, que cette automobile a besoin d'essence, cette chambre « besoin d'un bon coup de balai », la France besoin d'enfants, etc. *. Il serait tout à fait erroné de réduire ces structures et leur mode d'expression aux seules sociétés capitalistes et de les considérer comme un produit historique du capital. En fait, on en trouve d'autres — différentes par le contenu mais semblables par leur essence — dans les sociétés socialistes. Un journaliste polonais citait avec indignation cette phrase qui s'était étalée sur tous les murs de Varsovie, deux ans avant Poznan : « La tuberculose freine la production. » Il avait raison et tort de s'indigner, tout ensemble. Raison parce qu'elle fait du tuberculeux en tant que travailleur manuel un simple rapport négatif (et inerte) du microbe à

* Il ne s'agit pas — sur le plan social et politique — de nier ces structures de l'être et du langage, mais d'agir ensemble pour liquider le champ pratico-inerte.

sable de « l'atomisation des foules » et, partant de la récurrence [1], il est vrai aussi qu'il ne peut exister comme « rapport déterminé de production » que dans et par ce milieu de récurrence qu'il contribue à maintenir. « Le capital est un produit collectif, il ne peut être mis en mouvement que par les efforts combinés de beaucoup d'individus et même, en dernière instance, que par les efforts combinés de tous les individus de toute la société. Le capital n'est donc pas une force personnelle, c'est une force sociale », lit-on dans le *Manifeste du parti communiste*. Mais, cette force sociale s'imposera comme « une chose

la machine. Peu de slogans, en effet, manifestent avec plus de clarté la parfaite équivalence, à l'intérieur d'un collectif, de la multiplicité sérielle et de l'objet matériel commun *. Mais, d'un autre côté, la phrase n'est pas stupide, ni fausse : elle est l'expression de *la bureaucratie* comme décomposition (par les exigences d'un champ pratico-inerte) d'un groupe actif de direction en rassemblement sériel. La bureaucratie, en effet, c'est l'Autre érigé en principe et en moyen de gouvernement : cela signifie que la décomposition du groupe a totalement refermé le champ infernal du pratico-inerte sur les hommes. Ce n'est point que l'homme cesse d'être l'avenir de l'homme, mais cet homme à venir vient à l'homme *comme la chose humaine*.

* *La production*, en effet, comme impératif inconditionné c'est la quantité de biens produits en tant qu'ils ont absorbé comme leur moyen inessentiel la force et l'activité des producteurs. La tuberculose, en tant que la phrase affirme l'homogénéité pratique des concepts qu'elle unit, c'est la maladie en tant qu'elle n'est vécue par personne, en tant qu'elle est *statistique*, c'est-à-dire évaluée, par exemple, d'après le nombre d'heures de travail qu'elle supprime. Enfin, le rapport de l'une à l'autre s'exprime par un verbe qui qualifie l'objet à partir du travail des hommes : *freiner* peut, en effet, désigner *aujourd'hui* une modification naturelle à l'intérieur d'un système mécanique quelconque mais, c'est *dans la mesure* où les hommes ont depuis des millénaires construit un certain rapport interne à l'intérieur d'objets ouvrés qui s'appelle le *frein*. Cette expression a donc pour résultat d'introduire une contre-finalité de type manichéiste comme relation pratico-inerte entre une exigence matérielle et sa négation par les circonstances matérielles.

1. Il n'y a pas de trace d'atomisation dans les communautés médiévales. Elles ont leurs structures particulières, fondées sur la relation d'homme à homme (dépendance personnelle). A cette période, écrit Marx : « Les rapports sociaux des personnes dans leurs travaux respectifs s'affirment nettement comme leurs propres rapports personnels, au lieu de se déguiser en rapports sociaux de choses... » (*Capital*, I, p. 89.) Pourtant cette constitution féodale n'empêche nullement l'altérité ni la récurrence circulaire ni même dans certains cas la perspective de fuite : c'est ce qui fait, par exemple, la réalité de *l'Église*, qui est bien autre chose que l'ensemble des relations personnelles des clercs entre eux et des clercs avec les laïques. Si cet énorme substrat réel de l'aliénation religieuse existe et pèse sur toute l'Europe du poids de ses propriétés et de ses privilèges, ce n'est pas dans la mesure où elle tend à réaliser son unité comme communauté subjective de croyants, mais c'est bien plutôt en tant qu'elle demeure totalité détotalisée et parce que toute action tentée sur elle, du dehors ou du dedans, se perd dans une perspective de fuite indéfinie. Le véritable problème — que nous n'avons pas à étudier ici — concerne moins le passé, où la récurrence et l'aliénation se rencontrent en tout temps, que l'avenir : dans quelle mesure une société socialiste bannira-t-elle l'atomisme *sous toutes ses formes?* Dans quelle mesure les objets collectifs, signes de notre aliénation, seront-ils dissous dans une véritable communauté intersubjective où les seules relations réelles seront celles des hommes entre eux et dans quelle mesure la nécessité pour toute société humaine de rester totalité détotalisée maintiendra-t-elle la récurrence, les fuites et partant les unités-objets comme limites de l'unification vraie? La disparition des formes capitalistes de l'aliénation doit-elle s'identifier avec la suppression de *toutes* les formes d'aliénation? Nous retrouvons ici la question posée par Hippolyte dans ses *Études sur Marx et Hegel*.

existant en dehors des individus » par ce que Marx appelle une « interversion et une mystification prosaïquement réelle et nullement imaginaire ». Et cette interversion elle-même, un passage du *Capital* (omis dans la traduction française et heureusement rétabli par M. Maximilien Rubel [1]) en explique l'origine : « Le comportement purement atomistique des hommes dans le procès *social* de leur production et par suite la forme *réifiée* que prennent leurs propres rapports de production en échappant à leur contrôle et à leur action individuelle consciente, se manifestent de prime abord en ce que les produits de leur travail revêtent généralement la forme de marchandises. C'est pourquoi l'énigme du fétiche-argent n'est rien d'autre que l'énigme du fétiche-marchandise. » Ainsi, ce n'est pas tant comme Marx le dit assez malheureusement dans le *Manifeste*, « les efforts combinés des individus » mais c'est surtout leur séparation et leur atomisation qui donnent à leurs rapports de production réels un caractère inhumain de chose. Pourtant elle existe, cette « combinaison des efforts humains »; la preuve c'est que les économistes bourgeois parlent volontiers de la solidarité d'intérêts des ouvriers et des patrons. En effet, le produit fini se présente comme s'il était le résultat d'une entreprise concertée, c'est-à-dire d'un groupe d'action et de travail comprenant une direction, des techniciens, des employés et des ouvriers. Seulement, l'économiste bourgeois ne veut pas voir que cette solidarité se manifeste *dans la matière inerte* comme renversement des relations réelles; cette fausse unité, comme sceau inerte prétendant signifier *les hommes*, ne peut, en fait, renvoyer qu'à des relations d'antagonisme et de sérialité. C'est l'objet et l'objet seul qui *combine* les efforts humains dans son unité inhumaine : et s'il peut faire croire à une entente préalable, là où n'existe, en fait, qu'une force antisociale (c'est-à-dire pratico-inerte), c'est que son unité passive ne peut — dans son hétérogénéité radicale — renvoyer à aucune espèce d'unification humaine; autrement dit cette unité laisse totalement indéterminée l'origine sociale d'une machine en tant que telle (rien ne permet de dire, par exemple, *à un même moment de l'Histoire*, si telle machine a été produite dans un pays de régime capitaliste ou dans un pays où les moyens de production ont été socialisés [2]). La « réification », comment ne pas voir qu'elle vient à l'homme par la récurrence, c'est-à-dire précisément comme ce qui le fait agir comme Autre que lui-même et qui détermine ses relations réelles à partir des relations des Autres entre eux? Nous avons vu le *prix* se stabiliser sous l'action de la récurrence et nous l'avons vu s'imposer aussitôt à tous sans avoir été voulu comme tel par aucun; nous avons

1. Maximilien Rubel : *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, p. 350. Le texte se trouve dans *Das Kapital*, à la fin du deuxième chapitre.

2. Par contre, la même machine *en tant que telle* peut donner des renseignements sur les moyens de production contemporains, sur les techniques et *à partir de là* sur certaines structures ossifiées que la matière ouvrée établit entre ses servants. Mais, dans la mesure où le moyen de production est le même partout, ces structures inertes sont partout les mêmes. C'est au niveau du groupe qu'on peut savoir si une *praxis* commune est revenue sur ces structures pour les assouplir, pour les équilibrer en d'autres domaines (réduction des heures de travail, organisation des loisirs, culture, etc.) ou si on les a laissées à l'abandon.

vu aussi que le rapport concret de l'acheteur au vendeur est rejeté dans l'apparence inessentielle : entrer, saluer, s'enquérir du prix, marchander, hésiter, acheter; tous ces prétendus moments de l'acte ne sont plus que des gestes; l'échange est réglé d'avance, le prix s'impose, c'est *la chose* qui décide du rapport des hommes. Si justement, comme l'a souvent dit Marx, tout est *autre* dans la société capitaliste, c'est d'abord parce que l'atomisation — origine et conséquence du procès — fait de l'homme social un Autre que lui-même, conditionné par les Autres en tant qu'ils sont Autres que soi.

Dans la mesure où l'ouvrier est le produit du capitalisme, c'est-à-dire dans la mesure où il travaille comme salarié à produire des biens qu'on lui soustrait en utilisant un équipement industriel qui est la propriété d'individus ou de groupes privés, nous avons vu que la classe ouvrière, dans la première moitié du XIX^e^ siècle, trouve son objet commun négatif dans l'ensemble de la production nationale, c'est-à-dire dans l'ensemble des machines en tant qu'elles sont du capital et qu'elles exigent du travailleur qu'il produise à travers elle une augmentation du capital. Nous avons vu aussi que l'intérêt commun à la classe ne peut être que la négation de cette négation, c'est-à-dire la négation pratique d'un destin subi comme l'inertie commune. Il faut donc concevoir (nous le verrons mieux au prochain chapitre) que l'organisation pratique *comme exigence humaine* est en elle-même et jusque dans le champ pratico-inerte une structure constitutive du rapport des travailleurs entre eux. Et cette organisation est moyen et fin tout ensemble puisqu'elle se présente *à la fois* comme le moyen de lutter contre le destin (c'est-à-dire contre les hommes qui dans un certain régime font de la machine *ce* destin) et comme la réintériorisation future du champ pratico-inerte et sa dissolution projetée au sein d'une organisation sociale perpétuellement active qui gouvernera comme totalité concrète les moyens de production et la production entière. L'ouvrier ne se délivrera de son destin que si la multiplicité humaine tout entière se change pour toujours en *praxis* de groupe. Son seul avenir est donc au deuxième degré de la socialité, c'est-à-dire dans les relations humaines en tant qu'elles se font dans l'unité d'un groupe (et non dans la désunion du rassemblement-milieu). C'est ce que veut dire Marx quand il parle de la socialité de l'ouvrier. Pourtant, il faut noter que cette socialité paraît comme négation *connexe* de deux aspects réciproques du champ pratique : négation de l'objet commun en tant que destin, négation corollaire de la multiplicité comme sérialité. Autrement dit, la socialité comme projet encore individuel de dépassement (dans le groupe organisé) de la multiplicité d'individus dévoile la sérialité même comme liaison d'impuissance : cette sérialité est l'être-à-dépasser vers une action tendant à socialiser l'objet commun. D'autre part, cette socialité en tant qu'elle est déterminée en chacun par la structure même du collectif où il se produit et *en tant qu'elle demeure d'abord sans résultat* (c'est-à-dire pendant le premier quart du XIX^e^ siècle et — au fond — jusqu'à la révolte des canuts) ou se borne à susciter des relations réciproques, apparaît en chacun comme structure propre de son projet et se décompose ainsi en multiplicité de projets identiques, avant de produire par elle-même

des organisations actives. Ainsi se découvre-t-elle comme isolement *dans la mesure même* où elle est fondamentalement dépassement de la pluralité vers l'unité. Cela signifie tout simplement que le projet organisateur *en chacun* commence par être nié par ce qu'il dépasse et nie, c'est-à-dire par la sérialité comme liaison d'impuissance. A regarder de plus près, nous comprenons que la *nécessité d'une action quelconque en commun* ne peut jamais surgir que d'une liaison préalable des hommes entre eux et ne peut jamais se donner que comme le dépassement et le renversement de cette liaison fondamentale. Si l'on pouvait concevoir à l'état pur, je ne dis pas même les atomes sociaux du libéralisme mais les individus réels (mais abstraits) en tant qu'ils sont unis par des liens de réciprocité et si l'on pouvait faire abstraction de la transformation par l'objet de la réciprocité en liaison d'altérité, on ne pourrait pas même concevoir comment l'infinie dispersion des relations humaines produirait par elle-même les moyens de se resserrer. Cette conception, parfaitement absurde dans l'histoire humaine, garde un sens à titre de possibilité logique si l'on envisage à titre de conjecture non contradictoire, le cas précédemment cité d'organismes vivants et tributaires de l'univers mais sans le resserrement préalable effectué par la *rareté* comme caractère fondamental et contingent de notre Histoire. Tout au contraire, dans le monde pratico-inerte bâti sur la rareté, l'objet rapproche les hommes en imposant à leur multiplicité l'unité violente et passive d'un sceau. Et dans le moment même où cet objet est une menace (pour les colonisés, pour les exploités), dans le moment où cet objet comme intérêt positif est menacé (chez les colons et les exploiteurs) l'unité d'impuissance se transforme en contradiction violente : en elle *l'unité* s'oppose à l'impuissance qui la nie. Nous verrons plus loin l'intelligibilité de ce moment. Pour l'instant, ce que je veux seulement souligner c'est que l'impuissance, en tant que force d'altérité, est *d'abore* l'unité sous sa forme négative, qu'elle est *d'abord* l'action sous sa forme de passivité, qu'elle est *d'abord* la finalité sous forme de contre-finalité [1]. C'est ainsi, nous l'avons vu, qu'il y a une sorte de *conduite commune* de la minorité blanche dans une ville où les noirs sont en majorité : simplement (en dehors de toute création d'organismes) cette conduite est commune en ceci qu'elle est imitée par tous et n'est jamais *tenue* par personne. N'importe, l'unité pratique des hommes doit ne jamais se faire ou commencer dans le règne de la matière ouvrée sur l'homme, par cette unité-là. En ce sens *l'être-de-classe commun* des ouvriers de 1830 c'est, en présence de la Machine-Destin et des organes d'oppression et de contrainte, la sérialité de leurs rapports de réciprocité, en tant que cette impuissance profonde *est en même temps unité*. En fait l'existence d'un marché du travail crée entre les travailleurs un lien de réciprocité antagonis-

1. J'entends ces trois notions en tant que *socialités*. Il est évident depuis le début de l'expérience dialectique que le fondement original de l'unité, de l'action, de la finalité est la *praxis* individuelle comme dépassement unifiant et réorganisateur des circonstances antérieures vers le champ pratique. Mais nous savons aussi que cette *praxis* individuelle *ne se reconnaît plus* au niveau plus concret du pratico-inerte et qu'elle y existe *pour se perdre* au profit des actions maléfiques de la matière ouvrée.

tique où la séparation est vécue comme opposition et altérité : dans cet ensemble négatif d'individus qui vendent leur force de travail, nous avons vu chaque individu figurer en même temps comme soi-même et comme un Autre; en même temps nous savons que le travail lui-même, suivant le mode de production, engendre des rapports de réciprocité positive ou de dispersion. Si la concentralisation capitaliste tend au cours du XIX^e^ siècle à rapprocher les ouvriers, la dispersion reste un facteur capital (dispersion des industries à travers la France, dispersion des groupes d'habitation, etc.). Pourtant l'ouvrier tend à prendre conscience des caractères objectifs qui font de lui un ouvrier et qui le définissent par son travail et par le type d'exploitation auquel il est soumis. Il saisit peu à peu sa réalité objective et, par là même, celle de ses camarades. Mais leur caractère commun d'être le produit de leur produit et de la société qui s'est organisée autour de ce produit, si clairement qu'il apparaisse à certains, ne peut établir entre eux qu'une identité abstraite et conceptuelle, *à moins* d'être vécu dans l'action. Il faut entendre par là qu'il se manifeste chaque jour dans la double liaison réciproque et contradictoire d'antagonisme sur le marché et de solidarité dans le travail, et surtout à l'occasion d'actions revendicatives locales, à travers les premiers échecs et les délaissements : dans ces premiers temps du mouvement ouvrier, lorsque la résistance est spontanée, impuissante et vite réprimée, le vaincu se réalise *dans cette impuissance* et la vit comme dispersion sérielle des hommes de sa condition; mais cette condition objective se réalise à travers ses relations quotidiennes avec ses camarades et c'est elle qui freine tous ses efforts pour reprendre une action commune. Cette pluralité indéfinie de relations contradictoires est à la fois ce qui définit sa condition ouvrière (en particulier le fait qu'il est le concurrent de ses propres camarades) et ce qui fait *la classe* comme série indéfinie trouvant partout son unité sérielle dans l'impuissance des individus qui la composent, en tant justement que cette impuissance vient de leur séparation. L'exploitation se découvre comme unité passive de tous (et non plus simplement comme identité de condition) en tant que chacun vit l'isolement des Autres comme son propre isolement et leur impuissance à travers la sienne. La classe comme collectif devient chose matérielle faite avec des hommes en tant qu'elle se constitue comme une négation de l'homme et comme une impossibilité sérielle de nier cette négation. Cette impossibilité fait de la classe une nécessité de fait : c'est le destin qu'on ne peut changer. Elle n'est pas une solidarité pratique mais, au contraire, l'unité absolue des destins par le manque de solidarité. Chaque ouvrier se sent confirmé dans son inertie par l'inertie de tous les Autres; chaque petit groupe organisé sent sa propre classe comme la fuite universelle qui neutralise ses efforts. L'Autre, pour ce prolétariat en formation, c'est d'abord la totalisation sérielle des Autres (dans laquelle il figure comme Autre) c'est-à-dire de tous ceux, lui y compris, qui pour chacun représentent une possibilité de chômer ou de travailler à un salaire plus bas; bref, c'est lui-même en tant qu'Autre, en tant que ses antagonismes sérialisés et totalisés se manifestent par le fait qu'il est sur le marché du travail sa *propre contre-finalité*, qu'il vient comme l'Autre qui fait

baisser les demandes. Cet antagonisme sérialisé ou sérialité négative (nous n'en avons pas, faute de temps, poussé très loin l'étude, sauf à propos du marché) constitue une première structure d'altérité, fondée sur la réciprocité d'antagonisme et constitue tout ouvrier pour tout Autre comme *lui-même* en tant qu'il est son propre ennemi. Mais dans le même moment *l'unité sérielle* de ces oppositions se pose comme contradiction du même et de l'Autre qui réclame la *praxis* unifiante. Or, paradoxalement mais très logiquement, ce ne sont pas ces antagonismes en tant que tels qui rendent *l'unité-praxis* si difficile, tout au contraire, nous le verrons, ils trouvent leur vérité dans le dépassement qui les intègre à l'unité commune de la revendication. Ce qui affecte l'ouvrier d'impuissance, dans la première moitié du siècle dernier, c'est l'altérité comme échelonnement spatial et temporel. Au niveau de la réciprocité positive dans le travail (structure d'altérité qui contredit la première et crée la vraie tension pratico-inerte de la classe), c'est en effet la dispersion qui fait l'impuissance. A ce niveau en effet, la saisie objective par chacun de son *être-de-classe* en tant que réalité pratico-inerte de sa propre *praxis* (nous l'avons étudiée plus haut) implique la saisie réciproque de son camarade dans son être-de-classe particulier; cette saisie se fait *pratiquement* (et non théoriquement, du moins à l'époque) par l'amitié, l'entraide, les relations de travail, etc. Et, dans la mesure où cette réciprocité en constellation et en chaînes de constellations se poursuit à travers la France entière (et à travers des rapports avec d'autres groupes, aussi bien les villages dont certains prolétaires sont directement issus que les groupes politiques de la petite bourgeoisie républicaine), la classe se pose — en tant que sérialité indéfinie des êtres-de-classe — comme *milieu*. Mais ce milieu n'est pas une *représentation objective de l'ouvrier :* il le *réalise à chaque instant* comme impuissance pratique; s'il apprend en effet qu'un journal d'ouvriers s'est fondé, comme détermination pratique de l'action de classe, il se produit *à la fois* comme directement atteint par ce groupe qui, de l'intérieur du pratico-inerte, le touche en son être comme ordre impératif [1] de nier en cet être la structure d'impuissance et de séparation. Mais, en même temps, comme cette entreprise limitée s'est constituée *à l'horizon* (il ne travaille pas dans la ville où celle-ci s'est constituée, un camarade qui vient de là-bas lui en a parlé, lui a montré un exemplaire du journal) elle se produit comme détermination négative d'elle-même et de chacun : en elle-même en effet, elle se fait preuve que la totalisation du milieu en classe-action est toujours possible, que c'est la vérité profonde de la totalité passive; mais du même coup, elle se définit comme *n'étant pas cette totalisation*, comme n'étant rien, par rapport à la classe-totalisation et d'une certaine façon comme la niant par le simple fait, d'ailleurs inévitable, de se *poser pour soi :* elle renvoie donc par elle-même à la classe-rassemblement comme unité inerte de la multiplicité; quant à l'ouvrier de Lyon qui apprend, dans un moment de reflux,

1. On a compris que le caractère *impératif* que l'action collective présente aux yeux de celui qui ne s'est pas joint au groupe est la seule manière dont la liberté humaine peut se manifester comme autre dans le champ pratico-inerte de la matérialité.

l'initiative de ses camarades parisiens, il est constitué lui-même comme inertie, comme enraciné dans l'impuissance par la simple distance (liée en fait à *tout*) qui l'empêche de se joindre à eux et par les circonstances qui font, à Lyon, que le moment d'imiter leur entreprise n'est pas venu. En même temps, à cette époque d'incertitude, il reste hésitant par rapport au contenu de l'initiative : il s'est mal débarrassé de l'idéologie chrétienne, il sait que ses camarades parisiens n'en sont pas trop délivrés non plus, de sorte que son rapport à l'objet produit (le journal, les idées qu'il soutient, sa propagande, etc.) reste *indéterminé*. C'est ici encore l'être-de-classe commun qui se réalise dans cette relation contradictoire : dans ce collectif, en effet, si un groupe — si minime soit-il — se constitue et si ce groupe est connu, l'unité de groupe est vécue négativement par tous et par chacun comme une sorte d'intermédiaire entre l'inertie sérielle et l'organisme actif : chacun est uni passivement mais directement aux Autres en tant qu'il est déterminé comme moment d'une totalisation totale par le mouvement de totalisation partielle qui nie là-bas, et par quelques-uns, la classe-rassemblement comme inerte être-là de tous; mais en même temps qu'il s'établit entre lui et le groupuscule à travers l'épaisseur inerte du milieu une liaison synthétique d'intériorité univoque (elle va *du groupe* à l'individu) son indétermination et l'indétermination foncière de l'action de groupe fait que ce rapport reste indéterminé (ni négatif ni positif) de sorte que le lien d'intériorité synthétique se laisse absorber par le lien sériel d'appartenance commune au milieu.

D'autre part, à travers les échecs des tentatives locales — qui n'ont pas été appuyées, pas suivies ou pas soutenues et continuées — chaque groupe saisit la solidarité *active* de la classe comme une exigence inerte de la classe-objet, à partir de la redécouverte, dans la défaite de la solidarité négative du destin comme fuite sérielle. Et la question n'est pas ici de conflits d'intérêts entre ouvriers : c'est leur séparation qui est en cause; en face de ce milieu indéfini qu'il faut *agiter* par des méthodes sérielles, le groupe saisit sa petitesse, son impuissance et sa fragilité : autrement dit, il se saisit comme un mode fragile de la substance commune et, du même coup, il se produit dans son activité vacillante comme rapport d'un « micro-organisme » (je ne prends pas le terme en son sens organiciste ou gestaltiste) à la substance qu'il détermine, qui fait sa profondeur et sa fragilité. Naturellement, *l'être-de-classe* se manifeste comme séparation temporalisée, non pas seulement parce que tout travail d'éducation politique et d'agitation suppose une *hystérésis* dont l'origine est dans « la passivité des masses », c'est-à-dire dans la sérialité de la classe-rassemblement; mais aussi parce que les ouvriers selon leur histoire individuelle se trouvent à des degrés de politisation et d'émancipation différents et que la dispersion spatiale se double d'une dispersion temporelle.

De toute manière, en tant que la réalité historique et la structure spécifique de la classe a été définie en de certains hommes produits par le mode de production à travers les rapports de production, sa structure générale et son intelligibilité lui viennent de ce que son objet commun la constitue comme milieu sériellement structuré et de ce que les autres classes, par les contradictions qui l'opposent à elle,

à travers le même ensemble pratico-inerte, font de l'unité négative d'altérité *le levain de sa praxis organisatrice*. Dans l'exemple du prolétariat archaïque, l'ouvrier *est dans la classe* en tant qu'il est conditionné par les Autres, c'est-à-dire en tant qu'il est lui-même et pour lui-même toujours Autre et que sa force de travail comme marchandise est Autre que lui, c'est-à-dire aliénée. Il est dans la classe en tant que sa propre inertie se fonde sur l'inertie des Autres et devient en chacun la classe même comme inertie de l'Autre en tant qu'Autre. Et cet être-de-classe se traduit couramment par des pratiques sérielles et négatives d'abstentionnisme, de défaitisme, de découragement ou d'abandon. Ces pratiques sont en chacun la sérialité tout entière. En ce sens l'être-commun-de-classe se manifeste dans toute sa rigidité pendant les périodes où l'action ouvrière est « en reflux »; il devient en chacun — à partir des contradictions de l'individu et des conditions matérielles de sa vie — le destin se produisant comme l'Être-Autre de l'ouvrier par rapport à lui-même et à tous les Autres. En ce sens, l'Être-commun-de-classe, comme objet commun intériorisé, n'est *ni* une totalité s'imposant à ses parties et différente d'elles *ni* un mot pour connoter l'indéfinie répétition de l'être-de-classe particulier comme reproduction universelle de l'identique *ni* une manière de désigner l'ensemble de conditions communes à tous et qu'on appelle parfois la condition ouvrière. Tout le monde *est dans* la classe, au niveau le plus superficiel de l'expérience, en tant que la série indéfinie des relations est réalisée comme milieu par les termes humains qu'elles unissent. Mais d'abord ce milieu en tant que tel n'est Autre que les hommes et leurs objets se faisant le milieu de l'homme ou, si l'on veut, c'est la réciprocité comme rapport des ouvriers entre eux à travers les choses se faisant à la fois *humanité* et contenant homogène et inerte de tous. En outre, le milieu se dissout au stade postérieur de l'expérience pour révéler des multiplicités de multiplicités structurées sériellement. A ce moment *l'être-commun-de-classe* n'est plus, pour chacun, *l'être-dans-le-milieu-de-classe :* c'est, en fait, *l'être-ailleurs* de chacun en tant qu'il est constitué comme *l'Autre* par la série progressive des Autres et l'Être-Autre de chacun à son rang dans sa série en tant qu'il constitue les Autres. La classe existe comme série totalisée de séries. C'est pourquoi il importe peu, véritablement, qu'on ait trouvé ou cru trouver des transitions continues d'une classe à une autre, des intermédiaires, des groupes incertains : si l'on devait, en effet, considérer la classe comme une forme totale et synthétique se refermant sur ses membres, on serait fort embarrassé par ces passages insensibles que les économistes bourgeois ménagent volontiers d'une classe à l'autre, par les apories que ce nouveau scepticisme prétend avoir trouvé (et qui ressemblent par leur structure logique aux vieux arguments du chauve, du voilé et du cornu). Mais, si la classe est totalité sérielle de séries et si l'ensemble de ces séries correspond en gros à l'être-de-classe comme Être-Autre de l'ouvrier, qu'importe si elles finissent par se perdre, par se décomposer ou par se changer en Autre : il est au contraire dans l'essence sérielle (en tant que détermination du pratico-inerte) d'être infinie ou indéfinie; ainsi est-il dans l'essence de l'être-de-classe, comme ailleurs absolu de l'impuissance,

de se perdre à l'horizon et de se laisser déterminer dans son Être-Autre-à-l'infini, par l'Être-Autre d'autres individus appartenant à d'autres classes. Ces méditations ne changent rien à la pesanteur propre de la classe et sont pratiquement inefficientes : en cas de tension (c'est-à-dire, au fond, en permanence), l'altérité se bloque au niveau de la médiation, plus rien ne passe, ou bien l'intermédiaire éclate et les deux séries libérées se définissent par leur lutte. Inversement, quand on pourrait définir exactement la réalité historique d'une classe et quand cette définition s'appliquerait à tous ses membres et à eux seuls, les séries resteraient infinies puisqu'elles deviendraient circulaires.

Mais la sérialité de classe fait de l'individu (quel qu'il soit et quelle que soit la classe) un être qui se définit comme une chose humanisée et qui, dans l'univers pratico-inerte, est rigoureusement interchangeable, dans des conditions données, avec un produit matériel donné. Et ce qui caractérise finalement la classe ouvrière (puisque c'est l'exemple choisi) c'est que la *praxis* organisée du groupe de combat prend sa source au cœur même du pratico-inerte, dans l'opaque matérialité de l'impuissance et de l'inertie comme un dépassement de *cette* matérialité. Ainsi l'autre forme de la classe, c'est-à-dire le groupe totalisant dans une *praxis*, naît au cœur de la forme passive et comme *sa* négation. Une classe *tout entière active* — c'est-à-dire dont tous les membres seraient intégrés à une seule *praxis* et dont les appareils au lieu de s'opposer s'organiseraient dans l'unité — cela ne s'est réalisé qu'en certains moments très rares (et tous révolutionnaires) de l'histoire ouvrière. Sans parler encore ici de la question des progrès de l'expérience ouvrière et de son organisation objective (ce qui est une seule et même chose), en nous plaçant du seul point de vue de l'intelligibilité du pratico-inerte, il est donc clair que le prolétariat en tant qu'il est à la fois Destin et Négation du Destin constitue *dans sa forme même* une réalité mouvante et contradictoire ou, si l'on préfère, qu'il est *tout le temps* et dans des proportions définies par la situation historique, une *praxis* de groupe (ou, la plupart du temps, une multiplicité d'activités de groupes) rongeant l'unité inerte d'un être-commun-de-classe. Il s'agit donc d'une classe qui se produit comme double unité contradictoire car l'être-inerte-de-la-sérialité, comme fondement et matière de toute autre combinaison, est réellement l'unité des travailleurs dans leur être et *par l'Être* en tant que leur destin tire sa rigidité de leur dispersion [1] et l'accroît; au lieu que l'organisation active se constitue contre l'Être et que son unité est purement pratique ou, en d'autres mots, que la *praxis*, comme dépassement organisateur de l'être inerte vers la réorganisation du champ social, est l'unité du multiple comme travail perpétuellement en cours. Toutefois il faut noter : 1° Que la *praxis* collective ne peut se produire que sur la base d'un être-commun fondamental; 2° Qu'elle reste structurée par cet être qu'elle dépasse et qui la définit jusque dans ses limites

1. La *dispersion* dont je parle ici est sans rapport historique avec le processus de concentration, bien que celui-ci puisse aider à la faire décroître en multipliant les contacts; elle n'est fondamentalement que l'impuissance d'altérité en tant qu'elle est vécue par une pluralité nécessairement dispersée, quoique le champ de dispersion puisse être plus ou moins large.

et son efficacité (comme nous avons vu la pratique syndicale vers 1900 structurée dans sa temporalisation même par les caractères pratico-inertes du prolétariat tels qu'ils s'étaient produits sous la pression des machines universelles); 3° Qu'elle est en rapport d'altérité et, à travers des antagonismes, de sérialité avec d'autres organisations indépendantes d'elle et que le *milieu conducteur* de cette sérialité nouvelle se retrouve être la classe comme collectif; 4° Enfin que toute organisation — comme nous le verrons — risque à chaque instant de se dissoudre en sérialité (bureaucratisme de certains syndicats dans certains pays) ou de retomber directement dans l'inertie de l'être-commun, tandis que, au même moment, la classe-collectif, *comme matière ouvrée*, supporte, comme un sceau, de toute son inertie des unités pratiques devenues unités-d'être et significations inertes. Ainsi — qu'il y ait ou non progrès de l'organisation sur la série — la classe ouvrière représente dans sa contradiction l'effort le plus tenace et le plus visible des hommes pour se reconquérir les uns par les autres, c'est-à-dire pour *s'arracher à l'Être* en tant que celui-ci leur donne le statut de chose humaine au milieu d'autres choses humaines qui sont leurs produits inanimés; et le champ de l'être pratico-inerte se referme sans cesse ou menace sans cesse de se refermer; l'Être va jusqu'à pétrifier leurs actions en pleine liberté. Ce nouveau moment de l'expérience nous montre que le champ pratico-inerte n'est lui aussi qu'une structure encore abstraite de l'Histoire; il ne peut se constituer en effet sans que le monde de l'altérité ne produise comme *unité* sérielle la condition et le principe de son propre dépassement. C'est ce passage de l'Être à l'organisation qu'il nous faut envisager à présent : nous avons saisi l'intelligibilité dialectique de la *praxis* individuelle et de l'activité passive du collectif; il faut saisir et fixer celle de la *praxis* collective.

Nous avons traversé de part en part le champ pratico-inerte et notre intention était de découvrir si ce lieu de violences, de ténèbres et de sorcellerie possédait *en fait* son intelligibilité dialectique ou, en d'autres termes, si les apparences étranges de cet univers recouvraient une rigoureuse rationalité. A présent nous sommes convaincus : non seulement tous les objets qui l'occupent et tous les processus qui s'y produisent obéissent à des règles de développement dialectique qui en rendent *la compréhension* toujours possible, mais en outre la structuration de l'expérience en champ pratico-inerte se réalise par l'apparition de *la nécessité au sein de l'évidence* et, de ce fait, la nécessité au cœur de la libre *praxis* individuelle se donne comme *nécessité que ce champ d'activité-inerte existe*. Ou, si l'on préfère, dans l'expérience pratique d'une action réussie, le moment de l'objectivation se donne comme fin nécessaire de la dialectique pratique individuelle — qui s'engouffre en lui comme en *son objet* — et comme apparition d'un moment nouveau. Et ce nouveau moment (celui du pratico-inerte ou de la socialité fondamentale [1]) revient sur la dialectique totale et translucide de la *praxis* individuelle pour la constituer comme premier

1. Nous avons déjà marqué que ce terme de fondamental ne se rapportait à aucun *a priori* historique.

moment d'une dialectique plus complexe. Cela signifie que le champ pratico-inerte se fait en chaque *praxis* objectivée *sa négation* au profit de l'activité passive comme structure commune des collectifs et de la matière ouvrée. Ainsi le moment de l'objectivité définit sa nécessité dialectique comme l'activité organique *dépassée et conservée par l'inertie* dans la mesure même où il se donne pour l'agent individuel lui-même et dans l'apodicticité de l'expérience comme le dépassement de l'individualité, en cet agent et en tous, *par un statut subi et originel* de socialité réifiante. Et nous avons poussé assez loin l'étude de cette socialité pour découvrir en elle les principes d'un renversement dans une expérience de nouvelle espèce, renvoyant de la nécessité à une autre liberté (celle de s'unir) comme un troisième moment.

Mais ce mouvement dialectique tel que nous le décrivons — et tel qu'il se présente superficiellement — n'a *aucune intelligibilité;* mieux encore, si nous ne devions rappeler ses conditions réelles, nous retomberions sur la dialectique du dehors. Seules, la Magie ou la Fatalité pourraient expliquer que la *praxis* individuelle, absorbée dans l'objet, soit à l'origine d'une négation nouvelle qui la transforme elle-même en premier moment d'une dialectique de la collectivité, si nous devions vraiment croire que l'intelligibilité du champ pratico-inerte et de sa négation par le groupe réside dans l'action d'une force dialectique se manifestant *à travers* la libre *praxis* et se développant *à travers* les changements de champ et les espèces différentes de l'action. L'intelligibilité de la *praxis* individuelle comme translucidité ne peut en aucune façon être celle du champ pratico-inerte et, de la même façon, il serait absurde ou idéaliste d'imaginer que la *praxis* de l'individu, l'activité inerte et l'action commune sont les trois moments du développement *d'une même force* conçue comme *la praxis humaine*, par exemple. En réalité, il y a *deux* dialectiques bien distinctes : celle de l'individu pratique, celle du groupe comme *praxis* et le moment du champ pratico-inerte est en fait celui de l'antidialectique. Il est, en effet, contenu entre deux négations radicales : celle de l'action individuelle qui le rencontre en elle-même, en tant qu'elle adhère encore à son produit, comme *sa négation;* celle de l'union en groupes qui se constitue dans les collectifs même comme refus pratique de la sérialité. Si pourtant l'on peut donner le nom de dialectique à ce champ matériel de l'antidialectique, c'est précisément à cause de cette double négation. En lui l'action de chacun se perd au profit de ces forces monstrueuses qui gardent, dans l'inertie de l'inorganique et de l'extériorité, un pouvoir d'action et d'unification joint à une fausse intériorité. Et, inversement, le simple mouvement d'union en tant qu'il se développe, au cours du siècle dernier, dans la classe ouvrière, suffit à constituer celle-ci, bien au-delà des premières unions, si précaires et si restreintes, comme une impuissance hantée par un pouvoir humain invincible, comme la sérialisation d'une totalité fondamentale. L'intelligibilité des processus pratico-inertes repose donc sur quelques principes simples et clairs qui sont eux-mêmes la contraction synthétique des caractères évidents du rapport univoque d'intériorité comme fondement de la *praxis* individuelle et de la pluralité des agents à l'intérieur du champ pratique. Directement, en effet, toute objecti-

vation comporte une *altération*. Quand les marxistes déclarent que, dans la société socialiste, l'homme au lieu d'être « le produit de son produit » sera son propre produit, c'est ce qu'ils veulent dire : si l'homme est son produit, il sera sa seule objectivation (en lui-même et dans les Autres); ainsi l'être objectif sera homogène à la pratique d'objectivation. Mais si l'individu trouve sa réalité dans l'objet matériel, l'antidialectique commence : l'inorganique scellé se donne comme l'être de l'homme. Or, cette situation très particulière dépend évidemment de la multiplicité des individus co-existants dans le champ de la rareté. En d'autres termes, c'est seulement la libre *praxis* de l'Autre sur la base des circonstances matérielles qui peut, à travers une matière ouvrée, limiter l'efficacité et la liberté de ma *praxis*. En ce sens — quoiqu'elle n'ait guère de valeur historique — l'explication des classes, dans *L'Anti-Dühring*, est bonne. Mais, paradoxalement, elle est bonne comme schème dialectique d'intelligibilité et non comme reconstruction d'un processus social défini. Engels déclare, en effet, que les classes (c'est-à-dire, le collectif comme type pratico-inerte de socialité) commencent à se constituer dans une communauté agricole lorsque les produits du travail se transforment en marchandises. J'ai montré que les exemples donnés par lui sont tous en dehors de la question puisqu'ils nous montrent certaines communautés se désintégrant sous l'influence des sociétés bourgeoises qui les environnent ou qui entrent en relation de commerce avec elles. Mais *pour l'intelligibilité*, cet exemple suffit : car le caractère de marchandise vient du dehors au produit du travail paysan. Engels suppose — et nous le supposerons avec lui — que la terre est propriété commune et que chaque paysan produit pour se nourrir avec sa famille. A ce moment du travail rural, le produit n'est ni fin ni limite objective : il est fin du travail dans la mesure même où il est moyen de s'alimenter. C'est à partir de l'échange — et singulièrement de l'échange tel qu'il se pratique entre sociétés bourgeoises et sociétés sous-développées — que la *demande objective* comme moment d'une libre *praxis de l'Autre* constitue le produit *comme Autre*, c'est-à-dire l'extrait du cycle intérieur « production-consommation » pour le poser en soi comme objet indépendant, ayant absorbé du travail et pouvant être échangé. Bien entendu, il ne s'agit pas d'une structure idéale conférée au produit par le simple désir du futur acquéreur, mais ces changements se produisent au cours d'une action commune (colonisation, semi-colonisation, mouvement d'ensemble pour cerner la communauté, pour en faire une enclave) menée par des groupes bourgeois et d'un ensemble de processus sériels réalisant la désintégration du village à partir de la société qui commerce avec lui. Le produit devient *réellement* marchandise. Mais ce qui importe ici, c'est que cette transformation s'impose à la libre *praxis* individuelle : l'objectivation devient la production de l'objet en tant qu'il se pose pour soi; cette fois le produit devient l'homme et comme tel le produit. Mais cette transformation a son intelligibilité entière. Écartons un instant l'ensemble des processus sériels et toutes les transformations du champ pratico-inerte; il n'en demeure pas moins deux choses. 1° *Une praxis* (celle d'un acheteur ou d'un groupe d'acheteurs) a volé la liberté du producteur : c'est en tant qu'il est *l'objet*

de cette libre entreprise qu'il se découvrira comme produisant des marchandises et non des objets de consommation immédiate. L'objectivation devient *autre* parce qu'elle produit son objet dans le libre champ de l'action d'un autre. C'est la liberté qui limite la liberté. 2° Mais deux libertés pratiques ne s'affrontent que dans le champ pratique et par l'intermédiaire de toute la matérialité. Lorsque des circonstances définies permettent à *une praxis* de voler le sens de *l'autre*, cela signifie seulement que l'objet où celle-ci s'objective prend un sens différent et une contre-finalité (pour son producteur) dans le champ pratique de celle-là et à travers une réorganisation de ce champ. La situation originelle se présente donc ainsi : c'est le rapport univoque d'intériorité qui permet à l'acheteur de *truquer* le champ pratique du paysan; en effet, le rapport du paysan à l'environnement — c'est-à-dire le travail — est intériorisation dans la mesure où la *praxis* est organisation unifiante et dans la mesure où l'organisme a son être-hors-de-lui dans la Nature. Mais *à elle seule* la matérialité produite ne saurait rien transformer puisqu'elle est dans un rapport univoque avec le producteur. A partir du moment, par contre, où *un sens autre* lui est donné pour le producteur *par un autre* dont le rapport avec elle est aussi — quoique d'une autre façon — un rapport d'intériorité, un faux rapport d'intériorité réciproque s'instaure entre le produit et le producteur, puisque celui-là *signifie* celui-ci et que celui-ci se comporte comme le *signifié de son produit*. Or, cela n'a rien que de fort clair puisque à travers ce produit et en tant qu'il est ce produit, une *praxis* humaine *vise* le travailleur et tend à le faire travailler pour d'autres au moment où il travaille encore pour lui. Mais d'un autre côté, il n'est pas moins clair que le produit en devenant *marchandise* se laisse constituer selon les lois de sa passivité : c'est son inertie même qui soutient sa nouvelle unité; c'est elle encore qui transforme en *exigence* la *praxis* des acheteurs en tant qu'elle devient sa propre signification indépendante *contre* le travailleur. Et c'est *par cette indépendance* (autant qu'absence de rapports humains vécue en intériorité comme relation synthétique d'inhumanité) qu'il devient en tant que produit se posant pour soi comme marchandise, exigence, ce que le travailleur a fait, donc ce qu'il est, dans le monde de l'objet et comme objet. Le pouvoir de détruire n'est qu'une structure de la *praxis* comme dialectique individuelle; mais l'affrontement des libertés, par la double constitution de l'objet intermédiaire, ne peut se faire contradiction objective et matérielle, que dans la mesure où l'inertie de l'objet fait des deux unités qu'on lui donne des négations réelles et inertes, c'est-à-dire des forces passives. Dans cet exemple simple, on trouve finalement toutes les conditions de l'intelligibilité du champ pratico-inerte : la seule réalité pratique et dialectique, le moteur de tout, *c'est l'action individuelle*. Quand un champ de rareté détermine l'affrontement des agents réels, un nouveau statut est donné à *la Chose ouvrée* par les activités qui s'affrontent. Elle prend dans le champ pratique de chacun (en tant qu'il est celui de tous) des significations secrètes et multiples qui indiquent les directions de ses fuites vers les Autres; et comme moyen et fin d'une entreprise définie (transformer la liberté de l'Autre en moyen docile de ma propre liberté,

non par contrainte mais par truquage du champ pratique), elle prolonge la *praxis* gagnante en *emprise inerte et fascinante* sur la liberté pratique du perdant Elle *réextériorise* dans le milieu univoque de l'intériorité la *praxis* du vainqueur comme synthèse intériorisante du champ pratique. Et comme *signification-exigence* elle reflète au producteur *son être* comme *son extériorité inerte de dominé* dans le milieu de l'intériorité. Mais, en hypothéquant de son inertie impérative la liberté du travailleur, elle transforme la libre *praxis* qui le vise à travers elle en pure et simple inertie d'exigence. Et, d'une certaine manière, chaque liberté dans le milieu de l'Autre et dans son propre milieu d'intériorité fait l'expérience de sa limite d'inertie, c'est-à-dire de sa nécessité. Dès que la multiplicité devient *indéfinie* (au sens pratique et sériel), la multiplication des actions et des ripostes trouve son unification dans l'objet qui se pose pour soi comme négation de chacun par chacun (ou, plus tard, comme objet commun). Et lorsque nous disons que l'objet comme inertie inorganique et scellée se pose pour soi, nous prenons les mots à la lettre et pourtant nous saisissons le processus dans sa pleine intelligibilité : l'unité fuyante de l'objet qui s'affirme contre tous est en réalité la négation de tous et de chacun pour tous dans le champ pratique de chacun en tant qu'elle devient *dans l'objet* unité négative et inerte (impuissance, par exemple, de chacun découverte *dans l'objet* et à travers toute tentative pour en changer les structures).

C'est donc l'ensemble des structures vivantes qu'il faut recomposer en chaque cas selon la règle du processus particulier pour avoir les schèmes d'intelligibilité cherchés : 1° Le rapport univoque d'intériorité au sein de la libre *praxis* comme unification du champ; 2° Le rapport équivoque d'une multiplicité d'activités pratiques dont chacune veut voler la liberté des Autres par les transformations qu'elle fait subir à l'objet (les pratiques sont *en même temps* des relations réciproques négatives, donc des relations d'intériorité, *et*, par la médiation de l'objet inerte, des relations indirectes d'extériorité; 3° La transformation de toute libre *praxis* (en tant qu'elle est absorbée et rendue par l'objet) en *exis;* 4° La transformation inévitable de chaque *exis* de la Chose ouvrée en activité passive par la libre *praxis d'un Autre*, quel qu'il soit, dont les projets et la prise de perspective *sont autres;* 5° La transformation de chacun en passivité active par l'activité passive de l'objet, non pas par quelque métamorphose de sa réalité organique et humaine mais par l'impitoyable transformation de lui-même en Autre qui se réalise par ses doigts et sous ses doigts lorsqu'il produit l'objet (en tant que les sens multiples de l'objet, ses exigences et les significations qu'il assigne à son producteur sont préfabriqués par d'autres activités ou par d'autres objets produits par ces activités).

De ce point de vue, il faut dire à la fois que le champ pratico-inerte *est*, qu'il est *réel* et que les libres activités humaines ne sont pas supprimées pour autant, *pas même altérées* dans leur translucidité de projet en cours de réalisation. Le champ existe : pour tout dire, c'est lui qui nous entoure et nous conditionne; je n'ai qu'à jeter un coup d'œil par la fenêtre : je verrai des autos qui sont des hommes et dont les conducteurs sont des autos, un sergent de ville qui règle la circulation au coin de la rue et, plus loin, un réglage automatique de la même circulation par des feux rouges et verts, *cent exigences* qui montent de terre vers moi, passages cloutés, affiches impératives, interdits; des collectifs (succursale du Crédit Lyonnais, café, église, immeubles d'habitation et aussi une sérialité visible : des gens font la queue devant un magasin), des instruments (proclamant de leur voix figée la manière de se servir d'eux, trottoirs, chaussée, station de taxis, arrêt d'autobus, etc.). Tous ces êtres — ni choses ni homme, unités pratiques de l'homme et de la chose inerte — tous ces appels, toutes ces exigences ne me concernent pas encore directement. Tout à l'heure, je descendrai dans la rue et je serai *leur chose* [1], j'achèterai ce collectif, un journal et l'ensemble pratico-inerte qui m'assiège et me désigne se découvrira tout à coup *à partir* du champ total, c'est-à-dire de la Terre, comme l'Ailleurs de tous les Ailleurs (ou la série de toutes les séries de séries). Il est vrai que cette réalité, quoique écrasante ou engluante, suivant les cas — et qui m'apprend *à partir d'Ailleurs* mon destin de Français petit-bourgeois — est encore une abstraction. Mais cette fois il faut s'entendre : c'est une abstraction dans la mesure où des groupes se constituent en elle et contre elle, pour tenter enfin de la dissoudre; c'est une abstraction *en tant* qu'une expérience totale doit impliquer l'effort conscient d'unité qui, la plupart du temps, n'est pas *directement sensible* ou qui reste masqué par la sérialité. Mais si, pour la totalisation et à prendre le champ pratico-inerte dans sa totalité, il y a une intelligibilité du groupe comme dépassement de la nécessité vers une liberté commune, si même l'origine dialectique du groupe est dans l'unité passive d'altérité en tant qu'elle se nie comme passivité, il n'y a aucun moyen de décider, en dehors d'une appréciation de leur situation concrète et de leur histoire au sein de l'Histoire totalisante, si tels individus ou tels rassemblements particuliers sortiront de leur abstraite condition d'êtres pratico-inertes. Autrement dit, pour *des* hommes et *des* multiplicités en tant que les uns et les autres sont des réalités concrètes, la possibilité de demeurer, dans les limites d'une vie ou d'un bouquet de vies, sous le statut de l'*Être* et de *l'activité passive*, est elle-même une possibilité réelle et concrète. Rien ne prouve que tel bureaucrate ou tel employé cessera un jour — par intégration à un groupe — d'être pour lui-même et pour les Autres un Autre. En ce moment, manié par les choses (son *bureau*, comme collectif, son chef en tant qu'Autre) il est pour les autres hommes un facteur d'altérité, de passivité et de contre-finalité comme s'il était une chose (un ducat espagnol) circulant entre des mains d'hommes. Rien ne prouve que cette situation comporte en elle-même et pour lui le germe d'une contradiction.

Cette contradiction serait pourtant inévitable si *en chacun* la liberté de la pratique entrait en conflit avec des contraintes, des interdits extérieurs et intériorisés. Ces cas se rencontrent : mais ils ne relèvent pas de nos préoccupations actuelles. La mystification, en fait — comme processus réel et non comme entreprise concertée — est malheureu-

1. Il va de soi que je suis dans mon appartement la chose d'autres choses (meubles, etc.).

sement si profonde que l'individu réifié reste en possession de sa libre *praxis*. Mieux encore : pour être aliéné ou simplement altéré, il faut être un organisme susceptible d'action dialectique; et c'est à travers la libre *praxis* qu'il découvre la nécessité comme transformation de son produit et de lui-même par son produit en Autre. Les contraintes du besoin, les exigences de la Chose ouvrée, les impératifs de l'Autre, sa propre impuissance, c'est sa *praxis* qui les découvre et qui les intériorise. C'est sa libre activité qui reprend à son compte dans sa liberté tout ce qui l'écrase : le travail épuisant, l'exploitation, l'oppression, la hausse des prix. Cela revient à dire que sa liberté est le moyen choisi par la Chose et par l'Autre pour l'écraser et le transformer en Chose ouvrée. Ainsi le moment du libre contrat par lequel, au XIX^e^ siècle, le travailleur isolé, traqué par la faim, par la misère, vend sa force de travail à un patron puissant qui impose ses prix, c'est à la fois la mystification la plus éhontée et une réalité. Certes, il n'a pas d'autre issue, l'option est impossible, il n'a pas l'ombre d'une chance de trouver un autre travail mieux rétribué et d'ailleurs il ne se pose pas même la question; à quoi bon? Il va se vendre à l'usine chaque matin (à la belle époque, on faisait des contrats d'un jour pour tenir les ouvriers) par une sorte d'*exis* sombre et résignée qui ressemble à peine à *une praxis*. Et pourtant, il s'agit malgré tout d'une *praxis :* l'habitude est dirigée, organisée, la fin posée, les moyens choisis (s'il apprend que beaucoup d'ouvriers se présenteront à l'embauche, il se réveillera une heure plus tôt pour y être avant les autres); autrement dit l'inéluctable destin qui l'éreinte passe par lui. Ces ouvrières qui ruminent un rêve vague et sont traversées en même temps par un rythme *extérieur à elles*, qui est le travail même de tous *en tant qu'autre*, on a raison de dire — et je l'ai fait — que c'est la machine semi-automatique qui rêve à travers elles. Mais, en même temps, ces rêves sont une conduite muette et personnelle, qui réalise la sentence de la machine en poursuivant ses fins propres (valorisation de la *personne physique* contre la dévalorisation par l'universalité étrangère de l'exigence, etc.). Et *quant à ce rythme*, qui les premiers jours lui paraissait impossible à soutenir, tant il est étranger à ses rythmes vitaux personnels, l'ouvrière *a voulu* s'y adapter, elle a *fait ses efforts*, suivi les conseils des camarades, inventé un rapport personnel d'intériorité valable pour elle seule (étant donné sa taille, sa force, d'autres caractères physiques, etc.) qui est, si l'on veut, le moyen le meilleur de l'adaptation individuelle. Pour ça, il est *bien entendu* qu'elle s'est donnée à la machine et que celle-ci, en tant que le travail des Autres, dans l'unité négative d'un destin, s'empare de son travail et le fait autre : finalement l'adaptation totale au semi-automatisme c'est la destruction des rythmes organiques de l'ouvrière et l'intériorisation d'un rythme absolument autre. Mais le moment où l'ouvrière se découvre comme *l'objet de la machine* — c'est-à-dire au moment où la mystification se dévoile dans l'aliénation objective — est aussi le moment où elle a réussi son adaptation (dans les limites étroites qu'on lui avait accordées). Elle ne pouvait rien éviter — juste, peut-être, manquer l'adaptation et se faire éliminer, d'abord du marché du travail, ensuite, comme excédentaire, de la société, par la maladie — les contraintes de départ (l'impossibilité pour sa famille de vivre si

trois personnes au moins ne travaillent à la fabrique), les contraintes qui la retrouvent à l'atelier, devant la chaîne, etc. sont inéluctables, chacune renforce l'autre. Mais ces contraintes ne viennent des choses que dans la mesure où les choses se font les relais des actions humaines derrière elles, il y a la multiplicité des travailleurs et leur fausse unité par la fabrique, c'est-à-dire par un destin à nier et à subir ensemble; en outre, elles sont *des exigences* et non des contraintes purement matérielles dans la mesure où une libre *praxis* se définit d'après ces voix de pierre. En d'autres termes, liberté, ici, ne veut pas dire possibilité d'option mais nécessité de vivre la contrainte sous forme d'exigence à remplir par une *praxis*. La situation familiale (maladie ou chômage de certains) peut se constituer, dans le champ pratico-inerte, comme l'impossibilité d'assurer la survie de tous ses membres *si* telle femme ou tel vieillard ne reprend pas du travail. Nous pourrons la considérer, en tant que telle et par une simple étude quantitative, comme un rapport fonctionnel entre la structure d'une famille, le nombre total de ses membres, leurs chances de survie, d'une part, et, d'autre part, le nombre et le caractère de ses membres actifs (dans telle société, à tel moment, pour telle branche de la production et tel secteur). Il n'empêche que pour le vieux qui reprend du travail, cette situation se manifeste d'abord *comme un danger particulier et très particulièrement qualifié* (les menaces sont plus précises contre les enfants, les malades et, par conséquent, lui apparaissent à travers ses relations humaines et ses préférences) que *seul* le vieillard peut éviter (puisque les autres sont chômeurs, malades ou déjà employés). Et, dans la mesure où il est *évitable*, sa négation se constitue, à travers les rapports particuliers du vieux avec les membres de la famille (et dès que, dans le champ étroit de l'habitat, les maladies se manifestent par des conduites ou comme *l'exis* de certains membres) *comme exigence*. En fait, ce caractère d'exigence, dans le cadre même de la pratique individuelle, est parfaitement inutile : la *praxis* collective du groupe familial (rongée en même temps par une sérialité interne) comprend, si l'on veut, dans son développement même la possibilité d'un moment où elle se développera par le travail et l'action de ce vieillard; il le sait, tout le monde le sait et, d'une certaine façon, l'initiative de se présenter à l'embauche n'a donné lieu à aucune décision individuelle (au sens classique du terme : hésitation, balancement des termes, etc.). C'est précisément cela d'ailleurs qui qualifie la libre *praxis* individuelle : lorsqu'elle se développe comme entreprise qui se temporalise au cours d'une vie, les motivations ne sont jamais « psychiques » ou « subjectives » : ce sont les choses et les structures réelles en tant que le projet les dévoile à travers ses fins concrètes et à partir d'elles; aussi n'y a-t-il pas, la plupart du temps, de *prise de conscience :* on connaît la situation à travers l'acte qu'elle motive et qui déjà la nie. Mais *précisément* parce que les Autres sont en jeu à travers les choses et que leur liberté s'adresse à ma liberté comme Autre, c'est-à-dire comme liberté-chose ou comme liberté de telle chose, la structure de la situation n'en demeure pas moins *l'exigence;* négligeable, dans le cas qui nous occupe, cette structure autoritaire de la passivité a une importance variable et, dans certains cas, capitale, dans la mesure où la libre *praxis* de l'individu la

réactualise en se constituant et s'épuise à donner sa propre souveraineté à ce morceau de matière qui, nous l'avons vu, la retourne contre elle et la fait inertie par son indépassabilité. Mais cette inertie elle-même arrive à la *praxis* en tant qu'elle est *praxis*, c'est à une libre activité qu'elle donne son statut de chose et non à une autre chose. De même, l'exigence d'une *chose* ne s'adresse à une autre *chose* (la tuberculose freine la production = la production exige la disparition de la tuberculose) qu'à travers le milieu de la libre *praxis*. Entre ces *choses*, nous avons vu la *praxis* des Autres constituer l'activité de l'individu comme une médiation, c'est-à-dire comme un moyen (essentiel comme moyen, inessentiel comme *praxis*). Mais elle la constitue *en tant que praxis*, c'est-à-dire en tant qu'activité organisant un champ en fonction de certains objectifs. Elle est *réellement moyen* en tant que les objectifs de l'agent pratique sont truqués de telle sorte dans l'extériorité qu'ils s'effacent au profit d'autres objectifs matériels et que, peut-être, ils ne sont jamais atteints : ainsi le travailleur manuel se vole lui-même et produit la richesse des Autres aux dépens de sa propre vie dans le travail même qu'il accomplit *pour gagner cette vie*. Mais tous ces truquages, qui font de la liberté une damnation, supposent que le rapport de l'homme à la matière et aux autres hommes réside avant tout dans le *faire* comme travail synthétique et créateur. Et l'*être* de l'homme, comme passivité inorganique, lui vient *dans* son action de ce que chaque entreprise individuelle est contrainte par sa liberté dialectique d'intérioriser une double matérialité inerte : le nombre, comme statut matériel d'extériorité inerte qualifiant la multiplicité humaine (quantité *abstraite* qui ne se découvre qu'à travers l'ensemble des relations que nous connaissons) et la matière ouvrée comme inerte signification du travailleur. Le nombre peut être considéré comme l'abstraction absolue de l'homme ou comme sa matérialité absolue dans l'abstrait; et c'est dans cette abstraction que la Chose ouvrée le désigne individuellement (comme individu général à l'intérieur d'une population). Mais s'il peut réintérioriser cette réciprocité de matérialité comme *l'être indépassable* de son activité, c'est que d'autres activités l'ont déjà intériorisée et réextériorisée *en tant qu'autre;* autrement dit, cette matérialité du multiple reste indéterminée tant qu'elle n'est pas elle-même découverte à l'intérieur d'un système pratique (et la démographie, par exemple, est nécessairement l'étude d'une *exis* et d'une *praxis* : le nombre apparaît comme le produit d'un certain mode de production et des institutions qu'il engendre, en même temps que le mouvement de la production et ses exigences engendrent des différenciations démographiques entre les différents secteurs de la population. Et ces conditions s'intériorisent pour chacun à travers ses pratiques individuelles — *birth control* ou refus chrétien de contrôler).

De ce point de vue, pour un individu isolé — c'est-à-dire pour chacun de nous, en tant qu'il reçoit le statut de solitude et qu'il l'intériorise — la conscience de sa *praxis* comme libre efficacité reste, à travers toutes les contraintes et toutes les exigences, la réalité constante de lui-même en tant qu'il est perpétuel dépassement de ses fins. Et il ne la saisit pas comme directement contradictoire avec son Être-Autre parce que cet Être-Autre indépassable se découvre dans la *praxis*

même soit (dans l'exigence ou dans les systèmes de valeurs) comme une motivation de cette *praxis* soit comme objet d'un dépassement possible. On sait, en fait que l'Être-Autre de l'individu en tant que structure commune du collectif tire son être pour chacun *de son indépassabilité*. Mais dans la mesure même où c'est la liberté qui dévoile l'indépassabilité comme structure nécesaire de l'objectivation aliénée, elle la dévoile dans le milieu de la liberté comme indépassabilité dépassable. En effet, pour un exploité qui, avant les grands mouvements d'organisation du prolétariat, saisit sa fatigue, ses maladies professionnelles, la hausse des prix, la disqualification progressive de son métier par les machines, etc., à travers sa propre *praxis* comme *sa* réalité, comme le statut qui le définit dans sa sous-humanité, la réalité saisie est tout simplement l'ensemble de ses impossibilités (impossibilité de vivre *humainement* ou, en certains cas, plus radicalement, impossibilité de vivre). Et nous savons que cette réalité de son Être est très exactement celle de son impuissance, c'est-à-dire qu'elle se définit, dans et par la série des exploités, comme altérité ou indice de séparation dans l'unité négative. Mais dans la mesure où chacun saisit sa propre impossibilité (c'est-à-dire son impuissance *à rien changer*, à rien *réorganiser*) à travers sa *praxis* (qui se pose dans sa structure dialectique comme possibilité permanente de dépasser toutes les circonstances de fait) cette impossibilité dans la liberté lui paraît une impossibilité provisoire et relative. Sans aucun doute, la *praxis* par elle-même ne se produit pas comme dépassement concret et matériel de l'impossibilité vers une réorganisation particulière : c'est cela même qui prouve l'indépassabilité du statut. Mais la simple impossibilité dévoilée la rend présente à elle-même comme la pure négation abstraite et idéale de tout donné par un dépassement vers une fin. En face de l'impossibilité réelle de vivre humainement, elle s'affirme dans sa généralité de *praxis* humaine. Cette affirmation n'est pas *plus* ni *autre chose* que l'action elle-même en tant qu'elle dépasse le milieu pour reproduire la vie : et sa force affirmative n'est rien d'autre que la force matérielle de l'organisme qui travaille à changer le monde; simplement, faute d'objectif réel et de moyens réels pour atteindre la fin, la *praxis* se dévoile elle-même comme pure négation de négation (ou affirmation) *dans l'universel;* et, pour être plus précis, ce n'est même pas sa structure formelle qu'elle saisit directement mais c'est *dans la réalité qui l'écrase* l'impossibilité que l'homme soit impossible. En fait, l'impossibilité de l'homme est donnée comme détermination individuelle de la vie; mais la *praxis* qui la découvre ne peut la saisir comme *sa propre impossibilité :* elle la saisit dans l'acte — qui est, par lui-même, affirmation de l'homme comme impossibilité qui, d'une manière quelconque, est impossible. La *praxis*, en effet, en tant que *praxis* d'un organisme qui reproduit sa vie en réorganisant l'environnement, c'est l'homme. L'homme qui se fait en se refaisant. Et c'est tout un de se faire ou de se produire à partir de sa propre possibilité; or, c'est au niveau du pratico-inerte, dans cette production réelle de l'homme, que l'impossibilité de l'homme se découvre comme son être. Cette impossibilité renvoie au pur dépassement formel comme affirmation sans objet. « Ce n'est pas *possible* que cela dure; ce n'est pas *possible* qu'on ne puisse

rien y changer, ce n'est pas *possible* qu'il n'y ait pas d'issue, que je continue à vivre ainsi. » On connaît ces formules (qui insistent sur la structure objective des possibilités). On connaît aussi celles qui se rapportent au moment subjectif : « Je trouverai, je finirai par me tirer d'affaire », etc. La contradiction risquerait, malgré tout, d'être explosive, si elle opposait deux moments homogènes. Mais l'individu *changera sa réalité, il la dépassera :* il a parfois la chance d'améliorer son sort. Ainsi l'indépassable est dépassé. Mais ce n'est qu'une apparence : il a simplement *réalisé* son être — celui-là même qu'il ne peut changer — dans des circonstances légèrement différentes; et ces différences superficielles n'ont rien changé à l'Être actualisé. Tel ouvrier quitte une usine où les conditions de travail sont particulièrement mauvaises pour aller travailler dans une autre où elles sont un peu meilleures. Il ne fait que définir les limites entre lesquelles son statut comporte quelques variations (dues elles-mêmes aux circonstances générales de la production : besoin de main-d'œuvre, hausse des salaires dans tel secteur, etc.) mais il confirme par là même *son destin général* d'exploité : la hausse des salaires dans telle ou telle branche de la production ne peut se produire que *dans le cadre général* de la recherche du profit et elle trouve ses explications dans la totalisation historique et dans la conjoncture actuelle. Il peut donc *varier* l'actualisation de la sentence mais non *la dépasser*. En fait, dans le concret, les choses ne sont pas si simples : à la condition de briser ses liens d'impuissance et de se refuser à les remplacer par l'union, il peut retrouver dans une société toujours indéfinie, toujours indéterminée malgré les structurations sérielles (et à cause d'elles) une efficacité d'impondérable, c'est-à-dire d'individu désintégré. Il y a, dans certaines circonstances, dans certains moments historiques et dans certaines sociétés, des possibilités réelles de passer d'une classe à l'autre. Et ces possibilités varient d'un secteur à l'autre, d'un pays à l'autre. Dans la Venise patricienne du XVI^e^ siècle, les bourgeois n'ont d'aucune manière, aucun accès possible au patriciat; ailleurs — en France, par exemple — ils peuvent « trahir » leur classe d'origine, entrer dans la noblesse de robe, parfois même se glisser dans la noblesse d'épée. Ainsi à ce niveau, l'individu, en refusant d'être individu de classe, peut dépasser en certains cas son être de classe et produire par là pour tous les membres de la classe reniée la possibilité d'échapper en tant qu'individus à leur destin. Seulement, *en fait*, bien qu'il lui ait fallu beaucoup d'intelligence, de travail et de patience pour dépasser le destin commun, il n'a fait, en sa personne, que réaliser un des possibles du champ structuré de ses possibles de classe. Autrement dit, s'il passe ou fait passer son fils dans la petite bourgeoisie, il réalise pratiquement — au même moment qu'un certain nombre d'autres individus — une possibilité (statistiquement déterminable et conditionnée par l'ensemble du processus historique) *de sa classe d'origine :* dans le champ social et structuré de ses possibles et de ses impossibles (comme destin) cette classe, en un moment défini et dans des conditions et des secteurs définis, se détermine aussi par la possibilité qu'une proportion définie de ses membres puissent passer dans une autre classe (revenir à la classe paysanne, passer à la bourgeoisie, etc.). C'est ce qu'on appelle la *viscosité* de classe. Ainsi l'ouvrier qui devient bourgeois témoigne à sa classe de *sa viscosité :* par là, en échappant à l'indépassable dans sa qualité d'atome, il contribue à constituer dans sa réalité l'impossibilité structurée qui se produit comme l'être-commun-de-classe de ses camarades et de lui-même. Ainsi, l'indépassabilité comme destin renvoie à la libre solitude d'une *praxis* moléculaire quand l'individu la vit comme *impossibilité de rester solidaire de sa classe;* nous verrons tout à l'heure que cette même liberté pratique, posant à la fois l'impossibilité et l'impossibilité de cette impossibilité comme être-commun-de-classe à dépasser par la classe même posera un nouveau type de dépassement, le groupe. Mais ce qui importait ici, c'était de montrer que l'impossibilité ne peut se découvrir qu'à des activités pratiques et orientées et, tout à la fois, qu'elle découvre la *praxis* à elle-même dans l'abstrait comme souveraine affirmation de la possibilité de l'homme.

Qu'on n'aille pas nous faire dire, surtout, que l'homme est libre dans toutes les situations, comme le prétendaient les stoïciens. Nous voulons dire exactement le contraire; à savoir que les hommes sont tous esclaves en tant que leur expérience vitale se déroule dans le champ pratico-inerte et dans la mesure expresse où ce champ est originellement conditionné par la rareté. Dans notre société moderne, en effet, l'aliénation des exploités et celle des exploiteurs sont inséparables; dans d'autres sociétés, la relation de maître et d'esclave, quoique fort différente de celle que Hegel a décrite, suppose, elle aussi, un conditionnement réciproque d'aliénation. Et le maître antique était aliéné à ses esclaves non point parce qu'ils étaient sa vérité (bien qu'ils le fussent aussi), non point à cause de leur travail (comme libre *praxis* se découvrant dans l'opération sur la matière environnante) mais *avant tout* parce que le coût d'un esclave tend à s'accroître sans cesse au lieu que sa productivité tend sans cesse à décroître. Le champ pratico-inerte est le champ de notre servitude et cela signifie *non pas* une servitude idéale mais l'asservissement réel aux forces « naturelles », aux forces « machinées » et aux appareils « antisociaux »; cela veut dire que tout homme lutte contre un ordre qui l'écrase réellement et matériellement dans son corps et qu'il contribue à soutenir et à renforcer par la lutte même qu'il mène individuellement contre lui. Tout naît à cette ligne qui sépare et unit à la fois les grandes forces physiques dans le monde de l'inertie et de l'extériorité (en tant que la nature et l'orientation des transformations énergétiques qui les caractérisent donnent un certain statut d'improbabilité à la vie en général et singulièrement à la vie humaine) et les organismes pratiques (en tant que leur *praxis* vise à les résumer dans leur structure d'inertie, c'est-à-dire dans leur rôle de transformateurs d'énergie). C'est là que l'échange se fait de l'unification comme processus à l'unité comme statut inerte, c'est là que l'inertie comme moment dépassé et conservé par la vie et la pratique se retourne sur elles pour les dépasser et les conserver au nom de leur unité dialectique, dans la mesure même où elle s'identifie dans le travail et par l'instrumentalité à l'inertie pratique de l'outil. Ces transformations sont totalement *matérielles;* mieux encore, tout a lieu pour de vrai dans l'univers physico-chimique et l'organisme ne retrouve son pouvoir d'assimilation et de sélection proprement biolo-

gique qu'au niveau de la consommation. Mais on ne comprendra rien à l'histoire humaine si l'on ne se rend pas compte que ces transformations ont lieu dans un champ pratique et habité par une multiplicité d'agents, en tant qu'elles sont produites par de libres actions individuelles. La pluralité sérielle comme unité inorganique d'inertie ne vient à cette multiplicité que par la médiation de la matière ouvrée en tant qu'elle transforme les travaux individuels dans l'unité négative d'une contre-finalité. Ainsi *la praxis seule*, en tant qu'elle apparaît entre la multiplicité inerte (et abstraite) du nombre et l'extériorité passive (également abstraite) du physico-chimique est *dans sa liberté dialectique* le fondement réel et permanent (dans l'histoire humaine et jusqu'à ce jour) de toutes les sentences inhumaines que les hommes portent sur les hommes à travers la matière ouvrée. En elle la multiplicité, la rareté, l'extériorité, l'improbabilité d'une continuation de la vie sont intériorisées et humanisées comme l'*inhumanité intérieure* du genre humain; par elle, ces mêmes caractères de l'inorganique prennent un aspect pratique et dirigé de *Fatum* et leur simple non-humanité devient contre-finalité ou antihumanité. Bien entendu, on peut renverser les termes entièrement et, comme nous l'avons fait à un moment plus abstrait de l'expérience dialectique, montrer la matière ouvrée dans sa primauté et la matérialité inorganique comme gouvernant, à travers elle, les hommes : cette vue est aussi exacte, plus si l'on veut, en tant qu'elle renvoie directement de l'inorganisé physico-chimique au nombre des individus comme matérialité inorganique du social; mais elle demeure abstraite tant qu'un développement de l'expérience ne montre pas clairement que toute relation des choses entre elles, en tant qu'elles se font médiation entre les hommes, est rigoureusement conditionnée par les relations multiples des actions humaines en tant qu'elles se font médiation entre les choses.

De ce point de vue le problème de la *négation*, tel que nous le posions au début de ce chapitre et du simple point de vue pratico-inerte, s'éclaire entièrement lui aussi. Nous nous demandions, en effet, à l'occasion de la mise en œuvre du « complexe fer-charbon », comment la découverte de nouveaux moyens techniques mettant à même d'exploiter des richesses fabuleuses *se traduisait* comme négation pour la plus grande partie des individus d'une nation (suppression lente par expropriation et prolétarisation des paysans anglais). *L'explication* historique nous la connaissions, elle paraissait évidente *à une condition*, c'est que nous puissions la fonder sur une structure intelligible du champ pratico-inerte, c'est-à-dire à la condition que nous voyions en elle comme son squelette dialectique la matière se constituer comme négation pratico-inerte de la *praxis* qui l'ouvre et l'utilise dans le cadre de la multiplicité. Nous savons à peu près ceci : la libre *praxis* est la négation de tout donné particulier, au cours d'une action particulière, et se fait *négation de la matière* en tant qu'elle la réorganise dans son être passif à partir d'un objectif futur dont l'origine est l'assouvissement du besoin. En fait, ce n'est ni la présence ni l'instrumentalité possible de la matière que le projet nie : mais son simple « coefficient d'adversité » en tant que l'inertie le présente comme impossibilité de fait. Et la négation, à son premier moment, c'est-à-dire dans sa structure élémentaire est une relation pratique et univoque d'intériorité qui vient à l'homme par la matière à travers le besoin qui l'éclaire et à la matière par l'homme en tant que *l'état* matériel présent (et non la matérialité) est toujours le dépassé. Ainsi dans le champ pratique de l'homme, comme travailleur individuel, des outils apparaissent, qu'il a lui-même forgés — ou qu'il a acquis contre son travail — et ces outils matériels sont une négation pratique et figée portée par la matière et qui vise certains états de la matérialité dans leur passivité (c'est-à-dire les adversités ou contre-finalités). Ainsi, de l'outil comme produit figé d'un travail passé et comme inscription figée du travail futur, à la Chose (qui peut être elle-même outil, par exemple, outil à réparer) *une signification négative* s'établit comme passivité figée. L'avenir vient aux objets par l'outil, comme nécessité pour certaines combinaisons matérielles de se réaliser et pour d'autres de disparaître. En fait, il vient par la liberté au champ pratique en tant qu'il est déjà unifié par le besoin. Mais la structure négative comme rapport de l'objet ouvré à la nature et des outils entre eux n'en apparaît pas moins, dans le champ de la rareté comme une certaine tension *intra-matérielle*. La destruction, la destructibilité comme négation de la matérialité de l'homme et de ses biens vient à la matière par l'homme, elle est désignée et niée (entièrement ou partiellement) par la présence de l'outil humain. Il va de soi que l'outil a — *quel qu'il soit* — une fonction positive et créatrice et que cette fonction le caractérise *d'abord*. Mais nous verrons au chapitre prochain l'aspect positif de la *praxis* : ce qui nous intéresse ici, c'est que, même dans le travail producteur, l'outil est *l'inerte comme négation de l'inerte* (en liaison avec la possibilité permanente, pour l'organisme, d'agir en extériorité en devenant l'outil de son outil); c'est à ce niveau que la matière *à travailler*, comme résistance passive, *se fait* négation de l'homme dans la mesure où l'homme se fait négation de *l'état donné* : la *fatigue* c'est *l'être* en tant qu'il est distinct de la connaissance et de la *praxis*, en tant que son opacité inerte ne peut être réduite que par une *dépense d'énergie;* c'est l'inertie de l'extériorité intériorisée dans l'organisme en tant que la *praxis* organique s'extériorise comme sceau apposé sur le produit. La négation est là dans ces relations fondamentales du besoin et du travail et en tant qu'ils constituent *dans* le *champ pratique* la matérialité comme négation de sa propre passivité autant que de l'activité humaine. Elle vient à la matière dans la *praxis* et, à travers le développement de cette *praxis*, elle se retourne contre l'individu en tant qu'elle devient négation double et figée par l'inertie (ambivalence de l'outil). Il est évident, par contre, que le rapport de deux activités humaines est *par soi-même indéterminé*, tant qu'on ne nous a pas défini les conditions matérielles sur lesquelles il s'établit. Il n'est pas vrai que chaque conscience poursuive la mort de l'autre. Ni non plus sa vie. C'est l'ensemble des circonstances matérielles qui décide (c'est-à-dire l'ensemble des outils et des biens dans le cadre de la rareté). En un mot, *si* quelque libre *praxis* se fait la négation de quelque autre, cette négation, qui leur vient comme réciprocité d'antagonisme, se produit en chacun comme inertie première puisqu'elle est l'intériorisation d'une négation extérieure. C'est en ce sens que l'antagonisme concurrentiel sur le marché du travail existe entre les ouvriers,

au début du siècle, *avant même* qu'ils en aient fait un moment de la pratique ou qu'ils l'aient refusé au nom de l'unité d'action. Ainsi, la *praxis* comme rapport fondamental de l'homme à l'environnement structure le champ pratique comme ensemble de relations intra-matérielles de négation inertes. La négation comme force d'inertie est une inscription humaine dans l'inorganique. Et la multiplicité des activités est constituée *dans son être* comme multiplicité de relations négatives (antagonismes) parce que chaque *praxis* réactualise pour l'Autre et de toute sa puissance signifiante la négation inerte de telle partie du champ par l'Autre en tant que cette négation renvoie au statut qui fait d'un homme l'inerte négation d'un Autre (dans des conditions définies et sous une forme déterminée). On pourrait dire en somme que la *négation* vient à la matière inerte du travail individuel et que *les négations* viennent aux hommes par la matière ouvrée comme matrice et réceptacle de toute négativité passive, à travers l'inerte statut numérique de leur multiplicité. Dans les contre-finalités, la *praxis* s'inscrit dans l'inertie et l'inertie revient comme *praxis* inversée dominer le groupe même qui s'est objectivé dans cette matière ouvrée. Ainsi, *non seulement* dans ce renversement de l'action et dans sa passivisation, les individus ou les groupes reçoivent un à un leur statut dans l'inertie par la *matière-négation;* mais encore cette matière même, dans le développement des actions dispersées, devient *leur unité* en tant que pure négation en chacun *comme Autre* de soi-même et de tous les Autres, au nom d'une *altérité* qu'on pourrait, à titre purement métaphorique, appeler *le point de vue de l'inorganique sur l'homme.*

Ces quelques observations permettent de préciser un dernier point. Nous avons déclaré, en effet, que l'expérience pratico-inerte était celle que chacun faisait dans son travail comme dans sa vie publique (et, en une moindre mesure, privée) et qu'elle caractérisait en somme, notre vie quotidienne. Nous avons ajouté qu'elle demeurait abstraite puisque ce lien inerte de socialité ne *rend pas compte* du groupe comme pluralité organisée, mais que l'univers de l'activité-passive restait pour des individus définis (à partir de leur fonction, de leur classe, etc.) un champ qu'ils ne pouvaient quitter. En même temps, pourtant, nous avons montré la libre *praxis* de chacun demeurant son expérience translucide de lui-même, non pas en tant qu'il est l'Autre mais en tant que la *praxis* dialectique le produit — dans le changement réglé qu'elle engendre — comme le même que lui-même (ou comme « changeant pour rester le même »). Il semble donc qu'il y ait là, pour chacun de nous, deux expériences contradictoires. Ou, si l'on préfère, bien que la critique de la Raison dialectique puisse et doive constituer la seconde comme négation de la première mais comme fondant sur la première son intelligibilité, dans la réalité quotidienne nos remarques laissent entendre que le champ pratico-inerte n'est pas un épanouissement synthétique et une réunification de l'abstraction fondamentale et de sa contradiction. Quelque chose est nié *dans le malheur*, c'est-à-dire que la négation elle-même est déviée et que toutes les activités se perdent dans le pratico-inerte au profit de fausses unités antihumaines. Comment concevoir, dira-t-on, cette dualité d'expériences *toujours possible pour chacun?* Pouvons-nous donc, selon les

circonstances, passer de la conscience translucide de notre activité à l'aperception grotesque ou monstrueuse du pratico-inerte? Je réponds que non seulement nous le pouvons mais que nous le faisons constamment. Nul doute qu'au moment du travail — et dans la mesure où il reste, même dans le cas d'une tâche parcellaire — la simple nécessité d'un contrôle ou, dans l'asservissement total de l'individu à la machine spécialisée, la nécessité d'*un œil*, d'*une main* en attendant l'automation, l'action apparaît encore — *au moins* — comme adaptation du corps à une situation d'urgence. De la même manière, si quelque ouvrier acceptait de travailler à la prime et de contribuer ainsi à élever la norme, cette élévation dont il doit être nécessairement la victime se présente d'abord à lui comme un rythme de travail presque insoutenable et que pourtant il soutient par une décision qui a prévenu l'exigence des machines, c'est-à-dire par une option qui a pu être désapprouvée par ses camarades. En ce sens, le moment de la liberté comme pratique unifiante et translucide est *le moment du piège.* En se posant comme libre *praxis* individuelle, elle contribue pour sa part, en elle et pour tous, à réaliser le monde de l'Autre. Et c'est justement le moment pratique où elle se saisit elle-même et ne voit que sa réalité. Les contraintes terribles que la matière fait peser sur l'ouvrier d'usine et sur l'ouvrier agricole ne leur permettent jamais de demeurer longtemps à ce niveau d'abstraction; mais rien n'empêche, dans certaines circonstances favorables, un membre des classes moyennes de se cantonner dans la conscience de sa *praxis* individuelle en se servant, pour faire les soudures, d'un discours intérieur sur la liberté. C'est au contraire à partir de l'expérience de l'aliénation comme *nécessité* (c'est-à-dire comme être réel et social de son être), que le champ pratico-inerte se découvre. C'est pour cette raison que les simplistes du marxisme ont tranquillement supprimé le moment de la *praxis* individuelle, comme expérience originelle de la dialectique ou, en d'autres mots, comme dialectique se réalisant dans l'expérience pratique. Ils n'ont pas vu qu'il faut conserver la réalité fondamentale de ce moment ou supprimer la réalité de l'aliénation. Une seule et bien faible excuse, c'est que le moment de la nécessité fait basculer l'expérience dans l'univers de l'altérité. A partir du moment, où l'impuissance devient le sens de la puissance pratique et la contre-finalité, le sens profond de la fin poursuivie, quand la *praxis* découvre *sa* liberté comme le moyen choisi ailleurs pour la réduire en esclavage, l'individu se retrouve brusquement dans un monde où l'action libre est la mystification fondamentale; il ne la connaît plus que comme réalité niée à ce stade de l'expérience, absente ou toujours fuyante et comme propagande des dominants contre les dominés. Mais il faut comprendre que cette expérience n'est plus celle de l'acte mais celle du résultat matérialisé; ce n'est plus le moment positif où l'on *fait* mais le moment négatif où l'on est produit dans la passivité par ce que l'ensemble pratico-inerte a fait de ce qu'on vient de faire. C'est le moment, par exemple, où l'ouvrier qui a voulu élever *sa* norme de travail retrouve *cette* norme comme exigence générale et, par elle, se voit signifié comme un Autre, c'est-à-dire, en ce cas, comme son propre ennemi, comme l'agent du patronat et de l'exploitation. En ce sens, la découverte de

la socialité comme *être passif* contenant en elle la matière ouvrée n'est pas une expérience plénière comme celle que l'individu fait dans l'action de son activité comme développement dialectique; précisément parce qu'elle est, à travers l'aliénation comme résultat passif inscrit dans la matière sociale (c'est-à-dire ouvrée), la découverte de la socialité comme série, précisément parce que cette série est fuite (dans la majorité des cas, indéfinie ou infinie), se fait comme *découverte qui fuit;* de la même manière chacun découvrant son Être-Autre en tant qu'il est constitué par l'absence sérielle des Autres ne peut le *réaliser* que comme signification négative et abstraite dont il peut exprimer le contenu dans le discours mais non pas le fixer dans une intuition plénière. L'Être de cet être est d'être ailleurs. N'entendons pas par là que l'aliénation et l'Être-Autre qui s'y manifeste soient, par essence, des êtres *probables* (en tant qu'ils se donnent à l'expérience). Il peut certes arriver que le caractère *autre* de mon acte me demeure obscur et probable : cela dépend des circonstances de l'expérience et du type de l'acte envisagé; et l'aliénation n'en fait pas moins l'objet d'une découverte nécessaire, en ce sens que le retournement passivisant de la *praxis* objectivée est toujours donné comme nécessité, même si la signification particulière de l'aliénation demeure confuse et brouillée : cela veut dire que l'expérience de l'aliénation n'est pas une intuition instantanée — ce qui ne voudrait rien dire — mais un processus qui se temporalise et que le « cours du monde » peut à tout instant interrompre provisoirement ou définitivement, du dehors et du dedans par la transformation intercurrente des conditions de l'expérience. Mais l'Être-Autre peut aussi bien — dans le cadre d'une expérience plus brève et que rien n'interrompt — se manifester dans son contenu lui-même comme *être-nécessaire.* Bref, on en peut avoir aussi une connaissance précise comme de la nécessité que telle action actualise tel Être-Autre. Simplement cette connaissance n'est pas réalisante. L'Être-Autre que je suis ne peut *par principe* se vivre dans le développement dialectique de la *praxis;* il est objet fuyant de la conscience et non conscience de soi, limite abstraite et précise d'une connaissance et non présence concrète à l'intuition. En ce sens, mon expérience quotidienne de l'Être-Autre des Autres ne se réalise comme expérience concrète que dans les moments où la nécessité de l'aliénation découverte et la fuite de l'altérité m'incitent à poursuivre cet Autre dans sa fuite chez les Autres, par exemple, à réaliser mon altérité par l'impuissance sérielle des membres de la série. *Alors,* cette expérience tournante et indéfinie du champ pratico-inerte me découvre l'Ailleurs comme structure spatiale de l'altérité et me montre dans cet Ailleurs, fuyant de l'un à l'autre mon Être-Autre comme l'Autre chez les Autres, c'est-à-dire chez l'homme réifié comme Autre que l'homme aussi bien que dans la Chose ouvrée comme Autre que la Chose (comme être antihumain de l'homme). Cette expérience fuyante ne livre son unité que sous forme d'*impuissance commune* comme ciment négatif de tous les êtres de la même série ou comme *passage à la limite* (c'est-à-dire affirmation pratique et abstraite d'une totalisation à l'infini de la série par un dépassement récurrent et infini). Dans cette expérience qui s'échappe sans cesse à elle-même, il est *vrai* que les

choses ouvrées viennent à nous *comme des hommes* dans le moment le plus quotidien de la vie (et le théâtre a largement usé, dans les mélodrames, de l'effet terrifiant que produit une porte qui s'ouvre toute seule dans une maison déserte ou, au contraire — et c'est équivalent — d'une porte qui s'entrouvre lentement et dont on sait que le criminel est derrière elle, qui devient l'être-porte du criminel, etc.) mais c'est dans la mesure où l'homme n'est plus pour nous qu'une fuite, en nous et dans les objets, dans la mesure où le rapport inanimé d'un billet de mille francs à un article de première nécessité est altéré *à distance* par l'ensemble sériel des sérialités (comme altération de mon être-hors-de-moi) au même titre que ma relation humaine à un camarade ou à un membre de ma famille est aliénée partout, dans l'ensemble des séries qui constituent ma classe, en sorte qu'il y a, pour finir, unité et fusion de tous les sens des objets pratico-inertes (hommes, choses, rapports de choses, relations d'homme) à l'infini de tous les Ailleurs.

Sous cette première forme, comme la limite qui sépare la *praxis* de l'activité passive et aliénée (c'est-à-dire l'individu de la socialité), la *nécessité* nous livre son intelligibilité, c'est-à-dire la *Raison* de son être. Nous avons vu qu'elle ne saurait pas même *apparaître* dans la *praxis* individuelle ou dans les relations humaines de réciprocité (avec ou sans « tiers »). Mais, de la même façon, personne, à moins d'envisager les lois naturelles dans le cadre d'un conceptualisme platonicien, ne peut imaginer que celles-ci sont des règles *a priori* qui s'imposent à la matière et régissent inflexiblement les transformations de l'énergie. Dans la mesure même où les lois scientifiques s'appuyent sur l'expérience, qui revient sans cesse sur elles pour les modifier, elles sont à la fois *statistiques* et *contingentes* (du moins pour nous et jusqu'ici). En fait, nous voyons à présent que la nécessité est une certaine signification qui relie l'action humaine à la chose matérielle où elle s'objective, sur la base d'une liaison univoque d'intériorité de l'organisme à l'environnement. C'est le moment où par la liberté même qui la produit, la Chose, transformée par d'autres libertés à l'œuvre, présente *à travers ses caractères propres* l'objectivation de l'agent comme altération rigoureusement prévisible et parfaitement imprévue des fins poursuivies. En ce cas, les caractères de l'objet deviennent fondement nécessaire pour une explication de cette altération parce que l'action des autres libertés les met en relief et les manifeste : « Tu aurais bien dû te douter que si tu faisais telle chose, avec tel instrument, le résultat serait tel, etc. » Mais justement les caractères fixes (exigences, ustensilité) de l'instrument *sont de la matière ouvrée.* Ainsi la nécessité c'est, comme on veut, la liberté comme *exis* de la matière ouvrée ou la matérialité ouvrée comme liberté-*exis* des Autres en tant qu'elle se découvre au sein d'une libre opération. Et, de ce point de vue, nous pouvons conclure que la nécessité ne se manifeste ni dans l'action de l'organisme isolé ni dans la succession des faits physico-chimiques : le règne de la nécessité c'est ce domaine — réel mais encore abstrait de l'Histoire — où la matérialité inorganique se referme sur la multiplicité humaine et transforme les producteurs en son produit. La nécessité, comme limite au sein de la

liberté, comme évidence aveuglante et moment du renversement de la *praxis* en activité pratico-inerte, devient, après que l'homme a basculé dans la socialité sérielle, la structure même de tous les processus de sérialité, c'est-à-dire la *modalité* de leur absence dans la présence et de leur évidence vide. C'est l'ensemble tournant de la matérialité malheureuse en tant qu'elle est affirmée et dérobée à la fois, pour tous et dans tous les actes libres, par tous les actes libres comme Autres, c'est-à-dire comme forgeant nos chaînes. C'est la seule relation possible d'organismes pratiques avec le milieu et, à travers le milieu, entre eux, en tant qu'ils n'ont pas réalisé une nouvelle unité pratique. Il serait facile de montrer comment la nécessité dite « scientifique » — c'est-à-dire, la modalité de certains enchaînements de propositions exactes — vient à la science *à travers* la pratique et *par elle* comme négation-limite de la dialectique par l'extériorité et comment elle apparaît par la libre recherche dialectique comme son objectivation réelle et toujours Autre. Mais cela n'est pas notre sujet.

De tout cela, il faut retenir seulement que le champ pratico-inerte n'est pas un nouveau moment d'une dialectique universelle mais la pure et simple négation *des* dialectiques par l'extériorité et la pluralité. Simplement cette négation s'opère non par destruction ou dissolution mais par déviation et renversement. Ainsi ce deuxième moment *de l'expérience* (et non de la dialectique) apparaît en lui-même comme l'antidialectique ou, si l'on veut, comme le simulacre inorganique, en l'homme et hors de lui, de la dialectique comme libre activité humaine. Ainsi, de même que la dialectique dépasse les conditions matérielles en les conservant dans sa négation même, de même la matérialité comme inflexible nécessité pratico-inerte dépasse la libre *praxis* de chacun, c'est-à-dire les multiples dialectiques en cours, pour les conserver en elle comme les indispensables moyens de faire tourner sa pesante machinerie.

Nous avons vu que le champ pratico-inerte ne peut, envisagé en général et *a priori*, susciter par aucune de ses contradictions la forme de socialité pratique que nous allons étudier à présent, c'est-à-dire le groupe. En chaque cas, le groupe se constitue sur la base de certaines contradictions particulières qui définissent un secteur particulier du champ d'activité-passive sans qu'on puisse *a priori* assurer qu'il en est de même partout. Quand ces contradictions se produisent nous allons voir *la praxis* dialectique de l'individu se mettre en question elle-même au sein de l'antidialectique qui lui vole ses résultats et s'inventer *dans un autre espace social* comme totalisation des actions multiples dans, pour et par un résultat objectif totalisant. Cette nouvelle démarche est à la fois réflexive et constituante : chaque *praxis* comme libre dialectique totalisante mais individuelle *se* met au service d'une dialectique commune dont le type même est produit sur le modèle originel de l'action synthétique du travailleur isolé. Ainsi les dialectiques originelles se dépassent vers une autre dialectique qu'elles *constituent* à partir de l'antidialectique comme indépassable impossibilité. En ce sens, on pourrait dire que nous passons ici de la dialectique-nature (comme rapport originel d'intériorité entre l'organisme et son milieu) à la dialectique-culture comme appareil construit contre le règne du

pratico-inerte. Ou, si l'on préfère, que les dialectiques individuelles après avoir créé *du même coup* l'antiphysis comme règne de l'homme sur la nature et l'antihumanité comme règne de la matérialité inorganique sur l'homme, créent par l'union leur propre antiphysis pour construire le règne humain (c'est-à-dire les libres relations des hommes entre eux). C'est à ce niveau et sur la base des conditionnements antérieurs que les hommes totalisent et se totalisent pour se réorganiser dans l'unité d'une *praxis :* autrement dit, nous abordons le troisième et dernier moment de cette expérience, celui qui totalise le monde humain (c'est-à-dire le monde des hommes et de leurs objets) dans *l'entreprise historique.* Cette nouvelle structure de l'expérience se donne comme un renversement du champ pratico-inerte : c'est-à-dire que le nerf de *l'unité pratique* c'est la liberté apparaissant comme nécessité de la nécessité ou, si l'on préfère, comme son retournement inflexible. Dans la mesure, en effet, où les individus d'un milieu sont directement mis en cause, dans la nécessité pratico-inerte, par l'impossibilité de vivre, leur unité radicale (en se réappropriant cette impossibilité même comme possibilité de mourir humainement, autrement dit, de l'affirmation de l'homme par sa mort) est négation inflexible de cette impossibilité (« Vivre en travaillant ou mourir en combattant »); ainsi le groupe se constitue comme l'impossibilité radicale de l'impossibilité de vivre qui menace la multiplicité sérielle. Mais cette dialectique nouvelle, dans laquelle liberté et nécessité ne font plus qu'un, n'est pas un nouvel avatar de la dialectique transcendantale : c'est une construction humaine dont les seuls agents sont les hommes individuels en tant que libres activités. C'est pour cette raison que nous la désignerons — pour la distinguer des dialectiques constituantes — par le nom de dialectique constituée.

LIVRE II

DU GROUPE A L'HISTOIRE

A

DU GROUPE. L'ÉQUIVALENCE DE LA LIBERTÉ COMME NÉCESSITÉ ET DE LA NÉCESSITÉ COMME LIBERTÉ. LIMITES ET PORTÉE DE TOUTE DIALECTIQUE RÉALISTE

La nécessité du groupe, nous l'avons vu, n'est pas donnée *a priori* dans un rassemblement quelconque. Par contre, nous avons noté plus haut que le rassemblement fournit par son unité sérielle (en tant que l'unité négative de la série peut s'opposer comme négation abstraite à la sérialité) les conditions élémentaires de *la possibilité* pour ses membres de constituer un groupe. Tout cela demeure abstrait. Il va de soi que tout serait plus facile dans une dialectique transcendantale et idéaliste : on verrait le mouvement d'intégration par lequel chaque organisme contient et domine ses pluralités inorganiques se transformer de lui-même, au niveau de la pluralité sociale, en intégration des individus à une totalité organique. Ainsi, par rapport aux organismes singuliers, le groupe fonctionnerait comme un hyperorganisme. Cet idéalisme organiciste, on l'a toujours vu renaître comme modèle social de la pensée conservatrice (il s'est opposé sous la Restauration à l'atomisme libéral; il a tenté, après 1860, de dissoudre les formations de classe au sein d'une solidarité nationale). Mais il serait tout à fait inexact de réduire l'illusion organiciste au rôle de théorie réactionnaire. En fait, il est facile de voir que le caractère *organique* du groupe — c'est-à-dire son unité *biologique* — se découvre comme un certain moment de l'expérience. Pour nous qui abordons le troisième stade de l'expérience dialectique, nous dirons que la structure organique est *avant tout* l'apparence illusoire et immédiate du groupe quand il se produit dans le champ pratico-inerte et contre ce champ.

Marc Bloch a montré dans deux ouvrages remarquables comment au XII^e^ siècle, et même avant, la classe noble, la classe bourgeoise et la classe des serfs — pour ne parler que de celles-là — avaient une existence de fait sinon de droit. Dans notre langage nous dirions que c'étaient des collectifs. Mais les efforts répétés de bourgeois enrichis, *à titre d'individus*, pour s'intégrer à la classe noble provoquent un resserrement de celle-ci : elle passe d'un statut de fait au statut juridique; par une entreprise commune, elle impose des conditions draconiennes à ceux qui veulent entrer *dans la chevalerie*, si bien que cette institution-médiatrice entre les générations devient organe sélectif.

Seulement, du même coup, elle conditionne la conscience de classe chez les serfs. Tant que l'unification juridique des châtelains n'est pas faite, chaque serf considère sa situation comme un destin singulier, il la vit comme un ensemble de relations humaines avec une famille de propriétaires fonciers, autrement dit comme un accident. Mais en se posant pour soi, la noblesse constitue *ipso facto* le servage en institution juridique et découvre aux serfs leur interchangeabilité, leur commune impuissance et leurs intérêts communs. Cette révélation est un des facteurs qui conditionneront les jacqueries dans les siècles suivants. Cet exemple n'a d'autre but que de montrer comment dans le mouvement de l'Histoire, une classe d'exploitation en resserrant ses liens contre l'ennemi et en prenant conscience d'elle-même comme unité d'individus *solidaires* découvre aux classes exploitées leur être matériel comme collectif et comme point de départ d'une tentative continuée pour établir entre ses membres des liens vécus de solidarité. Cela n'a rien d'étonnant : dans cette quasi-totalité inerte et brassée sans cesse par d'énormes mouvements de contre-finalité, la collectivité historique, la loi dialectique joue : la constitution d'un groupe (sur la base, bien entendu, de conditions réelles et matérielles) comme ensemble de solidarités a pour conséquence dialectique d'en faire la négation du reste du champ social et, par conséquent, de susciter dans ce champ en tant qu'il est défini comme *non-groupé* les conditions propres à un groupement antagoniste (tout cela *sur la base* de la rareté et à l'intérieur de régimes déchirés). Mais ce qui importe surtout ici, c'est que du dehors les non-groupés se comportent vis-à-vis du groupe en le posant par leur *praxis* même comme *une totalité organique*. Ainsi toute nouvelle organisation collective trouve son archétype dans n'importe quelle autre plus ancienne puisque la *praxis* comme unification du champ pratique resserre objectivement les liens du groupe-objet. Il est frappant que nos conduites les plus élémentaires s'adressent aux *collectifs extérieurs* comme s'ils étaient des organismes. La structure du *scandale*, par exemple, est pour chacun celle d'un collectif repris en totalité : chacun, au théâtre, devant chaque réplique d'une scène qu'il juge scandaleuse, est en fait conditionné par la réaction sérielle des voisins, le scandale, c'est l'Autre comme raison d'une série. Mais *dès que* les premières manifestations de scandale ont lieu (c'est-à-dire les premiers actes de celui qui agit pour les Autres en tant qu'il est Autre que soi) elles font l'unité vivante de la salle contre l'auteur, simplement parce que le premier manifestant par son unité d'individu *réalise cette unité* pour chacun dans la transcendance. Encore restera-t-il en chacun une contradiction profonde puisque cette unité est celle de tous les Autres (y compris lui-même) en tant qu'Autres et par un Autre : le manifestant n'a pas révélé ou exprimé l'opinion commune; il a présenté dans l'unité objective d'une action directe (cris, insultes, etc.) ce qui n'existait encore pour chacun que comme l'opinion des Autres, c'est-à-dire comme leur unité tournante et sérielle. Mais dès que le scandale est raconté et commenté, il devient aux yeux de tous ceux qui n'y ont pas assisté l'apparition d'un événement synthétique donnant l'unité provisoire d'un organisme au public qui assistait à la pièce ce soir-là. Tout est clair si nous *situons* les non-groupés qui se découvrent comme

collectif par leur impuissance par rapport au groupe qu'ils dévoilent. Dans la mesure même où le groupe par l'unité de sa *praxis* les détermine dans leur inertie inorganique, ils saisissent ses fins et son unité à travers la libre unité unifiante de leur *praxis* individuelle et sur le modèle de cette libre synthèse qui est fondamentalement la temporalisation pratique de l'organisme. Dans le champ pratique, en effet, toute multiplicité extérieure devient pour chaque agent l'objet d'une synthèse unifiante (et nous avons déjà vu que le résultat de cette synthèse est de dissimuler la structure sérielle des rassemblements); mais le groupe que j'unifie dans le champ pratique se produit, en tant que groupe, comme déjà unifié, c'est-à-dire comme structuré par une unité qui par principe échappe à mon unification et la nie (en tant qu'elle est *praxis me rejetant dans l'impuissance*). Cette libre unité active qui m'échappe apparaît comme la substance d'une réalité dont je n'ai unifié moi-même, dans mon champ pratique et perceptif, que la multiplicité comme pure matérialité d'apparence; ou, si l'on préfère, je ne porte pas l'inertie — qui nécessairement constitue le fondement réel du groupe (comme inertie dépassée et conservée) — au compte de la communauté active; tout au contraire, c'est ma *praxis*, qui la reprend à son compte dans son mouvement unificateur. Et l'action commune, qui m'échappe, devient *réalité* de cette apparence, c'est-à-dire substance pratique et synthétique, totalité gouvernant ses parties, entéléchie, vie. Ou, à un autre degré de la perception et pour d'autres groupes, *Gestalt*. Nous retrouverons cet organicisme naïf comme relation immédiate de l'individu au groupe et comme idéal d'intégration absolue. Il s'agissait seulement de repousser ici l'organicisme *sous toutes ses formes*. En aucun cas et d'aucune manière le rapport du groupe — comme détermination d'un collectif et comme perpétuelle menace de retomber dans le collectif — à son inertie de multiplicité ne peut se ramener au rapport de l'organisme aux substances inorganiques qui le composent.

Mais s'il n'existe pas de processus dialectique par quoi le moment de l'antidialectique se fait médiation par lui-même entre les dialectiques multiples du champ pratique et la dialectique constituée, comme *praxis* commune, l'apparition du groupe comporte-t-elle son intelligibilité propre? Nous allons tâcher, suivant la méthode que nous avons employée jusqu'ici, de retrouver dans l'expérience les caractères et les moments d'un processus quelconque de groupement, dans la seule intention *critique* de déterminer sa rationalité. Nous aurons donc à étudier successivement dans l'expérience la genèse d'un groupe, les structures de sa *praxis* — ou, en d'autres mots, la rationalité dialectique de l'action collective — enfin, le groupe comme *passion*, c'est-à-dire en tant qu'il lutte en lui-même contre *l'inertie pratique* qui l'affecte.

***

Je ferai deux observations préalables. D'abord ceci : nous avons déclaré que le rassemblement inerte avec sa structure de sérialité est le type fondamental de la socialité. Mais nous n'avons jamais entendu donner à cette proposition un caractère historique et le terme « fonda-

mental » ne saurait désigner ici une priorité temporelle. Qui pourrait affirmer que le collectif a précédé le groupe? Aucune hypothèse ne peut être avancée à ce sujet; pour mieux dire — malgré les données de la préhistoire et de l'ethnographie — aucune n'a de sens; au reste, la métamorphose perpétuelle des rassemblements en groupes et des groupes en rassemblements rendrait de toute façon impossible de décider *a priori* si tel rassemblement est une réalité historiquement première ou les déchets d'un groupe repris par le champ de la passivité : en chaque cas, l'étude des structures et des conditions antérieures peut seule permettre une décision — quand elle le peut. Nous posons l'antériorité logique du collectif pour cette simple raison que les groupes se constituent — pour autant que l'Histoire nous renseigne — comme ses déterminations et ses négations. Autrement dit, ils le dépassent et le conservent. Au contraire, le collectif, quand même il résulterait d'une désintégration des groupes actifs, ne conserve rien d'eux *en tant que collectif*, sauf des structures mortes et ossifiées qui dissimulent mal la fuite de la sérialité. De même le groupe *contient en lui*, quel qu'il soit, ses raisons de retomber dans l'être inerte du rassemblement : ainsi la désintégration d'un groupe, comme nous le verrons, a une intelligibilité *a priori*. Mais, par contre, le collectif, — en tant que tel et sans l'action de facteurs que nous allons rechercher — ne contient *au plus* que la possibilité d'une union synthétique de ses membres. Enfin, quelle que soit la *préhistoire*, ce qui importe ici, dans une *histoire* conditionnée par la lutte des classes, c'est de montrer le passage des classes opprimées de l'état de collectif à la *praxis* révolutionnaire de groupe. Cela importe surtout parce que ce passage s'est *réellement* opéré en chaque cas.

Mais puisque nous en venons aux relations de classe, je ferai observer en second lieu qu'il serait prématuré d'envisager ces classes en tant qu'elles sont aussi des groupes. Pour fixer les conditions d'intelligibilité, nous essaierons comme pour les collectifs de prendre et d'étudier des groupes éphémères et de surface, rapidement formés, rapidement désagrégés, pour arriver progressivement aux groupes fondamentaux de la société.

L'origine du bouleversement qui déchire le collectif par l'éclair d'une *praxis* commune, c'est évidemment une transformation synthétique et par conséquent matérielle ayant lieu dans le cadre de la rareté et des structures existantes : pour des organismes dont le risque et le mouvement pratique autant que la souffrance résident dans le besoin, l'événement-moteur est le danger, à tous les niveaux de matérialité (c'est-à-dire, soit la famine, soit la banqueroute *dont le sens* est la famine, etc.) ou les transformations de l'instrumentalité (les exigences de l'outil et sa rareté remplaçant la rareté de l'objet immédiat du besoin, les remaniements de l'outil saisis dans leur signification ascendante comme remaniements nécessaires du collectif). Autrement dit, sans la tension originelle du besoin comme rapport d'intériorité avec la Nature, le changement n'aurait pas lieu et, réciproquement, il n'existe pas de *praxis* commune, à quelque niveau qu'elle se situe, dont la signification régressive ou descendante ne se rapporte directement ou indirectement à cette tension première. Il faut donc concevoir *avant tout* que l'origine d'une restructuration de collectif en

groupe est un fait complexe qui a lieu *en même temps* à tous les étages de la matérialité mais qui est dépassé en *praxis* organisatrice au niveau de l'unité sérielle. Toutefois l'événement, pour universel qu'il soit, ne peut être vécu comme son propre dépassement vers l'unité de tous que si son universalité est objective *pour chacun* ou, si l'on préfère, que s'il crée en chacun une structure d'objectivité unifiante. Jusqu'ici, en effet — dans la dimension du collectif — le réel se définissait par son impossibilité. Ce qu'on appelle en effet *sens des réalités* signifie très exactement : sens de ce qui, par principe, est interdit. La transformation s'opère donc lorsque l'impossibilité est elle-même impossible ou, si l'on préfère, lorsque l'événement synthétique révèle l'impossibilité de changer comme impossibilité de vivre [1]. Ce qui a pour effet direct de faire de *l'impossibilité de changer* l'objet même à dépasser pour continuer la vie. Autrement dit, nous débouchons sur un cercle vicieux : le groupe se constitue à partir d'un besoin ou d'un danger commun et se définit par l'objectif commun qui détermine sa *praxis* commune; mais ni le besoin commun ni la *praxis* commune ni l'objectif commun ne peuvent définir une communauté si celle-ci ne se fait communauté en ressentant comme commun le besoin individuel et en se projetant dans l'unification interne d'une intégration commune vers des objectifs qu'elle produit comme communs. Sans la famine, ce groupe ne se serait pas constitué : mais d'où vient qu'il se définisse comme lutte commune contre un besoin commun? Pourquoi les individus — comme il arrive aussi — ne se sont-ils pas en tel cas particulier disputés comme des chiens les aliments? Cela revient à demander comment s'opère une synthèse quand le pouvoir d'unité synthétique est à la fois partout (chez tous les individus comme libre unification du champ) et nulle part (en tant qu'il s'agirait d'une libre unification transcendante de la pluralité des unifications individuelles). N'oublions pas en effet, que *l'objet commun* comme unité hors de soi du multiple est avant tout le producteur de l'unité sérielle et que c'est sur la base de cette double détermination que se constitue la structure antidialectique du collectif ou *altérité*.

Mais, justement, cette dernière remarque peut nous aider. Si, en

1. Il va de soi que ce n'est pas sous la menace d'un danger mortel que des pêcheurs à la ligne constituent leur amicale ou que de vieilles demoiselles font une « bibliothèque tournante » : mais ces groupes — qui répondent d'ailleurs à des exigences très réelles et dont le sens objectif renvoie à la situation totale — sont des superstructures ou, si l'on préfère, des groupes constitués dans l'activité générale et permanente de regroupement des collectifs (structures de classe — classe contre classe — organisations nationales et internationales, etc.). A partir du moment où le stade du regroupement dialectique des dialectiques est atteint, l'activité totalisante devient *elle-même* facteur, milieu et raison des groupes secondaires. Ils en sont la détermination vivante et partant la négation; mais, en même temps, ils la contiennent tout entière en elle et leurs conflits dialectiques ont lieu à travers elle et par elle. Par là, comme la première partie l'a montré, on peut les étudier soit horizontalement (et empiriquement) en tant qu'ils se déterminent eux-mêmes dans un milieu où la structure de groupe est déjà objectivement donnée, soit verticalement en tant que chacun d'eux exprime dans sa richesse concrète toute la matérialité humaine et tout le processus historique. Ainsi, n'ai-je à m'occuper ici que du fait fondamental de groupement comme conquête ou reconquête de la *praxis* sur le collectif.

effet, c'est l'objet lui-même qui se produit comme lien d'altérité entre les individus du collectif, la structure sérielle de la multiplicité dépend au fond des caractères fondamentaux de l'objet lui-même et de son rapport originel avec tous et chacun. C'est ainsi que l'ensemble des moyens de production, en tant qu'ils sont la propriété *des Autres*, donne au prolétariat la structure originelle de sérialité parce que cet ensemble se produit lui-même comme ensemble indéfini d'objets dont les exigences reflètent elles-mêmes la *demande* de la classe bourgeoise comme sérialité de l'Autre. Mais, inversement, on peut considérer, dans l'expérience, les objets communs qui constituent par eux-mêmes et *dans le champ pratico-inerte* l'esquisse d'une totalité (comme totalisation du multiple par l'Autre à travers la matière) et se demander s'ils doivent eux aussi constituer le multiple visé comme sérialité.

Dès le 12 juillet, le peuple de Paris est en état d'insurrection. Sa colère a des causes profondes mais qui jusqu'ici n'ont atteint les classes populaires que dans leur impuissance commune (le froid, la faim, etc., le tout subi dans la résignation, cette conduite sérielle qui se donne faussement pour une vertu individuelle, ou dans des explosions inorganisées, émeutes, etc.). A partir de quelles circonstances extérieures les groupes vont-ils se constituer? En premier lieu (je prends l'ordre temporel, ici) parce qu'un groupe institutionnel et pratique, les électeurs de Paris, en tant qu'il s'était constitué conformément aux prescriptions royales et *en tant* qu'il délibérait en permanence, malgré ou contre ces prescriptions, désignait le rassemblement inerte des Parisiens comme possédant *dans la dimension de la praxis collective* une *réalité pratique :* l'assemblée des électeurs, c'était l'unité active comme être-hors-de-soi-dans-la-liberté du rassemblement inerte. Toutefois, cette totalisation ne suffisait pas : la *représentation*, en effet, consiste à définir — par un procédé quelconque — un groupe actif comme projection du rassemblement inerte dans le milieu inaccessible de la *praxis*. Par exemple, le scrutin dans les démocraties bourgeoises est un processus passif et sériel. Chaque électeur a, bien entendu, déterminé son vote en tant qu'Autre et par les Autres; mais au lieu de le déterminer en commun et comme *praxis* en unité avec les Autres, il le laisse définir inertement et en sérialité par l'opinion. Ainsi l'assemblée élue représente le rassemblement *en tant* qu'elle ne s'est pas encore réunie, en tant que ses membres sont les inertes produits d'une inerte altérité et que la multiplicité brute comme rapport numérique des partis traduit les relations d'impuissance des collectifs entre eux et les rapports de force en tant que ces forces sont des forces d'inertie. Mais *dès que* l'assemblée s'organise, dès qu'elle se constitue sa hiérarchie, dès qu'elle se définit (par les alliances des partis) comme un certain groupe (caractérisé par la permanence d'une majorité, par un jeu complexe autour d'une majorité de rechange, par la complicité de tous les partis contre un seul, etc.), cette *praxis* réelle (où le vote des lois, les scrutins de confiance, etc., n'ont plus que *formellement* l'aspect de l'élection originelle comme altérité infinie de solitudes mais expriment numériquement *à titre de symbole* des accords, désaccords, alliances, etc., des groupes de la majorité entre eux) se donne à la fois comme la représentation fidèle du rassemblement — ce qu'en

tout état de cause elle ne peut être puisqu'elle s'est organisée — et comme *son efficacité dialectique*. Mais, dans cette manière même de pénétrer le rassemblement d'une fausse unité totalisée [1] : « Français, *votre* gouvernement... etc. » on renvoie le rassemblement à son statut d'impuissance. La France comme totalité se réalise hors de lui par son gouvernement : ce gouvernement comme libre totalisation du collectif national décharge les individus du souci de déterminer en groupement leur inerte socialité. Dans la mesure donc où les conflits de classe et les crises sociales n'opposent pas, à travers les luttes de groupes neufs, le rassemblement au corps législatif et au pouvoir exécutif, l'existence de ceux-ci est nécessairement une mystification qui renvoie le collectif à l'inertie : les pouvoirs se font déléguer par la passivité sérielle et l'affirmation de notre unité *là-bas*, à la présidence du Conseil, nous renvoie *en tout état de cause* à l'altérité infinie. En ce sens, ces « électeurs de Paris » ne sont pas nécessairement un facteur d'unification pratique. D'autant qu'ils craignent les violences populaires plus encore peut-être que les violences du gouvernement. Pourtant, *à la condition* que les circonstances ébauchent l'unification *par ailleurs*, ils peuvent devenir représentation mais cette fois au titre d'unité à réintégrer comme *praxis* unifiante dans le rassemblement lui-même et comme négation de l'impuissance.

Or, le gouvernement constitue de l'extérieur Paris comme totalité. Dès le 8 juillet, Mirabeau signale à l'Assemblée nationale (mais son discours est aussitôt connu des Parisiens) que 35 000 hommes sont répartis entre Paris et Versailles et qu'on en attend 20 000. Et Louis XVI en réponse aux députés : « Il est nécessaire que je fasse usage de ma puissance pour remettre et maintenir l'ordre dans la capitale... Ce sont ces motifs qui m'ont engagé à faire un rassemblement de troupes autour de Paris. » Et le matin du dimanche 12, la ville est désignée à elle-même, à l'intérieur d'elle-même, par des affiches « De par le roi » qui insinuent que les rassemblements de troupes autour de Paris sont destinés à protéger la ville contre les brigands. Ainsi le lieu comme tension pratico-inerte et comme *exis* du rassemblement parisien est constitué par une *praxis* extérieure et organisée comme une totalité. Cette totalité, d'ailleurs, comme objet de *praxis* (cité à investir, troubles à empêcher) est par elle-même une détermination du champ pratico-inerte; la ville est à la fois le lieu dans sa configuration totalisée et totalisante (l'état de siège qui s'esquisse le détermine comme contenant) et la population qui est désignée sous forme de matérialité scellée par l'acte militaire qui la produit comme foule enfermée. Les *rumeurs*, les *affiches*, les *nouvelles* (en particulier, celle du départ de Necker) transmettent à chacun sa désignation commune : il est *particule d'une matérialité scellée*. A ce niveau, on pourrait dire que la totalité d'encerclement est vécue *dans la sérialité*. C'est ce qu'on appelle l'effervescence : on court dans les rues, on crie, on se rassemble, on brûle les barrières de l'octroi. Le lien des individus entre eux est — sous les diverses

1. Je n'envisage même pas le problème au niveau historique réel et je n'ai pas besoin en ce moment de me demander si le gouvernement est un organe de la classe dominante. J'étudie seulement son rapport formel de *praxis représentante* avec le rassemblement « représenté ».

formes réelles qu'il peut prendre — celui de l'altérité comme révélation immédiate de soi en l'Autre. *L'imitation* — que j'ai décrite ailleurs — est une des manifestations de cette altérité de quasi-réciprocité. Cette structure d'altérité se constitue par l'action du *sort commun comme totalité* [1] (c'est-à-dire comme objectif pratique des armées royales [2]; ici c'est une totalité de destruction en tant que les individus sont désignés par leur appartenance identique à une même ville) *sur la sérialité comme fuite inerte :* en menaçant de détruire la sérialité par *l'ordre négatif du massacre,* les troupes comme unités pratiques donnent cette totalité subie comme négation en chacun — mais négation *possible* — de la sérialité. C'est ainsi que, par la coexistence des deux structures, l'une étant la négation possible et future de l'autre (et en même temps la négation de tous en chacun), chacun continue à se voir en l'Autre mais il s'y voit comme *soi-même,* c'est-à-dire ici comme totalisation en lui de la population parisienne, par le coup de sabre ou par le coup de fusil qui l'exterminera. Et cette *situation* fonde ce qu'on appelle improprement la contagion ou l'imitation, etc. : dans ces conduites, en effet, chacun voit en l'Autre son propre avenir et découvre à partir de là son acte présent dans l'acte de l'Autre : *imiter* dans ces mouvements encore inertes, c'est *se découvrir* en même temps, en train de faire là-bas son action propre en l'Autre et ici, en soi-même, l'action de l'Autre, fuyant la fuite de l'Autre et sa propre fuite [3], attaquant d'une attaque unique en l'Autre et par ses propres poings, sans entente ni accord (c'est justement le contraire d'une entente) mais en réalisant et vivant l'altérité à partir de l'unité synthétique d'une totalisation organisée et *à venir* du rassemblement par un groupe extérieur.

Des incidents se produisent ensuite à Paris même, aux barrières et dans le jardin des Tuileries entre des détachements militaires et des rassemblements d'imitation. Il en résulte une nouvelle poussée de violence sérielle et défensive : on pille les armuriers. Cette réponse révolutionnaire à une situation qui s'aggravait à chaque minute a bien entendu l'importance historique d'un acte commun et organisé. Mais justement elle n'en est pas un. C'est une conduite collective : chacun

1. Le destin comme menace commune contre la classe ouvrière (dans sa structure de sérialité) n'est pas totalisant parce que cette classe ne fait pas l'objet *d'une* entreprise organisée et totalisante : l'exploitation est un processus qui se réalise à la fois comme pratique délibérée de tel groupe et à travers la dispersion des antagonismes de groupes.

2. Au reste, le gouvernement semble n'avoir pas eu d'intentions précises. Il ne savait trop ce qu'il voulait ni ce qu'il pouvait. Mais cela n'a pas d'importance : le déploiement des troupes et le commencement d'encerclement portaient en eux-mêmes leur signification objective, c'est-à-dire qu'ils désignaient la population parisienne comme objet unique d'une entreprise systématique et synthétique d'anéantissement. Il ne sert à rien de dire que personne ne voulait cette tuerie, à la cour : elle devenait d'elle-même et dans le rapport de la fonction générale d'une armée à cette situation particulière une possibilité immédiate, qui, effectivement, ne dépendait plus *d'une intention* des dirigeants.

3. Celui qui voit courir court, ce n'est pas qu'il apprenne *ce qu'il faut faire :* il découvre *ce qu'il est en train de faire.* Et, bien entendu, il ne peut le découvrir *qu'en le faisant.* Nous retrouverons cette même loi dans la relation de groupe mais avec une signification exactement inverse de celle-ci.

est déterminé à s'armer par l'effort des Autres pour trouver des armes et chacun tache d'arriver avant les Autres puisque, dans le cadre de la rareté nouvellement apparue, l'effort de chacun pour prendre un fusil devient danger pour l'Autre de rester désarmé; en même temps, elle se constitue par des rapports d'imitation et de contagion, chacun se trouve en l'Autre par la manière même dont il se met à son pas : pourtant ces rassemblements violents et efficaces sont parfaitement inorganiques; ils perdent des unités, ils en retrouvent sans que rien soit changé dans ce qu'on pourrait appeler, comme Durkheim mais dans un tout autre sens, la « solidarité mécanique » de leurs membres; en outre, ils risquent de se battre entre eux tout à l'heure (rupture du collectif en réciprocités d'antagonisme) pour se disputer un fusil. Si le sens de cette activité passive est révolutionnaire, c'est avant tout dans la mesure où sous l'action d'une *praxis* extérieure l'unité d'impuissance (c'est-à-dire l'inertie) s'est transformée en foule massive, *en pesanteur du nombre.* Car cette foule, qui est encore structurée en altérité à l'intérieur d'elle-même, trouve, dans sa désorganisation même, une force mécanique irrésistible pour briser les résistances sporadiques des armuriers. Mais l'autre facteur qui créera bientôt la *praxis* révolutionnaire du groupe, c'est que l'acte individuel de s'*armer,* en tant qu'il est en lui-même un processus complexe dont la fin est pour chacun la défense de sa propre vie et dont le moteur est la sérialité, se retourne *de lui-même* et dans son résultat en une double signification de liberté. En tant que chacun veut défendre sa vie contre les dragons, le résultat *dans le champ de la praxis* — ou si l'on veut en tant que le gouvernement tente une politique de force et que cette tentative de pratique organisée détermine le champ tout entier comme pratique, avec ce qui *peut aider* à cette politique et ce qui peut s'y opposer — c'est que *le peuple de Paris s'est armé contre le roi.* Autrement dit, la *praxis* politique du gouvernement aliène les réactions passives de sérialité à sa liberté pratique : dans la perspective de cette *praxis,* en effet, l'activité passive du rassemblement lui est volée dans sa passivité, la sérialité inerte se retrouve de l'autre côté du processus d'altérité *comme un groupe uni qui a produit une action concertée.* Cela, non pas seulement pour les chefs d'armée qui le savent mais pour la population parisienne qui réintériorise ce savoir comme structure d'unité. L'unité est ici encore *ailleurs,* c'est-à-dire passée et future. Passée : *le groupe a fait un acte* et le collectif le constate avec surprise comme un moment de son activité passive : *il a été groupe.* Et ce groupe s'est défini par une action révolutionnaire qui rend le processus irréversible. Future : les armes elles-mêmes, dans la mesure où elles ont été prises pour s'opposer à l'action concertée d'une troupe militaire, esquissent dans leur matérialité même la possibilité d'une résistance concertée.

L'inquiétude des électeurs va créer des groupes institutionnels à l'intérieur du rassemblement et comme des *unités négatives.* Ils décident, en effet, de rétablir une milice de quarante-huit mille citoyens et chargent les districts de la constituer. Le but avoué est d'éviter les troubles. Dans ce nouveau moment, la milice future apparaît comme prélevée sur le rassemblement et destinée à le combattre, alors que

la majorité de la population n'a aucune crainte des « troubles » et ne voit, à juste titre, de danger réel que dans les troupes qui cantonnent autour de la capitale. Et dans la mesure où les districts essayent tant bien que mal de constituer les milices, ces groupes en formation, au contraire des groupes représentatifs, contribuent à produire l'unité du rassemblement. La « représentation », en effet, se donne comme le rassemblement lui-même dans la dimension de la *praxis* organisée, donc, nous l'avons vu, elle contribue à le maintenir dans son inertie; au contraire, la milice se produit comme corps organisé pour réaliser la négation pratique du rassemblement : elle empêchera les attroupements et désarmera les citoyens. Par là, elle contribue à découvrir au rassemblement sa réalité d'être organisé. Car elle doit empêcher par la force l'existence de cet être organisé *qui s'est armé hier* et *qui se défendra* demain. Ou, si l'on préfère, ces groupes pré-fabriqués sont des antigroupes qui se révèlent au rassemblement comme chargés de le maintenir dans sa structure d'impuissance sérielle. Par eux, quelque chose se manifeste comme *ce qui est nié, ce qui doit être empêché* et chaque membre du rassemblement en tant qu'il est désigné impérativement dans son inertie [1] saisit l'unité profonde sous la sérialité comme une absence et comme une possibilité fondamentale. En même temps, les milices comme groupes préfabriqués représentent elles-mêmes quoique dans le négatif une détermination synthétique du rassemblement. Et le fait qu'elles aient été déterminées en lui de l'extérieur par des organes institutionnels ou semi-institutionnels se manifeste — en tant qu'il doit être négation niée — comme ce qui exige d'être détruit par une unification opérée de l'intérieur par le rassemblement lui-même. La contradiction violente de la milice et du peuple, se produisant à l'intérieur de celui-ci, produit la possibilité d'une unité interne comme négation de l'unité d'extériorité. La milice en tant qu'elle est encore un *sceau* apposé sur une multiplicité ne peut se contredire et se dissoudre qu'en une *libre organisation*. La liberté — comme simple détermination positive de la *praxis* organisée à partir de ses objectifs réels (se défendre contre les soldats du prince de Lambesc) — se manifeste comme la nécessité de dissoudre la nécessité. A partir de là, une dialectique s'instaure à l'Hôtel de Ville entre les autorités constituées qui ne veulent pas donner les armes, tergiversent et trouvent des échappatoires et la foule, de plus en plus menaçante, qui se découvre à travers les conduites des électeurs, du prévôt des marchands, etc. comme *unité-exis*. Lorsqu'on trouve des chiffons dans les caisses d'armes promises par Flesselles, la foule se juge *dupée*, c'est-à-dire qu'elle intériorise la conduite de Flesselles et la saisit *non dans la sérialité* mais contre la sérialité comme une sorte de synthèse passive. En effet, la *duperie* comme procédé se place dans le cadre d'une relation antagonistique de réciprocité. En la dupant [2], Flesselles

1. « Tout particulier qui se trouverait muni de fusils, etc. serait tenu de les porter sur-le-champ dans le district dont il fait partie...
« ... Tous les citoyens seraient avertis de s'abstenir de former des attroupements. » (Arrêté de l'Assemblée générale, 13 juillet.)
2. Il semble qu'il ait été de bonne foi mais peu importe. La foule ne *se croyait pas* dupée : elle *l'était*.

confère à la fuite en altérité une sorte d'unité *personnelle;* et cette unité personnelle caractérise nécessairement la réaction de colère qui la traduit et, pour le rassemblement lui-même, la découvre : chacun réagit d'une manière nouvelle. Ni en tant qu'individu ni en tant qu'Autre mais comme incarnation singulière de la personne commune. Cette réaction nouvelle n'a rien en soi de magique : elle traduit simplement la réintériorisation d'une réciprocité.

Dès ce moment, quelque chose est donné qui n'est ni le groupe ni la série mais ce que Malraux a appelé, dans *L'Espoir*, l'Apocalypse c'est-à-dire la dissolution de la série dans le groupe en fusion. Et ce groupe, encore non structuré, c'est-à-dire entièrement *amorphe*, se caractérise comme le contraire immédiat de l'altérité : dans la relation sérielle, en effet, l'unité comme Raison de la série est toujours *ailleurs;* dans l'Apocalypse, bien que la sérialité demeure au moins comme processus en voie de liquidation — et bien qu'elle puisse toujours réapparaître — l'unité synthétique est toujours *ici;* ou, si l'on préfère, en chaque lieu de la ville, à chaque moment, dans chaque processus partiel, la partie se joue tout entière et le mouvement de la ville y trouve son achèvement et sa signification. « Sur le soir, écrit Montjoye, Paris fut une ville nouvelle. Des coups de canon tirés d'intervalle à intervalle avertissaient la population de se tenir sur ses gardes. Au bruit du canon se joignait celui des cloches qui ne cessaient de donner l'alarme. Les soixante églises où s'étaient réunis les habitants, regorgeaient de monde. Chacun y était orateur [1]. »

Le groupe en fusion, c'est la ville. Nous allons montrer à l'instant en quoi il se distingue de la sérialité. Toutefois, il faut préciser d'abord qu'il se figera en collectif s'il n'est pas structuré dans un développement temporel dont la vitesse et la durée dépendent évidemment des circonstances et de la situation. En fait, le groupe en fusion c'est encore la série, qui se nie en réintériorisant les négations extérieures ou, si l'on veut, il n'y a pas de différence dans ce moment entre le positif lui-même (groupe en voie de constitution) et cette négation qui se nie (série en dissolution). On peut montrer que la première structuration (en tant qu'elle vient du groupe lui-même) vient *à un* quartier, comme partie d'un tout fluide, *de sa structure pratico-inerte*. Le quartier Saint-Antoine a toujours vécu *à l'ombre* de la Bastille : ce château noir menace, non pas tant comme prison mais de ses canons : il est le symbole de la force répressive, comme limite d'un quartier misérable et inquiet. De plus, des échauffourées et des émeutes réprimées — en particulier la répression sanglante du mois d'avril (affaire Réveillon) — restaient à l'intérieur du rassemblement même comme une *exis* (il s'agit d'une mémoire collective passant à la structure commune, nous aurons à nous en occuper). Pour l'instant, je ne considère même pas la force explosive que cette *exis* peut contenir, dans l'hypothèse d'une situation d'énergie par dissolution des liens d'impuissance : ce qui nous intéresse, du point de vue de la genèse d'un groupe actif, c'est que cette *exis en fait* structure un chemin, elle est d'abord détermination hodologique de l'espace vécu du quartier. Et ce chemin est

1. Dans *L'Ami du Roi*, 3e livraison, p. 70.

négatif : c'est la possibilité pour les troupes d'entrer dans le quartier en venant de l'Ouest et du Nord-Ouest pour y faire des massacres (comme en avril [1]). Autrement dit, l'unité pratico-inerte du champ est déterminée, au moment où la sérialité est en cours de dissolution, comme acte possible de pénétration par l'Autre, c'est-à-dire par une libre organisation ennemie. Du même coup, cette possibilité actualise la menace de la Bastille : c'est la possibilité pour la population du quartier d'être *prise entre deux feux*. Et cette possibilité le renvoie à leur séparation fondamentale et sociale (j'y fais allusion dans la note précédente) qui est en même temps leur unité négative. Naturellement, tout ceci n'est encore vécu que dans l'inquiétude pendant les premiers jours de juillet. Mais l'intervention des troupes aux Tuileries, dès que la nouvelle en arrive à Saint-Antoine, actualise la possibilité d'un

1. Cette affaire Réveillon prouve, en outre, que les différents quartiers étaient opposés et déjà limités par une certaine *tension sociale*, c'est-à-dire par des conflits de classe. C'est la pratique de Réveillon, un des précurseurs de l'industriel français du XIXe siècle, dur, rapace, arrogant, qui déchaîne les troubles parmi les ouvriers. Inversement, les journaux tenus par des bourgeois « moyens » comme Hardy montrent que l'isolement *militaire* du quartier (toujours susceptible d'être coupé des autres et soumis aux rafles ou au massacre) se fondait sur un isolement social : « Les Parisiens, écrit Hardy, s'effrayent beaucoup, jusqu'à fermer boutique en différents endroits, d'une espèce d'insurrection populaire... une partie considérable d'ouvriers soi-disant de ce faubourg, soulevés par des brigands contre le nommé Réveillon, très riche fabricant de papier peint pour meubles... » La configuration du lieu exprime parfaitement la condition sociale des habitants. Ce n'est cependant pas un quartier constitué *seulement* par des pauvres puisque les structures de la grande ville industrielle n'existent pas encore. Simplement les *ouvriers* (en tant que travaillant dans les premières fabriques, donc arrachés à l'artisanat par les conditions nouvelles) y sont beaucoup plus nombreux qu'ailleurs et, d'une façon générale, la majorité des habitants appartiennent aux classes défavorisées. Il faut noter d'ailleurs que les émeutes Réveillon sont des cas de violences sérielles. Au début, il n'y eut même pas de violence et l'on vit des ouvriers traverser Paris en troupe de cinq ou six cents hommes. Dans ces régiments de la faim, on devine déjà *l'unité* comme détermination négative du tout; mais en même temps ce sont toujours des rassemblements d'inertie : il n'y a ni structuration (pas de différenciation des fonctions) ni action *commune*, le défilé des ouvriers ne comporte pour chaque troupe ni conduite particulière ni détermination de la pluralité en tant que telle : deux cents peuvent s'ajouter, deux cents peuvent se retirer sans que rien change; donc le nombre étant ici l'extériorité pure et non défini par le groupe en fonction de sa *praxis*, reste à l'état de matérialité absolue : simple quantité. Naturellement l'unité du rassemblement en marche, en tant qu'elle est sa raison réelle, est *sérialité*. Si, déjà, l'unité négative comme totalité future suscite du fond de la marche initiative et contagionnelle l'*être-ensemble* (c'est-à-dire le rapport non sériel de chacun au groupe comme *milieu de liberté*) à titre de possibilité saisie dans la sérialité et se donnant comme négation de la sérialité, il n'en demeure pas moins que *l'objectif* de cette marche est indéterminé : il apparaît à la fois comme la sérialité même comme réaction à la situation et, à la fois, comme une tentative également sérielle de *montre*. Tous ont précisé que ces groupes étaient parfaitement calmes et *ne se sont livrés à aucune violence*; pourtant tous avaient des cannes. L'Autre (le petit-bourgeois qui est fait témoin compréhensif par cette activité passive) est mis en présence du caractère contradictoire de la condition ouvrière : il peut mesurer, en voyant passer le rassemblement, à la fois la misère de ces hommes et leur force. Mais cette force, qui vient encore du nombre, et cette misère (qui frappera l'Autre par son caractère de répétition dans l'identique (altérité), fait donc du rassemblement en marche, dans sa structure pratico-inerte, au mieux une sorte de mise à profit sérielle de la sérialité.

massacre spécial du quartier. La nouvelle, en effet, rapportée par les Autres et crue en tant qu'elle est Autre, est nécessairement saisie, dans le pratico-inerte, comme la vérité du quartier en tant qu'Autre, c'est-à-dire en tant qu'elle se donne par d'Autres comme un événement autre, arrivé à d'Autres. Mais cette altérité même est signe : cette échauffourée au centre de Paris n'est que la détermination de mener la répression jusqu'au bout en tant qu'elle se manifeste comme signe — c'est-à-dire comme première action dans le quartier le moins exposé à ce genre d'expédition — donc c'est l'extermination du quartier Saint-Antoine, définie par les schèmes passés mais récents de l'affaire Réveillon, qui est la *signification réelle* mais future de l'affaire des Tuileries. Ou, ce qui serait plus exact encore du point de vue sériel, c'est le quartier Saint-Antoine qui a été exterminé dans l'avenir par le prince de Lambesc.

Nous retrouvons, bien entendu, comme particularisation d'un devenir général, la désignation du quartier par les choses et la configuration topographique en tant qu'elles doivent être utilisées par une action organisée d'un ennemi extérieur. Il y a cependant une différence considérable. En tant que les choses, ici, se présentent comme destin (comme instruments de l'action organisée qui doit détruire le quartier) et qu'elles obligent les individus du rassemblement à les nier comme telles, elles se définissent pour chacun à l'intérieur de cette négation — violente mais qui n'est encore que passionnelle — comme instrumentalité pouvant être retournée contre les Autres par une libre pratique organisée. C'est-à-dire que leur ustensilité pour l'ennemi, niée, se découvre elle-même comme contre-finalité pour l'adversaire. Mais cette contre-finalité comme pure possibilité abstraite exige une libre organisation commune pour être actualisée et développée. Sous cet aspect, encore virtuel, de destin organisé par l'Autre et nié, ce qui est neuf par rapport aux caractères précédemment indiqués, c'est que la structure pratico-inerte du quartier, en tant que destin nié, réalise synthétiquement comme exigence matérielle (exigence que la liberté pratique peut seule dégager) une relation objective de différenciation au sein du groupe en fusion; autrement dit, elle ne le vise pas seulement, à travers chacun, comme l'unité de tous : elle le vise comme une unité *structurée;* elle esquisse matériellement et dans l'inertie une première différenciation de fonctions, une division du travail, c'est-à-dire qu'elle pose elle-même à tous la condition nécessaire pour que le groupe en fusion ne retombe pas dans le rassemblement. En effet, le destin *subi* nous montre le rassemblement pris entre deux feux, c'est-à-dire soumis à l'action *unie* de deux forces d'extermination situées aux deux bouts du quartier. Retourné dans la négativité, il indique l'unité de cette dualité intérieure comme double mouvement de combat *dans l'unité* d'une organisation définie dans sa pratique par le lieu comme activité passive et par l'organisation ennemie en tant qu'elle est niée. Il faudra des hommes armés qui défendent le quartier contre les troupes royales, d'autres qui le défendent contre la Bastille. Et la Bastille, à son tour, dans le cadre de la rareté, découvre l'exigence première de la liberté commune : pour que la défense ait lieu (du quartier contre les soldats) il faut des armes; or, elles manquent *dans le quartier*, mais

elles sont à la Bastille. La Bastille devient l'intérêt commun en tant qu'elle *peut et doit* être d'un même coup désarmée, source d'approvisionnement en armes et, peut-être, retournée contre les ennemis de l'Ouest. L'urgence vient alors de la rareté du temps : l'ennemi n'est pas là mais il peut arriver à chaque minute. L'opération se définit à chacun comme la découverte urgente d'une terrible liberté commune. Naturellement l'action même a sa lourdeur propre, ses schèmes et déjà son type qui lui vient du passé : elle apparaît à travers l'ambivalence des relations de la population parisienne avec les corps constitués : la pratique de la foule vis-à-vis de l'Hôtel de Ville a été, les jours précédents, mi-quémandeuse, mi-menaçante et, dans cette mesure, l'objectif a atteindre (prendre les armes où elles se trouvent) se définit à travers une opération prédéterminée; toutefois, la structure sociale du groupe en formation (et le caractère des répressions déjà exercées contre lui) en même temps que celle du groupe adverse (cette fois il s'agit de militaires, commandés par un officier noble et dont certains sont des étrangers) contribue à donner à l'opération un caractère plus aléatoire, c'est-à-dire que ces deux structures dans leur rapport synthétique définissent un champ restreint de possibilités où l'éclatement de l'attitude encore passivisée (demande-exigence) et l'apparition de l'action organisée *comme violence* apparaissent comme avenir probable de l'opération ambivalente.

Cet exemple nous montre un groupe se constituant par la liquidation d'une inerte sérialité sous la pression de circonstances matérielles définies, en tant que certaines structures pratico-inertes de l'environnement sont unies synthétiquement pour le désigner, c'est-à-dire en tant que sa pratique est inscrite comme une idée inerte dans les choses. Mais pour que la ville ou la section se fassent totalités totalisantes, — alors que les mêmes réalités sont vécues comme « collectifs » dans d'autres circonstances — il faut qu'elles soient constituées comme telles par l'action extérieure d'un autre groupe organisé. La population se constituera comme organisation défensive, en tant qu'elle est menacée à travers les choses par une organisation qui procède à sa totalisation négative (par anéantissement). Dirons-nous donc que chaque groupement en constitution se détermine comme liquidation d'une structure sérielle en tant que cette auto-détermination est conditionnée par l'action transcendante d'un ou de plusieurs groupes déjà constitués? Oui et non. Cette proposition a ceci de vrai — de conforme à l'expérience pratique — qu'elle suggère une sorte de conditionnement sériel des groupes dans le domaine de l'Autre. Et nous verrons en effet que le moment de ce conditionnement infini existe. Certes, très souvent — c'est le cas dans l'exemple étudié — les possibilités d'auto-détermination en groupe viennent au collectif des relations *antagonistiques* qu'il entretient avec un groupe déjà constitué ou une personne comme représentant ce groupe. Mais il n'en est pas moins vrai que l'unité d'auto-détermination à travers toutes les relations décrites vient à l'un par l'Autre en altérité comme *structure autre* du rassemblement *à réaliser* par l'auto-détermination. Ce n'est pas en effet le sens des deux actions réciproques que de constituer un groupe; l'objectif est toujours autre et l'antagonisme se fonde sur le conflit des besoins, des

intérêts, etc. Ainsi le groupe en cours n'est pas constitué intentionnellement par la *praxis* de l'Autre et il est conduit à l'auto-détermination et *à travers* la réorganisation par l'Autre de l'environnement, en tant que *l'unité de l'autre praxis* le conditionne comme négation de sa propre unité (ou comme totalisation pas destruction systématique). En ce sens, bien que l'unité d'un groupe soit son propre produit et qu'elle soit toujours ici, partout, où ses membres agissent (au moins en théorie et dans l'abstrait), elle se caractérise aussi par une structure de fuite puisque l'occasion inductive va du dehors au-dedans sans être nécessairement ni généralement voulue par les autres groupes. Mais la structure de sérialité, comme *un* des rapports des groupes entre eux, ne peut nous intéresser encore. Il fallait seulement noter que l'auto-détermination synthétique est fréquemment la réintériorisation pratique comme négation de négation de l'unité constituée par l'autre *praxis*. Nous avons choisi le cas du 14 Juillet parce que, en fait, il s'agit d'un regroupement neuf dissolvant une sérialité coutumière dans l'homogénéité d'une ville en fusion : la réalité constituée n'existait plus depuis longtemps et pour un moment la violence du danger et de la passion (ce que Jaurès appelait la *haute température* historique) surmontait les hétérogénéités sociales. Rien n'était prévu pour constituer l'unité de la ville (sauf comme « bonne ville » féodale), aucun organe d'unification, aucun instrument n'était laissé à la disposition du groupe futur. Il s'agissait au contraire de l'empêcher d'exister comme tel. Il fallait mettre l'Assemblée de Versailles à la merci de l'aristocratie en l'isolant de la ville. Mais la précaution même contre l'unité possible devient avenir d'unité projeté et refusé pour le rassemblement, donc ferment négatif. L'unité vient de l'un à l'autre comme aliénation de la nécessité à la liberté, c'est-à-dire comme *Autre* que le projet de l'ennemi et comme *résultat autre* de sa *praxis*. Ce type de groupe (homogénéité de fusion) se produit lui-même comme sa propre idée (nous verrons le sens de cela) : c'est *la nation souveraine* (par extension totalisatrice). On trouvera dans cette conception d'une totalité en fusion, *jointe à la vieille conception des assemblées représentatives* (parasites du corps électoral comme chose pratico-inerte) l'origine des contradictions qui déchirent l'idéologie de la Constituante et, tout particulièrement, de son théoricien Sieyès. Mais nous aurions pu tout aussi bien montrer la formation d'autres groupes par auto-détermination, non plus en tant que négativement définis par une *praxis* qui fait d'eux, du dehors, les groupes antagonistes de tels Autres mais en tant qu'induits à se déterminer eux-mêmes par l'existence marginale d'une multiplicité de groupes organisés, institutionnels ou non, comme déterminations du champ pratico-inerte par une action commune. En ce sens, chaque groupe qui se constitue est indiqué comme groupe à travers la sérialité par les relations synthétiques des autres groupes entre eux, *même* si ces relations ne le concernent pas directement. Le groupe ne se constituera, bien entendu, que sur la base de circonstances précises, directement ou indirectement liées à la vie et à la mort des organismes. Mais le mouvement pratique d'organisation en tant qu'il dépasse ses conditions vers ses objectifs actualise une extéro-détermination que le rassemblement a déjà intériorisée

comme possibilité fantôme de se produire lui-même dans le champ de la liberté.

Ainsi les groupes viennent aux rassemblements par les groupes, dans la majorité des cas; ils peuvent naître aussi à l'intérieur d'un groupe plus vaste, comme unité reconquise sur une pétrification partielle ou généralisée. Cependant, il faut remarquer que la matière ouvrée, en tant qu'elle est médiation entre les activités les plus diverses (individuelles, collectives ou communes) peut dans le champ pratico-inerte se présenter d'elle-même, comme contre-finalité, sous les aspects d'une totalisation négative de la multiplicité humaine, bien qu'aucune *praxis* concertée n'ait présidé à cette configuration. Par là même elle définit négativement dans la multiplicité le lieu et le moment de l'auto-détermination. En fait, il en est presque toujours ainsi, *au moins en partie*, et nous avons vu, par exemple, les caractères de la matérialité (comme configuration topographique, comme socialité d'inertie, comme passé dépassé ou *exis*) amplifier et dévier la politique hésitante et dangereuse du gouvernement (c'est-à-dire, donner le caractère d'une politique de force brutale à ce qui — même si l'objectif était la répression violente — ne pouvait être, dans les conditions réelles, qu'une politique de faiblesse). Autrement dit, la possibilité est toujours donnée pour que la matérialité comme Chose ouvrée, en se posant comme essentielle par l'inessentialité des hommes séparés, constitue dans la sérialité des hommes-inertes une structure insaisissable et omniprésente de libre unité pratique. Et cela signifie au fond que la rareté elle-même comme tension du champ pratique polyvalent, en même temps qu'elle constitue l'homme comme l'autre espèce, détermine dans le même champ une possibilité indifférenciée (c'est-à-dire valable pour toute espèce de groupement) de synthèse unificatrice. Et, de ce point de vue, nous retrouvons ce que nous avons découvert plus haut : il y a un niveau de réalité où l'unité vient au groupe par les groupes comme intériorisation d'un dévoilement pratique et de l'unité sérielle des multiplicités de groupements et un autre niveau où l'unité du groupe est renvoyée sur le rassemblement à partir de l'unité inerte (ou synthèse passive) de la matière ouvrée, c'est-à-dire où l'unité de la *praxis* individuelle rejointe dans l'objet aux autres unités se fait réintérioriser elle-même par le rassemblement comme structure possible d'unité commune. Bien entendu, cette possibilité d'une désignation-exigence d'un groupe par la matière ouvrée se fait dans certaines conditions (qui peuvent à leur tour exiger la coexistence marginale d'autres groupes). Autrement dit, le problème *historique* de l'antériorité du groupe sur le rassemblement (ou du rassemblement sur le groupe) est dans les circonstances présentes un problème *métaphysique* et dénué de signification.

Mais *en fait* le vrai problème n'est pas là. Et, pour déterminer s'il existe une intelligibilité dialectique du passage d'un rassemblement à un groupe, il n'importe pas de savoir si l'unité d'auto-détermination comme *possibilité propre* vient au groupe de la synthèse pratico-inerte en tant qu'elle est milieu conducteur d'autres actions communes ou en tant qu'elle esquisse par elle-même une communauté d'action pratico-inerte à partir de la dispersion des individus qui la transforment.

Nous avons établi que le groupe ne se forme que s'il est *désigné* à travers le champ d'activité passive. Mais cette désignation, *c'est le rassemblement qui la reçoit* et il ne peut la recevoir que dans la sérialité (c'est-à-dire dans la fuite de l'Autre vers l'Ailleurs). Le vrai problème d'intelligibilité structurelle, c'est donc celui-ci : à quelles conditions une série peut-elle actualiser sur la base de circonstances données une structure d'unité pratique qui, bien que la déterminant réellement en tant que signification matérielle (ou pratique unitaire d'un groupe), doit lui échapper par principe en tant qu'un milieu de sérialité est structuré de telle sorte qu'il ne peut réfracter l'unité que dans la fuite infinie des facettes de la récurrence, comme l'Ailleurs absolu, c'est-à-dire comme l'Autre ou série totalisée dans l'abstrait par passage à la limite? Il ne suffit pas que l'unité soit possible : il faut que les instruments pour l'arracher à la récurrence soient donnés dans le collectif lui-même. Et tel est le deuxième point — le plus important — que nous devons examiner.

Nous avons vu, à propos de la classe, que, dans certaines conditions, l'unité, comme totalité vide et formelle qui nie l'identité, entre en contradiction avec la sérialité d'impuissance. Il ne s'agit pas ici de concepts et il ne faut pas comprendre que le concept d'unité d'abord abstrait et négatif va, par opposition avec le concept d'altérité, se développer en notion concrète d'unification positive. Cela veut dire simplement que l'*exis* d'unité sérielle se vit à travers des rapports de réciprocité multiples (camaraderies de travail, liens dans le collectif d'habitation, liaisons restreintes de groupuscules eux-mêmes jetés dans la sérialité, familles, sociétés, etc.) qui tendent par leur libre développement à la produire comme fondement synthétique de toutes les relations concrètes (c'est le travail, c'est l'appartenance à la même classe, etc. qui fonde les amitiés; du coup ce fond unitaire se produit *dans ces rapports* comme le mirage d'un libre fondement de toutes les options). Mais, en même temps, devant le Destin et les Exigences du champ pratico-inerte, la même unité comme structure sérielle d'altérité se découvre comme impuissance fondamentale (en écartant *par hypothèse* toute organisation synthétique) et l'on retrouve la réciprocité comme dépendance fuyante et inerte de chacun par rapport à la série et de tous les individus à leur place sérielle par rapport à chacun. Cette contradiction ne peut nous mener très loin puisque l'unité paraît pour se dissoudre comme illusion; et il importe peu, *pratiquement*, qu'elle ait, au moins à titre de moment de l'illusion, sa place marquée dans l'expérience sérielle. Ce n'est pas elle ou du moins pas elle d'abord qui peut se présenter comme possibilité objective de groupement (c'est-à-dire comme possibilité de se nier comme rassemblement) puisque, au moment où la réalité est l'*impossibilité*, le rassemblement inerte se donne comme la vérité concrète dont l'unité est l'apparence abstraite. Au reste la structure de cette unité est indéterminée puisqu'elle ne se donne pas à partir d'un objectif pratique mais plutôt comme l'être fondamental de classe en tant que des relations individuelles de libre réciprocité le font apparaître comme fondement des options singulières. L'importance de la contradiction signalée est ailleurs : elle a, en effet, l'office de nous ramener, dans l'expérience dia-

lectique, et du moment de la constitution des groupes aux rapports ternaires de la libre action individuelle, de la libre réciprocité et du tiers médiateur. Autrement dit, ces relations qui nous apparaissaient comme les libertés se mystifiant elles-mêmes dans le champ des activités passives, sont celles qui peuvent seules rendre intelligible l'apparition d'une *praxis* constituée, dans le champ passif et contre lui. Mystifiés, aliénés, escroqués, ces libres développements pratiques, source de l'impuissance individuelle et sérielle, n'en demeurent pas moins des actions synthétiques en acte, toujours capables d'unifier — du point de vue individuel, il est vrai — toute multiplicité paraissant dans le champ pratique. Et quand nous disons que la totalité totalisante de l'environnement indique l'unité possible comme auto-détermination de tous les individus, elle l'indique, certes, dans le milieu de la sérialité mais aux libres actions dialectiques de chacun en tant qu'elles sont pour elles-mêmes des translucidités dialectiques. Mais il importerait peu que chaque individu soit affecté d'une possibilité d'union de tous si cette désignation le touchait dans sa solitude ou dans ses relations de réciprocité. L'unité, en fait, ne peut apparaître comme réalité omniprésente d'une sérialité en voie de liquidation totale que si elle affecte chacun dans les relations de *tiers* qu'il entretient avec les Autres et qui constituent l'une des structures de son existence *en liberté*. Nous l'avons vu, en effet, chacun est *aussi* un *tiers* par rapport à la relation réciproque d'autres individus et cela signifie qu'il la totalise dans sa *praxis* à partir des significations et des indications matérielles, unissant les termes individuels du rapport comme *instruments* d'une fin partielle à atteindre. Le tiers est absorbé dans la sérialité car il est structuré *a priori* comme l'Autre, donc comme Autre que chacun et que nous, en sorte que son rapport interne-externe de libre altérité par rapport à la réciprocité se perd dans l'altérité sérielle. Pourtant, il n'en existe pas moins — c'est chacun de nous — comme liberté aliénée qui se découvre comme inessentielle dans l'aliénation vécue. Or *le danger commun*, en constituant la Chose ouvrée comme totalité totalisante, ne supprime d'abord la sérialité ni au niveau de l'individu isolé ni à celui de la réciprocité : il arrache chacun à son Être-Autre *en tant qu'il est un tiers* par rapport à une certaine constellation de réciprocités; en un mot, il libère la relation ternaire comme libre réalité interindividuelle, comme rapport humain immédiat. Par le tiers, en effet, l'unité pratique, comme négation d'une *praxis* organisée qui menace, se découvre *à travers* la constellation de réciprocités. Le tiers, structurellement, est la médiation humaine par laquelle *directement* la multiplicité des épicentres et des fins (identiques et séparées) se fait organiser comme déterminée par un objectif synthétique. Toutefois, suivant les circonstances, cet objectif tombe en dehors des fins pratiques du tiers ou les recouvre partiellement ou s'y oppose ou s'y intègre ou se les subordonne ou s'y subordonne lui-même. Mais lorsque l'unité pratique de la matérialité environnante constitue la multiplicité, du dehors et négativement, en totalité, l'objectif du tiers se produit pour lui comme objectif *commun* et la pluralité des épicentres se découvre à lui comme unifiée par une exigence *commune* (ou une *praxis commune*) parce qu'il *déchiffre* la multiplicité sérielle *à partir d'une communauté déjà inscrite dans les choses*, à la manière d'une idée passive ou d'un destin totalisant. Dans la mesure, en effet, où la possibilité d'une action répressive contre le quartier Saint-Antoine se présente comme de plus en plus probable, un habitant de ce quartier, *pris en tant que tiers*, est directement menacé. Toutefois, cette menace ne le concerne pas comme « individu accidentel », c'est-à-dire qu'il n'est pas recherché pour ses activités personnelles (comme un délinquant qui se cache). Mais d'autre part, on ne songe pas à le supprimer ou à l'emprisonner en tant qu'*Autre*, c'est-à-dire comme individu général (au sens où la hausse des prix menace chaque salarié — dans telle ou telle catégorie — en tant que salarié de cette catégorie). Il est visé comme *un moment* d'une expédition punitive qui se développera comme libre action organisée, dialectiquement, et dont tous les moments successifs ont été prévus par l'ennemi. Autrement dit, c'est son activité politique et sociale, sa condition, l'emplacement de son habitation (lié à l'*opération militaire*), l'urgence — pour l'ennemi — de commencer le « nettoyage » par ici ou par là, l'importance de ses voisins, leurs activités, etc., qui ont été ou qui seront unis synthétiquement par un même processus totalisant qui se réalisera dans son unité dialectique en réalisant l'unité progressive et synthétique du quartier *par son anéantissement*. A ce niveau, chacun en tant que *tiers* ne peut plus distinguer sa propre sauvegarde et celle des Autres. Il ne s'agit ni d'altruisme ni d'égoïsme : ces conduites humaines, quand elles existent sous cette forme bien schématique, se constituent sur la base de circonstances données et conservent en elles tout en les dépassant des relations humaines qui se trouvaient gravées dans le champ pratico-inerte. Et je vois bien aussi comment le néo-positivisme pourrait interpréter ce nouveau statut du tiers : dans la perspective de pillages, de troubles, d'émeutes sporadiques, l'individu « accidentel », « sériel » (pseudo-généralité) ou universel, dirait-on, peut conserver une chance d'assurer seul sa sauvegarde; il n'en a plus aucune s'il est visé *concrètement* comme un certain moment d'une entreprise répressive qui unifie le quartier par le développement même de l'action totalisante; il lui faut se défendre comme partie concrète de la totalité totalisée, c'est-à-dire qu'il n'y a d'autre chance pour chacun que la négation totalisante (par l'union de tous) de l'opération destructrice. Mais ce rationalisme-là n'est pas dialectique et nous voyons assez (bien que certains marxistes l'emploient) son origine analytique et utilitariste. La vérité, ce n'est pas que l'opération répressive lie le danger individuel au danger couru par tous; c'est qu'elle constitue pour chaque tiers un statut que nous allons définir, en produisant sa propre possibilité d'être tué ou emprisonné comme une spécification du danger commun, c'est-à-dire comme un incident prévu et réglé du programme d'anéantissement. Il convient toutefois de nous entendre : car la totalisation venant au tiers du dehors le détermine par une contradiction nouvelle. Sa structure originelle de tiers manifeste, en effet, le simple pouvoir pratique d'unifier toute multiplicité à l'intérieur de son champ d'action, c'est-à-dire de la totaliser par un dépassement vers ses fins. En tant que tel, il est donc susceptible de fournir un moment de la médiation cherchée : chaque habitant du quartier Saint-Antoine, dans son action propre (de commer-

çant, d'ouvrier, etc.) totalise son quartier par principe (« la clientèle », « les camarades », etc.). Mais, en même temps, son *appartenance réelle* au quartier est d'ordre sériel et manifeste son inertie d'altérité. L'erreur souvent commise dans ce domaine c'est de croire à l'homogénéité des statuts sous prétexte qu'il s'agit des rapports entre *un* homme et *une* multiplicité. En fait, il totalise le quartier en tant qu'il ne se fait pas figurer dans la totalité et le quartier le sérialise en tant qu'il y est résident. Mais, si le pouvoir totalisant du tiers produit, comme découverte d'une possibilité objective, la saisie du quartier, *cette fois*, comme totalité menacée, il se trouve désigné du même coup par cette menace comme intégré à la totalité qu'il a totalisée. Or, c'est ce qui est impossible sans médiation : d'abord, en effet, la libre organisation du champ pratique suppose un dépassement et ce dépassement ne peut figurer lui-même dans le champ comme dépassé; ensuite, comme je l'ai dit, la menace est saisie sur les Autres comme totalisante mais elle l'attaque d'abord dans son *être-résident*, c'est-à-dire comme panique, dans son impuissance sérielle. La contradiction réside donc en chacun (puisque chacun *est aussi* le tiers) entre les processus contagionnels comme réalisation sérielle de la menace commune et la saisie de la totalité humaine comme unifiée (en creux) par cette menace.

Le dépassement de cette contradiction ne peut avoir lieu que dans l'action. Telle est la raison qui pousse les Parisiens, aux heures graves de la Révolution, à descendre dans la rue, à constituer n'importe où, n'importe comment, des rassemblements. Ces rassemblements (encore sériels et déjà quasi intentionnels [1]) vont devenir groupes par leur tension interne et dans une activité passive qui se change selon des règles rigoureuses et propres à chaque événement en action commune. Autrement dit, le tiers, désigné par la situation, qu'il a dévoilée par l'unification de son champ pratique comme partie intégrante d'un tout, réalise ce tout sans s'y intégrer et y découvre dans le malaise sa propre absence comme risque de mort. Le rassemblement a pour objet de surmonter ce malaise en réalisant *pratiquement* une intégration de chacun par la *praxis*. Mais cet objectif ne peut être clairement déterminé par personne puisque chacun s'y rend *à la fois* en tant qu'Autre, comme organisateur souverain du champ pratique et comme partie exigée par une totalité. Or, dans la pratique, nous allons voir que la sérialité *aidera* à réaliser une première intégration. Nous avons vu comment l'action directe de la totalité totalisante (le groupe ennemi comme menace) sur le rassemblement pratico-inerte produisait immédiatement des réactions contagionnelles, c'est-à-dire des actions passives se réalisant à travers la libre activité des individus en tant qu'elle est aliénée et qu'ils sont soumis par la nécessité de la liberté aux lois de l'Autre. Rappelons-nous un des épisodes les plus courants de ces rassemblements : une marche, une panique, une fuite, un regroupement (suivi peut-être d'une lutte organisée), la panique est à la fois la nouvelle

1. On n'est pas venu pour retrouver tel ou tel, ni pour obéir à un mot d'ordre ni pour accomplir telle ou telle tâche : on est venu dans tel lieu public *en sachant* qu'on y retrouverait beaucoup d'autres personnes qui y seraient venues dans les mêmes conditions et sans objectif autrement déterminé.

incarnation pratique de l'Autre et un processus pratico-inerte se réalisant par l'aliénation de libres réciprocités : chacun fuit librement de la fuite de l'Autre, cela veut dire que l'Autre s'incarne en chacun comme fuite impérative. Or, en même temps qu'il est Autre, chacun est tiers : il organise comme tiers la constellation qui l'entoure, il assigne à la fuite comme violence d'inertie à partir de la situation globale un libre sens totalisant. En tant qu'il se fait tiers, il ne peut plus saisir la structure sérielle de la fuite : il saisit cette panique comme la réaction adaptée d'une totalité à une menace totale. Ce ne sont ni les Autres ni des individus qui fuient à ses yeux : mais la fuite, conçue comme *praxis* commune répondant à un danger commun, *devient la fuite* comme totalité active. Mais cette simple unification serait abstraite, extérieure et théorique s'il regardait, par exemple, ces événements de sa fenêtre. Ici, la sérialité sert : au moment où le tiers saisit dehors la fuite comme réaction organisée, il la vit par lui-même dans l'imitation sérielle et comme altérité. Cette fois, les deux aspects contradictoires de l'Autre et du tiers sont directement opposés dans l'unité indissoluble d'une *praxis*. Et la matérialité de son appartenance à la série et de son activité passive donne à l'individu un statut qui l'empêche d'unifier de l'extérieur la multiplicité; le mouvement d'intégration pratique comme liberté revient sur lui, chose humaine en fuite, pour le *signifier;* le mouvement synthétique qui part de lui ne peut se refermer vraiment sur lui mais désigne en tout cas son intégration comme *tâche à remplir*. Dans le cadre de cette tâche nouvelle, chaque tiers en tant que tel poursuit en lui-même la dissolution de son être sériel en libre activité commune. L'activité du groupe revient sur son activité passive; pour lui, la fuite, amorcée comme phénomène contagionnel, devient, par sa *praxis* individuelle mais en tant qu'il a unifié le groupe dans son champ pratique, un acte commun et organisé, ayant son objectif et devant par là même *se contrôler*, ajuster les moyens à la fin, etc. Elle se transforme, par exemple, en retraite limitée qui doit permettre un retour offensif, etc. Et cette transformation n'est pas un changement dans ses connaissances ou dans sa perception, c'est un changement réel, en lui, de l'activité inerte en action collective. A cet instant, il est *souverain*, c'est-à-dire qu'il devient, par le changement de la *praxis*, l'organisateur de la *praxis* commune. Non qu'il se veuille tel : simplement *il se fait tel;* sa propre fuite réalise en effet l'unité pratique de tous *en lui :* cette structure particulière vient du lien particulier qui unit le tiers à ce rassemblement en voie de liquidation et qui fait de lui l'unification synthétique transcendante (que chacun opère souverainement dans le champ pratique) et le terme *signifié* dans l'immanence par le mouvement circulaire de sa propre totalisation. Transcendant parce que l'unification de tous par l'agent ne peut se terminer d'elle-même par son intégration réelle à la totalité. Immanent parce que la contagion sérielle ne peut se dissoudre en lui qu'au profit de l'unité totale. Sa *praxis*, d'autre part, n'est plus en lui comme celle d'un Autre, pas plus qu'elle n'est sa propre réalité chez les Autres : en tant que la sérialité comme contagion se liquide dans la reprise en liberté du mouvement passif, sa *praxis* est *sienne* en lui, comme libre développement en un seul de

l'action du groupe total en formation (et, par conséquent, de chacun en tant que l'unité commune sert de médiation entre le tiers et chacun). C'est à partir de là que sa propre action comme souveraine (unique et commune tout ensemble) se donne des lois en lui et en tous par son simple développement. Tout à l'heure, il fuyait parce qu'on fuyait; à présent il crie : « Arrêtons-nous! » parce qu'il s'arrête et c'est une seule et même chose que de s'arrêter et de donner l'ordre de s'arrêter puisque l'action se développe en lui et en tous par l'organisation impérative de ses moments.

Il faut concevoir que le tiers, à cet instant, a unifié la multiplicité rassemblée pour en faire une totalité, comme lorsqu'il unifie les Autres dans son champ pratique, par exemple, pour prendre un cas immédiatement intelligible, lorsque je saisis *comme groupe*, dans ma *praxis* perceptive, le rassemblement des gens qui attendent l'autobus (ce qui me fera dire : « Ils sont trop nombreux, je prends le métro. » Ainsi ce groupe-objet, saisi en rapport avec ma fin — trouver un moyen de transport pour aller à mon travail — et défini à partir d'elle, devient à son tour motivation objective, c'est-à-dire que, dans l'unité de mon projet immédiat, il tend à combattre la légère préférence que j'ai toujours eue pour l'autobus). La différence c'est que le groupe des usagers de la R. A. T. P. m'apparaît comme objet, totalité totalisée. C'est en effet mon projet qui le totalise par son dépassement : percevoir — très grossièrement — le nombre ou l'apprécier d'après l'épaisseur du rassemblement, c'est le définir dans ma temporalisation pratique par son coefficient d'adversité, c'est-à-dire par le temps qu'il faudra attendre avant de trouver une place dans l'autobus. En outre, je passe comme nous l'avons vu de l'illusion d'unité polyvalente — comme première appréhension synthétique — à la découverte de la sérialité, puisque dans ma perception même du groupe s'ébauche l'ordre sériel qui m'obligera à faire la queue et, peut-être, à arriver en retard. Inversement il existe parfois, dans mon expérience, des *groupes-sujets :* pour ceux-là, qui peuvent être terrifiants ou secourables, je suis objet à sauvegarder, à détruire, et je me sens dépassé par leur indépassable transcendance : c'est ce qui arrive au soldat qui se trouve brusquement seul au milieu d'ennemis comme à l'alpiniste à demi mort qu'une équipe de sauvetage redescend sur un brancard. Ici, l'unification est opérée de la même façon et dans *mon* champ pratique. Mais cette unification ne s'efface pas devant une sérialité passive : elle a pour effet tout au contraire, sur la base de l'action commune du groupe, de me révéler une unité unifiante qui ne dépend pas de mon unification et qui, brusquement, investit, pénètre et métamorphose, par sa puissance *nombreuse*, mon propre champ pratique au point de mettre en question ma liberté (non pas dans son inaliénable existence mais dans son objectivation toujours altérée ou aliénable). Ce groupe-là n'est pas du tout objet et, pour tout dire, *je ne le vois pas;* je réalise sa totalisation *en tant qu'il me voit*, en tant que sa *praxis* me prend comme moyen ou comme fin. Il existe d'ailleurs des formes intermédiaires : la garde prétorienne d'un empereur, selon les circonstances, peut être sa Chose ouvrée, son outil humain ou, s'il craint l'assassinat, une communauté-sujet qui se cache sous l'objectivité jouée. Toutes

les transitions de l'une à l'autre forme sont possibles. Mais le rassemblement transformé *par moi* en *mon* groupe n'appartient à aucune des deux formes pas plus qu'à leurs intermédiaires. Pourtant, nous pouvons voir comment il se présente : comme une sorte de dépassement synthétique du groupe-objet et du groupe-sujet de mon champ pratique. En tant que je saisis sur lui *la fuite* comme activité commune, il y a totalisation : la structure immédiate de l'appartenance au groupe en fusion, c'est la totalisation réelle de tous ces mouvements par *le même qui est en moi :* en termes simples de perception, je *vois* la fuite *du groupe* qui est *ma* fuite parce que j'unis et coordonne, dans le développement dialectique de ma *praxis*, des actions semblables ou réciproques (ceux qui *s'aident* les uns les autres à fuir, à se défendre). Il y a donc quelque chose comme un objet qui fuit sur ces cent paires de jambes. Et cela serait en effet un objet, si je ne fuyais pas de sa fuite. Mais, précisément, dans la mesure où je le découvre par *notre* fuite, il faut que ma synthèse revienne enfin sur moi et m'intègre entièrement à lui comme sa partie. C'est ce qui ne peut se faire puisque la *praxis* totalisante ne peut s'atteindre elle-même comme élément totalisé. Ainsi je m'indique à travers le groupe comme *achèvement nécessaire* de l'acte totalisateur, mais cette indication opératoire n'est jamais suivie d'effectuation. Ainsi — nous aurons lieu de revenir à loisir sur cette structure fondamentale — je ne suis ni intégré totalement au groupe découvert et actualisé par la *praxis* ni totalement transcendant. Je ne suis pas une partie d'une totalité-objet et il n'y a pas, pour moi, de totalité-objet transcendante : en fait le groupe n'est pas *mon* objet; il est la structure communautaire de mon acte. Matériellement, cela se traduit souvent par le fait que je ne puis vraiment opérer la synthèse totale (par exemple perceptive) du groupe en tant que mon environnement : je peux voir mes voisins, ou, en retournant la tête, les gens qui suivent mais jamais tous *à la fois*, au lieu que je synthétise la marche de tous, derrière et devant moi, par *ma propre marche*. De ce fait le groupe a ceci de commun avec le groupe-sujet dont nous parlions plus haut que cette totalisation synthétique que j'opère dans *mon* champ par *ma praxis* me révèle une unité intérieure indépendante de cette totalisation même, c'est-à-dire s'étant constituée ou se constituant spontanément et en dehors d'elle. La fuite, comme unité du groupe, est unité indépendante d'une totalisation objectivante : elle se découvre à travers celle-ci. Mais, inversement je ne saurais prendre le groupe comme une communauté-sujet dont je serai l'objet (le moyen, par exemple) puisque je découvre sa fuite en lui et en moi comme la même; autrement dit, l'unité pratique que ma totalisation découvre et qui nie l'objectivité du groupe nie du même coup la mienne par rapport au groupe puisque cette unité pratique est *la même* (non pas en moi *et* en lui mais *en nous*). Et, de la même façon, si la pure totalisation formelle de la multiplicité dans mon champ perceptif ne fait que révéler une unité pratique qui lui échappe, c'est qu'en fait cette unité se fonde sur une *praxis* plus profonde : je viens au groupe comme son activité de groupe et je le constitue comme activité dans la mesure où le groupe vient à moi comme mon activité de groupe, comme ma propre *existence de groupe*. Ce qui

caractérise la tension d'intériorité entre le groupe (sauf moi) et *moi qui suis dedans*, c'est que nous sommes dans la réciprocité quasi-objet et quasi-sujet l'un pour l'autre et l'un par l'autre simultanément.

Mais l'erreur commune de beaucoup de sociologues, c'est de s'arrêter là et de prendre le groupe comme une relation binaire (individu-communauté) alors qu'il s'agit en réalité d'une relation ternaire. Il y a ceci, en effet, qu'aucun tableau, qu'aucune sculpture ne pourra rendre directement, c'est que l'individu *comme tiers* est lié dans l'unité d'une même *praxis* (donc d'un même dévoilement perceptif) à l'unité des individus comme moments inséparables de la totalisation non totalisée et à chacun d'eux *comme tiers*, c'est-à-dire par la médiation du groupe. En termes de perception, je saisis le groupe comme *ma* réalité commune et, simultanément, comme médiation entre moi et chaque autre tiers. Je dis bien *chaque tiers :* quelles que puissent être, au sein de l'action commune, les relations de simple réciprocité (aider, entraîner son voisin, son camarade, etc.), ces relations, quoique transfigurées par leur être-en-groupe, ne sont pas constitutives. Je l'ai dit : les membres du groupe sont *les tiers*, c'est-à-dire chacun comme totalisant les réciprocités d'autrui. Et le rapport de tiers à tiers n'a plus rien à voir avec l'altérité : du fait que le groupe se fait milieu pratique de ce rapport il s'agit d'une relation humaine (dont l'importance pour les différenciations du groupe est capitale) que nous appellerons la réciprocité médiée. Et, comme nous allons le voir, cette médiation est double car elle est médiation du groupe entre les tiers et médiation de chaque tiers entre le groupe et les autres tiers.

Premier moment de la médiation. — Supposons un regroupement derrière un abri, après une fuite. Un certain nombre d'individus n'y participeront pas : l'action de l'ennemi les a entièrement coupés de toute communauté synthétique; pour eux la sérialité même, qui commence en panique, s'achève en extériorité moléculaire : l'individu, seul, séparé des Autres, continue sa fuite dans l'égarement, se cache dans une cave, se rend aux adversaires, etc. N'imaginons pas, cependant, qu'il *révèle sa lâcheté*. La lâcheté est un sentiment sériel et, dans sa solitude, l'Autre absent la détermine encore. Mais — et c'est ce qui nous importe — de toute façon chacun des tiers qui se regroupent *sait* que le groupe sera moins nombreux que le rassemblement : ce savoir lui vient peut-être de l'expérience et, en tout cas, sûrement de sa perception immédiatement extérieure : il a vu le champ pratico-inerte dont il s'est arraché se reformer à l'horizon par la fuite de certains Autres qui ne reviendront plus. Lorsqu'il retourne en arrière pour rejoindre ceux qui veulent résister, son sort dépend du nombre des résistants et se découvre à lui dans l'appréciation grossière de ce nombre. Ainsi — quoique, nous le verrons, dans une structure d'être entièrement opposée — chacun mesure la durée de son attente à l'épaisseur du rassemblement sériel qui attend l'autobus. A la limite la *praxis* peut se nier elle-même : c'est ce qui arrive, par exemple, si les forces résistantes sont objectivement trop inférieures aux forces ennemies. Et *le risque* couru par le tiers dans sa réalité organique et personnelle se découvre dans l'objectivité comme directement lié aux risques d'être qui menacent la *praxis* collective et inversement proportionnel à *l'épaisseur* perçue

(comme première appréciation de la multiplicité comme puissance). Mais, pendant que je vais rejoindre le noyau central des résistants, qui s'abritent derrière un immeuble, je me trouve dans le champ pratique d'un autre tiers, sortant d'une autre rue et qui s'approche du même groupe pour réaliser le même progrès. Et la venue de ce tiers au groupe a des liens réels et objectifs avec ma propre démarche : il accroît pour moi la multiplicité des résistants, par là il accroît les chances de réussite, il diminue mes risques personnels. C'est la surprise joyeuse que connaissent tous les manifestants *convoqués*, un jour de démonstration interdite par la police, en voyant déboucher de partout des individus et de petites troupes, *plus nombreux qu'on n'avait prévu*, et qui représentent pour chacun *l'espoir*. D'un autre côté, je suis *exactement pour eux* ce qu'ils sont pour moi. Ce nouveau venu s'agglomère *par moi* à un groupe de 100 hommes en tant que le groupe auquel je m'agglomère aura *par lui* 100 hommes. Sériellement (ou, comme nous verrons, du point de vue des organisateurs, lorsqu'il y en a) nous nous apportons comme *2* unités au groupe. Par nous, il sera 100 plutôt que 98. Mais pour chacun (pour moi et pour l'autre tiers) nous sommes réciproquement, l'un par l'autre (et nous le verrons, par tous les Autres) 99e. Ou, si l'on préfère, chacun est le 100e de l'Autre. Il s'agit donc bien de réciprocité. Je vois venir à moi le nombre que je forme en m'additionnant au groupe et je le vois venir par la venue de l'Autre; en même temps *de ce fait* le groupe est accru en moi et en l'Autre, par moi et par l'Autre, en moi par l'Autre et par moi en l'Autre. Et cette réciprocité est médiée puisque l'action de chacun est réciproque de celle de l'Autre par son objectivation numérique dans le groupe. Ainsi le groupe est médiation. Or, nous avons déjà étudié des médiations *par un objet :* on trouve des réciprocités médiées, dans le travail, par l'outil ou par l'objet à produire. Mon geste ne prend son sens, dans l'inerte matérialité, que si le geste de l'Autre a déjà informé celle-ci, lui a donné des significations premières. Si toutefois nous n'avons pas insisté sur le caractère médiateur du champ pratico-inerte, c'est que la médiation est *passive :* c'est le pur milieu où les actions se rencontrent. Mais la médiation du tiers par le groupe est d'une autre espèce : d'abord, en effet, le lien du travailleur au champ matériel est univoque; mon lien au groupe (comme le lien de l'autre tiers) est d'intériorité. Quand je m'approche pour m'y intégrer, *j'en* suis déjà. Nous avons vu en quel sens : comme limite de la totalisation, comme tâche irréalisable, mais qui exige d'être effectuée. Et, de ce point de vue, la multiplicité actuelle du groupe (en tant même qu'elle est superficiellement appréciée) me constitue objectivement comme membre d'une troupe minuscule d'acharnés [1] qui se feront tuer sur place, comme membre d'une immense manifestation invincible ou comme faisant partie (ce qui est le plus fré-

1. Je ne prétends pas que seul *le nombre* fait de moi un acharné : cela dépend de *tout*. Simplement, si je puis me conduire avec une ténacité acharnée dans certaines circonstances, je n'aurai pas l'occasion ni le loisir, pas même l'envie de tenir ces conduites dans le cas d'un raz de marée populaire brisant sans difficulté les résistances que lui oppose, par exemple, une police hors de ses gardes.

quent) de n'importe quelle formation intermédiaire. Cette constitution interne et synthétique de moi par le groupe n'est autre que la totalisation revenant sur moi pour me donner ma première qualité *commune* sur la débâcle de la sérialité. Et cette qualité, il me la donne comme *pouvoir*. Ainsi le tiers vient au groupe dont il est déjà, comme *pouvoir constituant et constitué*, c'est-à-dire qu'il reçoit la puissance qu'il donne et il voit venir à lui l'autre tiers comme *son* pouvoir. Car l'autre tiers, dans le groupe, en tant que je le totalise avec les Autres, n'est pas pour moi un *tiers-objet*, c'est-à-dire un tiers transcendant à moi. Individu, il me transcende vers ses projets dans la mesure où je le transcende : c'est la réciprocité simple. Intégré au groupe par la totalisation, il est *quasi transcendant* par la médiation du groupe puisque je devrais en fait m'intégrer avec lui dans la communauté, que la tâche est indiquée et que je reste *en tension*, à la limite de l'immanence et de la transcendance. Mon lien à lui est donc neuf : si nous devions nous réunir *dans le groupe* pour une action qui n'engagerait que nous, nous retrouverions les rapports stricts de réciprocité-transcendance; mais dans la mesure où il signifie lui-même dans et par ma totalisation *mon être-dans-le-groupe* comme tâche réalisée *là-bas* et non ici par moi, il est transcendant-immanent à moi-même; ou plutôt son immanence renvoie à ma transcendance (totalisante) dans la mesure où, comme nous verrons plus loin, sa transcendance peut déterminer mon immanence. Il n'est, par la médiation du groupe, ni l'Autre ni l'identique (*mon* identique) : mais il vient au groupe comme j'y viens; il est *le même* que moi. Cette structure nouvelle et capitale de la réciprocité médiée se caractérise en ceci : je *me vois venir au groupe en lui* et ce que je vois n'est que l'objectivité vécue. On sait que jusqu'ici l'objectivité d'un acte apparaissait *aux Autres* ou se reflétait pour moi dans l'objet produit. Dans le groupe en fusion, le tiers est mon objectivité intériorisée. Je ne la saisis pas en lui comme Autre mais *comme mienne*. Or, la raison de cette nouvelle structure (qui est à l'origine de toutes les conduites dites « projectives » ou « de projection ») réside justement dans les caractères fondamentaux de la médiation. Car le médiateur n'est pas un objet : c'est *une praxis*. Le groupe auquel je vais, ce n'est pas l'inerte rassemblement de ces cent personnes. Ici l'inertie n'est qu'une apparence — et qui n'existe même pas pour moi —; il s'agit en fait d'un acte : on *attend* (d'être assez nombreux, d'avoir certains renseignements, que l'adversaire soit hors de ses gardes, etc.). Et la réalité c'est que je tente d'intégrer ma *praxis à la praxis commune* (c'est-à-dire le projet de contre-attaquer, par exemple). Cette *praxis* est immédiatement donnée comme le sens compréhensible du regroupement et si ce sens est compréhensible c'est qu'il m'apparaît à travers ma propre *praxis* qui *est déjà* en elle-même regroupement (de moi avec les Autres) et conditionnée par le regroupement commun. D'autre part, ce groupe est constitué dans son noyau compact par des hommes serrés contre les Autres et qui sont, pour moi et pour le tiers qui vient au groupe, tout simplement des tiers. *L'exis* apparente de chacun (son être-là, immobile, au-milieu-du-groupe) je la découvre, en moi et en lui, comme *ma praxis :* le décalage de la temporalité n'y fait rien; être dans le groupe, en effet, c'est y être

venu, comme j'y viens, c'est y rester (c'est-à-dire *y venir sans cesse*) de même que pour moi venir au groupe c'est y être déjà, en tant que sa structure et ses forces me déterminent dans ma réalité même. Ainsi le tiers et moi sommes médiés par l'action de chaque tiers en tant qu'elle *produit la multiplicité* et nous fait chacun le centième de l'Autre; autrement dit, en tant que cette unité d'auto-détermination pratique pénètre la liberté de nos actions réciproques et les fait pour chacun de nous *la même* en tant que commune à tous. Il n'y a rien là de magique ou d'irrationnel : la transformation de la libre action en libre action commune par la libre *praxis* du groupe est au contraire d'une intelligibilité rigoureuse; l'unité de la *praxis* est conditionnée par les circonstances : à partir du moment où j'unifie, comme un de ses membres, le groupe qui s'unifie, l'unification en tant qu'elle est opérée par n'importe quel tiers, à l'intérieur du mouvement commun, est à la fois conditionnée dans sa liberté par la libre action et conditionnante comme ma propre liberté (c'est-à-dire comme mon projet même) au sein de ma *praxis*. Et ce conditionnement de moi par tous les tiers, c'est-à-dire par le *même mouvement partout*, qu'il se manifeste dans ma *praxis* se posant elle-même comme régulatrice ou dans la réciprocité de mon action et de celle d'un tiers déterminé, c'est précisément ma propre liberté se reconnaissant comme action commune dans et par mon action individuelle. C'est cet enrichissement synthétique (saisi ici en moi et là-bas dans le tiers) qui fait que ma simple action venant à moi *comme la même* (et simultanément comme réalisée ici) obtient dans la réciprocité un résultat *commun* (« Nous sommes cent! Voilà le centième! etc.) qui ne peut être visé *en lui-même* (ou du moins pas au degré rudimentaire du groupe en fusion) et qui s'opère *par moi* dans l'objectivité comme le renversement de l'aliénation. On se rappelle, en effet, que ma simple présence sur le marché est aliénante, que je suis déjà pour moi *l'Autre* et que la quantité ensorcelée fait, par exemple, que l'amoncellement des métaux précieux en Espagne conduit à la dévalorisation. Ainsi apparaîtra, c'est déjà — au moins abstraitement — faire monter les prix. Voilà le sériel et l'aliénation comme objectivité autre de mon objectivation. Ici, au contraire, ce que je redécouvre, c'est l'action comme humaine et la quantité comme instrumentalité. Dans de certaines limites, être *plus nombreux* c'est être *plus puissants*. Mon apparition dans le groupe m'échappe en tant que le nombre dépend de tous : mais cette objectivité de mon objectivation se trouve tout à coup mon objectivité *pour moi :* par moi le nombre est plus nombreux, je ne suis plus l'Autre qui vient aux Autres en se desservant par sa simple présence matérielle; je suis ma propre action dans la *praxis* du groupe en tant que son objectivation m'appartient comme résultat commun. Résultat *commun :* il est neuf mais il est mien en tant qu'il est résultat multiple de *mon action multipliée partout* et partout *la même;* en même temps cette action multipliée est une seule *praxis* se débordant en tous et dans un résultat totalisant. Nous pouvons laisser de côté, à présent, l'exemple du regroupement : il n'avait d'autre intérêt que de fournir un modèle sensible. En fait, nous comprenons que le rapport de chaque tiers à chaque Autre *dans le groupe et par lui* est une réciprocité médiée. Et la réci-

procité au sein du groupe *produit le groupe* comme contenant dans la mesure même où le groupe *permet* cette réciprocité en se faisant médiation.

Mais nous avons parlé d'une autre médiation : chaque tiers se ferait médiation, comme tel, entre le groupe et n'importe quel autre tiers (ou tous). C'est que, en effet, je ne suis pas seul à faire l'opération totalisante, c'est-à-dire à intégrer l'ensemble des individus du groupe et à dévoiler, par mon action, l'unité d'une *praxis* que je fais et qui se fait. Cette opération est la *praxis* individuelle et commune de *chaque tiers* en tant qu'il se désigne (faute de réaliser son intégration réelle) comme la libre action commune se faisant par lui régulatrice. De ce point de vue, je suis, pour chaque tiers, un agent humain et libre mais engagé (avec les autres tiers et dans le groupe) dans une constellation de réciprocités médiées. Du rang de souverain totalisant, je passe, par rapport à chacun, au rang de souverain totalisé. A d'autres niveaux (plus abstraits) de l'expérience, cette totalité peut être le résultat et la source de conflits violents. Mais il ne peut en être de même à ce premier moment du groupe puisque l'Autre en totalisant la communauté pratique par son action régulatrice *opère pour moi* l'intégration que je devais et que je n'ai pu réaliser moi-même. Par lui en effet, mon être-dans-le-groupe devient immanence, je suis *au milieu* des tiers et sans statut privilégié. Mais cette opération ne me transforme pas en objet puisque la totalisation par le tiers ne fait que découvrir une libre *praxis* comme unité commune étant déjà là et le qualifiant déjà. Pratiquement, cela veut dire que je suis intégré à l'action commune quand la *praxis* commune du tiers se pose, comme régulatrice. Je cours, de la course de tous, je crie : « Arrêtez! » tout le monde s'arrête; quelqu'un crie : « Repartez! » ou bien : « A gauche! A droite! A la Bastille! » Tout le monde repart, suit le tiers régulateur, l'entoure, le dépasse, le groupe le reprend dès qu'un autre tiers par un « mot d'ordre » ou une conduite visible de tous se constitue un instant comme régulateur. Mais le mot d'ordre n'est pas *obéi*. Qui obéirait? et à qui? Ce n'est rien d'autre que la *praxis* commune devenant en un tiers régulatrice d'elle-même chez moi et chez tous les autres tiers dans le mouvement d'une totalisation qui me totalise avec tous. Cette régulation totalisante, je ne peux la reconnaître pour telle que dans la mesure où mon action est *la même* chez le tiers totalisateur; à partir de l'avenir commun esquissé par le mouvement commun (fuite, charge, etc.), c'est-à-dire à partir de mon avenir comme le sens commun de ma *praxis* régulatrice et totalisante, le mot d'ordre fait venir à moi ma possibilité commune et future; il la découvre comme moyen à l'intérieur de mon projet; du coup, en tant qu'*être-dans-le-groupe*, je peux devenir moi-même moyen de la *praxis* commune, c'est-à-dire instrument de ma propre *praxis*. (« Vous, reculez! les autres, qu'ils avancent! » premières différenciations, presque aussitôt résorbées selon les circonstances et l'événement.) J'exécute le « commandement », je suis le « mot d'ordre », dans la mesure où il réalise par le tiers cette intégration que je puis réaliser moi-même. Cette intégration est réelle (elle le deviendra d'autant plus, comme nous verrons, que le groupe se différenciera davantage). Et c'est réellement le tout constituant qui réalise

l'unification pratique par le mot d'ordre. A la limite le tiers régulateur ne paraît même pas : des mots d'ordre circulent. Et, bien entendu, ils ont pris naissance en tel ou tel tiers, parfois en plusieurs tiers à la fois. Mais l'éloignement, l'impossibilité de *saisir* le groupe quand on est *dedans*, cent raisons font que c'est le mot seul qui vient à mon oreille et que je le saisis *en tant qu'il vient de loin* (en tant que mon voisin le *répète* sans le changer). La phrase circule de bouche en bouche, dirait-on, comme une pièce de monnaie de main en main. Et, de fait, le discours est un objet sonore, une matérialité. Il est vrai, en outre, que la phrase en « circulant » prend une dureté inorganique, devient Chose ouvrée. Pourtant nous ne revenons pas — loin de là — au collectif : cette chose est le véhicule de la souveraineté; pour tout dire, elle *ne circule pas;* même si elle « vient de loin », on la produit ici comme à neuf, dans la mesure où, loin ou près, chaque lieu est, dans le groupe, le même *ici*. Cet objet saisi, compris, reproduit dans l'immédiat dépassement de la *praxis* n'est que la totalisation elle-même en chacun, dans la mesure où elle doit s'effectuer par un signe. Je déchiffre ce signe par mon acte, en me conformant à la maxime produite et l'absence du premier *signifiant* (du tiers qui a, le premier, crié la phrase) n'altère rien à la structure de ma *praxis :* la phrase sans auteur et répercutée par cent bouches (dont la mienne) ne m'apparaît pas comme le produit du groupe (au sens où celui-ci serait un hyperorganisme ou une totalité close) mais, dans l'acte qui la comprend en actualisant sa signification, je la saisis comme pure présence totalisante et régulatrice du tiers (comme *le même que moi*) en tant qu'il réalise mon intégration à ma place et *à travers ma liberté*.

Il convient pourtant de remarquer que cette totalisation régulatrice réalise mon immanence au groupe sur la quasi-transcendance du tiers totalisateur; car celui-ci, comme créateur d'objectifs ou organisateur de moyens, se tient dans un rapport tendu et contradictoire de transcendance-immanence. En sorte que mon intégration, bien que réelle dans le *maintenant* et l'*ici* qui me définissent, reste inachevée quelque part, en cet *ici et maintenant* qui caractérise le tiers régulateur. Nous voyons renaître un élément d'altérité propre au statut de groupe mais qui demeure ici formel : le tiers est bien *le même*, la *praxis* est bien commune partout; mais un décalage tournant le fait totalisant quand je suis moyen totalisé du groupe et inversement. Ou, si l'on préfère, chacun a pour chacun et pour tous une dimension possible d'évasion ou de tyrannie, dans la mesure où l'intégration, quoique libre unité pratique, renvoie chaque *intégré* à une tension « immanence-transcendance » qui risque de se briser au profit de la transcendance (ou d'une fausse immanence masquant une transcendance dominatrice). De toute manière, nous appellerons « intériorité » ou « lien d'intériorité » d'un individu par rapport à un groupe, son être-dans-le-groupe en tant qu'il est médié par la *praxis* commune d'un tiers régulateur.

Cette alternance des statuts (chacun passant de l'intériorité à la quasi-extériorité) doit nous apparaître comme la loi même du groupe en fusion. Chacun est *éloigné* de tous, comme agent transcendant de l'union et fondu à tous par un tiers totalisant; l'alternance caractérise l'actualisation temporelle mais elle temporalise une structure fonda-

mentale ou, si l'on préfère, un ensemble de déterminations structurelles. Dans la réalité historique, c'est l'événement qui conditionne l'actualisation. En fait, le nombre des tiers régulateurs, même s'il est assez élevé, reste limité et les circonstances particulières les choisissent ou, si l'on préfère, amènent chacun à se choisir dans le groupe comme son porte-parole. Au Palais-Royal, en 89, le premier qui s'est fait entendre, en telle ou telle journée historique, c'est peut-être celui qui se trouvait près d'un banc ou d'une chaise et qui a pu s'élever au-dessus des Autres, dans cette matérialisation spatiale de tous les caractères dialectiques que nous avons énumérés, *dans* le groupe mais *s'en dégageant* pour le totaliser et, par là même, instaurant un rapport dialectique avec la foule, puis repris par elle et réintégré par les discours d'un autre orateur surgi un peu plus loin. A ce niveau le chef n'existe pas encore. Ou, si l'on veut, la foule *en situation* produit et dissout en elle ses propres chefs provisoires, les tiers régulateurs. Mais on voit déjà s'instaurer un renversement dialectique. Car nous avons vu la communauté pratique venir à l'action individuelle et la structurer dans le mouvement de désintégration de la sérialité. Mais nous voyons maintenant en cet orateur penché vers des visages renversés et qui crie : « A la Bastille! », l'*individu commun* (c'est-à-dire dont la *praxis* est commune) donner à la foule entière l'unité biologique et pratique de son organisme comme la règle de l'unification commune : nous verrons plus tard, en effet, l'unité commune, comme totalisation en cours, tentant de se réaliser comme individualité.

Nous avons assisté à la formation d'un groupe en fusion et nous avons décrit ses structures. A présent, il faut définir le *mode d'intelligibilité* de cette *praxis* nouvelle. Je fais observer au lecteur que cette apparition du groupe comme totalité indifférenciée ne correspond pas ou pas nécessairement à une antériorité historique de l'Apocalypse (bien au contraire, pour moi, l'Apocalypse suppose l'existence de rassemblements sériels et de groupes institutionnalisés). Nous l'étudions d'abord parce que sa *réalité* historique est indéniable : en certaines circonstances, un groupe à chaud naît et agit là où il n'y avait que des rassemblements et, à travers cette formation éphémère et de surface, chacun entrevoit des statuts nouveaux (le Tiers État comme groupe sous l'aspect de la nation, la classe comme groupe en tant qu'elle produit ses appareils d'unification, etc.) et plus profonds mais *à créer*. La question de Sieyès sur le Tiers État qui n'est *rien* (donc pure multiplicité d'inertie, puisqu'il existe en tant que rien) et peut être *tout* (c'est-à-dire, comme certains le pensaient alors — et Sieyès lui-même par une abstraction dont ce bourgeois libéral est vite revenu — la nation, comme totalité se remaniant perpétuellement elle-même, la nation comme révolution permanente) montre bien comment *à travers les troubles de 88-89 et les groupes qui se sont formés* ici et là (ce qu'on appelait jusqu'alors *émeutes*) le bourgeois plus encore que l'ouvrier des villes (quoique le travail fût fait *en réalité* par les ouvriers) entrevoyait le passage d'un monde ossifié et refroidi à une Apocalypse. Cette Apocalypse les terrifiait; les constituants, pour l'éviter, se seraient volontiers fait complices de l'aristocratie si cela eût seulement été possible. Mais c'est la France comme Apocalypse qu'ils découvrent à

travers la prise de la Bastille. Et à travers cette bataille du peuple, ils pressentent non pas seulement ce que les mots inertes du discours leur suggèrent : sa « puissance » la « nécessité » contradictoire de gouverner par lui et contre lui, etc.; ils pressentent l'Histoire elle-même comme *découvrant des réalités nouvelles*. Peu importe : ce qui compte, c'est que cette forme se constitue réellement à certains moments de l'expérience historique et qu'elle se forme alors comme neuve : irréductible au rassemblement, au statut de masse, etc., pas plus qu'en groupes organisés, semi-organisés, institutionnalisés; et que sa nouveauté est par elle-même une allusion à une nouveauté plus radicale et plus profonde : la *praxis* libre devenant à travers toute la société et par les conflits des groupes antagonistes le *statut en cours* de toutes les structures sociales d'inertie. Pour nous c'est assez : son existence réelle et dialectique, son apparition sur la liquidation de formes pétrifiées, autant de motifs suffisants pour que nous partions d'une semblable *réalité historique :* du point de vue de la connaissance critique en effet — c'est-à-dire de *notre* point de vue — cette formation est absolument plus simple que les autres (puisque le groupe se développe en se différenciant) et, par conséquent, plus lisible. Nous allons revenir sur nos descriptions antérieures et les examiner cette fois du point de vue de la rationalité pratique et dialectique. Y a-t-il une *intelligibilité* du groupe en fusion? Laquelle? Et que veut dire *ici* intelligibilité? Voilà les questions que nous avons à nous poser.

Le centre du problème, c'est la question de l'unité tournante des synthèses, de la multiplicité des unifications, etc. C'est à ce niveau qu'il faut nous interroger : *les* synthèses peuvent-elles faire *la* synthèse? *la* synthèse est-elle inutile? etc.

Ce que nous avons vu naître aux dépens du collectif, sous la pression des circonstances et à travers une *praxis* adverse qui exprimait son projet de destruction totalisante à travers les significations synthétiques du champ pratico-inerte, ce n'est pas une totalité en acte, c'est une totalisation tournante et perpétuellement en cours. Mais ce groupe ne s'est pas constitué *pour lui-même;* quelles qu'aient pu être les effusions et les joies des petits-bourgeois qui parcouraient Paris, se parlaient sans se connaître et s'exhortaient mutuellement, la Terreur était la motivation profonde c'est-à-dire comme le projet et la motivation ne font qu'un, elle caractérisait le projet en tant qu'elle était dépassée et conservée; et l'union s'est faite *à partir d'objectifs* qui se sont peu à peu précisés et réunis en un seul : la défense de Paris (et, dans le cas du quartier Saint-Antoine, la défense du quartier). Dans la mesure même, d'ailleurs, où la structure du groupe présente une ébauche de différenciation nous avons vu qu'elle lui vient justement de la précision progressive de l'objectif (par exemple, la nécessité de défendre le quartier en se battant sur deux fronts). On dira qu'il en est de même pour l'organisme et c'est vrai. A deux différences près qui sont capitales : la possibilité d'une action quelconque — individuelle ou commune — apparaît à un certain stade du développement des organismes et *par la structure organisée;* l'organisme qui a satisfait un besoin par une activité pratique survit à la disparition de cette activité : il survit *comme organisme*, c'est-à-dire par la variété unifiée

de ses fonctions. Bien que le groupe, comme réalité évoluée et différenciée, se caractérise lui aussi comme pluralité hiérarchisée et unifiée de fonctions, l'action achevée (locale, c'est-à-dire confiée à un organe du groupe ou commune) renvoie le groupe à un type d'être pratico-inerte qui fera l'objet de nos descriptions ultérieures. En un mot, l'organisme est tout ensemble totalisation et totalité; le groupe ne peut être que totalisation en cours et sa totalité est hors de lui dans son objet, c'est-à-dire dans la totalité matérielle qui le désigne et qu'il tente de s'approprier et de retourner en instrumentalité. En ce sens l'objectif et le danger sont deux stades d'un processus qui désigne du dehors la totalisation en cours : l'objectivation (ou conquête de l'objectif) se fait dépassement et domination du danger commun par la transformation du destin matériel (configuration topographique, etc.) en instrument. Dans la mesure même où la totalisation totalisée opérée par la matière environnante (à l'occasion, par exemple, d'une *autre praxis* d'un *autre* groupe) est réappropriée par le groupe et réintériorisée comme son rapport interne et univoque à une certaine instrumentalité, cette totalité totalisante devient à *l'intérieur du groupe* en tant qu'*instrument manié* la condition même de toutes les transformations structurelles. C'est en ce sens surtout qu'il faut comprendre l'intelligibilité des descriptions marxistes montrant l'*objet* au fond du groupe comme conditionnant ses bouleversements intérieurs et le bouleversement de ses relations avec les autres. En un certain sens, donc, et si l'on se rappelle que le travail — à la fois comme libre dialectique organique, comme usure, dépense d'énergie et comme efficacité réelle mais de détail (et comme telle *volée* ou intégrée dans un groupe d'action) — *n'est une réalité matérielle et concrète comme processus*, comme *transmutation d'énergie*, qu'au niveau de la *praxis* individuelle, on peut dire que la *praxis* du groupe est d'effectuer sans cesse sa propre réorganisation, c'est-à-dire d'intérioriser sa totalisation objective par les choses produites et les résultats atteints, d'en faire ses nouvelles différenciations et ses nouvelles structures, et de dépasser du même coup ce remaniement vers des objectifs nouveaux. Ou, mieux, de faire *de ce remaniement interne* comme structures à dépasser (puisque *réalisées*) le dépassement des anciens objectifs et de l'instrumentalité intériorisée. En ce sens, un groupe pourrait se définir du dehors à partir de l'objectif commun imposé à des hommes par une structure totalisante de la matérialité environnante (et peut-être d'une autre *praxis* examinée dans son objectivité). S'il arrive que le groupe *se pose pour soi* dans ses formes plus différenciées (et, par exemple, dans ses liens antagonistiques avec un autre groupe), s'il arrive même que le groupe puisse *en lui-même* se donner comme le sens réel et total de toutes les vies individuelles et de chaque vie, comme c'est le cas chaque fois qu'une communauté nationale (ensemble complexe, nous le verrons, de groupes antagonistes, d'alliances provisoires et de sérialités) traverse une crise de nationalisme; si enfin l'*être-en-groupe* peut devenir, à titre d'objectif régulateur, une structure des relations humaines à construire sur la liquidation de l'atomisme bourgeois, il n'en demeure pas moins que le groupe concret dans ses formes élémentaires est une organisation pratique réclamée à travers chaque tiers par certaines

situations. Autrement dit, il se constitue *comme moyen :* cela ne signifie nullement qu'il doive *rester* moyen. Ici, en effet, l'expérience dialectique nous montre dès l'origine qu'il est moyen du tiers en tant que le tiers est moyen du groupe. Précisément, parce que ce sont les libres rapports pratiques des individus qui engendrent le groupe, on conçoit que celui-ci subisse une évolution dialectique dont il faut rendre compte. Il s'agit seulement de montrer le fondement (dialectique et non historique) de tous les groupes (même de ceux qui se posent pour l'être essentiel à travers l'inessentialité de leurs membres), c'est-à-dire leur réalité pratique et instrumentale. Certaines situations posent aux individus, comme multiplicités dans le champ pratique, des questions urgentes qui déjà les transforment dans leurs relations réciproques et qui ne peuvent être résolues que par un remaniement de leurs rapports, c'est-à-dire par l'intériorisation de la multiplicité et la liquidation de l'altérité. De ce point de vue, le danger de l'illusion organiciste étant définitivement écarté, il convient de remarquer que ce remaniement des rapports humains (et inhumains) s'opère sur le mode des transformations d'un organisme : l'action individuelle est perpétuelle adaptation à l'objectif, c'est-à-dire à la configuration matérielle; le corps intériorise la matérialité environnante dans ses *attitudes*, dans ses *postures* et plus sourdement dans ses réactions internes et jusque dans son métabolisme. En ce sens, le fondement de l'intelligibilité, pour le groupe en fusion, c'est que la structure de certains objectifs (communisés et communisants par la *praxis* des Autres, des ennemis, des concurrents, etc.) est découverte à travers la *praxis* de l'individu comme exigeant l'unité commune d'une *praxis* de tous. La structure d'unité synthétique est donc au niveau même de la relation univoque d'intériorité directement dérivée de la saisie d'une structure unitaire (et passive) de la matérialité environnante à travers l'unité synthétique d'une *praxis* dialectique et individuelle. L'unité est réactualisée *pratiquement* par l'individu, à la fois là-bas comme communauté de l'objectif et dans son action même, ici, à son moment présent comme son exigence d'être *praxis* commune ou comme première réalisation en elle-même et dans tous les tiers de cette communauté. Mais d'autre part, cette intelligibilité ne concerne qu'une possibilité niée dès qu'elle est posée, si cette urgence de l'action commune n'apparaît (que ce soit à tort ou à raison, c'est-à-dire selon une réelle actualisation de l'exigence objective ou selon des appréciations inexactes) qu'à un individu — ou à *quelques* membres du rassemblement — si le « mot d'ordre » n'est pas suivi, si l'individu qui s'avance vers l'ennemi demeure seul (soit parce qu'il n'y a pas eu de liquidation de la sérialité, soit parce que le groupe s'est constitué contre lui et par une autre *praxis* suggérée par d'Autres) la constitution de la *praxis* commune se manifeste par cette *praxis* individuelle comme possibilité niée; elle se liquide d'elle-même au profit de l'action solitaire ou, au contraire, de la réintégration immédiate au rassemblement. L'individu *qui n'est pas suivi* peut, dans certains cas de fureur extrême, lancer *seul* des pierres contre l'attaquant, contre la police. Ou bien, il fait brusquement volte-face et va chercher protection dans le milieu infini de la sérialité circulaire. La réalité de la *praxis* de groupe (en fusion) dépend de la liquidation

simultanée (ou avec des décalages temporels qu'on puisse négliger) du sériel en chacun et par chacun en tous au profit de la communauté. Il faut donc que cette réalité même (qui tantôt se produit et tantôt ne se produit pas) soit comprise dans son intelligibilité. Mais *précisément* celle-ci se définit par la relation pratique de la *praxis* ennemie (à travers l'objet matériel) avec la libre action par laquelle le tiers dévoile cette *praxis* en s'opposant à elle. En effet, *à travers* l'invention individuelle de l'action commune comme unique moyen d'atteindre l'objectif commun, l'historien peut découvrir et apprécier l'urgence, la clarté impérieuse, la force totalisante de *l'objectif* (c'est-à-dire du danger à repousser, des moyens communs à trouver). Puisque chaque action est, *ici*, la même, l'étude doit porter essentiellement sur la *praxis* du tiers, où qu'elle soit, en tant qu'elle se fait conditionner dans son libre développement par un avenir commun (à réaliser ou à refuser). C'est la tension de cet avenir au présent pratique, le déchiffrement progressif et régressif de cette relation fondamentale qui donnent les premiers éléments de l'intelligibilité. Il faut voir à la fois comment le danger ou l'action réelle et déjà engagée de l'ennemi *concerne* le tiers, en quoi cet avenir en marche transforme son statut, avec quelle urgence il se dévoile (urgence qui, en tant que rapport objectif de l'action ennemie et du tiers, est peut-être très différente de l'urgence *réelle*, c'est-à-dire de celle que l'historien pourra établir *après coup* comme signification du processus entier) et, inversement, à partir d'une action commune ébauchée par le tiers, quelles possibilités se définissent à travers cette action et pour elle, quelles chances de succès se découvrent sur l'objet même à travers l'ébauche de la *praxis*, etc. De ce point de vue, il peut arriver que le problème ne soit pas de comprendre pourquoi telle initiative accompagnée de tel mot d'ordre n'ait pas été suivie (l'évidence, en effet, dans la reconstruction historique, c'est, par exemple, que le groupe courait à sa perte, s'il suivait le mot d'ordre, et qu'il ne pouvait l'ignorer, étant donné la configuration matérielle du lieu et toutes les autres circonstances) mais, plutôt, d'interpréter intelligiblement le fait que *dans ces circonstances* quelques individus aient cru pouvoir dissoudre le rassemblement en inventant une *praxis* commune. Ce problème — d'ailleurs négatif — intéresse certaines disciplines secondaires de l'anthropologie (celles en particulier qui traitent de l'individu en tant que tel) et nous renvoie au statut abstrait que nous avons traversé comme premier moment de l'expérience dialectique : l'échec de sa tentative renvoie l'individu à sa solitude et s'explique par sa relation négative aux tiers, c'est-à-dire par une relative non-intégration (ou désadaptation, le mot importe peu) qui s'explique, dans le cadre du mouvement totalisant et de l'Histoire, par les circonstances de sa vie personnelle. Précisément à cause de cela, la transformation du rassemblement en groupe, partout où elle a eu lieu, comporte pour l'historien sa propre intelligibilité : c'est-à-dire qu'elle s'interprète positivement comme la relation la plus concrète du tiers à la circonstance et aux objectifs circonstanciels, en tant que cette relation se manifeste sans être obscurcie ni déterminée par les conduites spécifiques de chaque individu *en tant que tel*. Il va de soi pourtant que telles circonstances singulières (ce peut être, nous l'avons

vu, sa *place;* ce peuvent être aussi ses qualités propres : intelligence, courage, esprit d'initiative, on connaît tous ces mots, d'ailleurs assez vagues) produiront tel individu plutôt que tel Autre comme le premier tiers régulateur. Mais ces circonstances sont des « singularités générales » : elles déterminent le tiers par rapport au groupe comme le groupe par rapport au tiers sans nous apprendre *rien* sur le passé et l'être-dépassé de l'individu, sans même qu'on sache [1], au fond, si cette rapidité d'initiative n'est pas produite en lui par sa libre *praxis* comme une de *ses qualités de groupe*, c'est-à-dire comme une *exis* qui ne peut s'interpréter ni se comprendre en dehors de sa *praxis* collective et de son *être-dans-le-groupe*. Ou même si elle ne se manifeste pas dans *cette occasion-ci* et à l'intérieur de ce rassemblement particulier.

Reste que le premier moment (premier *pour l'expérience :* l'Apocalypse peut se présenter comme liquidation d'une *sérialité de vieux groupes* au profit de l'homogénéité amorphe d'un jeune groupe en fusion) suggère quelques observations : en tant que le groupe *est* — simplement et d'abord — une *praxis* commune, reste que la communauté de la *praxis* se traduit par l'apparition d'un groupe comme intériorisation de la multiplicité et réorganisation des relations humaines. Il convient donc d'examiner les caractères immédiats d'un groupe en fusion, c'est-à-dire, par exemple, de *Paris* en 89, de *la population du quartier Saint-Antoine* les 13 et 14 juillet, en liaison naturellement avec la situation et les objectifs qui seuls lui donnent un sens mais en tant que le groupe se donne dans sa *praxis* comme réalité en cours. En effet, nous pouvons, dès le départ, comprendre que le groupe est un processus orienté : il faut *se battre*, sauver Paris, *prendre les armes où elles se trouvent*, etc. Rien ne dit alors que cet objectif, une fois atteint, ne laissera pas soudain paraître d'autres objectifs, plus vastes et plus lointains (ou tout au contraire d'imminents périls) qui nécessiteront la permanence du groupe et sa réorganisation. Rien ne dit même que la conscience de cette possibilité n'existe pas (il faudra voir comment) d'une certaine manière dans le groupe lui-même. Ce qui est l'essentiel pour nous, en ce moment, c'est que ce processus orienté se constitue pour s'anéantir dans son objectivation. L'insurrection de 89 (à la différence, par exemple, des journées révolutionnaires de Juin 48 ou de 1917) est purement défensive (dans un contexte *objectivement* révolutionnaire) : il s'agit de remettre les choses en état, c'est-à-dire de repousser une menace. La chose faite — c'est-à-dire

1. Je dis : « Sans même qu'on le sache », non parce que, *a priori*, les moyens d'en décider nous font défaut mais parce que, en fait, la plupart des régulations spontanées, immédiatement surgies, immédiatement absorbées, échappent à l'observateur et, plus encore, à l'historien qui, d'ailleurs, a rarement besoin de les étudier. Ce serait pourtant le cas, par exemple, lorsqu'il s'agit de cet événement particulier qu'on nomme les « massacres de Septembre », simplement parce que, dès les premières séances de la Convention, les Girondins posèrent à ce sujet le problème des responsabilités. Mais il est clair que les historiens, après eux, ne cherchent l'action du Tiers anonyme que dans la mesure où ils tentent de montrer que la responsabilité de tels corps organisés (la Commune) ou de tels hommes politiques est ou n'est pas en jeu. Le Tiers en tant qu'il est *le même* un peu en avance sur *les mêmes* ne peut l'intéresser : c'est le Tiers comme groupe (simple totalisation-totalisée, rapport immanence-transcendance) qui peut seul l'intéresser.

la négation étant niée — le groupe se dissoudra dans l'inertie de la sérialité. En fait, cela n'arrive jamais : Paris, après la prise de la Bastille, *ne peut plus* être le Paris de Juin 89. De nouvelles organisations se forment sur les débris des anciennes, de nouvelles alarmes entraînent de nouvelles différenciations, la lutte du groupe et de l'inerte continue. Il n'en est pas moins vrai que la réalisation de ses objectifs entraîne une dissolution du groupe *en tant que tel*. Les « Vainqueurs de la Bastille » en tant que tels ne sont plus unis que par un acte antérieur et gravé dans l'Être, en même temps que par la volonté de l'exploiter à leur profit ou au profit d'une certaine politique : il ne s'agit plus du même groupe ni des mêmes hommes. Il convient donc de caractériser le groupe en fusion comme processus irréversible et limité : ce remaniement par l'homme des relations humaines se temporalise dans le cadre pratique d'une certaine fin à atteindre et ne survivra pas *comme tel* à son objectivation [1].

En ce sens, le groupe définit sa temporalité propre, c'est-à-dire sa vitesse pratique et la vitesse avec laquelle l'avenir vient à lui (sur les bases d'une menace, par exemple, qui définit elle-même du dehors *une urgence*, c'est-à-dire qui fait du temps une exigence objective et une rareté; la vitesse pratique du groupe est réintériorisation et assomption de l'urgence). Joseph Le Bon, Conventionnel et représentant du peuple à Arras, disait, de sa prison, après Thermidor, que nul ne pouvait — pas même lui — comprendre ni juger tout à fait des événements et des actes qui s'étaient produits avec *une autre vitesse*. Mais ce problème de la temporalisation nous renvoie précisément à la structure réelle du groupe, c'est-à-dire, à son type propre de réalité. Il s'agit en effet de comprendre ce que signifie, dans un groupe en fusion, *l'unité* (que le discours lui confère immédiatement : *le* groupe *fait* ceci ou cela, etc.) comme unification synthétique du divers.

En fait il s'agit, nous l'avons vu, d'une relation synthétique unissant des hommes pour un acte et par un acte, non de ces interpénétrations confuses que tente parfois de ressusciter, d'une manière ou d'une autre, la sociologie idéaliste. Seulement — c'est là que se pose la question d'intelligibilité structurelle — notre compréhension de la dialectique individuelle nous a fait découvrir la synthèse comme unité unifiante d'une *praxis* unique qui intègre la diversité par le travail. La relation univoque d'intériorité reliait l'inertie comme diversité à l'action comme négation unifiante de cette diversité. Dans le groupe, nous avons vu que la diversité n'est pas au niveau de l'agent individuel, pas même au niveau des relations de réciprocité : elle apparaît *au niveau des synthèses :* autrement dit, chaque tiers en tant qu'il est lui-même et non un autre opère l'unification de tous et indique son intégration comme tâche à remplir, par la simple actualisation et par l'intériorisation pratique des désignations totalisantes à travers lesquelles d'autres groupes visent le rassemblement inerte comme totalité niée (ou à nier). Est-ce que nous ne nous retrouvons pas ici devant un cas

1. Nous parlerons plus tard des groupes institutionnalisés et des groupes de répétition. Il est évident que leur structure est plus complexe puisqu'ils se définissent à la fois par la dissolution de l'inertie sérielle et comme matérialité soutenue par les synthèses passives de la sérialité.

de commutativité sérielle? L'altérité se retrouverait tout simplement au niveau des totalisations et chacune serait pour chacun en lui et en l'Autre celle de l'Autre. Ces questions ont du moins l'avantage de préciser le problème : s'il y a doute sur l'intelligibilité du groupe, ce n'est en aucune façon *par défaut* (c'est-à-dire, comme l'ont cru certains, que la question n'est pas, n'a jamais été, de se demander comment des particules séparées peuvent constituer une totalité) c'est *par excès :* la difficulté vient de ce que nous avons connaissance de la *praxis* comme activité synthétique, de ce que nous avons vu chaque tiers réaliser dans l'action la liquidation du sériel et l'unification du rassemblement en groupe et de ce que nous nous trouvons, semble-t-il, en présence *d'un excès d'unifications*. Peut-on en nommer *une*, cette réalité à mille centres, quand on a déjà montré, dans la réciprocité, une relation à plusieurs épicentres et qui, par cela même, ne pouvait unifier ses termes?

Mais justement le problème est mal formulé. Il ne s'agit pas, en effet, de chercher si le groupe comme multiplicité d'individus possède un statut inerte d'unité, si les hommes qui le composent peuvent être accolés en tant qu'organismes par je ne sais quel agglutinement gélatineux ou si une « conscience collective », totalité irréductible à ses parties, s'impose du dehors à chacune et à toutes comme les catégories kantiennes à la multiplicité des sensations. Nous avons vu, en effet, que l'unité du groupe était (quand il est *à chaud*, nous verrons ensuite les autres possibilités) la *praxis*. Ce qui nous importe, en conséquence, c'est de savoir en quelle mesure la multiplicité des synthèses individuelles peut fonder, en tant que telle, la communauté des objectifs et des actions.

Or ces synthèses, elles-mêmes, quand nous les avons étudiées, plus haut, nous avons vu qu'elles ne réalisaient pas l'unité substantielle des hommes mais celle des actions. Chacune, en effet, est à la fois et dans un conditionnement réciproque, constitution *pratique* de l'action commune et dévoilement de cette action comme existant déjà. Nous avons pris le tiers, en effet, au moment où il est encore dans le rassemblement, embarqué dans une activité passive et désordonnée. Et nous avons vu comment, en dissolvant sa sérialité, il voit disparaître la contagion originelle et constitue ensemble ses conduites comme une libre activité (en leur *donnant* un sens) et la violence sérielle comme action commune, à travers sa propre activité (qu'il constitue comme règle et signification de la *praxis* commune). Cette « découverte » est en fait elle-même un acte : d'abord, nous l'avons vu, le tiers par ses exhortations, les ordres qu'il donne, etc., agit sur l'activité passive et contribue à la transformer chez les Autres en *praxis*, donc se fait lui-même une libre règle pour la liquidation chez tous de la passivité. Mais, d'autre part, sur la base de circonstances données (en particulier de l'unité négative que signifie la *praxis* adverse à travers les synthèses passives de l'environnement) ce mouvement d'actualisation de la *praxis* commune se produit à peu près en même temps chez *tous les tiers* en tant que tels. C'est le moment où « les ordres, les mots, les mots d'ordre circulent ». Or, dans ce moment — par exemple au moment déjà cité où un rassemblement, dispersé par la police, se

regroupe contre elle et devient manifestation — la multiplicité des individus n'est pas pour autant transformée en unité substantielle. Pourtant il y a du regroupement : quelque chose existe comme une totalité. Mais cette totalité, c'est tout simplement la charge des manifestants contre la police. C'est *de cela* d'abord qu'il faut rendre compte. Or, il est évident que le passage de la fuite au regroupement — dans le cas où les rassemblements, comme en 89, sont inorganisés — n'a pas tel ou tel mot d'ordre, lancé par tel ou tel individu, pour origine. Ou, en tout cas, cela importe peu : si le premier mot d'ordre a été « suivi », c'est qu'en fait ils l'ont tous donné. Mais nous retrouvons ici, semble-t-il, cette pluralité de synthèses qui semble impropre à constituer une véritable unité. Pourtant regardons-y mieux : dans le moment où les manifestants se regroupent chacun retrouve sa *praxis* chez l'Autre qui débouche de l'autre rue et qui rejoint le groupe en formation; seulement, dans la mesure où chacun est la libre origine de sa nouvelle conduite, il la retrouve en l'Autre non comme son *Être-Autre* mais comme *sa propre liberté*. Ici, nous retrouvons cette réciprocité médiée qui sera plus tard la structure essentielle du groupe organisé. Mais dès à présent nous voyons que ce regroupement en formation, dont chacun s'approche et se voit s'approcher en la personne de son voisin, sert de médiation entre les tiers : c'est-à-dire qu'il est pour chacun un ensemble à totaliser et un groupe à accroître par sa propre présence; et, par lui, justement, chacun saisit le mouvement du tiers qui lui fait face comme son propre mouvement et comme l'accroissement spontané du groupe dont il va faire partie. Ainsi ma *praxis* m'apparaît à la fois comme moi-même, *ici*, *maintenant*, comme moi-même venant à moi par mon voisin et comme soutenue par le résultat totalisé d'elle-même en mon voisin et en moi (en agissant de même et en me faisant le même que lui, je le retrouve dans le groupe comme un accroissement totalisant de sa force qui à travers la totalisation me détermine à travers le groupe même : son action individuelle qui est la mienne me donne par l'accroissement du tout une sécurité plus grande). Or, dès le début du regroupement et, ensuite, pendant la bagarre, la pluralité des totalisations par les tiers ne cesse pas d'exister; il n'y a rien d'autre que des centaines de synthèses individuelles. Seulement cette multiplicité se nie dans chacun des actes qui la constituent. En tant, en effet, que chacun d'eux constitue le tout comme *praxis* commune, il se donne lui-même comme régulateur, c'est-à-dire comme *praxis* du tout en lui. Et dans la mesure où il se reconnaît dans chaque *praxis* individuelle, il saisit chacune d'elles comme présence en un tiers de la *praxis* totale. Mais, en même temps, par la liquidation de la sérialité, il a produit sa *praxis* comme libre détermination dialectique. Ainsi quand il tente de charger contre les agents, il accomplit une action que seules l'existence et la pratique du groupe rendent possible; mais en même temps, il la produit comme sa libre activité pratique. Ainsi l'action du groupe comme *praxis* totale n'est pas d'abord en lui *action autre* ou aliénation à la totalité; mais elle est l'action du tout en tant qu'elle est librement elle-même, chez lui et chez n'importe quel tiers.

C'est ce qu'il faut expliquer un peu plus longuement. Il est nécessaire de montrer, en effet, en quoi chaque *praxis* est libre développement individuel et en quoi elle ne saurait être ce qu'elle est que comme *praxis* d'une multiplicité totalisée. Le deuxième point est facile à déterminer sur un exemple : seul ou avec quelques camarades, ce manifestant n'aurait pas même tenté d'engager la lutte avec la police. Simplement parce que l'impossibilité de cette tentative aurait été inscrite dans les faits. C'est donc bien une conduite qui se détermine en elle-même comme collective, c'est-à-dire comme ne pouvant être tenue que par une multiplicité d'individus. Seulement cette multiplicité, pour la première fois, nous la rencontrons sous forme de *moyen*, c'est-à-dire comme multiplicité réintériorisée. Nous avions vu que la masse, par sa quantité, était pesanteur, efficience. Mais nous savions aussi que l'efficience des masses en tant que telle produit *l'effet autre*, c'est-à-dire l'effet que produit nécessairement la matérialité inorganique dans le champ pratique. Ici, au contraire, l'individu engage la lutte *en tant que multiple*, c'est-à-dire que la multiplicité est déjà dans son action comme moyen intégré par une libre *praxis*. Il se lance à l'attaque ni comme *isolé* ni comme *centième* mais comme libre utilisation du pouvoir qui lui donne le fait *d'être*, ici et partout, *la force matérielle* du nombre cent. Le nombre, comme structure de l'acte — c'est-à-dire comme élément en chacun de la décision du tiers — n'est qu'une forme élémentaire de l'armement. Tout le monde le possède tout entier comme tout le monde peut posséder une pique ou un pistolet (c'est-à-dire *la* pique et *le* pistolet). Mais, en même temps, chacun le voit autour de lui, et se trouve en lui de la même façon que plusieurs soldats peuvent se trouver en même temps dans une machine de guerre et la manœuvrer ensemble. Ce sera, par exemple, *en outre* sa propre garantie, sa protection (ou, en d'autres circonstances, un élément négatif — on se sépare, on se divise; mais nous verrons cela plus loin). En ce sens le nombre en *ce* tiers et chez les autres n'apparaît pas comme un *être-autre* mais comme cette réalité intériorisée qui centuple l'efficacité individuelle (non pas en donnant au tiers une force centuple mais en lui permettant, par exemple, de désintégrer le groupe adverse en combattant contre *un* des individus qui le composent au lieu de subir dans l'égarement leur action indivise). De ce fait l'*addition*, au lieu d'être la simple sommation inerte des unités, devient pour chacun un acte synthétique : chacun se joint au groupe *pour qu'il soit plus nombreux* et par là la croissance du groupe devient la pratique de chacun. L'autre question trouve aussitôt sa réponse : la libre *praxis* totalisante se fait conditionner réellement et pratiquement par la totalisation qu'elle vient d'effectuer. C'est sa rationalité dialectique qui lui a découvert dans la totalisation la menace comme unité négative du groupe et d'elle-même comme totalisée par l'ennemi; c'est elle aussi qui en transformant la totalité passive des futures victimes de la répression en totalisation active de la résistance s'est affectée par le groupe et en lui d'une structure pratique de multiplicité intériorisée. Par sa *praxis* et en elle, le tiers affirme dans le groupe l'indistinction de l'acte individuel et de l'acte commun. Nous disions tout à l'heure : la série n'est nulle part, elle est toujours *ailleurs;* au contraire, le groupe est toujours *ici* et dans la mesure où nous

savons qu'il est aussi ailleurs, il constitue cet ailleurs comme *le même ici*. C'est en ce sens qu'il faut comprendre sa circularité : celle de la série est circularité de fuite, elle destructure chaque *ici-maintenant* en le disqualifiant par *les Autres* ici-maintenant; celle du groupe vient de partout en *cet* ici-maintenant pour le constituer comme le même que partout en même temps que comme libre activité réelle. Ma *praxis* est en elle-même *praxis* du groupe totalisée ici par moi en tant que chaque autre moi-même la totalise dans un autre ici, le même, au cours du développement de sa libre ubiquité. Ici paraît le premier « nous » qui est pratique et non substantiel, comme libre ubiquité du moi en tant que multiplicité intériorisée. Ce n'est pas que je suis moi en l'Autre : c'est que *dans la praxis* il n'y a pas d'*Autre*, il y a des *moi-même*. Le libre développement d'une *praxis*, en effet, ne peut être que total ou totalement aliéné. Ainsi l'unité synthétique du groupe est en chacun la liberté comme libre développement synthétique de l'acte commun; pour les manifestants qui se battent contre la police, il est *la bataille* (non pas pour Stendhal, officier d'intendance, et Fabrice, simple témoin, en tant qu'elle est toujours *ailleurs* et que *son ailleurs est son unité*) mais en tant qu'elle est partout *la même* et que chacun se fait *en elle* le même que tout, c'est-à-dire *liberté qui s'objective*. Plus tard, dans le groupe refroidi, permanent, dont les membres sont *chroniquement* dans la séparation, la lutte reste encore l'unité, la seule unité en tant que pratique mais la liberté peut ici retrouver en tant qu'elle est en chacun celle de tous un caractère *impératif*. C'est qu'elle est, comme nous le verrons, à la fois la même et déjà, en tant que telle, affectée d'altérité. Mais dans la *praxis* spontanée du groupe en fusion, la libre activité se réalise par chacun comme unique *(sienne)*, multiple (multiplicité intériorisée et force réalisée *dans le résultat individuel* comme résultat multiple) et totale (comme objectivation totale en cours). On entend bien qu'il ne s'agit ici ni de coopération ni de solidarité ni d'aucune des forces d'organisation rationnelle qui se fonderont sur cette première communauté. La structure originelle du groupe vient de ce que la libre *praxis* individuelle peut *s'objectiver* par chacun, à travers la circonstance totalisante et dans l'objet totalisé, comme libre *praxis* commune. La *bataille en cours* c'est pour chacun, une réciprocité absolue *dans l'objet* et *vue dans l'objet* entre le groupe, comme multiplicité réintériorisée grâce au tiers régulateur, en tant qu'il permet à l'individu *telle initiative* et l'individu en tant que sa *praxis* comme *praxis* totale et régulatrice *ici* (comme étant *toute la bataille*) permet à la totalité en chacun et à chacun comme libre totalité de s'objectiver dans l'objectif commun. Cet objectif est naturellement découvert en cours de route (nous n'examinions, en effet, que le cas du groupe en fusion) selon les possibilités qui s'offrent. Mais il est découvert dans son développement en tant que *n'importe qui*, comme tiers régulateur, découvre la possibilité commune dans le particulier. La rue, le petit mur se découvriront à chacun ou à tel ou tel et par eux à tous comme abri provisoire : le signifier, c'est faire le groupe. Celui qui signifie était le groupe, puisqu'il a vu le possible avec des yeux *communs*, mais il *a fait* le groupe (poussé son intégration, évité la débandade) en *désignant*. Seulement cette désignation, chacun

déjà la dépasse : il ne s'agit plus d'un possible (actualisé par une désignation quelconque mais déjà matériellement présent dans la structure de l'environnement commun) mais quand les autres tiers *s'aperçoivent* que le petit mur était abri possible, ils sont déjà en train de se regrouper derrière lui; le tiers souverain qui désigne librement ne se distingue pas — justement parce qu'il est en chacun sa propre liberté — d'un simple poteau indicateur portant une signification pratico-inerte à dépasser par la *praxis* : « Abritons-nous derrière ce mur », c'est se faire libre signification librement dépassée partout et *ici même*, puisque pour le tiers même qui indique, indiquer et courir ne font qu'un. Il faut noter ici que, dans un cas de panique, la simple course de l'Autre me révèle mon acte dans le milieu de l'Autre et que la fuite pour se cacher derrière le mur se révèle une propagation contagionnelle. Et d'ailleurs, dans la mesure où le groupe est *en train* de se constituer par liquidation en tous du sériel, là où la sérialité demeure elle peut servir l'action commune en la caricaturant, par de simples paniques locales. Ce qui distingue en gros l'activité sérielle, qui — quoique contre-finalisée et passive — a sa *raison téléologique*, de la *praxis* de groupe, en ce cas et là où elle a lieu, ce n'est pas la liberté de la *praxis* individuelle puisque la contagion panique comme l'assaut délibéré se réalisent par la *praxis* de chacun, c'est qu'en un cas, la liberté ne se pose que pour découvrir son aliénation dans une activité passive d'impuissance (je me découvre en l'Autre comme traqué par des chasseurs et l'aliénation se complète en se transformant et en passant de la découverte de la nécessité à la soumission par l'autre au règne du nécessaire) et qu'en l'autre cas, dans le groupe en cours de constitution, le chef, c'est toujours *moi*, il n'y en a pas d'autres, je suis souverain et je *découvre dans ma praxis* les mots d'ordre qui viennent des autres tiers. Quand on interroge des manifestants sur l'origine de telle ou telle *praxis* commune (dans le cas où l'action était « sauvage » ou bien, simplement, dans le cas où elle a eu lieu à l'échelle locale et sans être prévue), il est fréquent qu'ils ne puissent décider si *quelqu'un* (ce qui voudrait dire n'importe qui) a fait un *signe pratique* pour orienter l'activité commune ou si, comme ils disent tous, en somme : « On l'a fait parce que ça s'imposait, parce qu'il n'y avait rien d'autre à faire », etc. Ils sont — surtout s'ils sont interrogés dans un procès, par des juges hostiles — une nette conscience active de leur solidarité avec *n'importe* lequel des manifestants : si quelqu'un, a, *en effet*, crié le premier, chargé le premier, tiré le premier, etc., ils ne donneront pas son nom ou, si on l'a pris sur le fait et qu'on le leur montre, ils diront et c'est une *praxis* active de groupe combattant — qu'ils ne savent pas, qu'ils sont *tous* responsables. Ainsi, à ce premier stade, le chef n'existe pas ou, si l'on préfère, la situation peut *accidentellement* faire qu'*un seul tiers* ait désigné, signifié, esquissé le départ de l'action : *après*, pour telle ou telle raison, due également aux circonstances de la lutte, il n'y a plus eu de signification commune, les développements de la bagarre obligeaient chaque individu ou chaque groupuscule à s'adapter à la *praxis* de l'ennemi sans pouvoir se régler sur les autres parties du groupe originel — mais chacun combattant toujours comme *libre totalisation par l'acte* de la manifestation. Mais il est remarquable aussi

que le manifestant ne se réfère pas au groupe, lorsqu'on l'interroge, comme à une synthèse transcendante ou comme à une qualité singulière en l'acte de chacun. Qu'il réponde dans l'hostilité aux représentants d'un gouvernement d'oppression ou qu'il rétablisse les faits pour eux-mêmes, il interprète l'acte comme libre développement, les objectifs et les moyens comme libres évidences pratiques. C'est-à-dire précisément qu'il montre la situation se dévoilant à la *praxis comme elle fait dans la simple activité individuelle;* simplement les récits (et l'apparition des dangers désignant eux-mêmes leurs parades ou des objectifs produisant leurs risques et leur finalité, tels que chacun nous les décrit dans son témoignage) supposent *nécessairement* que chaque participant était *la même praxis* comme totalisation *ici* du libre développement commun à travers et par la libre totalisation du champ pratique par une *praxis* individuelle. Ainsi, à la différence de la débandade comme sérialité, cette fuite — qui se projette déjà obscurément comme moyen de regroupement — chacun en est l'agent souverain *ici*, en tant qu'elle est commune, et il *produit* comme une évidence — en les dépassant — ou comme de libres options sur les moyens et les fins, les significations communes qui lui viennent de partout. Certes, dans la bagarre même, l'activité offensive ou défensive peut entraîner des ébauches de différenciation qui constituent une structure d'altérité (les uns — les autres). Mais cette altérité *étant moyen* (*les uns* assaillent les soldats ou les flics par la rue de derrière, *les autres* chargent droit devant eux) *se produit* dans le libre développement de la *praxis* comme invention. Il s'agit pour chacun, bien sûr, de la réintériorisation d'un *donné* (en fait ce « donné », se trouve être simplement le statut antérieur de sérialité). Mais précisément pour cela, il est subordonné à l'unité commune de la *praxis* et chaque « même » se *fait autre*, ici et là-bas, en tant qu'il est le même partout (c'est-à-dire en tant que l'organisation élémentaire et spontanée se trouve mi-produite, mi-imposée à tous les tiers par les circonstances objectives et la tactique de l'adversaire). De la même manière *le nombre intériorisé* demeure quantité; mais en tant qu'il conditionne (comme moyen) le développement de l'action, cette quantité sans parties se présente en chacun comme *intensité*, c'est-à-dire comme le même degré de pouvoir (chez tous les tiers) contre l'ennemi. En ce sens, le rapport au voisin est à la fois l'interchangeabilité et l'unicité (de moi et de lui) comme étant présence absolue de toute la *praxis* partout : chacun est *centième* en tant que chacun *se fait* librement *cent*. Dans le cas méthodologiquement le plus simple (qui est celui de la victoire, par exemple de la prise de la Bastille), l'unité du résultat produit (comme dans le cas de la *praxis* individuelle) devient la réalité objective du groupe, c'est-à-dire *son être*, en tant qu'il ne peut se produire que dans la matérialité inerte. On dira que le résultat n'est pas toujours inerte : mais c'est simplement parce qu'on tient l'inorganique pour un certain statut qui définit une certaine espèce de matérialité et non, comme il se doit, pour une condition qui, dans des circonstances définies, caractérise n'importe quel type d'existants matériels. Si, par exemple, les prisonniers faits par la foule, au 14 juillet, sont un résultat matériel et inorganique de l'action commune, c'est qu'ils représentent l'objectivation de la victoire populaire comme

la destruction d'un groupe de combat organisé et comme son remplacement par une multiplicité d'impuissance (par la quantité réextériorisée comme seule relation possible entre les captifs). Il va de soi, bien entendu, que le résultat — comme groupe objectivé dans sa pratique — est *en lui-même* susceptible d'aliénation. Ce problème doit être étudié tout particulièrement et nous y reviendrons. Mais cette aliénation — même si elle est une nouvelle expérience de la nécessité — n'apparaît pas forcément dans le moment de la victoire; peut-être même ne se continuera-t-elle que beaucoup plus tard à travers mille circonstances et mille pratiques diverses. En cela, d'ailleurs, la pratique collective rejoint la pratique individuelle : chacun peut découvrir à l'instant ou plus tard son aliénation comme nécessité, selon les activités et les circonstances. Toutefois, nous avons vu cette aliénation transparaître dans chaque moment de la vie quotidienne, en tant, par exemple, que chaque tentative de l'exploité pour échapper à sa condition (à titre individuel) réalise inflexiblement dans l'objectivité son être-de-classe. L'action du groupe est nécessairement neuve, en tant que le groupe est une réalité neuve et son résultat est une nouveauté absolue. *Le peuple a pris la Bastille.* Ce fait commun ne peut pas être interprété au moyen des significations qu'il vient justement de renverser. C'est pourquoi l'aliénation — si elle doit avoir lieu — se découvre en général *beaucoup plus tard* et à travers des contestations. Ainsi le moment de la victoire se donne au groupe vainqueur — sauf circonstances exceptionnelles — comme pure objectivation de la liberté en tant que *praxis;* et son caractère de nouveauté irréductible reflète au groupe la nouveauté de son union. Et, sans doute, chacun voit l'objectivation comme le résultat de sa libre *praxis*, en tant qu'elle est le tout se développant ici par une libre action individuelle; mais il est frappant que cette saisie par chacun de l'objectivité totale se réalise au milieu des tiers, comme conduite commune. C'est l'incessant défilé du peuple parisien dans les couloirs, les salles et les escaliers de la Bastille qui est l'actualisation réelle de la victoire populaire. Les individus isolés (par exemple, le bourgeois en armes qui monte la garde, pendant la nuit) ne retrouvent plus l'objectivation commune que comme signification abstraite et leur exaltation — s'ils la ressentent dans la solitude — est un exercice spirituel plus qu'une manière de vivre la victoire (du reste — comme on le sait d'après des témoignages contemporains — c'est la peur qui dominait chez les sentinelles bourgeoises. Absorbé par une *chose ouvrée* de dimensions trop vastes, l'acte commun les dépassait, les écrasait et se manifestait — à tort — avec ses contre-finalités, peut-être même, illusoirement, comme aliénation. En l'absence de tous, il devenait l'Acte Autre, qui, peut-être, engendrerait des catastrophes, une répression impitoyable, etc.). En un mot l'objet total, tant que la victoire est encore vivante, n'apparaît à chacun qu'à travers une pratique totale, c'est-à-dire en tant que chacun est avec tous et qu'il réalise *ici* la présence en acte de cette totalité. Du coup sa matérialité inorganique, comme première altération de la *praxis* objective, reste provisoirement dissimulée : dans la mesure où chaque visiteur populaire du château conquis intériorise la multiplicité dans sa simple « promenade en commun », c'est l'unité synthétique de

l'objet comme organisation pratique qui se dévoile et la pluralité d'inertie est elle-même, *dans cet objet*, soumise à l'unité. L'unité du groupe était, en partie, venue au rassemblement à partir de l'objet ennemi qui le désignait comme l'unité d'un processus d'anéantissement (en tant qu'une *praxis* de groupe actualisait cette menace); à présent, l'action commune de chacun au milieu de tous manifeste la victoire en produisant l'unité totale de l'objet ennemi et, réduit à l'impuissance ce qui, d'un certain point de vue, n'est déjà plus qu'un château historique — bref une ruine — se produit par le groupe comme hostilité domptée et enchaînée, menaçante encore.

Bref, la multiplicité des synthèses ne peut se définir dans le groupe *pratique* (et en fusion) comme l'inerte coexistence de processus identiques et liés par de simples rapports d'extériorité. Et pas davantage comme une liaison sérielle d'altérité unissant les synthèses en tant qu'autres. Elle existe, pourtant, puisque chaque individu agit et développe son action à partir des circonstances qui le conditionnent. Et il est vrai aussi qu'il n'y a pas d'unité synthétique de la multiplicité des totalisations au sens où une hypersynthèse se ferait, dans la transcendance, synthèse des synthèses. Ce qui se produit en fait c'est que l'unité du tout *est*, à l'intérieur de chaque synthèse en acte, son lien d'intériorité réciproque avec toute autre synthèse du même groupe, en tant qu'elle est *aussi* l'intériorité de cette autre synthèse. En un mot, l'unité est unification du dedans de la pluralité des totalisations, c'est *du dedans* qu'elle nie cette pluralité comme coexistence d'actes distincts et qu'elle affirme l'existence de l'activité collective comme unique. Du dedans : de l'intérieur de chaque synthèse en tant que chacune s'affirme *ici* dans la liberté comme *la* totalisation en cours et constitue pratiquement toutes les autres comme *elle-même* (soit en se posant comme régulatrice — soit en recevant sa règle d'un tiers quelconque, c'est-à-dire en la produisant librement *ici* comme la même et l'unique). Et d'autre part l'intériorisation de l'unité pratique entraîne, nous l'avons vu, celle de la multiplicité qui devient *moyen de l'action commune*, donc moyen d'unification dans la perspective de l'objectivation totale. Cette réintériorisation de la multiplicité comme passage de la quantité discontinue à l'intensité a pour résultat de dissoudre *le nombre* comme rapport d'extériorité entre éléments discrets (entre totalisations singulières). *Être cent, être mille*, tant pour le groupe qu'aux yeux de l'ennemi lui-même (« Ils sont *trop* nombreux, il vaut mieux les laisser passer », etc.) c'est une possibilité de se compter ou d'être compté qui se retourne tout de suite en libre unité-moyen. Ainsi, en tant qu'il résorbe en lui le nombre, le groupe est multiplicité non quantifiable — ce qui ne veut pas dire que sa quantité soit supprimée comme matérialité inorganique mais qu'elle doit être saisie en lui comme instrumentalité. Et, bien entendu, ceci vaut pour les caractères des *masses* (pesanteur, etc.) en tant qu'ils sont tous, dans le combat élémentaire que nous envisageons, extériorité intériorisée et contrôlée. Ici, les caractères inorganiques du groupe sont des moyens d'agir dans le champ pratico-inerte, comme l'organisme pratique dans son action singulière agit comme source du transformateur d'énergie dans le champ physico-chimique de l'extériorité (c'est-à-dire en tant qu'il utilise et contrôle

son être-en-extériorité comme structure inorganique que dépassent et conservent les structures organiques).

Or, il est clair que l'intelligibilité de cette structure neuve (et qui peut d'abord surprendre) c'est-à-dire de l'unité comme ubiquité intérieure à chaque synthèse et à toutes, repose entièrement sur les deux caractères suivants : cette ubiquité est *pratique*, ce n'est pas celle d'un être ou d'un état mais d'un acte en cours; cette ubiquité ne peut se concevoir que comme ubiquité de la liberté se posant comme telle. Le premier caractère, j'y ai déjà insisté : s'il s'agissait de mettre l'unité du groupe *dans sa substance*, tout ce que nous venons de dire serait pure logomachie ou pur sophisme, car l'unité substantielle d'une totalité ne se retrouve en chaque partie que dans la mesure où le tout est distinct de chacune et se produit comme totalisation transcendante de toutes. Mais puisqu'il s'agit d'une *praxis*, il faut comprendre, au contraire, que toutes les déterminations synthétiques que nous décrivons *créent réellement* l'action commune en tant que chacune la fait exister en elle-même et partout (par exemple, le mot d'ordre jailli de n'importe quelle bouche et exécuté par cent bras est processus réel de totalisation); d'ailleurs, cette action commune trouve son être substantiel *à venir en dehors d'elle* dans l'objectif commun (lequel est la désignation première du groupe par l'ennemi en tant que le groupe se constitue comme négation de cette négation); et elle s'objective *commune* par la réalisation commune de l'objectif qui lui-même et par lui-même (en dehors d'elle) s'est déjà constitué comme commun. Par exemple, la fuite de l'adversaire est *commune* en elle-même (et non pas seulement comme produite par l'effort commun) dans la mesure où la pratique commune de l'ennemi apparaît comme retournée mais commune encore; et les prisonniers même, comme destruction d'une menaçante unité, réduite à la multiplicité passive, n'ont de sens que par ce renvoi au sens antérieur (à la *praxis* négative et commune qu'on a détruite.) Mais le caractère essentiel du groupe en fusion, c'est la brusque résurrection de la liberté. Non qu'elle ait jamais cessé d'être la condition même de l'acte et le masque qui dissimule l'aliénation, mais nous avons vu qu'elle est devenue, dans le champ pratico-inerte, le mode sur lequel l'homme aliéné doit vivre à perpétuité son bagne et, finalement la seule manière qu'il ait de découvrir la nécessité de ses aliénations et de ses impuissances. L'explosion de la révolte comme liquidation du collectif ne tire pas *directement* ses sources de l'aliénation dévoilée par la liberté ni de la liberté soufferte comme impuissance; il faut un concours de circonstances historiques, un changement daté dans la situation, un risque de mort, la violence. Les canuts ne s'unissent pas *contre l'aliénation et l'exploitation :* ils se battent pour empêcher la dégradation constante des salaires, c'est-à-dire, en somme, pour le retour du *statu quo* (bien que naturellement leur pratique même empêche ce retour en tout état de cause. Après la révolte, la société n'est plus la même, l'histoire du prolétariat français se substitue à sa préhistoire). Mais contre le danger commun, la liberté s'arrache à l'aliénation et s'affirme efficacité commune. Or, c'est précisément ce caractère de liberté qui fait naître en chaque tiers la saisie de l'Autre (de l'ancien Autre) comme *le même :* la liberté est à la fois ma singu-

larité et mon ubiquité. Dans l'Autre, qui agit *avec moi*, ma liberté ne peut se reconnaître que comme *la même*, c'est-à-dire comme singularité et ubiquité. C'est donc elle, comme structure dialectique de l'action, qui interdit au tiers de se laisser déterminer par les tiers *comme Autres :* de fait, dans l'exemple choisi de la fuite et du regroupement, la liberté dissolvait l'altérité en se posant par une première synthèse, chez le tiers et chez tous, en même temps comme transformation de l'activité passive en action librement orientée vers un objectif commun. Et la totalité comme *praxis* venait à *ma* liberté par la totalisation de tous (c'est-à-dire par la transformation du rassemblement en groupe unifié par l'action) : ainsi mon action même, par la présence des libres actions dont elle se faisait régulatrice, prenait sa dimension de multiplicité intériorisée. Mais si cette intériorisation de l'inorganique ne réintroduisait pas dans l'agent l'altérité sous forme d'une certaine inertie de la totalité, d'une distance infinitésimale entre la totalité pratique et la *praxis* individuelle, c'était justement que cette intériorisation n'était qu'un instrument choisi par ma libre action en tant qu'il était choisi partout par la libre *praxis* de tous. Ainsi, la *praxis* commune comme totalisation et lutte contre une *praxis* commune de l'ennemi se réalise en chacun comme libre efficacité nouvelle de sa *praxis*, comme libre intensification de son effort; chaque liberté se crée latéralement totalisation de toutes les libertés et la totalisation lui vient par les autres comme dimension latérale de sa singularité en tant qu'elle est chez elles librement singulière. Il ne s'agit nullement d'une transformation radicale de la liberté comme *praxis* individuelle puisque le statut de cette liberté c'est de vivre la totalité même du groupe comme une dimension pratique à réaliser par sa singularité et dans sa singularité. Mais il est vrai qu'il s'agit d'un nouveau rapport des libertés puisque dans chaque totalisation du groupe les libertés se reconnaissent *la même*. Ce rapport, par-delà les rapports ternaires de la réciprocité et du tiers, c'est une reconnaissance réciproque des tiers en tant qu'elle est médiée par la totalisation en cours de toutes les réciprocités; et cette reconnaissance n'est ni contemplative ni statique : elle n'est que le moyen requis par une urgence commune. C'est pour cette raison que l'action commune, au niveau élémentaire, ne présente pas de différences essentielles avec l'action individuelle, sinon dans ses résultats, qui sont évidemment plus amples, du moins dans ses aspects pratiques. Une même liberté individuelle et gonflée d'une multiplicité totalisée, surgissant n'importe où, identique, dans une pluralité en action règle toujours d'*ici*, *du centre*, où qu'elle se manifeste, une première utilisation du multiple et de sa force, une première différenciation des fonctions. Et l'unité de cette liberté sous la multiplicité tournante des synthèses est elle-même et fondamentalement le rapport d'une unité négative de tous (totalisation d'anéantissement par l'ennemi) avec la négation de cette négation en tant qu'elle est *suscitée* comme totalisante et qu'elle *se produit* librement sur cette base.

Bien entendu, cette description théorique ne s'applique jamais entièrement : il n'est pas vrai que la liberté partout jaillissante et partout la même apprenne par tous à chacun, par chacun à tous le projet commun. Il y a des conflits dans la mesure même où la liquidation de la sérialité est un processus temporel qui se trouve *ici* en retard et *là* en avance; les restes d'altérité sont pour les libertés même, en tant que totalisantes, un danger de sérialité. Le groupe doit agir sur soi pour hâter ces liquidations : nous reviendrons sur l'action commune interne. En outre, nous avons supposé pour la commodité que les individus qui le composent sont *homogènes* ou, ce qui revient au même, nous les avons considérés uniquement du point de vue de la menace qui pèse sur eux. En fait, chacun vient au groupe avec un *passif* (c'est-à-dire avec un conditionnement complexe qui le singularise dans sa matérialité); et ce passif — dans lequel il faut faire entrer les déterminations biologiques comme les déterminations sociales — contribue à créer, en dehors même de la sérialité, une hystérésis qui peut susciter une *série* nouvelle. Pour ces raisons et pour d'autres encore, le schème théorique que nous avons indiqué ne s'applique pas dans la réalité : il y a des retardataires, des opposants, des ordres et des contre-ordres, des conflits, des chefs provisoires vite résorbés au profit d'autres chefs. Mais l'essentiel demeure, à travers cette *vie* du groupe en fusion (qui n'est en fait que sa lutte contre la mort par passivisation) : si le groupe doit réellement se constituer par une *praxis* efficace, il liquidera en lui les altérités, il éliminera les retardataires ou les opposants; cela signifie que la liberté commune se fera en chacun *contre eux* jusqu'à ce qu'enfin les ordres qui circulent soient réellement l'ordre que chacun se donne en lui-même et en tous, jusqu'à ce que l'homogénéité de la colère, du courage, de la décision de lutter jusqu'au bout, se manifestant partout rassure chaque manifestant, lui apprenne que le risque de déroute ou de lâcheté ne va plus créer là-bas, comme inquiétude, la possibilité *d'un Ailleurs* et le constitue de partout comme réalité pratique du groupe *ici*. Le fond est là : je dépends de tous mais par la liberté comme reconnaissance pratique je suis *assuré* contre cette dépendance : ils se battront de *mon* combat, avec mon acharnement; *là-bas* ce n'est qu'un *ici :* je ne suis pas plus en danger « là-bas » qu'ils ne le sont ici : je *n'attends* rien d'eux (altérité) puisque chacun donne tout ici et « là-bas »; ainsi ma propre action — lors même que les conditions de la lutte ne me permettent plus de les voir — est *régulatrice de la leur;* c'est la liberté pratique en moi qui se donne en eux ses limites; ainsi poussant l'acharnement à l'extrême, je produis cet acharnement partout [1].

L'intelligibilité du groupe en fusion repose donc sur l'ensemble complexe d'une désignation négative de sa communauté réactualisée dans la négation de cette négation, c'est-à-dire dans la libre constitution de la *praxis* individuelle en *praxis* commune. A ce niveau, il

1. En fait, il y a de fâcheuses surprises, des débandades, des déroutes. C'est que nous envisageons le groupe, pour l'instant, sans tenir compte de la *praxis* ennemie (si le groupe adverse décide de faire peser toute sa force en un point particulier, il rompt du dehors l'homogénéité du groupe). Mais ceci, provisoirement, ne nous intéresse pas : en effet, le groupe n'est pas une réalité métaphysique mais un certain rapport pratique des hommes à un objectif et entre eux. Si certaines circonstances de la lutte amènent la débandade et si celle-ci n'est pas suivie de regroupement, le groupe est mort, la panique contagionnelle rétablit la domination du pratico-inerte, voilà tout.

existe des conduites de groupe et des pensées de groupe en tant que la *praxis* commune se donne ses propres lumières et ces pensées pratiques ont pour structure essentielle de dévoiler le monde comme réalité nouvelle à travers la négation de l'ancienne réalité d'impuissance, c'est-à-dire à travers la négation de l'impossibilité d'être homme. Il importe peu, en effet, que l'origine du groupement ait été la Terreur : chaque *praxis* se constitue comme ouverture pratiquée dans l'avenir, elle affirme souverainement sa propre possibilité — par la seule apparition de l'entreprise elle-même — c'est-à-dire qu'elle fait de la réussite une structure de la liberté pratique. Comme la liberté de révolte se reconstitue comme violence commune exercée contre la nécessité pratico-inerte, son objectivation future se produit pour elle comme libre violence faite par les hommes au malheur et à l'impossibilité de vivre. Cette structure du projet commun — qui vient de son caractère synthétique — ne décide pas en fait ou pas uniquement [1] de l'issue réelle. Mais c'est elle qui nous rend intelligibles les dispositions complexes qu'on rencontre chez les manifestants, pendant les journées insurrectionnelles de la Révolution française. En particulier, le dépassement de la Terreur vers l'Espoir et la double structure de souveraineté et de violence qui caractérise la liberté comme *praxis* commune. Elle est en effet non seulement pratique de violence défensive contre les violences de l'ennemi mais, en tant que souveraineté, elle est *violence contre la nécessité*, c'est-à-dire violence contre le champ pratico-inerte en tant qu'il est constitué par des Choses-destins et des hommes asservis. De même que l'expérience montre, dans ce champ de l'altération, la nécessité comme limite impérative s'imposant de l'intérieur à la liberté (en tant qu'elle est volée par l'extérieur); de même le retournement du mouvement pratique et sa réapparition comme négation de la nécessité se constituent comme destin violent de la nécessité elle-même, en tant qu'elle se produit pour l'homme à travers les hommes et les choses. Mais en même temps, cette violence, toujours prête à s'exercer contre les retours d'inertie à l'intérieur du groupe, se dissout dans la pure souveraineté unanime, en tant que, par les membres actifs du groupe, la liberté souveraine est toujours *ici* et *maintenant*. Seulement, comme la violence est perpétuellement en cours, contre l'ennemi au-dehors, contre l'insidieuse altérité du dedans, le comportement du révolutionnaire, au 14 Juillet comme au 10 Août, est en apparence contradictoire : non seulement il se bat pour la liberté (c'est-à-dire pour la réalisation pratique d'un objectif concret) mais il réalise en lui la liberté souveraine comme unité et ubiquité; pourtant, dans le même temps, il fait violence à l'ennemi (ce qui n'est, en fait, qu'une contre-violence) et il use de violence perpétuelle *pour se réorganiser*, allant jusqu'à massacrer certains de ses propres membres. En fait il n'y a pas de contradiction : cette liberté commune tire sa violence non seulement de la négation violente qui l'a suscitée mais encore du règne de la nécessité qu'elle a dépassé mais conservé en elle et qui menace sans cesse de renaître comme

1. Elle en décide dans la mesure où elle suscite chez les combattants l'inflexibilité. Mais tout dépend du reste et l'inflexibilité peut les conduire simplement à l'extermination.

une pétrification sournoise, c'est-à-dire comme une rechute dans l'inertie du rassemblement. La liberté comme souveraineté de la *praxis* individuelle n'est pas violence : elle est simple réorganisation dialectique de l'environnement; la liberté comme aliénation dévoilée devient structure de sa propre impossibilité sous forme de nécessité; enfin la nécessité comme liberté enchaînée et s'enchaînant dans la passivité devient la qualification de la négation pratique qui la dépasse en tant que celle-ci doit écraser en elle une dimension de la liberté; cette liberté, comme écrasement impitoyable des libertés ensevelies dans la nécessité pratico-inerte (et qui s'épuisent, esclaves, à lui donner son mouvement de fuite infinie) se constitue *a priori* comme violence. Il n'y a d'autre contradiction que dialectique dans ces caractères si souvent opposés — par les auteurs réactionnaires — Espoir et Terreur, Liberté souveraine en chacun et Violence exercée contre l'Autre, hors du groupe et en lui. Ce sont, au contraire, les structures essentielles du groupe révolutionnaire (dans sa réalité la moins différenciée et plus encore, nous le verrons, dans ses formes les plus complexes). Et ces caractères, soi-disant incompatibles, on pourrait montrer aisément qu'ils sont unis synthétiquement et indissolublement dans la moindre conduite ou dans la moindre déclaration des manifestants révolutionnaires. Mais je le signale ici en passant pour indiquer, comme je l'ai fait dans les chapitres précédents pour les autres niveaux de l'expérience, que les déterminations pratiques et idéologiques du groupe en fusion sont une seule et même structure qui dépend de sa morphologie et des lois dialectiques de son mouvement.

Mais cette définition du groupe en fusion, à partir de la *praxis* commune, laisse indéterminées les relations structurelles des tiers entre eux dans l'intériorité première, en tant que le groupe est moyen de l'action commune. Nous avons vu, en effet, que les relations ontologiques de ses membres ne pouvaient se caractériser par l'appartenance commune à une totalité totalisée. De fait nous pouvons, à ce niveau de l'expérience, définir le groupe comme un remaniement perpétuel de lui-même, en fonction des objectifs à atteindre, des changements extérieurs et des déséquilibres intérieurs. Nous ne savons rien encore de l'Histoire ni si elle est vraiment totalisation des totalisations. Mais — en dehors des synthèses dialectiques qui constituent l'action individuelle et qui totalisent l'ensemble du champ pratique plutôt que l'organisme — nous avons rencontré sous les espèces du groupe en fusion la forme la plus simple (méthodologiquement) de la totalisation. Un groupe *n'est pas* (ou du moins il se dessèche et s'ossifie à proportion qu'il contient plus d'êtres, c'est-à-dire d'inerte matérialité) : il se totalise sans cesse et disparaît par éclatement (dispersion) ou par ossification (inertie). Cette totalisation ne se fait pas — dans le cas rudimentaire que j'ai envisagé — par le moyen d'organes différenciés : elle se fait partout et par tous; où que l'on soit, elle se fait *ici*. Reste donc à définir le rapport entre eux des individus (en tant que totalisants et totalisés, et non pas en tant que présence *ici* de la *praxis* totale). En un mot, l'activité commune ne conditionne-t-elle pas un *être-dans-le-groupe* de chacun et quel sens faut-il donner à ce terme?

Nous avions signalé, en effet, que les synthèses totalisantes avaient

un double moment : dans le premier, je me produis comme le tiers en opérant la totalisation du rassemblement; et certes cette totalisation, je la produis *en tant que j'en fais partie* et que l'inertie tend à se dissoudre en moi, avec mes liens d'altérité; pourtant, je l'ai marqué, je ne puis réaliser une intégration *réelle* de moi-même au groupe; dans la mesure même où j'opère l'unité synthétique, cette unification ne peut figurer dans la totalité comme unité unifiée. Cela ne signifie pas, au contraire, que les individus unifiés figurent dans la synthèse en tant qu'objets passifs : l'unification est pratique et je reconnais mon action dans l'action commune. Mais cette action commune, qui est libre en tant que commune, cette fuite, par exemple, ma *praxis* unifiante la constitue comme *fuite groupée*, c'est-à-dire comme unification du divers en une *praxis;* et le mouvement qui me découvre ce groupe dans son action me renvoie à la même action, opérée par moi dans le groupe, en tant que membre du groupe mais à cet instant le mouvement s'arrête et me désigne comme devant être intégré dans ma réalité organique à l'ensemble que je viens de constituer. En un mot mon intégration devient une *tâche à accomplir;* en tant que désigné abstraitement dans mon appartenance au groupe (comme *un* de ses membres) et en tant qu'unifié réellement par ma *praxis* comme *praxis* commune *ici*, je deviens *tiers régulateur*, c'est-à-dire que mon action se présente comme *la même* dans le très léger décalage qui vient de la non-réalisation de l'appartenance; et comme elle est liberté, cette distance infinitésimale (mais infranchissable) la produit comme libre réflexion ici de l'action commune, c'est-à-dire comme possibilité pour tous de saisir l'action commune en moi et de la régler consciemment. Mais inversement, chaque tiers en tant qu'il fait la même opération et lance un mot d'ordre devient en moi la règle de ma liberté et par là m'intègre réellement à cette totalisation qui revient sur lui sans se refermer. Par lui, une intériorité se crée comme nouveau type de milieu (milieu de liberté) et je suis dans cette intériorité : qu'il monte sur une chaise, sur le socle d'une statue, qu'il harangue la foule, je suis *dedans;* que je monte à mon tour sur le piédestal qu'il s'est choisi, je suis intérieur encore mais cette intériorité se tend à la limite, un rien pourrait en faire une extériorité (par exemple, si je me trompe sur l'action commune, si je propose au groupe un autre objectif que le sien). Ainsi dans le cas simple du groupe en fusion, mon être-dans-le-groupe c'est mon intégration à lui par tous les tiers régulateurs en tant que *le même* libre support d'une action commune au sein de la multiplicité intériorisée et c'est en même temps — ou alternativement — mon appartenance à la totalisation que j'opère — et qui est *la même* — en tant que je ne puis moi-même me totaliser. C'est cette présence-absence, cette appartenance toujours réalisée pour l'Autre qui est moi-même et irréalisable pour moi qui ne suis rien d'autre que lui, c'est cette contradiction, cette abstraite séparation au sein du concret qui me caractérise dans la tension individuelle de mon être-dans-le-groupe. Bien entendu, cette tension existe chez chacun en tant que tiers. Mais il ne s'y faut pas tromper et le groupe n'est pas une réalité qui existerait en soi *malgré* cette tension « transcendance-immanence » qui caractérise par rapport à lui le tiers; c'est au contraire cette « transcendance-immanence » de ses membres qui conditionne la possibilité du groupe comme action commune. L'immanence pure, en effet, supprimerait les organismes pratiques au profit d'un hyperorganisme. Ou bien si, simplement, il était possible à chacun de réaliser sa propre intégration, chaque action en tant que commune perdrait toute possibilité et toute raison de se poser comme action régulatrice et le groupe ne se saisirait plus dans sa *praxis* à travers mille réfractions de *la même* opération; en d'autres termes, l'action serait aveugle ou se changerait en inertie. La transcendance pure, au contraire, émietterait la communauté pratique en molécules sans autres liens que ceux d'extériorité et nul ne se reconnaîtrait dans l'acte ou dans le signal que ferait tel ou tel individu atomisé.

L'ensemble de ces observations nous permet de tenter l'appréciation critique de la rationalité (comme règle de la compréhension) au niveau du groupe. La *praxis* commune *est dialectique* dès le niveau le plus élémentaire (celui du groupe en fusion) : elle totalise l'objet, poursuit un but total, unifie le champ pratico-inerte et le dissout dans la synthèse du *champ pratique commun.* Si la *praxis* commune doit être rationalité, il faut qu'elle soit rationalité dialectique. Et, comme elle est toujours intelligible, nous devons reconnaître l'existence de cette rationalité. Il convient en outre de remarquer qu'elle ne présente pas en elle-même les caractères spécifiques de la dialectique *individuelle* en tant que libre développement d'un organisme pratique. La *praxis* commune (bien que — nous l'avons indiqué, et nous le verrons mieux bientôt — une relation elle-même dialectique puisse s'instaurer entre elle et la *praxis* de l'individu) n'est pas en elle-même une simple amplification de la *praxis d'un* individu. Nous avons vu, en effet, que l'intériorisation de la multiplicité est un de ses caractères essentiels. Et, sans aucun doute, l'organisme est, d'une certaine manière, comparable à une inertie intériorisée; mais ces mots, appliqués à l'individu organique, n'ont qu'un sens *métaphysique* et incertain concernant son être biologique, en tant qu'il échappe à l'expérience apodictique et dialectique pour se manifester hors d'atteinte dans le milieu de la dialectique transcendantale. En fait, l'expérience dialectique nous montre l'action de l'individu comme s'unifiant dans la synthèse unifiante et le dépassement du champ pratique, mais *en aucun cas*, il ne nous la découvre comme *unifiée.* L'organisme pratique est l'unité unifiante de l'unification; ainsi l'expérience nous renvoie (comme à son intuition première — la plus abstraite — et comme à sa limite) à l'homme comme *unité biologique* sur laquelle toute *praxis* est fondée (que toute *praxis* immédiate réalise comme temporalisation vers une fin). Au contraire, l'intériorisation de la multiplicité est un *moment* de l'acte collectif et *par elle* (comme par les autres facteurs déjà indiqués) le groupe se constitue comme *moyen* de la *praxis* commune. Sous cette forme simple, en effet (le groupe en fusion), nous sommes bien forcés de constater que le groupe est d'abord *moyen*, là où l'organisme est agent, fin et moyen tout ensemble. Et, dans l'exemple choisi, le groupement, fruste encore, est l'*invention de chacun* en tant que chacun est mis en péril dans sa personne réelle par un danger qui se présente comme commun. Et chacun peut inventer cet instrument nouveau *en*

tant que l'organisme pratique peut déjà totaliser les multiplicités dans un champ pratique, reconnaître la *praxis* des totalisations communes en cours et opérer l'invention du groupe comme réintériorisation et renversement pratique d'une signification totalisante de négation (la *praxis* d'anéantissement total). Ainsi l'invention pratique d'un *moyen de défense* est reprise en liberté, comme nouvelle relation avec les hommes, d'une unité extérieure — ou, ce qui revient au même, dissolution du rapport sériel d'impuissance par la libre affirmation (à travers les circonstances) de la liberté comme rapport humain dans une *praxis* neuve. Il n'empêche que *ni* l'intériorisation en moi de la multiplicité *ni* l'affirmation ici de *ma* liberté comme reconnaissance de toutes *nos* libertés *ni* la totalisation comme constitution d'un *moyen* de la *praxis ni* le caractère synthétique et commun de l'urgence originelle et de *notre* objectivation dans la victoire ne parviennent à constituer comme *être-dans-le-groupe* un statut nouveau d'existence hyperorganique pas plus que les caractères spécifiques de l'action commune (en particulier l'utilisation de la multiplicité et la différenciation des fonctions) ne parviennent à faire d'elle une hyperdialectique dont l'intelligibilité résiderait dans son dépassement synthétique des dialectiques individuelles. Nous avons montré, en effet, que l'unité du groupe est immanente à la multiplicité des synthèses, dont chacune est *praxis* individuelle, et nous avons insisté sur le fait que cette unité n'était jamais celle d'une totalité faite mais celle d'une totalisation qui se fait par tous et partout. Ainsi l'intelligibilité du groupe *comme praxis* se fonde sur l'intelligibilité de la *praxis* singulière, en tant que celle-ci s'est perdue puis retrouvée à l'intérieur du champ pratico-inerte. Il y a eu rupture, nous l'avons vu, au stade de l'aliénation (et non création d'un nouveau moment de la dialectique) et les groupes décrits sont une nouvelle détermination de chaque *praxis par-delà l'impossibilité, en tant* qu'elle se détermine *par elle-même venant à elle comme la même* et qu'elle *vient à elle partout comme la même.* Cette dialectique du groupe est très certainement *irréductible* à la dialectique du travail individuel, mais son existence n'a pas non plus de suffisance par elle-même. Ainsi son intelligibilité, comme nous le verrons mieux plus loin, est celle d'une *raison constituée* dont la dialectique de la libre *praxis* individuelle serait la *Raison constituante.* Quoiqu'elles se présentent comme des réalités spécifiques dans l'expérience et quoiqu'elles soient, en effet, des spécificités dont l'évidence même met en jeu un ensemble de facteurs qu'elles unissent dans une synthèse originale, quoiqu'elles supposent comme leur fondement, leur danger, leur moyen d'action et la servitude qu'elles dépassent, le champ pratico-inerte qui échappe en tant que tel à la synthèse de l'organisme individuel, leur évidence propre se fonde sur la translucidité propre à la *praxis* de l'organisme et, dans la mesure où, comme nous le verrons, l'expérience dialectique livre les structures et les conduites de groupe comme des *évidences sans translucidité,* on peut dire que leur apport propre est justement un nouvel aspect de l'*être-objet* (et, nous le verrons, de la sérialité) en tant qu'une certaine passivité voile les évidences translucides de la *praxis* constituante et, pourtant, se fonde sur elles. La différence entre la Raison constituante et la Raison constituée tient en deux mots : l'une fonde l'intelligibilité d'un organisme pratique, l'autre celle d'une organisation. C'est, en effet, du groupe-fusion à l'organisation et, par elle, à l'institution que va nous conduire l'expérience.

Il ne s'agit pas d'une *genèse.* Je montre l'organisation à partir de l'Apocalypse et l'on pourrait faire le contraire. Cet ordre *n'est pas faux :* simplement l'ordre inverse est possible. Nous le suivons parce qu'il va du simple au complexe et de l'abstrait au concret. Or, nous avons déjà vu des différenciations entre fluides se produire au sein de la fusion sous la pression des circonstances. Il serait trop long mais instructif de voir comment un groupe relativement homogène (mis à part la présence des gardes françaises) crée ses différenciations dans l'action, à partir des structures objectives, en étudiant avec Flammermont et Lefebvre les péripéties de la prise de la Bastille. Cette différenciation a pour origine, en tout cas, le fait que le groupe est toujours tout entier *ici* dans la *praxis* de *ce* tiers, et que *pour ce tiers* il est aussi là-bas, c'est-à-dire *ici* encore dans la *praxis* d'un autre tiers. De là résulte, en effet, que l'action que je mène ici contre tel adversaire, tout en dépendant nécessairement dans sa structure propre, de l'adversaire, du lieu, etc., est par moi et pour moi l'*action commune;* elle l'est pour autant que les activités des Autres, en se singularisant sous la pression des circonstances, contribuent à *rendre* la mienne possible et, dans cette mesure même, *l'exigent.* D'une certaine façon, chacun retient, par sa lutte, une part des forces adverses. La réciprocité médiée fonde l'intelligibilité de la différenciation qui se produit elle-même dans le cadre de la lutte et en fonction de la *praxis* adverse. L'action de l'autre tiers reste *la même* (qu'il s'agisse de combattre un fléau naturel ou un ennemi) que la mienne, sauf une différenciation qui se produit comme purement circonstancielle, c'est-à-dire que la *praxis* commune s'est définie dans et par le regroupement avec son objectif commun qui reste dans chaque *praxis* individuelle *le même.* Mais dans un groupe en fusion, pur moyen de salut commun, ces différenciations, si poussées qu'elles puissent être, ne survivent pas à l'action. Même si elles sont de libres adaptations à l'action adverse, elles n'en sont pas moins, à l'origine, induites par cette action. Toute *invention spontanée* (celle des combattants qui tentent d'escalader un mur pour baisser le pont-levis de la Bastille, par exemple) est — comme dans la *praxis* individuelle — transformation en activité pratique d'une structure pratico-inerte; si l'on préfère, c'est la lecture pratique d'une possibilité inscrite dans la matière et qui se dévoile (c'est-à-dire qui se constitue comme moyen) à partir du projet total. Lorsque le résultat total est atteint, le groupe lit son unité de synthèse totalitaire *dans son objectivation.* Ainsi peut-il en principe retomber dans l'indifférenciation [1]. La différenciation des fonctions — comme structure très générale dont la division du travail est la particularisation concrète — n'apparaît comme réalité statutaire du groupe que dans

1. En fait, la mémoire, les rôles qu'on a joués, les succès obtenus, etc. créent une *exis* particulière pour certains individus *en tant que membres du groupe.* Et c'est déjà un premier retour de l'*Être* puisque le passé est être-dépassé.

la mesure où celui-ci devient lui-même l'objet de sa pratique totalisante.

En particulier, quelle que soit son origine, la permanence des dangers peut exiger qu'il dure entre les moments d'activités réelles, comme moyen permanent de résister à l'adversaire. Je prends cet exemple (l'ennemi s'est retiré, il peut attaquer demain) parce qu'il est situé dans le prolongement de ceux que j'ai tout à l'heure examinés : mais il ne s'agit pas, je le répète, de reconstituer une genèse. Cette nouvelle exigence vient au groupe en tant que le tiers la découvre ou, en d'autres mots, que la *praxis* individuelle intériorise sous forme d'exigence commune la permanence objective du danger commun. Mais ce nouvel état du groupe (qui se manifeste historiquement en chaque situation révolutionnaire) se définit par des caractères neufs, conditionnés par des circonstances neuves. Le groupe en fusion, en effet, trouvait tout simplement son unité dans l'action commune réelle, c'est-à-dire tout aussi bien dans l'entreprise que dans celle de l'adversaire et dans l'effort violent, dangereux, parfois mortel, pour détruire le danger commun. La totalisation du groupe n'avait rien d'idéal, elle se faisait par la sueur et le sang; elle s'objectivait par la destruction, peut-être par le massacre des ennemis (comme en témoignent les exécutions sommaires, après la prise de la Bastille). En même temps, bien que se constituant comme moyen d'agir, le groupe ne se posait pas pour soi : il posait l'objectif et se *faisait praxis*. Si, par contre, la multiplicité groupée doit survivre à la réalisation de ses objectifs immédiats, l'urgence s'éloigne. Entendons-nous : le retour offensif des troupes ennemies est toujours possible; en certains cas il est probable et même *le plus probable*. En face de cette menace qui va du possible au quasi-certain, la veillée commune (le refus de dormir, de céder à la fatigue), l'attente en armes, etc., ne peuvent se considérer comme appartenant à ce que je nommais plus haut, l'*exis;* il s'agit bien réellement *d'actions*. D'autant que ces actions (nous verrons leur développement par la suite) se transforment en conduites organisées et organisatrices. Mais *l'imminence* du danger ne doit pas nous masquer son *absence*. Cette absence de l'ennemi n'est pas un non-être : c'est une relation au groupe qui craint son retour. Et cette relation — en ce qui nous occupe, du moins — se manifeste comme *déconditionnement pratique*. Les différenciations du groupe, pendant la bagarre, ses transformations, ses intentions réelles avaient lieu sous la pression presque insupportable du groupe ennemi et se déterminaient comme négations de cette pression; en ce sens, on a pu les nommer des « conduites d'adaptation » : la structure du groupe combattant c'est aussi bien celle de l'ennemi *saisie en creux*. Dans l'absence, les nouvelles différenciations sont définies bien sûr en relation étroite avec la totalité des circonstances objectives : reste que le groupe se détermine lui-même en fonction d'une unification future (l'unification par le retour de l'ennemi) et d'une unité passée (son être-de-groupe en tant que passé dépassé, ou, en d'autres termes, sa réalité pratique en tant qu'elle *a été* et qu'elle s'est objectivée dans la matérialité). Cela signifie qu'il n'a d'autre moyen d'agir sur l'ennemi, demain ou cette nuit même, qu'en agissant présentement sur lui-même. Cette structure de l'action commune existait déjà implicitement dans la fusion puisque les premières différenciations sont en effet des transformations internes du groupe. Seulement, l'actif et le passif étaient étroitement mêlés en sorte que, bien souvent, on ne pouvait savoir si le groupe se différenciait à travers sa lutte ou s'il se trouvait différencié par la manœuvre ennemie [1]. Au contraire, la différenciation — quand l'ennemi ne se réalise pas comme force subie — se fait au sein du groupe comme action du groupe sur lui-même. Autrement dit, le groupe se fait moyen d'une action future en devenant lui-même son objectif immédiat. Nous pouvons parler ici de *réflexion* au sens strictement pratique : le groupe, dans l'attente de l'attaque, cherche des positions à occuper, se divise pour pouvoir les « garnir » toutes, se répartit les armes, donne à certains la mission de patrouiller, à d'autres celle de guetter ou de garder un certain poste, établit des liaisons — fût-ce les plus frustes, le simple cri d'alarme — et par là, dans la libre exploitation des lieux et des ressources, il se constitue pour lui-même comme groupe; son objectif est bien un nouveau statut où des individus, des sous-groupes prennent en lui, par lui et pour lui, des fonctions diverses qui intensifient sa puissance et resserrent son unité. Impossible de nier qu'il se *pose pour soi* dès qu'il survit à sa victoire. Ou, si l'on veut, il faut rendre compte d'une structure nouvelle : *la conscience de groupe* comme dépassement par chaque tiers de son *être-dans-le-groupe* vers une intégration nouvelle. Il nous faudra, à cette lumière, considérer le problème dialectique de l'unité et de la différenciation. Ces deux *pratiques* sont-elles d'abord incompatibles? Ou bien l'une se produit-elle comme dépassement et resserrement de l'Autre?

Du reste, le problème du *groupe survivant* (car il commence par survivre à sa *praxis* originelle) se lie brusquement pour nous au problème de l'*être*, c'est-à-dire *de la permanence*. Nous n'avons vu jusqu'ici que deux sortes de permanence : l'une c'est la synthèse inerte de l'inorganique, l'autre c'est l'intégration biologique. Le groupe peut-il dépasser l'une et l'autre? Ou sera-t-il construit sur le type de l'une ou de l'autre? A partir du moment où la pression se relâche, les chances de la massification dispersive augmentent : chaque tiers voit derrière lui son action commune, il peut aussi la saisir devant lui dans l'objet produit (ou dans les ruines de l'objet détruit); et, nous l'avons vu, cette appréhension de l'objectivation commune est une structure de groupe (*la foule* visite la Bastille, sa conquête). Mais l'urgence disparaissant, la conduite de groupe peut aussi bien se briser. Car la saisie commune de l'objectivation n'est ni nécessaire (pour chaque tiers) ni urgente : du reste, elle se borne à renvoyer l'être-passé du groupe à la pratique totalisante actuelle comme son unique *raison*. Le groupe vient pour *se voir* dans *sa* victoire déjà passée; c'est-à-dire qu'il se prend lui-même pour fin, d'abord implicitement (on va voir la Bastille conquise, ce château enfin réduit à l'impuissance) ensuite explicitement (les ponts-levis baissés,

1. Ou par la *fausse manœuvre :* en se jetant étourdiment sur une partie du groupe sans voir les autres éléments qui débouchent d'autres rues, la troupe des soldats ou des policiers constitue ces nouveaux arrivants comme *encercleurs* ou les définit par la possibilité qu'elle leur donne de l'attaquer *de dos*.

les prisonniers, la libre circulation dans les cours et dans les salles reflètent dans le pratico-inerte l'action qui a changé leur statut). Dans cette mesure, donc, la réflexivité vient au groupe de sa *praxis* passée en tant que l'objet produit le désigne à lui-même comme groupe dans la mesure même où cet objet n'apparaît qu'à une *praxis* dévoilante de groupe. Mais cet objet le désigne à chaque tiers dans une opposition synthétique de deux statuts : dehors, passé, inerte, inscrit dans la chose, le groupe est déjà de marbre ou d'acier; son être-objet (la Bastille) est la conservation réelle de son être-passé (la lutte pratique et la victoire) dans la mesure où cet être passé est en lui-même inertie [1] (être dépassé). Mais en tant que sa *praxis* de dévoilement est commune et que l'objet commun renvoie par lui-même à cette communauté, le lien pratique apparaît comme *désintégration en cours*. En effet, d'une part, la seule *raison* du regroupement est ici l'objet commun en tant qu'il exige d'être saisi en commun. Ainsi les immenses pressions qui ont déterminé la liquidation du sériel ont provisoirement disparu; mais du coup le tiers régulateur n'a pratiquement plus rien à régulariser : le « mot d'ordre » n'a plus de sens car, en somme, il ne reste pas grand-chose *à faire* si ce n'est à réactualiser l'objectivation commune. Il importe peu que les gens soient unis entre eux par un immense orgueil collectif (ou par tout autre comportement commun) : de toute manière, la conduite du tiers se manifeste toujours comme *la même ici* que n'importe où dans le groupe, mais elle n'a plus l'*efficacité pratique* : la multiplicité reste intériorisée (*nous* visitons le lieu de *notre* combat) mais elle n'exerce pas d'action réelle (si ce n'est peut-être une action sur le groupe lui-même : *nous* sommes venus nombreux contempler *notre* victoire, donc *nous* y tenons. Ou encore : nous pouvons avoir confiance, etc. Il s'agit de ce que j'appellerai la propagande comme immédiat : c'est une finalité sans agent et sans projet). Certains gestes peuvent être considérés comme de véritables régulations : quelqu'un ose pousser une porte, entrer dans une pièce sombre, d'autres « enhardis » y pénètrent sur ses talons : mais le but réel — c'est-à-dire, par exemple, la libre visite de la Bastille conquise — n'est pas directement lié à ces initiatives; n'eût-on pas poussé la porte, la foule avait la jouissance la plus large de sa victoire. Et ces conduites si peu *exigées*, qui, déjà s'éparpillent, on ne sait plus tout à fait — au moment même où on les tient — si elles sont totalisantes et communes ou contagionnelles et quasi sérielles. En somme l'être-du-groupe est unité hors

1. Il ne s'agit pas ici de faire une théorie de la mémoire individuelle et de la mémoire de groupe. Ce problème est essentiel pour toute étude de groupe, quelle que soit la fin poursuivie. Mais il n'entre pas dans le cadre de notre recherche. Il faut simplement préciser que la *structure d'inertie* du passé (comme être dépassé) n'est pas sa seule détermination : il reçoit *une structure pratique* du dépassement même en tant que celui-ci le *conserve* dans son mouvement; il faudrait, en même temps, décrire le passé comme *exis* dans l'organisme pratique et dans le groupe. L'*exis* organique fait elle-même l'objet d'un dépassement (point d'habitude qui ne soit en même temps adaptation au présent à partir du futur); l'*exis* de l'organisation, nous le verrons, peut être dépassée mais ne doit pas forcément l'être. En tout cas, il suffit de noter ici que je considère le groupe dans ses rapports avec *une certaine structure* du passé et non pas avec le passé comme réalité complexe au cœur de la dialectique.

de soi de tous dans l'objet produit et la *praxis* de groupe se relâche par le mouvement même qu'elle tente pour *s'approprier l'objet*. En fait, on n'arrive jamais à la totale désintégration (qui ferait disparaître l'objet commun en tant que tel) parce que chacun reste lié à l'objet par d'autres pratiques d'appropriation qui se dévoilent par d'autres tiers comme les mêmes : celui-ci monte sur les créneaux, celui-là plante un drapeau : l'objet commun en tant que parcouru (comme par des frissons légers) par toutes ces pratiques légèrement différenciées m'est dévoilé *aussi par elles* et reste — illusoirement — grâce à elles et pour moi objectivation encore en cours de l'action commune. N'importe : cette tension dans la *survivance* manifeste pour chaque tiers le double danger qui menace le groupe : se résumer dans une synthèse passive du champ pratico-inerte (le « monument aux morts »); se dissoudre dans un nouveau rassemblement sériel. La tension, vécue par le tiers, est précisément la prise de conscience, dans la mesure même où elle découvre *le groupe en danger* et où elle se dépasse : en se découvrant, vers une fin nouvelle, c'est-à-dire vers la conservation du groupe comme unité pratique et libre contre ce double danger. En particulier, cette fin apparaîtra dans l'urgence, lorsque les combats risquent de reprendre, lorsque l'on redoute une surprise. Le groupe devient en chacun l'objectif commun : il faut sauver sa *permanence*. Mais la tension que nous venons de découvrir pose l'exigence commune : la permanence du groupe ne peut être ni cette détente du lien commun qui risque de verser (brusquement ou peu à peu) dans la sérialité, ni l'inertie pratico-inerte de l'objectivation qui n'est qu'un être-hors-de-soi et qui dément par sa structure la liberté même comme violence commune faite à la nécessité [1]. Autrement dit, le groupe comme *survivant*, entre une action close et une imminence dans l'absence, se pose pour soi comme objectif immédiat à la fois du point de vue de sa structure pratique (différenciation et unité) et du point de vue de son statut ontologique. Il reste naturellement un *moyen* et cela seulement; mais c'est un moyen de travailler — de la même manière qu'un outil doit être fin immédiate dans la mesure même où des fins essentielles dépendent de sa fabrication.

On remarquera tout de suite que le statut ontologique est *d'abord* le plus important : dans un premier moment de la dialectique, en effet, la relation de l'unité à la différenciation dépend de la permanence. Si *l'existence* du groupe, en tant que telle, résiste aux forces dissolvantes, les séparations des sous-groupes par la nécessité du combat et du travail ne risquent pas de nuire à l'unité. Nous verrons dans un second moment l'unité comme *praxis* devenir le fondement même du statut ontologique.

Dans le premier moment, le groupe se posant pour soi à travers le tiers et par la *réflexion* de l'unité transcendante comme inertie sur la totalisation en intériorité comme *praxis* en voie de dispersion requiert

1. Cet être-hors-de-soi pratico-inerte risque, en effet, de soumettre l'action commune dans son résultat objectif à une nouvelle aliénation : l'aliénation du groupe lui-même en tant que groupe dans le monde aliéné. Nous verrons qu'il n'y échappe pas. Mais le mouvement spontané est *pour y échapper* : simplement parce qu'il se prolonge en liberté.

un statut contradictoire puisqu'il veut la permanence telle qu'elle lui vient de l'inerte et la libre *praxis* totalisante ou, si l'on préfère, puisqu'il veut que la totalisation dans sa liberté même jouisse du statut ontologique de la synthèse inerte. Ce sont les conditions même de la survie qui l'acculent à cette contradiction : la *praxis* commune est la liberté même faisant violence à la nécessité; mais quand les circonstances réclament la persistance du groupe (comme organe de défense, de vigilance, etc.) sans que l'urgence et la violence adverse viennent jusqu'au cœur de chacun susciter la *praxis* commune, quand sa *praxis*, se retournant sur lui-même, sous forme d'organisation et de différenciation, exige l'unité de ses membres comme fondement pré-existant de toutes ses transformations, il faut que cette unité soit comme une synthèse inerte au cœur de la liberté même. Il faut que ce moment du groupe en fusion où chacun est *le même, ici*, dans une action épuisante et périlleuse qui se fait elle-même mesure partout de l'action de chacun, il faut que ce moment se perpétue pour chacun dans la séparation et l'attente, dans la solitude, peut-être (s'il s'agit, par exemple, d'une sentinelle); il faut que *ce* sous-groupe puisse conserver en lui-même, dans la mesure où il se fait régulateur, une liaison libre et pourtant *donnée* avec chaque autre tiers comme régulateur et comme totalisé. Il faut que cet *ailleurs* opaque qui s'épaissit autour de lui et qui l'isole (la nuit, le silence, les dangers propres à telle situation particulière) conserve, malgré toutes les apparences de l'altérité, la structure fondamentale d'un *ici;* en un mot, l'action *réellement autre* de ce sous-groupe (qui patrouille, pendant que d'autres sont derrière des barricades ou aux fenêtres des maisons) soit désignée du fond d'elle-même comme *la même*, ici et partout. Mais puisque, justement, son altérité est réelle, cette détermination d'unité ne peut lui venir que du groupe comme permanence vécue s'imposant à travers la dispersion.

Cette structure ontologique du groupe implique donc un renversement. Certes, il est toujours moyen par rapport à l'objectif final (c'est-à-dire la victoire complète). Mais par rapport à la *praxis* d'attente différenciée, il doit se poser comme agent préexistant. La *praxis* est la seule unité réelle du groupe en fusion : c'est elle qui le crée, qui le soutient et qui introduit en lui ses premiers changements intérieurs. Dans le moment de la *praxis* d'organisation et d'attente, c'est le groupe qui garantit que chaque action séparée est action commune ou, si l'on préfère, c'est le groupe en tant que réalité qui produit l'unité de la *praxis* commune. Mon courage et mon endurance, à moi qui veille dans la solitude, seront proportionnels à la permanence en moi du groupe comme réalité commune.

L'exigence dialectique que je viens de montrer se découvre à chacun, dans le moment de la survivance, comme *exigence pratique :* en fait, dans la mesure même où la répartition des tâches se détermine à partir d'un avenir proche, elle entraîne la méfiance de l'avenir; c'est en lui, comme possibilité de dispersion, que l'on craint d'abord l'action dissolvante de la séparation et de l'activité inactive. Le soupçon apparaît dans le groupe non comme un caractère de la nature humaine mais comme la conduite appropriée à cette structure contradictoire de la survivance : il est la simple intériorisation des dangers de sérialité (la multiplicité

intériorisée était *réellement* présente à chacun comme pouvoir immédiatement donné dans la bagarre précédente; cette multiplicité demeure, elle est toujours instrumentalisée, c'est elle qui permet de répartir partout sentinelles, patrouilles, groupes de combattants; mais elle passe *en même temps* à un statut plus concret — puisqu'elle est diversifiée, structurée — et moins saisissable dans l'immédiat, puisqu'elle se monnaye en solitude. La séparation comme utilisation rationnelle du nombre est un renversement de l'union immédiate ou utilisation mécanique de la quantité. On se trouve multiple, certes, mais dans une situation qui semble présenter tous les caractères de la solitude d'impuissance); en outre, la possibilité d'une libre sécession se manifeste comme possibilité structurelle de chaque *praxis* individuelle; et cette possibilité se découvre en chaque autre tiers comme *la même* en tant que *ce* tiers, ici, la redécouvre en lui. Ainsi le statut ontologique du groupe de survivance apparaît d'abord comme invention pratique d'une permanence libre et inerte de l'unité commune en chacun. Lorsque la liberté se fait *praxis* commune pour fonder la permanence du groupe en produisant par elle-même et dans la réciprocité médiée sa propre inertie, ce nouveau statut s'appelle *le serment*. Il va de soi que ce serment peut prendre des formes très diverses, depuis l'acte explicite de jurer (serment du Jeu de Paume; serment comme lien synthétique des membres de la commune médiévale) jusqu'à l'assomption implicite du serment comme réalité déjà existante du groupe (par ceux qui sont nés dans le groupe, par exemple, et qui grandissent au milieu de ses membres). Autrement dit, *l'acte historique* de prêter serment en commun, bien qu'il soit universellement répandu et qu'il corresponde *en tout cas* à la résistance du groupe survivant contre l'action séparatrice de l'éloignement (spatio-temporel) et de la différenciation, n'est pas la forme nécessaire du serment commun en tant que celui-ci est garantie contre l'avenir, inertie produite dans l'immanence et par la liberté, fondement de toute différenciation. Si nous l'examinons — par exemple, comme lien communal au Moyen Age — dans sa réalité explicite d'acte historique, c'est simplement qu'il se pose *comme tel* et qu'il dévoile plus aisément ses structures.

Le serment est réciprocité médiée. Toutes les formes dérivées — par exemple, le serment juridique du témoin, le serment individuel sur la Bible, etc. — ne prennent de sens que sur la base de ce serment originel. Mais il faut se garder de le confondre avec un *contrat social.* Il ne s'agit nullement ici de chercher un fondement quelconque à telle ou telle société — entreprise dont nous verrons plus loin la parfaite absurdité — mais de montrer le passage nécessaire d'une forme immédiate, mais en danger de se dissoudre, à une autre forme du groupe, réflexive mais permanente.

Le serment est *invention pratique;* il ne servirait à rien de le présenter comme une possibilité *de l'individu* si l'on n'a d'abord posé que cette possibilité est sociale et qu'elle n'apparaît que sur la base de groupes déjà cimentés par le serment. L'expérience abstraite de l'organisme pratique en tant que sa *praxis* est dialectique constituante, nous avons vu qu'elle ne peut pas nous donner autre chose que la translucidité d'une action qui se définit par son objectif et s'épuise

dans son objectivation. Mais, comme le groupe lui-même en tant que *praxis*, cette invention est la négation d'une circonstance extérieure qui la définit en creux. Autrement dit, c'est l'affirmation par le tiers de la permanence du groupe comme négation de sa négation extérieure. Et la négation extérieure ne doit pas se confondre avec le danger d'extermination par l'ennemi (ou par le cataclysme) mais seulement avec la possibilité que les tâches entraînent la réapparition de la multiplicité d'altérité ou d'extériorité, sans que cette réapparition implique directement l'anéantissement des individus en tant que tels. En ce sens, le serment est une détermination inerte de l'avenir : j'entends que cette inertie est avant tout négation de la dialectique au cœur de la dialectique; quels que soient les développements ultérieurs de la *praxis*, de l'événement et de la totalisation en cours (jusqu'au niveau, inclusivement, de la totalisation historique) un élément restera non dialectique : l'appartenance commune de chaque membre au groupe; le groupe entrera dans des combinaisons dialectiques nouvelles qui le transformeront en tant que tel mais l'unité commune, c'est-à-dire son statut intérieur de groupe, ne peut en être changée [1]. La conduite de serment consiste donc à présenter librement dans l'avenir la dispersion du groupe comme impossibilité inerte (comme négation permanente de certaines possibilités au cœur du champ des possibles) et, inversement, à faire venir à la communauté présente le groupe futur comme limite de tout dépassement possible. Nous retrouvons ici la loi dialectique que nous avons rencontrée dès le commencement de cette expérience : la réextériorisation de l'inertie inorganique est le fondement de l'instrumentalité, c'est-à-dire de la lutte contre l'inertie de la matière au sein du champ pratique. Le groupe cherche à se faire lui-même son propre outil contre la sérialité qui menace de le dissoudre; il crée une inertie factice qui le protège contre les menaces du pratico-inerte.

L'invention elle-même, c'est-à-dire la conduite comme *praxis* immédiate, apparaît dans le schème d'intelligibilité précédemment mis au jour. Il y a réciprocité médiée; qu'il soit ou non prononcé, le mot d'ordre « Jurons! » représente fort bien l'invention comme action régulatrice du tiers dans le groupe existant. Or, ce qu'il faut noter c'est que dans le milieu *du même*, le tiers craint la dissolution dispersive *autant dans l'autre tiers qu'en lui-même :* sa possibilité de se retrouver isolé peut lui venir du tiers mais dans la même mesure où elle peut venir au tiers par lui et même où elle peut lui venir à lui-même par lui-même. Cette possibilité négative est donc en chacun et *ici* la même, l'envers de la *praxis* du groupe en fusion *comme ubiquité*. Et c'est la possibilité en chacun de devenir par l'autre tiers, pour l'autre tiers, par soi-même et pour soi-même, *l'Autre*. Ainsi dans le mot d'ordre « jurons » il réclame à l'autre tiers une garantie objective qu'il ne devienne jamais l'Autre : celui qui *me* donnera cette garantie *par là même* me protège, en ce qui le concerne, du danger que *l'Être-Autre me vienne de l'Autre*. Mais par là même, s'il jurait seul (ou si tous

1. Je parle ici de *l'objectif visé* et non de l'action réelle des développements historiques sur le groupe considéré.

juraient, sauf moi), c'est moi seul qui assumerais tout à coup la responsabilité d'être celui par qui l'altérité vient au groupe. Mais précisément la conduite du serment ne peut être que commune : le mot d'ordre est « Jurons ». Cela signifie que je me fais en même temps en lui et pour lui garantie que l'altérité ne peut lui venir par moi (ni directement, comme dans le cas où je l'abandonnerais au cours d'une action menée par lui et moi pour le compte du groupe, ni par l'intermédiaire de tous, comme dans le cas où, au sein de la majorité, j'abandonnerais avec celle-ci la lutte, je m'enfuirais ou me rendrais). Or, la réciprocité est *médiée :* car le serment que je fais, je le fais à tous les tiers en tant que groupe dont je suis et c'est lui qui permet à chacun de garantir le statut de permanence à chacun : un tiers quelconque ne peut jurer la permanence du groupe contre l'altérité que dans la mesure où cette permanence dépend de lui, c'est-à-dire dans la mesure où les autres tiers, pour ce qui est d'eux, l'ont assuré du *non-changement* futur. Comment pourrait-il, en effet, garantir qu'il ne sera jamais l'Autre si d'abord il n'a l'assurance que l'altérité ne lui viendra pas du dehors et malgré lui (ou à son insu); le propre en effet de celle-ci c'est de venir à chacun par *l'Autre*. Ainsi mon serment au tiers reçoit à sa source une dimension de *communauté*, il vient toucher chacun directement et à travers tous. Cette conduite commune du tiers se réalise comme structure objective d'intériorité et caractérise le groupe en tant que tel. Le serment n'est ni une détermination subjective ni une simple détermination du discours, c'est une modification réelle du groupe par mon action régulatrice. La négation inerte de certaines possibilités futures est mon lien d'intériorité avec le groupe assermenté dont je fais partie, en ce sens que chez chacun cette même négation en tant qu'elle est *sa* conduite est conditionnée par la mienne. Bien entendu, il faut ajouter que ma propre conduite est elle-même conditionnée par toutes. Mais ce n'est pas surtout cela qu'il faut mettre en relief : ce qui apparaît en effet d'abord, c'est que la garantie de permanence fournie par le serment des Autres se produit en moi comme impossibilité objective (dans l'intériorité) que l'altérité me vienne du dehors; mais du même coup c'est ma propre possibilité de me faire Autre (de trahir, de m'enfuir, etc.) qui est mise en relief comme avenir possible venant de moi aux Autres. Or, cette possibilité peut se réaliser dans le libre développement de mon action : je puis librement décider d'abandonner mon poste ou de passer à l'ennemi. Il va de soi que « librement » — ici comme partout dans cette étude — se rapporte au développement dialectique d'une *praxis* individuelle, née du besoin et dépassant les conditions matérielles vers un objectif précis. La trahison et la désertion provoquées par la terreur ou la souffrance sont donc, de ce point de vue, de libres *praxis* en tant que conduites organisées qui *répondent* à des menaces extérieures. On sait, d'ailleurs, l'importance que peut avoir, pour le jeune combattant sans expérience, la peur d'avoir peur — c'est-à-dire de lâcher pied, d'être celui par qui le groupe se transforme par la panique en masse inerte. Il redoute cette peur comme une impulsion irrésistible et, en même temps, il la refuse comme libre préférence de sa sauvegarde au salut de tous. En ce sens, mon serment devient ma caution

contre moi-même en tant qu'il est moi-même me faisant chez tous les tiers garantie pour chacun de n'être pas rejetés en ma personne et par mes conduites dans l'altérité sérielle. Ainsi, dans la conduite de serment, le premier mouvement est de jurer pour faire jurer les Autres, par réciprocité médiée, c'est-à-dire pour se cautionner contre la possibilité qu'ils se dispersent, et le deuxième moment de l'opération c'est de jurer pour se protéger contre soi dans les Autres. Encore faut-il voir que le deuxième moment ne peut être celui de l'action totalisante du tiers régulateur : lorsque je fais le serment, en effet, lorsque *je jure* ou que je tiens telle conduite équivalente, je reste avec l'ensemble du groupe dans la relation de transcendance-immanence et j'opère par mon comportement une synthèse totalisante qui n'arrive pas à m'intégrer au tout. Par là ma conduite de serment se découvre comme liberté commune mais non comme négation inerte de mes possibilités. Autrement dit, je dévoile ma conduite future et son objectif qui est la permanence du groupe mais je les dévoile dans la liberté, c'est-à-dire que le discours exprime une *indépassabilité* que la liberté, comme dépassement pratique, ne peut produire par elle-même; ou, si l'on préfère, en se faisant liberté qui jure, elle se reproduit comme liberté de dépasser (de changer, de renier) le serment si les circonstances changent. Par contre *le serment que j'ai fait* revient du tiers à moi et me réintègre au groupe, en tant qu'il est structure constitutive de son serment : c'est le tiers qui, en jurant, me réintègre au groupe comme tiers dont l'immuabilité est là-bas condition objective du serment d'un autre tiers : l'acte de jurer, quand c'est le tiers qui l'accomplit, devient à son tour *praxis* régulatrice et totalisante et je suis uni synthétiquement aux Autres dans la communauté d'un quasi-objet. Or, ce quasi-objet est réintériorisé par le tiers qui prête serment comme la permanence jurée qui seule donne un sens à ce serment. Ma « foi jurée » revient sur moi *comme une caution contre ma liberté* à travers celle du tiers : c'est elle en effet qui lui donne la possibilité réelle de jurer puisque c'est à cause d'elle (et, bien entendu, de celle de chacun) que la possibilité de retomber dans l'altérité ne dépend plus que de lui. (Comment pourrait-il jurer *pour sa part* la permanence de l'unité si cette permanence n'était pas constituée partout sauf dans sa liberté, si elle risquait en tout point et en tout instant d'être rompue?) Garanti contre ma trahison possible, il peut affirmer à tous qu'il ne sera pas celui par qui la trahison arrive.

Mais cette totalisation est aussi le moment où une nouvelle sorte d'altérité surgit. En tant que je suis, avec les autres, condition commune du serment chez le tiers, je suis déjà permanence : mon serment n'est pas simple conduite libre ou simple discours renseignant sur ma conduite future et sur ses développements : il est, pour autant que le tiers le constitue comme tel en fondant sur lui son propre serment, déjà la négation indépassable et, par conséquent, inerte de toute possibilité que je change, quelles que puissent être les circonstances. Et quand le tiers s'adresse à moi (et nous avons vu qu'il le fait tout ensemble indirectement et directement) son serment régulateur s'adresse à celui qui déjà s'est affecté de permanence ou, plus exactement, il me constitue comme tel par le simple dépassement qu'il fait de mon serment

par le sien. Ainsi je me retrouve au sein de ma libre *praxis* comme Autre que moi-même, bien que j'assume entièrement le serment que j'ai fait, du simple fait que son indépassabilité vient de l'autre tiers, c'est-à-dire, en fait, de *tous les tiers* qui ont juré, jurent et jureront. Car la caution que je donne à tel tiers est caution cautionnée par chacun et elle est aussi *la même* (dans la synthèse totalisante du tiers) que celle de tous; elle se trouve donc être chez le tiers régulateur mon être-commun comme indépassabilité. Et c'est ainsi qu'elle revient en moi à travers le serment de chacun, c'est-à-dire que le groupe dont je suis devient en moi l'être-commun comme Être-Autre en tant que limite de ma liberté : cette limite en effet comme indépassabilité est autre que la libre *praxis* et ne peut lui venir que de l'Autre. Ou, si l'on veut, c'est cet Être-Autre commun que je suis pour *le même, ici* (n'importe où) et qui fonde son serment de rester le même en tant que ce serment est *le même* que le mien. On objectera peut-être que mon action ici, dans le groupe en fusion (travail ou combat), permet et conditionne déjà celle de l'Autre (du même en cet Autre là-bas). Et c'est vrai : mais *elle la conditionne* dans et par l'objet; c'est l'ennemi contenu, la tâche faite (par moi, par nous) qui définissent objectivement les possibilités d'action pour tel tiers. De même chacun figure à titre d'unité dans la multiplicité intériorisée : seulement dans l'acte d'intériorisation de chacun, chaque tiers figure avant tout (par la réciprocité médiée) comme dépassement de cette inerte séparation par l'intériorisation du multiple. Autrement dit, dans le groupe en fusion le tiers n'est jamais autre : il produit son action dans l'objet comme condition objective de ma propre action ou, par la médiation du groupe, sa libre *praxis* dans son développement réel et vivant conditionne la mienne *en tant qu'elle est la même* (c'est-à-dire libre développement dialectique) et qu'elle en est conditionnée : les résultats, d'ailleurs, de cette réciprocité de conditionnement se lisent dans le groupe comme réalité objective (son accroissement) et non dans l'action libre de chacun. La libre réciprocité dans le regroupement fait que *nous venons deux* au groupe. Mais « deux » ne qualifie ni mon acte d'aller au groupe ni celui du tiers, encore que l'un et l'autre réintériorisent la quantité. Au contraire, le serment est une conduite qui vise la *praxis* libre en tant que telle et cherche à limiter librement cette liberté, *du dedans*. Il serait absurde de supposer qu'une liberté individuelle puisse être limitée *par elle-même* sauf sous forme d'imprévisibilité (c'est-à-dire sous la forme contraire de celle du serment : si les circonstances venaient à changer de telle ou telle façon, je ne puis prévoir sincèrement ce que je ferais) puisque la *praxis* est dépassement des conditions, adaptation aux transformations du champ pratique. Cela ne signifie pas, naturellement, que nous soyons incertains, sans projet fondamental, sans structures acquises ni prévisibilités : tout au contraire. Mais ces conditions, dépassées et conservées par la liberté, même si elles permettent de nous prévoir entièrement (comme c'est le cas pour un agent qui se contient dans le champ pratico-inerte) sont très exactement le contraire du serment : par celui-ci, la liberté se donne une certitude pratique pour les cas où la conduite future (les circonstances variant) est imprévisible. Cela ne se peut qu'en tant qu'elle est *autre*

pour elle-même. C'est-à-dire en tant qu'elle n'est plus tout simplement la transparence d'une adaptation d'urgence aux exigences du besoin et aux dangers du champ. Et cette *altérité* ne peut venir à elle que de l'*Autre*. Si, toutefois, nous ne retombons pas (ou pas encore) dans la sérialité, c'est que l'Autre est bien ici considéré *dans* sa pratique, c'est-à-dire comme pouvoir et comme liberté; et cette activité m'affecte comme durcissement contre le monde de l'impuissance et de la sérialité. En somme, le tiers reste pour moi *le même* (il fait librement ce que je fais quand je le fais : son serment est, comme le mien, régulateur dans la réciprocité médiée); mais à travers l'activité pratique du tiers, *en tant qu'elle est la même*, je reviens à moi comme inébranlable condition commune de sa possibilité. La raison profonde de cette altérité purement formelle et négative, c'est que le groupe s'est pris pour son propre objectif. Ainsi chaque action de chaque tiers doit avoir chaque autre tiers (et tous) pour objectif, pour moyen et pour agent (en tant qu'il la reprend ou la dépasse et l'organise à d'Autres) et chacune, au lieu de se dépasser vers l'objet, se retrouve dans un objet qui se manifeste comme homogène. Ainsi le groupe en apparaissant *pour but* et en se dévoilant comme *praxis commune* à maintenir révèle *dans le formalisme* (sinon dans l'inaction puisqu'il y a une activité des communautés de survivance) chaque *praxis* comme condition et moyen de chaque Autre, en tant que cette Autre est la même. Dans la *réflexion pratique*, chacun revient à soi en tant qu'il conditionne positivement la libre action de chaque tiers en limitant négativement la sienne. Mais le projet de limitation lui revient (à travers une liberté qui prête serment) comme exigence en lui de la liberté de chacun, c'est-à-dire à la fois comme sa liberté en tant qu'Autre et comme la liberté des Autres. Le moment de la prestation du serment n'est — malgré les paroles dites, ou plutôt ne serait, si l'on pouvait l'isoler, pour *un* individu, du serment commun — qu'un projet s'annonçant avec l'urgence et la force affirmative que conditionnent l'organisme réel, le besoin, le danger, etc. Mais si ce moment est, *en même temps*, celui de tous les serments revenant sur le mien, je deviens en chacun et en tous *condition dépassée de la libre praxis* (sûr de moi comme des Autres, chacun n'a plus qu'à s'occuper de sa tâche différentielle) et, dans la mesure où cette libre *praxis* commune revient en moi comme condition de *ma propre liberté* (moi aussi, je dois compter sur eux pour accomplir tout seul ou dans un sous-groupe ma propre tâche) elle constitue l'indépassabilité de l'être-dans-le-groupe comme *une exigence*. L'exigence, nous l'avons vu dans l'étude du pratico-inerte, est une prétention émise par une matérialité inorganique sur une *praxis* (et, naturellement, à travers une autre *praxis*). L'exigence, telle que nous la retrouvons ici, présente les mêmes caractères mais les agents sont eux-mêmes l'inertie inorganique. En tant que la permanence de mon appartenance au groupe est mon libre projet, cette permanence est pour mon action un objectif situé dans l'avenir et qui vient à moi à partir des dangers futurs. Mais ce projet élève par lui-même une prétention sur chaque membre du groupe puisqu'il ne peut s'accomplir pour chacun et par chacun que dans et par la permanence du groupe, *partout*. En tant que ce même projet devient,

par mon libre serment, satisfaction entière et délibérément donnée par moi à cette prétention chez le tiers, il retourne en moi par le tiers : il est donc, en tant que foi jurée à l'Autre — et chez l'Autre — une limitation de ma liberté : or cette limitation conditionne la possibilité de son libre serment, c'est-à-dire de cette libre limitation dont j'ai besoin pour être libre. Ainsi mon projet revient à moi comme sa propre condition négative et inerte : pour que je puisse compter sur le groupe dans la séparation, il faut que chacun puisse compter sur moi; la limitation de leurs possibilités (de trahir, de se débander, de relâcher leur activité, leur travail, etc.) je ne puis *prétendre* qu'ils la soutiendront comme une impossibilité de changer que si je fais droit en moi à leur prétention sur ma liberté, c'est-à-dire, par exemple, comme la condition exigée du calme avec lequel ils s'acquitteront d'une tâche dangereuse, sûrs que tout est fait partout et par tous pour leur garantir la sécurité maxima. Oui, *dans cette mission dangereuse* qui peut *nous* sauver, me sauver dans la totalité, j'existe chez chacun comme sa confiance et son courage, c'est-à-dire comme immuabilité de tous les Autres; à travers chaque action concrète accomplie ailleurs, le négatif futur apparaît donc dans mon action comme mon exigence sur moi-même en tant qu'elle est prétention de tous les Autres sur moi (et sur tous les Autres). L'inorganique, c'est ici, l'avenir rigide comme non dialectique et cet avenir se pose à la fois comme cadre infranchissable et fondement de toute *praxis* dialectique : cadre puisque mes actes, quels qu'ils soient, ne peuvent briser la permanence du groupe; fondement puisque toute activité, tant que l'objectif urgent du groupe existe encore, doit viser à maintenir les pouvoirs du groupe et son efficacité pratique. A partir de cette *indépassabilité*, je me donnerai ou je recevrai des tâches qui ne pourront se réaliser que par le libre développement pratique. Ce triple caractère de l'indépassabilité (exigence, cadre, fondement de toute *praxis*) a pu faire croire que le groupe réfléchi devenait le fondement d'une nouvelle dialectique (comme *praxis*) alors qu'il est constitué par la dialectique originelle et que *la permanence* n'est qu'une détermination négative de celle-ci.

Nous avons distingué pour la clarté deux moments : celui du projet qui s'annonce, celui du serment de l'Autre qui revient à moi. Mais il va de soi que cette distinction strictement formelle visait à mieux expliciter les structures du serment. Autrement dit, *le projet* (comme dépassement dialectique de conditions matérielles) reste le mouvement fondamental. Mais il est évident que chez chacun, même avant le serment des Autres, *il est déjà serment*. Ce que j'ai voulu marquer, c'est qu'il ne pouvait l'être que *par les Autres*. Le serment comporte nécessairement : 1° Le caractère de mot d'ordre, d'action régulatrice dont le but (réfléchi) est d'entraîner les tiers : je m'offre pour qu'ils s'offrent; l'offre de mes services (de ma vie, etc.) est déjà *la même* que la leur. A ce niveau mon engagement *est* engagement réciproque et médié du tiers. 2° Le caractère d'une manœuvre exercée sur moi-même : jurer, c'est donner ce qu'on n'a pas pour que les Autres vous le donnent et que l'on puisse tenir parole : je définis la permanence du groupe comme *mon* indépassabilité dans un mouvement pratique

de tous qui doit par la totalisation des serments *me conférer* cette indépassabilité comme limite négative et comme exigence absolue. Les deux caractères sont indissolublement liés; dans la mesure où chacun d'eux est une prétention élevée sur l'autre tiers ou sur moi-même par l'intermédiaire du tiers, ces prétentions sont immédiatement satisfaites par le serment de tous les Autres. En fait, bien que l'opération concrète du serment puisse être successive (chaque député du tiers signant à son tour le procès-verbal dans la salle du Jeu de Paume) et comporter ainsi une sérialité toute formelle, le moment réel de l'action commune est tout entier contenu dans le mot d'ordre « jurons ». C'est-à-dire dans la décision commune de jurer. Au moment de la décision, le serment est encore futur mais sa signification — comme objectif immédiat du groupe et comme *moyen* de maintenir une permanence nécessaire aux objectifs plus lointains — le présente à chacun comme opération commune ou, si l'on préfère, comme action du groupe sur soi *à travers chacun.* Ainsi le serment de tel tiers, même s'il précède les autres (par exemple dans l'ordre sériel des signatures) n'est jamais un chèque sans provision : il se temporalise dans une temporalité déjà limitée qui contient par avance les serments de tous. En un sens, dire « jurons », c'est jurer : la possibilité d'un désaccord à ce sujet n'est, en effet, la plupart du temps, qu'une possibilité purement formelle : quand le serment est *réinventé,* c'est que les circonstances objectives le constituent déjà comme seul moyen réflexif du groupe pour conserver l'unité. Il faut le définir comme la liberté de chacun assurant la sécurité de tous pour que cette sécurité revienne en chacun comme sa *liberté-autre* fonder à titre d'indépassable exigence sa libre appartenance pratique au groupe. Après le serment, en effet, le tiers, comme avant, *se fait* membre du groupe par sa *praxis* commune, donc dans la liberté : cela signifie que son action même se développe dans la liberté dialectique, soit à l'intérieur d'un sous-groupe, soit à titre de *praxis* commune d'un individu isolé. Le serment n'est rien d'autre que la coïncidence, à la source de sa pratique, de la sécurité des tiers absents (assurée par lui) et de sa propre sécurité (par les tiers); l'exigence et l'indépassable permanence comme négation inerte des possibilités se révèlent sous l'action de conditions particulières (certaines actions de l'ennemi, par exemple, comme la terreur, la torture, des propositions de négociation séparées, etc.).

A ce niveau de la description, la question de l'intelligibilité peut enfin se poser. Nous connaîtrons en effet le type d'intelligibilité du serment si nous savons résoudre deux problèmes. D'abord, en effet, puisque le serment vient au groupe survivant par les tiers et dans la réciprocité médiée, il faut que nous saisissions dans l'expérience la continuité dialectique (c'est-à-dire le libre développement) qui constitue en chaque cas la réinvention de la foi jurée. En d'autres termes : le projet individuel et la *praxis* commune du groupe en fusion sont des réalités *compréhensibles;* il faut déterminer dans et par l'expérience si la réinvention du serment est, sur la base de circonstances définies, un processus dialectique et susceptible de compréhension. D'autre part, les structures du serment commun telles que nous les avons mises au jour sont apparues d'abord dans une sorte d'idéalité abstraite :

la raison en est que le serment comme action du groupe sur lui-même n'apparaît pas d'abord comme modification par l'effort (par le travail et le combat) du statut matériel du groupe mais comme un resserrement immobile de ses liens. Bien sûr le langage est matérialité, le geste est effort. Mais les mots d'ordre répétés par cent bouches pas plus que les mains qui se lèvent ne peuvent se comparer au travail épuisant de la construction ou du combat. Dans nos descriptions du groupe en fusion, les significations correspondaient à la création d'une *praxis* commune comme *dépense réelle d'énergie* et comme modification orientée de l'environnement. Ainsi le groupe *se construisait réellement* comme tout produit du travail, à travers la peine et le labeur, dans la mesure exacte où son effort commun l'inscrivait dans l'Être. Le moment du serment, à côté de cet énorme événement dialectique qui peut s'apprécier également du simple point de vue des transmutations énergétiques, paraît le moment de l'idéalité; en outre l'unité du groupe en fusion tirait sa matérialité de l'intolérable pression exercée par le groupe ennemi; *c'était* l'intériorisation et le renversement de cette pression (de cette destruction totalisante) : au contraire, l'unité du groupe assermenté, pour autant qu'elle vient de lui seul et d'une attaque *possible* mais non encore en acte, semble un simple jeu de signes et de significations : rien de *matériel* ne m'unit vraiment aux tiers; et si le serment ne doit être qu'une détermination réciproque du discours, il ne peut expliquer par lui-même la force adhésive qui fait que, dans la solitude et sous la pression ennemie, je me sens membre du groupe. Dans le cas de la dispersion différenciée, en effet, l'action de l'ennemi tend (directement ou indirectement, délibérément ou non) à accentuer l'isolement (au contraire de ce qui se passait pour le groupe en fusion). En face de la mort ou de la torture, l'intérêt commun risque de s'annihiler au profit de l'urgence immédiate (échapper à la mort, à la souffrance) : il serait peu croyable que l'opération décrite plus haut constituât, si elle n'est rien d'autre, l'indépassabilité du groupe dans ces circonstances comme une force d'inertie invincible.

A vrai dire, les deux problèmes n'en font qu'un et nous allons pouvoir les résoudre ensemble et l'un par l'autre. Car, si nous avons décrit les structures internes du groupe assermenté, nous n'avons pas saisi le véritable sens immédiat du serment comme réinventé librement par le tiers. L'origine du serment, en effet, c'est la peur (du tiers et de moi-même) : l'objet commun existe, il est même intérêt commun dans la mesure où il se fait négation d'une communauté de destin; mais le relâchement de la pression ennemie en même temps que la persistance de la menace entraîne pour chacun le dévoilement d'un danger nouveau : celui de la disparition progressive de l'intérêt commun et de la réapparition des antagonismes individuels ou de l'impuissance sérielle. Cette peur réflexive naît d'une contradiction réelle : le danger existe toujours (il est objectivement *plus grave,* peut-être : l'ennemi a peut-être reçu des renforts) mais il s'éloigne, passe au rang de *signification* et ne fait pas assez peur. La peur réflexive naît pour le tiers de ce que personne — pas même lui — *n'a assez peur.* Ce changement d'état qui caractérise le groupe survivant est sa vulnérabilité même : quand il ne se dissoudrait pas, rien n'assure que l'attaque lui

rendrait son statut de groupe en fusion. Toute cette peur réflexive est vécue *dans le concret*, à travers des faits réels : la fatigue de celui-ci, la blessure de cet autre, ce troisième qui dort, ma propre dispute avec un quatrième, etc. Et le dépassement par le tiers de cette dissolution en cours ne peut se faire que par la négation des circonstances qui la conditionnent, c'est-à-dire par la négation de l'absence de peur. La réinvention fondamentale, au cœur du serment, c'est le projet de substituer une peur réelle, produit du groupe lui-même, à la peur externe qui s'éloigne et dont l'éloignement même est trompeur. Et cette peur comme libre produit du groupe et comme action corrective de la liberté contre la dissolution sérielle, nous la connaissons déjà, nous l'avons vue paraître un instant pendant l'action elle-même : c'est la Terreur. La Terreur, avons-nous dit, c'est la violence de la liberté commune contre la nécessité en tant que celle-ci n'existe que par l'aliénation de quelque liberté. Par le tiers qui découvre le groupe en danger de mort dans sa propre personne et celle des Autres, le dépassement se fait en réaffirmant le groupe comme danger de mort immédiat pour chaque *praxis* qui redeviendrait individuelle et sombrerait dans la sérialité. *Le groupe comme action sur soi*, au niveau de la survivance, ne peut être que coercitif. Le tiers régulateur découvre dans la peur décroissante du danger la véritable menace qu'il faut compenser par une peur croissante de détruire le groupe lui-même. Le but reste le même : sauver l'intérêt commun. Mais le groupe, en l'absence de toute pression matérielle, *doit se produire lui-même comme pression sur ses membres*. Et cette ré-invention n'a rien d'idéaliste car elle se présente concrètement comme ensemble de moyens réels (acceptés par tous, pour chacun et pour tous) de faire régner dans le groupe la violence absolue sur ses membres : peu importe qu'on établisse des statuts, que l'on crée (comme dans certains groupements évolués) des organes de contrôle et de police ou que le serment revienne tout simplement à donner à chacun en tant que membre du groupe droit de vie et de mort sur chacun en tant qu'individu ou que membre d'une série. L'essentiel c'est que la transformation réside dans le danger de mort que chacun court au sein du groupe en tant qu'agent possible de dispersion. D'autre part cette violence *est libre :* il nous importe peu ici que certains éléments de la communauté l'aient, historiquement et dans des circonstances définies, confisquée à leur profit : nous reviendrons sur ce point. Ce qui compte c'est qu'aucune confiscation de violence (conquête du pouvoir) n'est intelligible si la violence n'est d'abord un certain lien réel et pratique des libertés entre elles au sein de l'action commune; autrement dit, si cette violence n'est pas le type d'action du groupe assermenté sur lui-même en tant que cette action est réinventée, exercée et acceptée par tous. Or le serment est précisément *cela*, c'est-à-dire la production commune et par réciprocité médiée du statut de violence : une fois le serment prêté, en effet, le groupe doit assurer la liberté de chacun contre la nécessité aux dépens même de sa vie et au nom de la foi librement jurée. La liberté de chacun réclame la violence de tous contre elle et contre celle de n'importe quel tiers comme sa défense contre elle-même (en tant que libre pouvoir de sécession et d'aliénation). Jurer, c'est dire en tant

qu'individu commun : je réclame qu'on me tue si je fais sécession. Et cette réclamation n'a d'autre but que d'installer la Terreur en moi-même comme libre défense contre la peur de l'ennemi (tout en me rassurant sur le tiers qui sera confirmé par la même Terreur). A ce niveau le serment devient opération matérielle. Le premier moment : « Jurons » correspond à la transformation pratique du statut commun : la liberté commune se constitue comme Terreur. Le second moment — la prestation successive ou simultanée *des* serments — est une matérialisation de la Terreur, son incarnation dans un objet matériel (jurer sur l'épée; signer le texte du serment commun ou créer des organes de contrainte). Ainsi l'intelligibilité du serment vient de ce qu'il est redécouverte et affirmation de la violence comme structure diffuse du groupe en fusion et de ce qu'il la transforme réflexivement en structure statutaire des relations communes. En fait, dans la mesure même où les relations des tiers sont médiées, c'est-à-dire dans la mesure où elles passent par tous, le caractère de violence ne s'y laisse pas déceler : ce sont les libres relations communes des membres du groupe en tant que tels. Mais dès que le danger de dissolution apparaît, chaque tiers se produit pour chaque autre comme celui qui porte sentence au nom du groupe et qui exécute la sentence portée (ou, inversement, comme celui contre qui chacun doit exécuter la sentence). Mais chacun s'est constitué en même temps comme celui qui réclame d'être défendu contre lui-même et qui accepte la sentence quelle qu'elle soit. Et la terreur vient à chacun — avant même tout risque particulier — de sa structure d'immanence-transcendance : dans le moment même où l'opération synthétique et totalisante de sa *praxis* se transforme en pure désignation du tiers totalisateur comme *tiers à intégrer*, le danger réel de tomber hors du groupe est vécu pratiquement dans et par cette *intégration ineffectuable*. La force matérielle qui unit les assermentés, c'est la force du groupe comme totalisation qui risque de se totaliser sans eux (au cas où ils perdraient de vue l'intérêt commun) et cette force comme puissance corrective d'une totalité hostile est directement et constamment pour chacun la possibilité de perdre la vie. En ce sens, l'être-dans-le-groupe comme indépassable limite se produit comme certitude de mourir si la limite est dépassée. Il importe peu, de ce point de vue, que le serment comme opération matérielle fasse entrer en jeu un être transcendant (la Croix, la Bible, Dieu lui-même) ou qu'il demeure dans l'immanence commune. De toute manière, en effet, la transcendance est présente dans le groupe assermenté comme droit *absolu* de tous sur chacun : autrement dit, le statut ne se donne pas comme simple formation pratique qu'on adopte provisoirement parce qu'elle est mieux adaptée aux circonstances; il est posé par la liberté de chacun comme réclamé par elle et par tous les tiers contre elle et contre toutes les défaillances des Autres. Sa transcendance (c'est-à-dire son droit absolu de se manifester par la sentence de mort pour n'importe qui, n'importe quand) se fonde sur la liberté s'affirmant comme juste violence contre le pratico-inerte. Ainsi Dieu ou la Croix n'ajoutent rien à ce caractère qui, si l'on veut, est, pour la première fois, position de l'homme comme pouvoir absolu de l'homme sur l'homme (dans la réciprocité). Mais, inversement, lorsque le ser-

ment, dans une société profondément religieuse, s'opère sous l'œil de Dieu et réclame des châtiments divins pour celui qui le violera (damnation, etc.), cet engagement envers Dieu n'est qu'un substitut de l'intégration immanente. Dieu se fait l'exécuteur des hautes œuvres du groupe, il est, si l'on veut, le substitut du bourreau : on pourrait même penser que la damnation se substitue à la peine capitale (puisqu'elle est tenue pour réelle et fait double emploi avec la mort). En fait, si le serment est trahi, les sanctions divines n'empêchent nullement la mise à mort du traître par le groupe. C'est, en effet, que le droit de vie et de mort — quel que soit le lien au transcendant — est le statut même du groupe.

Une libre tentative pour substituer la peur de tous à la peur de soi et de l'Autre en chacun et par chacun, en tant qu'elle réactualise brusquement la violence comme dépassement intelligible de l'aliénation individuelle par la liberté commune : voilà ce qu'est le serment. Son intelligibilité est entière puisqu'il s'agit d'un libre dépassement d'éléments *déjà donnés* vers un objectif déjà posé en tant que ce dépassement est conditionné par des circonstances particulières qui l'annoncent en creux (destin à nier). Cependant les structures de liberté et de réciprocité que nous avons découvertes d'abord, loin de disparaître, prennent tout leur sens lorsqu'elles se manifestent dans le mouvement pratique et matériel de la Terreur. Il reste vrai, en effet, que mon serment, chez l'autre tiers, est garantie : mais le sens de cette garantie c'est justement la violence : le tiers est garanti comme ma libre trahison par ce droit que j'ai reconnu à tous (et à lui) de me supprimer en cas de défaillance et par la Terreur que le droit commun fait régner en moi et que j'ai réclamée; et cette garantie — qui lui ôte toute excuse en cas de dispersion ou de trahison — c'est elle qui fait qu'il peut librement garantir sa fidélité (librement réclamer la Terreur pour lui-même). Ainsi je la retrouve en moi comme exigence. Autrement dit, le statut fondamental du groupe assermenté est Terreur; mais, lorsque les circonstances ne sont pas particulièrement contraignantes, je peux rester au niveau de l'exigence et de l'indépassabilité. Car le serment est libre relation de libres engagements. A ce niveau, je saisis seulement l'exigence comme ma liberté engagée en l'autre et comme exigence de *moi* envers *l'autre*. Si la pression s'accentue, le même rapport se découvre dans sa structure fondamentale : j'ai librement consenti à la liquidation de ma personne comme libre *praxis* constituante et ce libre consentement revient en moi comme libre primauté de la liberté de l'Autre sur ma liberté, c'est-à-dire comme droit du groupe sur ma *praxis*. Ici encore, il revient au même de saisir ce droit comme devoir envers le groupe (c'est-à-dire concrètement comme négation impérative d'une possibilité, il ne s'agit évidemment pas ici de *morale* ni même de *code*) ou comme pouvoir consenti par moi au groupe de prendre ma vie si je n'agis pas selon telle directive. Cela revient au même *pour nous* et *en ce moment de l'expérience :* en effet ces conduites diverses sont conditionnées par les circonstances et se constituent *en situation*. Ce qui compte, c'est que le devoir concret contient en lui-même et implicitement la mort comme mon destin possible; et c'est, inversement, que le droit du groupe me détermine, en tant qu'il est *consenti*.

Ce statut du groupe assermenté est, de toute manière, capital : on peut dire en effet que l'expérience dialectique nous a conduits à mettre au jour la première relation *pratique et inventée* (et sans cesse réinventée) entre des hommes actifs au sein d'une communauté active. Le groupe comme *permanence* est en effet *un instrument construit* en certaines circonstances, à partir d'un groupe en fusion (du moins, il en est ainsi dans notre expérience dialectique). Et cette construction *commune* — c'est-à-dire opérée par chaque tiers comme individu commun — ne peut en aucun cas se réduire à des relations « naturelles », « spontanées » ou « immédiates ». Elle se produit en effet quand les conditions extérieures ont suscité dans un groupe de survivance une pratique réflexive : la nature du danger et de la tâche implique que le groupe — en tant que menacé de se dissoudre — se pose lui-même comme moyen de sa *praxis* et *moyen à consolider*. Ainsi les rapports des membres du groupe s'établissent dans une communauté qui est en train *d'agir sur soi;* ils sont traversés par cette *praxis* subjective et conditionnés par elle. Toutefois, nous avons déjà compris que le caractère coercitif du groupe vient en fait de ce qu'il n'a pas *d'existence* (comme organisme) et pas *d'être* (comme totalité matérielle). Au niveau considéré, le groupe, comme réalité, n'est d'abord que l'impossibilité pour chacun d'abandonner la *praxis* commune. Ou, si l'on préfère, son *être* est en chacun la mort jurée comme inerte négation de toute possibilité d'action strictement individuelle. Nous l'avons vu, cet *être* est pour chaque libre *praxis* un *Être-Autre*. Pourtant nous ne retombons pas dans la sérialité puisque cet *Être-Autre* est en chaque tiers *le même* Être-Autre que chez son voisin. En ce sens la violence est partout la Terreur comme premier statut commun. Toutefois cette Terreur, tant que les circonstances n'ont pas ébranlé l'unité, est terreur *qui unit* et non terreur qui sépare. Ces hommes, en effet, en tant qu'ils se sont constitués par serment *individus communs*, trouvent leur propre Terreur, les uns chez les autres, comme *la même;* ils vivent *ici* et *partout* leur liberté *fondée* (c'est-à-dire limitée) comme leur être-dans-le-groupe et leur être-dans-le-groupe comme *l'être* de leur liberté. En ce sens, la Terreur est leur unité première en tant qu'elle est pouvoir en chacun et en tous de la liberté sur la nécessité. Ou, si l'on préfère, l'être-dans-le-groupe est, en chacun, intermédiaire entre la libre *praxis* commune (puisque, pour plus de simplicité, nous supposons que l'action n'est pas encore engagée) et le statut d'impuissance sérielle. C'est la garantie statutaire, librement réclamée, que chacun ne peut retomber dans le champ pratico-inerte et que l'action individuelle, *en tant qu'elle se fait commune*, échappe en tant que telle à l'aliénation (même si la *praxis* totale du groupe devait y retomber). Cette garantie, en tant que construction réflexive, est une sollicitude de tous pour chacun mais cette sollicitude est porteuse de mort : toutefois, *par cette sollicitude mortelle*, l'homme en tant qu'individu commun est créé, en chacun par tous (et par soi-même) *comme un nouvel existant;* et la négation violente de certaines possibilités futures ne fait qu'un en lui avec ce statut de nouveauté créée. Dans le groupe assermenté, la relation fondamentale de tous les tiers, c'est qu'ils se sont produits ensemble à partir du limon de la nécessité. C'est sur cette base que s'établissent

les rapports immédiats de réciprocité. Chacun reconnaît en l'autre tiers la violence comme impossibilité consentie de retourner en arrière, de revenir au statut de sous-humanité [1] et comme la perpétuation du mouvement violent qui l'a créé comme individu commun. Mais, bien entendu, cette reconnaissance est pratique et concrète. Elle est *concrète* parce que chaque tiers reconnaît les membres du groupe non en tant qu'hommes abstraits (ou spécimens abstraits du genre) mais comme des assermentés d'une espèce singulière (liée aux circonstances particulières, aux objets, au serment). Elle est *pratique* parce que c'est le serment lui-même se renouvelant par tel ou tel acte de réciprocité (il me secourt, me rend service, etc.) et se donnant comme sa structure fondamentale : c'est ce qui est particulièrement visible dans le cas (plus évolué que ceux qui sont envisagés en ce moment) des groupes d'entraide, publics ou secrets. Et comme chaque serment est conditionné par celui de tous, comme finalement c'est celui de tous qui fonde en chacun *dans son être-inerte* la liberté de l'individu commun, la reconnaissance est simultanément reconnaissance en chacun de sa liberté (sous une double forme : liberté engagée, liberté de libre développement pratique après l'engagement) par la liberté de l'autre et affirmation *de l'appartenance au groupe*. La totalisation n'est ici que la réactualisation partout (c'est-à-dire en tout *ici*, *maintenant*) du statut. Elle se donne comme faite une fois pour toutes et comme devant être réactualisée sans cesse. Par l'acte constructeur du serment, en effet, un objet a été créé (à l'instant « historique » où la décision a été prise) : cet objet matériel retient dans sa matérialité le serment historique comme indépassable passé. L'objectivation du groupe en fusion (forteresse prise et démantelée, etc.) n'est pas rejetée; au contraire, elle devient la réalisation matérielle de l'unité archaïque, le moment du surgissement commun. Mais il s'agit d'un autre mode de réalité, antérieur : le protocole signé, le simple lieu où le serment s'est prêté apparaissent, au stade du groupe assermenté, comme la *force d'inertie* du groupe, comme la persévérance, contre les menaces internes et externes, de l'être-dans-le-groupe dans son être. C'est l'indissoluble réciprocité de significations entre la matérialité inorganique du fait, révélant *ici*, *maintenant*, à partir de tout avenir-projet, son *être-présent* comme structure constitutive et le fait humain passé comme liaison immédiate à l'avenir (le fait de jurer était, dans sa réalité immédiate comme dans sa réalité profonde, précaution contre l'avenir) mais liaison *indépassable*, donc comme éternité *de présence dans l'avenir*. Le groupe assermenté produit son objectivation comme un certain produit matériel *en lui* (le pacte écrit, même la salle, autrefois *contenant*, devient, dès la dispersion, produit intériorisé, médiation matérielle entre les membres). Mais cette objectivité intérieure (qui se produit pour chacun comme impossibilité de retourner au-delà d'une certaine date passée, comme irréversibilité de la temporalisation) n'est pas l'objectivation du groupe comme *être;* elle est la conservation éternelle et

1. Je prends le terme sans lui donner de contenu particulier et dans la mesure où il me semble marquer à tous les stades, le rapport du groupe se posant pour soi à la passivité du champ pratico-inerte.

figée de son surgissement (du surgissement réflexif et statutaire par serment). C'est le commencement de l'humanité [1]. Ce commencement devenant pour chacun nature impérative (par son caractère de permanence indépassable *dans l'avenir*) renvoie donc la reconnaissance à l'affirmation réciproque de ces deux caractères *communs :* nous sommes *les mêmes* parce que nous sommes sortis du limon à la même date, l'un par l'autre à travers tous les autres; donc nous sommes, si l'on veut une espèce singulière, apparue par mutation brusque à tel moment; mais notre nature spécifique nous unit en tant qu'elle est liberté. Autrement dit notre *être commun* n'est pas en chacun *une nature identique;* c'est au contraire la réciprocité médiée des conditionnements : en m'approchant d'un tiers, je ne reconnais pas mon essence inerte en tant qu'elle est manifestée dans un autre exemple : je reconnais le complice nécessaire de l'acte qui *nous* arrache à la glèbe, le frère dont l'existence *n'est pas autre que la mienne*, vient à moi comme la mienne et pourtant dépend de la mienne comme la mienne dépend de la sienne (à travers tous) dans l'irréversibilité d'un libre consentement. D'ailleurs *l'être-de-groupe* est vécu par chacun comme nature : il est « fier » *d'en être*, il devient *le* signifié matériel des uniformes de groupe (s'il y en a); *mais* comme *nature de la liberté* (c'est sa forme d'inertie terrible en tant qu'elle vient à moi comme exigence). Ainsi les relations des individus communs à l'intérieur du groupe sont des liaisons de réciprocité ambivalentes (à moins qu'elles ne soient commandées par la reprise de la lutte et l'objectif total) : celui-ci et moi *nous sommes frères*. Et cette fraternité n'est pas, comme on la présente sottement quelquefois, fondée sur la ressemblance physique en tant qu'elle exprime l'identité profonde des natures. Pourquoi donc un petit pois, dans une boîte de conserve, serait-il dit le frère d'un autre petit pois de la même boîte? Nous sommes frères en tant qu'après l'acte créateur du serment nous sommes *nos propres fils*, notre invention commune. Et la fraternité, comme dans les familles réelles, se traduit dans le groupe par un ensemble d'obligations réciproques et singulières, c'est-à-dire définies par le groupe entier à partir des circonstances et de ses objectifs (obligations de s'entraider en général, ou dans le cas précis et rigoureusement déterminé d'une action ou d'un travail particulier). Mais ces obligations — nous l'avons vu à l'instant — ne traduisent à leur tour que la communauté de l'exigence fondamentale et tout aussi bien de l'auto-création passée comme hypothèque irréversible de la temporalisation pratique. De ce point de vue, la fraternité est le lien réel des individus communs, en tant que chacun vit *son être* et celui de l'Autre (fût-ce le simple être-là près de l'Autre ou la ressem-

1. On m'entend : il ne s'agit nullement de désigner les seuls grands moments révolutionnaires où, en effet, les contemporains ont le sentiment de produire et de subir l'homme comme réalité nouvelle. Toute organisation avec réciprocité de serment est commencement premier puisqu'elle est toujours conquête de l'homme comme liberté commune sur la sérialité, quelle qu'elle soit. A vrai dire, la conquête se fait au niveau du groupe en fusion mais c'est par le serment que le groupe se pose pour soi, non plus comme moyen implicite de la *praxis* commune, produit et absorbé par elle tout ensemble, mais comme moyen d'atteindre un objectif plus ou moins éloigné, *donc* comme son propre objectif dans l'immédiat.

blance-solidarité des noirs révoltés, des blancs sur la défensive) sous forme d'obligations réciproques indépassables. Oui, la couleur de la peau saisie comme obligation pure et réciproque par les noirs révoltés de Saint-Domingue, et, tout en même temps, comme garantie matérielle et inerte de chacun contre sa possibilité d'aliénation, la couleur de la peau saisie en chacun par chacun non pas comme un caractère physiologique et universel mais comme un caractère historique se fondant sur l'*unité passée* d'une libre *promotion*, voilà la fraternité, c'est-à-dire la structure fondamentale et pratique de toutes les relations réciproques entre membres d'un même groupe. Ce qu'on appelle ensuite camaraderie, amitié, amour — et même fraternité en prenant le terme dans une acception vaguement affective — se produit sur la base de circonstances particulières et dans telle ou telle perspective, pour telle ou telle réciprocité comme un enrichissement dialectique et pratique, comme une libre spécification de cette structure première, c'est-à-dire du statut pratique et vivant des assermentés. Le groupe constitué est produit en chacun par chacun comme *sa propre naissance d'individu commun* et, en même temps, chacun saisit dans la fraternité sa propre naissance d'individu commun comme produite au sein du groupe et par lui.

Cette fraternité, d'autre part, c'est *le droit de tous* à travers chacun sur chacun. Il ne suffit pas de rappeler qu'elle est aussi violence ou qu'elle tire son origine de la violence : elle est la violence même en tant que celle-ci s'affirme comme lien d'immanence à travers les réciprocités positives. Par là nous devons entendre que la puissance pratique du lien de fraternité n'est pas autre chose (dans l'immanence [1]) que la libre transformation par chacun, pour soi et pour l'autre tiers, du groupe-de-fusion en groupe de contrainte. On remarque tout particulièrement cette indistinction lorsque le groupe assermenté procède à l'exécution sommaire ou au lynchage d'un de ses membres (supposé traître ou ayant réellement trahi). Le traître n'est pas retranché du groupe; il n'a pas même réussi à s'en retrancher lui-même : il demeure membre du groupe en tant que celui-ci — menacé par la trahison — se reconstitue en anéantissant le coupable c'est-à-dire en déchargeant sur lui *toute sa violence*. Mais cette violence d'extermination reste lien de fraternité entre les lyncheurs et le lynché en ce sens que la liquidation du traître se fonde sur l'affirmation positive qu'il est *homme du groupe;* jusqu'à la fin, on s'acharne sur lui au nom de son propre serment et du droit qu'il reconnaissait sur lui aux Autres. Mais, inversement, le lynchage est *praxis* de violence commune pour les lyncheurs en tant que son objectif est l'anéantissement du traître. Il est lien de fraternité réveillé et accentué entre les lyncheurs, en tant qu'il est une réactualisation brutale du serment lui-même et que chaque pierre jetée, chaque coup donné se produit comme nouvelle prestation de serment : celui qui participe à l'exécution du traître réaffirme l'indépassabilité de l'être-de-groupe comme limite de sa liberté et comme sa nouvelle

1. Il va de soi, en effet, que le groupe est qualifié jusque dans chacun de ses membres par son rapport transcendant à l'autre groupe, c'est-à-dire au groupe adverse; nous y reviendrons.

naissance, il la réaffirme dans un sacrifice sanglant qui constitue en outre une reconnaissance explicite du droit coercitif de tous sur chacun et une menace de chacun sur tous. De plus, dans la *praxis* en cours (c'est-à-dire pendant l'exécution) chacun se sent solidaire de chacun et de tous dans la solidarité pratique du danger couru et de la violence commune. Je suis frère de violence pour tous mes voisins : on sait de reste que celui qui refuserait cette fraternité serait suspect. Autrement dit, la colère et la violence sont en même temps vécues comme Terreur exercée sur le traître et (dans le cas où les circonstances auraient produit ce sentiment) comme lien pratique *d'amour* entre les lyncheurs [1]. La violence est la force même de cette réciprocité latérale d'amour. Nous pouvons comprendre par là que l'intensité des faits de groupe tire son origine de l'intensité des menaces extérieures c'est-à-dire du danger; cette intensité lorsqu'elle ne se manifeste plus comme pression réelle sans que le danger ait pour autant disparu est remplacée par ce substitut inventé : la Terreur. Celle-ci, réel *produit* des hommes groupés, n'en dépend pas moins, *en elle-même* et pour son degré d'intensité, de la violence adverse (c'est-à-dire de la violence subie et encore vivante dans les mémoires et de la violence attendue, en cas, par exemple, de contre-attaque). L'invention de la Terreur comme contre-violence engendrée par le groupe lui-même et appliquée par les individus communs sur chaque agent particulier (en tant qu'il comporte en lui-même un danger de sérialité) est donc l'utilisation de la force commune, jusque-là engagée contre l'adversaire, pour le remaniement du groupe lui-même. Et *toutes les conduites intérieures des individus communs* (fraternité, amour, amitié aussi bien que colère et lynchage) tirent leur terrible puissance de la Terreur même. En ce sens, chacun est pour chacun le même dans l'unité d'une *praxis* commune mais précisément parce que la réciprocité n'est pas intégration, précisément parce que les épicentres demeurent, bien que dissimulés, dans la réciprocité médiée, parce que je ne puis être ensemble tiers totalisant et tiers totalisé, parce que l'Autre moi-même qui vient à moi se trouve aussi en moi comme moi-même devenu Autre (et limitant ma liberté), la possibilité de contrainte ou d'extermination est donnée *en même temps* dans chaque relation réciproque. Il ne s'agit nullement de *méfiance :* les conduites de méfiance apparaissent dans un groupe de contrainte déjà rongé par les divisions, donc à un tout autre moment de la temporalisation commune et en d'autres circonstances. La possibilité d'aimer un traître est donnée dans la fraternité même et comme condition de cette fraternité : par là, il faut entendre que toute relation concrète et pratique au sein du groupe s'adresse nécessairement à travers l'individu commun à l'individu organique et, par là même, contribue à lui donner une existence réelle que la solidarité commune doit nier ou passer sous silence. Et cette possibilité que la fraternité avec tel ou tel se transforme brusquement, par la trahison du frère, en lynchage et en extermination, est donnée dans la fraternité même

1. Je parle ici de l'exécution des traitres et non, bien entendu, de ce type de lynchage raciste qui fait, en Amérique, distraire la vie du membre d'un autre groupe.

comme sa source et sa limite : nous fraternisons parce que nous avons prêté le même serment, parce que chacun a limité sa liberté par l'autre; et la limite de cette fraternité (qui détermine en même temps son intensité) c'est le droit de violence qu'a chacun sur l'autre, c'est-à-dire très exactement la limite commune et réciproque de nos libertés. Cependant, comme on voit aujourd'hui encore dans les partis autoritaires, la fraternité est la forme plus immédiate et la plus constante de la Terreur : les traîtres, en effet, sont la minorité, par définition. C'est *vraiment* la translucidité réciproque des individus communs (pouvant conduire à l'amitié des individus organiques) : nul « milieu » n'est plus *chaleureux* qu'un parti autoritaire et sans cesse menacé de l'extérieur (autoritaire *parce que* menacé). Mais, quelle que soit la fraternité, elle ne peut — en cas de déviation, d'hérésie, de trahison — survivre à la violence (sinon sous la forme précédemment décrite : liaison du bourreau au supplicié) ni s'opposer à elle. Non pas, comme on l'a trop dit, parce qu'elle serait faible et inefficace *contre* la Terreur mais tout simplement parce qu'elle est la violence elle-même vécue comme violence-amitié (comme force violente dans les relations d'amitié). Cette violence, née contre la dissolution du groupe, a créé une réalité nouvelle, la conduite de trahison; et cette conduite se définit justement comme ce qui transforme la fraternité (comme violence positive) en Terreur (comme violence négative). Ainsi, membre d'un groupe de contrainte, la violence de ma fraternisation repose sur la certitude pratique (mais non pas explicite, ou pas forcément) que cette fraternisation deviendra lynchage, *au nom d'elle-même* ou condamnation impitoyable, si mon frère se conduit comme un Autre et si le groupe en lui se trouve menacé de dissolution.

Le lien immédiat de la liberté et de la contrainte a fait naître une réalité neuve, un *produit synthétique* du groupe en tant que tel. Le nom de droit que j'ai donné à cette réalité peut paraître prématuré puisque le serment fonde ultérieurement les institutions mais n'est pas en lui-même institutionnel. Disons plutôt que cette réalité, en ce moment abstrait de notre expérience du groupe, est simplement le pouvoir diffus de juridiction. Encore faut-il s'entendre : et je n'utilise le mot de *diffus* que pour l'opposer aux organes spécialisés; en fait, l'individu commun est pourvu par son serment d'un pouvoir juridique sur l'individu organique (en lui-même et chez les Autres). La liberté librement limitée pour toujours par son être-autre est *pouvoir* de chacun sur tous dans la mesure où elle est en chacun mutilation acceptée. On ne saurait, en effet, dériver le pouvoir juridique ni de la liberté individuelle qui est sans pouvoir sur la liberté réciproque, ni d'un contrat social unissant des entités, ni de la contrainte exercée par un organe différencié sur le groupe, ni de la coutume d'une communauté en tant qu'on y voit une *exis*. Quant aux circonstances qui expliquent le contenu particulier de ce pouvoir (qu'il s'exerce comme une *certaine* interdiction, comme une *certaine* exigence, etc.), elles peuvent nous montrer, en effet, que tel danger couru par tel groupe dans telle circonstance a donné naissance dans ce groupe à telle décision commune mais elles ne peuvent rendre compte par elles-mêmes du pouvoir répressif comme forme pratique de la décision envisagée. Pourtant, nous ne prétendons

nullement ici donner une genèse historique du pouvoir de juridiction : nous verrons plus tard pourquoi cette entreprise n'a même pas de sens. Simplement, notre expérience dialectique nous fait assister à la réinvention de ce pouvoir dans un groupe de survivance qui tente de devenir groupe statutaire. Le pouvoir juridique apparaît ici comme l'invention d'une communauté qui réalise qu'elle n'est ni ne sera totalité totalisée (et totalisante); c'est donc une forme neuve de totalisant visant à compenser l'impossibilité que la totalisation s'achève, c'est-à-dire qu'elle apparaisse comme forme, *Gestalt*, conscience collective supérieure à tous les membres et, par là même, caution de leur intégration permanente. Ce nouveau statut de totalisation, c'est la Terreur et la Terreur est juridiction : chacun consent à chacun par la médiation de tous que le fondement permanent de chaque liberté soit négation violente de la nécessité, c'est-à-dire que la liberté en chacun, en tant que structure commune, soit violence permanente de la liberté individuelle d'aliénation. Et chacun demande à chacun de lui garantir cette structure inerte de la liberté commune et de se faire lui-même, comme violence et terreur, l'inerte négation de certaines possibilités. Ce pouvoir juridique diffus, il serait dangereux de l'assimiler à la forme la plus simple du sacré : cela nous entraînerait trop loin et l'étude de ces réalités n'entre pas dans notre propos. Il suffira de faire remarquer dans notre expérience et à ce niveau d'abstraction, pour des groupes qui se sont définis dans le combat et par liquidation de la vieille sérialité d'impuissance, que le Sacré constitue la structure fondamentale de la Terreur comme pouvoir juridique. Le Sacré se manifeste *à travers les choses;* c'est la liberté se produisant dans une matière ouvrée, à la fois comme souveraineté absolue et comme chose. Ou, si l'on préfère, c'est la liberté revenant à l'homme comme pouvoir surhumain et pétrifié. Il ne s'agit pas ici des exigences du champ pratico-inerte qui, certes, traduisaient la liberté de l'Autre mais sans la montrer, en l'absorbant tout entière, de sorte que la chose inerte avait par elle-même le pouvoir d'exiger. Dans le Sacré, la liberté se manifeste dans une chose, sur la destruction même de cette chose (par désintégration explosive) [1] mais en s'affirmant contre la chose, elle devient pouvoir-inerte sur l'homme. Et la *révélation*, la *prière* et autres pratiques en face de ce pouvoir le constituent comme sacré dans sa contradiction même : la liberté, dans les relations humaines, n'intimide pas; elle est la même chez les agents d'un rapport de réciprocité, elle se définit pour chacun par son homogénéité. Ici, au contratire, elle se manifeste aux individus *sur la soumission totale de la matière* (désagrégée ou traversée de rayons ou directement modifiée, sans travail, par la simple volonté souveraine) mais comme hétérogénéité, c'est-à-dire comme indépassable négation de leurs possibilités. En ce sens, son *pouvoir* a pour structure fondamentale ces possibilités niées en chacun, comme inertie de chaque liberté. Ou, si l'on préfère, il constitue chacun au cœur de sa liberté comme passivité reçue (et consentie). Et l'adoration consiste précisément en une libre *praxis* qui reconnaît la limitation

1. Cette désintégration laisse la chose (pierre d'Horeb, etc.) intacte comme entité matérielle. En même temps, elle ne cesse de se produire.

inerte en elle de ses possibilités comme un don absolu et une création procédant de la liberté inerte comme pouvoir sacré. Ceci doit simplement nous faire entendre que tout groupe assermenté en tant que pouvoir de juridiction diffus se manifeste pour chaque tiers et dans la totalisation effectuée par l'autre tiers comme puissance sacrée. Il est parfaitement inutile que ce sacré prenne une forme spécifiquement religieuse ou culturelle : il s'agit uniquement — du moins en général : les spécifications viennent des circonstances — d'un caractère propre de la Terreur comme liberté inerte et puissance négative et de son rapport à la liberté-autre de chacun en tant que celle-ci est négation de certaines possibilités. Ce rapport se manifeste comme sacré lorsque la totalisation coercitive et unanime se révèle *à travers l'objet commun*. Ici prennent naissance *les cérémonies* en tant que la matérialité (vêtements, stéréotypie des actes, objets de vénération, remémoration inerte du passé, ordre inflexible et invariable des gestes, etc.) y exprime l'inertie et que, simultanément, leur aspect conventionnel et téléologique présentifie la liberté-pouvoir. Et le Sacré, avec son rituel et ses cérémonies, naît, comme le pouvoir juridique, d'un non-être du groupe, c'est-à-dire de ce que toute communauté réelle est totalisation ou, si l'on préfère, totalité en détotalisation perpétuelle. C'est par une contradiction fondamentale, en effet, que l'acte totalisant, en tant qu'accompli par chacun, est *en même temps* le facteur essentiel de la détotalisation.

Toutefois, nous l'avons fait remarquer, les possibilités de dissolution, pour le groupe, même quand la pression de l'ennemi se relâche, seraient moins proches et moins menaçantes si ses membres pouvaient demeurer unis, dans un local, sur une place, etc. Car l'unité en chacun comme détermination synthétique de la multiplicité serait l'intériorisation de la promiscuité réelle, visible et tangible, des personnes groupées. Nous avons vu que le groupe se pose pour soi dans une pratique réflexive et devient son objectif immédiat *non seulement* quand les circonstances exigent sa permanence mais quand la diversité de ses tâches exige que la différenciation se substitue à l'homogénéité fluide de la fusion. A partir de là, en effet, le risque naît que l'éloignement fasse de chacun un isolé, un séparé, ou que des conflits nouveaux surgissant de la différenciation même fassent naître des antagonismes neufs dans la communauté. Par le serment, le groupe assure le statut ontologique qui diminue les dangers de la différenciation. J'ai dit et je répète que ce serment n'est pas nécessairement une opération véritable et une décision explicite : en vérité lorsque le groupe en chaque tiers et par chacun se pose comme son propre but et lorsque cette réflexivité pratique définit, même implicitement, l'acceptation commune de la Terreur, il suffit que la violence, sous ses formes négatives (liquidation des indifférents, des suspects) et positives (fraternisations) se manifeste pour que le statut de permanence soit l'évidence immédiate pour chaque tiers totalisant. Donc, que le serment ait eu lieu réellement ou qu'on en ait fait l'économie apparente, l'organisation du groupe devient l'objectif immédiat. C'était elle, comme objectif ultérieur, qui avait nécessité l'invention de la permanence; c'est elle, à présent, que le groupe permanent se donne comme sa fin prochaine. Et l'unité du groupe

n'est nulle part ailleurs qu'en chacun, *comme serment*. Ce serment — implicite ou explicite — définit chacun comme *individu commun* non seulement parce qu'il concerne son être-dans-le-groupe mais encore parce qu'il ne peut avoir lieu en chacun que par la médiation de tous. Mais il ne s'agit pas ici de produits inorganiques ni d'une inertie d'extériorité : en ce sens, la Terreur ne définit pas inflexiblement pour chacun les limites permanentes de sa liberté. En fait, elle se borne à *hausser le seuil* à partir duquel l'indépassabilité deviendra dépassable. Ou, si l'on préfère, à rendre *moins probable* l'abandon de poste, le passage à l'ennemi, etc. La trahison, comme nouvelle conduite humaine, n'en demeure pas moins à tout instant et pour chacun une possibilité concrète dont la probabilité est fonction de l'ensemble synthétique des circonstances historiques (y compris l'histoire individuelle de chaque personne). Cela signifie que le groupe est *aussi* — négativement — la totalisation de ses points de rupture possible et que pour chaque point, il existe un certain seuil à partir duquel la rupture peut s'effectuer. Ces seuils étant d'ailleurs éminemment variables [1].

Dans la mesure où *l'organisation*, comme action du groupe statutaire sur soi, intéresse directement la critique de la Raison dialectique (qu'il s'agisse d'une différenciation au combat ou de la division du travail en tel ou tel cas particulier), nous n'avons pas à nous soucier de faire un dénombrement formel de ses formes possibles (ni de retracer le mouvement *historique* de la division du travail ou des transformations de l'armée à partir des armes et des techniques de combat). Notre problème est uniquement celui de la rationalité dialectique. Or, nous connaissons deux types d'actions intelligibles : la *praxis* translucide (mais abstraite) de l'individu et la *praxis* rudimentaire du groupe en fusion. Dans la mesure où la seconde est relativement indifférenciée et où l'action y est partout *la même*, partout *commune*, partout régie par des mots d'ordre qui naissent de toutes parts mais qu'un seul et même tiers aurait pu lancer l'un après l'autre, nous pouvons considérer que la *praxis non différenciée* retient en elle les caractères de l'action individuelle en les amplifiant. Elle est vivante dans la mesure où elle est en chacun totale et en chacun la même; sans doute, elle se multiplie mais, nous avons vu que l'individu devient membre du groupe en intériorisant la multiplicité. Par la relation de réciprocité médiée, il bénéficie spontanément et concrètement dans son activité de l'activité des Autres. Il n'y a nulle part d'*inertie*, ni de *contrôle* ni d'*organisations complexes :* cela signifie que la *praxis* est partout plénière, qu'elle est tout entière ce qu'elle peut être en chaque lieu et que, finalement, le conditionnement réciproque se manifeste par l'objet et dans l'objectivation mais que *l'opération*, en tant qu'elle est fort proche des opérations de l'organisme pratique, conserve — bien qu'elle

1. Cela n'implique nullement que chez certains individus l'être-dans-le-groupe soit réellement indépassable. Mais il ne s'agit ici ni de courage ni de fidélité : le plus habile peut tomber dans un piège, le plus dévoué se faire à son insu l'instrument de l'ennemi. Il est donc parfaitement légitime d'envisager *aussi* le groupe comme multiplicité de points de rupture; et *d'autant plus* qu'il est plus différencié. Nous verrons cependant, d'un autre point de vue, que la différenciation est une liaison unifiante.

soit séparée de la pratique individuelle par tout le champ pratico-inerte — une sorte de translucidité. Par contre, *l'action organisée* met en jeu un tel système de relations et de relations entre les relations que l'on a l'obligation de se demander *quel type de praxis* se manifeste ici — en comparant ces structures combinées à la dialectique constitutive de l'action individuelle —, si cette *praxis* demeure dialectique et quelle espèce d'objectif elle se propose, quel genre de remaniement du champ pratique elle opère, quel développement interne la caractérise, enfin dans quelle mesure elle est *vraiment praxis* (c'est-à-dire liberté) et dans quelle mesure instrument constitué.

Le mot « organisation » désigne en même temps l'action intérieure par laquelle un groupe définit ses structures et le groupe lui-même comme activité structurée s'exerçant dans le champ pratique, sur la matière ouvrée ou sur d'autres groupes. On dit à la fois : « Nous avons échoué parce que l'organisation (répartition des tâches) laissait à désirer » et : « Notre organisation a décidé que... », etc. Cette ambiguïté est significative. Elle exprime une réalité complexe qu'on pourrait décrire en ces termes : le groupe n'agit sur l'objet transcendant que par la médiation de ses membres individuels : mais l'agent individuel n'exerce son action que dans le cadre défini de l'organisation, c'est-à-dire en tant que son rapport pratique avec la chose est directement conditionné par son rapport fonctionnel avec les autres membres du groupe tel que le groupe (comme réunion plénière de ses membres) ou les représentants du groupe (de quelque manière qu'ils aient été choisis) l'ont *déjà établi.*

L'organisation est donc répartition des tâches. Et c'est l'objectif commun (intérêt commun, danger commun, besoin commun assignant une fin commune) qui — en définissant négativement la *praxis* — est à l'origine de cette différenciation. L'organisation est donc *à la fois* découverte dans l'objet des exigences pratiques et division des tâches entre les individus à partir de cette découverte dialectique. Ou, si l'on préfère, le mouvement organisateur décide du rapport entre les hommes en fonction de la relation fondamentale du groupe avec la chose. Il peut en résulter, selon la nature des circonstances et les caractères de la *praxis* (en fait selon toute la conjoncture historique) aussi bien un volontarisme qui définit la tâche de l'individu à partir des exigences du but et sans tenir compte des possibilités propres de chacun (ou de tous) qu'un opportunisme sans principes qui *réduit* la *praxis* commune (dans ses buts, dans son intensité, dans son organisation complexe) en fonction des limites empiriquement données de la *praxis* individuelle (limites qui, à l'examen approfondi, pourraient se révéler susceptibles d'être reculées — par telle ou telle action du groupe sur lui-même — sans que les travailleurs, les combattants, etc. en souffrent *dans leurs organismes individuels*). On peut également, selon l'ensemble envisagé, découvrir des organisations (en général très proches du simple groupe assermenté) où la fonction est définie en chaque cas (ou en certains cas) à partir de la tâche à remplir et des capacités propres de chaque personne singulière (en tant qu'elle est *connue* des Autres : par exemple, dans une très petite unité de combat, la force exceptionnelle de tel soldat le fera désigner pour telle mission).

Si j'ai montré ces différentes possibilités, ce n'est certes pas qu'elles se présentent historiquement en désordre ou dans un ordre arbitraire, c'est que, au regard de *notre* problème, elles sont rigoureusement équivalentes : le volontarisme et l'opportunisme se caractérisent, dans l'organisation, comme action du groupe sur ses membres. Le groupe n'agit sur l'objet — médiatement — qu'en tant qu'il agit sur soi; et son action sur soi — la seule qu'il exerce *en tant que groupe*, nous le verrons, — se définit à partir d'une *praxis* (déjà *établie* ou qui se découvre peu à peu).

Le groupe définit, dirige, contrôle et corrige sans cesse la *praxis* commune; il est même susceptible, dans certains cas, de *produire* les individus communs qui la réaliseront (par l'éducation technique, par exemple, etc.). Mais cet ensemble d'opérations suppose déjà la différenciation : par exemple, la répartition des tâches (ou des armes ou des subsistances) suppose une répartition préalable, c'est-à-dire la création à l'ntérieur du groupe *d'appareils spécialisés* (improprement appelés *organes :* organes directeurs, groupes chargés d'établir une coordination, une médiation, une distribution ou de régler les échanges, services administratifs, etc.). Ce premier moment de la différenciation — qui n'a rien de commun avec l'apparition du commandement, bien que celle-ci, comme nous verrons, se fonde sur celui-là — est donc fondamentalement une action du groupe sur soi-même. Et, dans la mesure même où cette différenciation est encore très abstraite (il y a le service qui prépare le travail et *les autres* individus communs) c'est qu'elle correspond à une saisie encore très abstraite de la *praxis :* le groupe, réuni dans un projet commun mais encore mal déterminé (communauté combattante, comité de vigilance, équipe de techniciens ou association pour acheter et pour vendre des terrains sur la lune) produit sa première différenciation pour se donner les moyens de procéder à cette détermination. Et cette différenciation, en elle-même, n'a rien qui puisse nous surprendre puisqu'elle n'est que l'action sur soi d'un groupe assermenté et statutaire, c'est-à-dire d'un groupe dont les relations internes se sont explicitement constituées pour répondre aux exigences de la situation et pour rendre les différenciations possibles. Autrement dit, notre problème n'est pas de rendre compte de telle ou telle division particulière : la *praxis* intérieure du groupe assermenté ou, ce qui revient au même, les possibilités qui se dévoilent à l'action de chaque tiers au sein du groupe ne sont que le *dévoilement de ses tâches à travers sa morphologie.* L'établissement d'une différenciation quelconque n'est qu'une modalité concrète d'une structure plus générale : par le serment, le groupe statutaire *s'est fait différenciable* ou, si l'on préfère, il s'est rendu tel, *à la fois*, que les différenciations ne brisent pas son unité et que les problèmes pratiques *puissent se découvrir à lui à travers les problèmes différentiels.* Et comme — j'y reviendrai bientôt — *la pensée* du groupe, c'est-à-dire son idée pratique de l'Univers n'est autre chose que le dépassement vers l'objet transcendant de l'idée pratique qu'il a de lui-même, comme, en outre, l'idée pratique qu'un groupe a de soi — ou, si l'on veut le schème dont il dispose pour résoudre ses problèmes internes — ne se distingue pas de sa constitution interne (sous le double aspect d'action

sur soi et de structure objective), la différenciation, pensée abstraite du groupe statutaire, devient la pensée concrète du groupe organisé : elle apparaît, en effet, comme invention par les tiers d'une différenciation de plus en plus précise et du coup la pensée de l'objet transcendant exprime la structure de plus en plus concrète et différenciée de la multiplicité unifiée.

Ainsi la différenciation singulière importe peu, du moins en ce qui concerne notre propos, et son apparition quoique *neuve* est immédiatement intelligible. Mais *l'intelligibilité de l'action organisée* est tout autre chose : il s'agit de savoir quel type d'unité, de réalité, quel sens peut avoir une *praxis* sous cette forme nouvelle de *praxis organisée*. Ce qui compte pour nous c'est donc le rapport de *l'action du groupe sur lui-même* avec *l'action de ses membres sur l'objet*.

Nous étudierons progressivement et par un approfondissement de l'expérience les différents moments de cette relation : il faudra d'abord préciser ce qu'est *la tâche* quand elle apparaît dans le groupe comme l'objectif d'un processus d'organisation; cela nous amènera à une nouvelle définition de l'individu commun puisque son statut dans le groupe organisé est par lui-même une détermination (donc une limitation) et un enrichissement concret du statut d'assermenté (l'inertie dans la liberté, le droit, etc.). Puis, quand nous aurons découvert la *fonction*, comme statut de l'individu commun, et son double aspect *(tâche pratique* par rapport à l'objet, *rapport humain* en tant qu'il caractérise l'être-dans-le-groupe du tiers), il faudra montrer les bases d'une logistique des systèmes organisés (comme multiplicité et unité de réciprocités inversées et médiées) et décrire *les structures*, en tant que telles, c'est-à-dire comme elles se forgent dans le groupe pour s'opposer aux activités passives du pratico-inerte; nous y verrons alors, justement, un nouveau produit humain et social : *la passivité active*. C'est seulement alors que nous pourrons aborder les deux questions essentielles : nous aurons, en effet, à regrouper toutes nos conclusions dans un mouvement synthétique qui produira lui-même l'intelligibilité de la *praxis* organisée et nous y fera découvrir une nouvelle apodicticité — c'est-à-dire une nécessité radicalement différente de la première —; à partir de là, nous pourrons étudier le statut ontologique du groupe organisé comme d'une réalité concrète et donnée dans l'expérience dialectique ou, en d'autres mots, nous déciderons si l'on doit considérer l'organisation comme une existence pratique ou comme un être.

L'individu commun, au stade du groupe en fusion, nous est apparu comme l'individu organique en tant qu'il intériorisait la multiplicité des tiers et l'unifiait par sa *praxis*, c'est-à-dire en tant que l'unité déterminait par lui la multiplicité comme instrument, comme force. Ce caractère d'unité synthétique s'est posé pour soi dans le groupe statutaire quand la situation exige des séparations qui mettent la communauté en péril pour chacun en la personne de chaque tiers et dans sa propre possibilité de rompre l'unité, de retomber dans le statut de solitude massifiée. Le caractère *commun* de l'individu (ou, si l'on veut, son être-dans-le-groupe) devient pouvoir juridique de chacun sur l'individualité organique en lui-même et en tous les tiers. Mais ce pouvoir restait abstrait : son abstraction mesurait celle du groupe et de la

praxis commune. Au niveau de *l'organisation*, ce pouvoir abstrait et fondamentalement négatif (comme libre inertie de la liberté) se concrétise et change de signe : il se définit pour chacun, en effet, dans le cadre de la distribution des tâches, par un contenu positif. C'est la *fonction*. En tant que telle, elle demeure une limite inerte de la liberté du tiers, donc son fondement reste la Terreur. Et celle-ci peut toujours renaître comme relation entre assermentés lorsque la conjoncture et l'histoire particulière de l'organisation compromettent (ou rendent inutiles ou parasitaires) les fonctions du tiers et font redécouvrir, par en dessous, le péril de la dislocation. L'organisation retombe alors au stade moins différencié du groupe statutaire, les fonctions n'apparaissent plus que comme des significations abstraites et sans réalité. C'est pourquoi la Terreur peut apparaître, sur la base de certaines conditions historiques, comme une régression et une simplification. Mais dans l'exercice normal de l'activité organisée, *la fonction* est une définition positive de l'individu commun : le groupe réuni ou quelque « organe » déjà différencié la lui a *assignée*. Elle est une détermination de la *praxis* individuelle : cet individu appartient au groupe en tant qu'il exécute une certaine tâche et *celle-là seulement*. Mais, dans la simple Terreur, la limite inerte des possibilités reste abstraite et purement négative : c'est la liberté renonçant librement à dissoudre la relation de groupe dans un cas de séparation *d'ailleurs quelconque*. La fonction est négative et positive : *l'interdit* (ne pas faire *autre chose*) est saisi dans le mouvement pratique comme détermination positive, comme *impératif créateur :* faire *précisément cela*. Mais dans le milieu du serment, *faire cela* est un droit de chacun sur tous au même titre que c'est un droit de tous sur chacun : la définition du *pouvoir*, en tant qu'une fonction concrète le particularise, c'est qu'il est pour chacun le droit de remplir son devoir particulier. Ainsi, tout ce qui le *prédétermine* dans sa fonction (objectif commun, problèmes pratiques, conjoncture, état des techniques et des instruments) et *en inertie* (comme inerte possibilité définie par le discours, par exemple, et qu'il doit réaliser dans la répétition), il faut qu'il l'actualise dans le milieu de *la souveraineté sur les choses* (liberté dialectique de la *praxis* organique) et *du pouvoir sur les hommes* (liberté sociale comme relation synthétique reposant sur le serment), bref *dans la liberté*. Dans cette équipe de football en formation, la fonction de goal ou d'avant, etc., se présente comme prédétermination pour ce jeune joueur qui vient de débuter. C'est l'une de ces fonctions qui le recrutera; elle le sélectionnera en tenant compte de ses qualités physiques (poids, taille, force, rapidité, etc.) : mais dans la mesure où elle le désigne dans sa libre *praxis*, c'est-à-dire où elle crée une détermination d'inertie au fond de sa liberté, elle est déjà pouvoir; il la vit comme exigence : *exigence d'entraînement*, par exemple. L'équipe où cette fonction l'a *signifié* a le devoir de l'élever jusqu'au niveau (physique et technique) où il sera à même de produire les actes que le groupe exige. Cela peut signifier aussi son droit de refuser le surentraînement, les déplacements mal organisés qui l'éreintent, les matches réalisés dans de mauvaises conditions, etc. Et c'est *en tant qu'individu commun* que ces droits négatifs lui appartiennent : autrement dit, sa *praxis* reprend en liberté les exigences de la fonction. A ce niveau, il n'y a aucune

différence entre droit et devoir. La distinction classique — qui tend à faire du devoir un droit des autres tiers sur moi et du droit le devoir des autres tiers envers moi — restait valable au niveau immédiatement antérieur. Mais dès que le contenu positif de la fonction est défini, la distinction s'abolit : le régime alimentaire que comporte l'entraînement de *ce* sportif, rien ne permet d'affirmer *a priori* que c'est un droit de l'Autre (de ses coéquipiers) ou son propre droit : s'il devait *résister* comme individu organique à l'adoption de ce régime, ce sont les Autres qui devraient le lui imposer (soit qu'il veuille perdre des kilos, par une mauvaise appréciation de son « emploi », soit qu'il mange trop ou des nourritures indigestes) en tant que chacun, comme fonction, a besoin, dans la *praxis*, que chaque coéquipier se réduise à sa propre fonction. Mais, inversement, s'il adopte sans restrictions le régime prescrit, cela revient pour l'administration du groupe sportif (pour les « organisateurs ») au devoir de le lui conserver aussi longtemps qu'il faut; il doit exiger en tant que fonction du groupe que ses coéquipiers ne le détournent pas de son devoir et même qu'ils l'aident à l'accomplir, qu'ils l'y forcent au besoin. Mais, comme on voit, chaque formulation marque plus clairement l'indifférenciation croissante du droit et du devoir : cette exigence (garder la forme, poursuivre l'entraînement) si ce coéquipier la fait *pouvoir* sur tel autre et sur le groupe, elle possède une structure juridique et dialectique qui est l'organisation complexe de toutes les formes d'impératifs : soit un groupe auquel je suis intégré et un autre individu commun M défini par une certaine fonction; j'exige que M reçoive du groupe les subsistances, l'enseignement, etc., qui le mettront à même d'exercer parfaitement son office. Or, je l'exige *pour le groupe* (c'est-à-dire du point de vue de la *praxis* commune) mais je l'exige aussi *du groupe* (car c'est lui qui distribue les fonctions) [1]; je l'exige pour ma fonction, c'est-à-dire pour la garantie que tous et chacun doivent me donner de son libre exercice, mais je l'exige aussi pour chacun en tant que tiers particulier et pour *tel ou tel* (à la fois parce que le membre N ou Z en tant que tel exige que j'exige pour lui cette garantie : c'est lui, par exemple, qui a le plus à perdre *dans ses fonctions* aux défaillances de M — et parce que, par exemple, je suis plus dangereusement menacé *à travers N ou Z* par ces défaillances); enfin, je l'exige parce que M lui-même, au nom du serment, exige en moi (comme limite-pouvoir) que je l'exige de lui. Or, tous ces moments abstraits de l'exigence concrète sont donnés ensemble dans ma manière d'agir, de réaliser ma fonction à travers mon acte et d'appuyer mon acte sur mes pouvoirs : le droit du groupe par moi sur tous et le devoir envers le groupe en tant que tous le définissent pour moi, la réciprocité du droit (j'ai le droit que tu fasses valoir tes droits), celle du devoir (mon devoir est de te rappeler ton devoir), celle du droit et du devoir (j'ai le droit que tu me permettes de faire mon devoir), celle du devoir et du droit (j'ai le devoir de

1. Bien entendu, le groupe l'exige par moi du groupe en tant qu'il s'est donné un représentant (capitaine d'équipe, administrateur, etc.). Ainsi — quand les conflits sont encore masqués ou larvaires — le groupe comme milieu d'hétérogénéité réglée se réalise à travers des tensions entre fonctions; sa structure interne est *à facettes*.

respecter tes droits); l'infinie complication de ces réciprocités (dans le cadre des réciprocités complexes que nous verrons bientôt), toutes ces lignes de force constituent la trame de ce qu'on pourrait appeler le pouvoir comme réalité vécue dans et par la *praxis*. Selon les circonstances l'une ou l'autre de ces lignes de force peut apparaître, comme une forme sur le fond synthétique de toutes les autres; mais il faut qu'elles soient données ensemble ou que le groupe se casse.

Considérons pour plus de simplicité le cas abstrait d'une organisation qui ne soit pas directement conditionnée dans sa structure interne par l'exploitation (elle pourra se constituer pour l'exploitation des Autres ou contre l'exploitation de ses membres par les Autres mais les tiers qui la composent n'auront pas *entre eux* des relations d'exploitation) et dont telle ou telle fonction particulière consiste en une certaine opération exécutée avec un certain outil et selon une technique définie. La technique et l'outil définissent le moment du processus historique en tant qu'il produit, traverse, soutient et totalise ce groupe particulier dans cette totalisation en cours. Mais l'individu commun saisit la technique et l'outil comme *sa souveraineté* dans le champ pratique, c'est-à-dire comme l'amplification de sa *praxis* individuelle. En ce sens, outil et technique (qui, en réalité, ne constituent qu'un seul et même objet) sont le groupe même en tant que l'individu commun le saisit comme sa propre puissance sociale sur la chose. Ou, si l'on préfère, l'action outillée lui découvre son historicité datée (qui peut être *aussi* définie comme *négation inerte* — mais du point de vue abstrait d'une totalisation diachronique) comme souveraineté pratique (sur la matière inorganique). C'est à ce niveau que l'outil est un dévoilement pratique du monde dans la mesure exacte où l'organisme pratique devient outil. Par là, j'entends à la fois qu'il change le monde par un dépassement réorganisateur et qu'il le révèle dans ce dépassement même comme monde en cours de remaniement. Tout ceci a été cent fois développé, par beaucoup d'auteurs différents : je me borne à renvoyer au premier agent technique qui a saisi et fixé dans son expérience le moment social du dévoilement par la *praxis* outillée : à Saint-Exupéry et à son livre *Terre des hommes*. Ce pouvoir astringent de l'avion (comme instrument qui réduit les temps d'un parcours) il est en même temps et indissolublement *produit* par un technicien qui utilise un objet déjà travaillé par des hommes et *découvert* comme mouvement réel du resserrement de l'espace. Mais ce mouvement réel est en lui-même dévoilé comme *moyen de contrôle*, il ne s'agit jamais d'une saisie contemplative (sauf pour l'inerte passager qu'on transporte d'une ville à l'autre). Il définit en outre la vitesse des opérations à effectuer (c'est-à-dire *aussi* des pensées, comme conduites hypothétiques et comme synthèses sans cesse corrigées du champ pratique). Nous avons vu, dans le pratico-inerte, la matière ouvrée produire sa propre idée : ici, c'est le contraire : l'activité outillée se définit à travers l'instrument social comme puissance pratique et structurée (par l'outil qu'elle dépasse en l'utilisant) de *penser le cours du monde*. Cette puissance vient au tiers par le groupe qui produit (ou acquiert) l'outil et définit la fonction. Mais cette limitation enrichissante, si elle réduit les possibilités — comme déterminations abstraites de l'avenir social — doit nécessai-

rement les *concrétiser*, c'est-à-dire multiplier les options pratiques en créant par la tâche et l'outil des structures différenciées à l'intérieur des possibles ou, si l'on préfère, en explicitant les *sous-possibilités*. Il va de soi que les options, en fait, s'imposent à partir de l'objectivité réelle, c'est-à-dire du processus en cours de développement; mais l'instrument, en tant que perception pratique, crée la possibilité permanente que de telles sous-possibilités s'inscrivent du dehors dans la *praxis* et exigent l'option immédiate. La vitesse du péril et la vitesse de l'action défensive, par exemple, sont fonction de la vitesse de l'avion tout comme la nature des dangers possibles. Mais ces options impératives se présentent à l'agent (au pilote, par exemple) comme des sollicitations par le monde de sa propre puissance et le choix final [1] exprime sa souveraineté.

Nous trouvons ici dans le premier moment de sa vérité concrète l'individu organique comme agent isolé. C'est lui, on se le rappelle, qui s'était présenté dans sa pure abstraction au début de notre expérience dialectique. Nous le rencontrons ici dans ses relations complexes avec l'individu commun. C'est lui qui se perd par le serment pour que l'individu commun existe (comme limitation enrichissante du champ des possibles) et c'est lui qui se retrouve au niveau de la *praxis* concrète, dans le cadre de l'individu commun, c'est-à-dire de la tâche (avec les instruments fournis). Et par individu organique, ici, nous n'entendons pas je ne sais quelle singularité donnée qui distinguerait chacun de chacun (les singularités sont singularisations historiques des conditions matérielles, nous l'avons vu; du reste, elles ne nous intéressent pas ici) mais la libre *praxis* constituante en tant que la fonction se borne finalement à la signifier : dans la mesure, en effet, où la détermination des sous-possibilités se fait de plus en plus riche dans le cadre de la fonction et sous l'action de l'outil, la prédétermination fonctionnelle apparaît comme l'esquisse schématique d'un secteur d'activité : en ce sens l'individu commun, comme fonction, reste largement indéterminé. Être pilote, c'est, bien entendu, *n'être que* pilote. Mais, dans l'exercice du métier; la variété des *exigences* (dévoilées par l'outil et dans l'action) est si grande, leur urgence si manifeste, qu'on n'arrive jamais à réaliser son *être-de-pilote* comme ensemble totalisé de pratiques encadrées par des limites rigoureuses. Chaque *praxis*, au contraire, bien qu'elle soit parfaitement inintelligible si l'on ne la définit à partir de l'outil, des techniques, de l'objectif commun et des circonstances matérielles, n'est qu'une libre organisation du champ pratique *sur la base* des limitations enrichissantes qui nous ont produits. Certes, l'action individuelle de l'organisme pratique n'a plus rien de commun avec celle d'un autre organisme pratique en possession d'outils rudimentaires

1. Qu'on n'aille surtout pas prendre ici le mot de « choix » dans sa signification existentielle. Il s'agit réellement des choix concrets qui se proposent, par exemple, au pilote de ligne qui veut sauver ses passagers dans un avion dont deux moteurs sur quatre ne tournent plus, dont l'essence fuit, etc. Il faudrait pousser l'obstination pavlovienne jusqu'à l'aveuglement total pour nier la spécificité et l'irréductibilité de ces choix. La part de la routine est indéniable mais en cas de danger elle ne suffit pas : il faut inventer ou oser la manœuvre.

et de techniques moins développées : il est vrai que les conditions de la souveraineté sont sociales [1]. Chacun sait que la puissance de l'avion n'est pas celle de l'aviateur. Mais, d'un autre côté, en tant que cette puissance ne se réalise pratiquement que par la *praxis* spécialisée du pilote, c'est-à-dire par le *dépassement* de l'inertie et par *l'utilisation de* forces d'extériorité, chacun sait aussi le contraire et que les pilotes de ligne — tous identiques comme individus communs — se distinguent en outre, *et pour le groupe lui-même*, par ce qu'on appelle sottement leurs qualités individuelles et qui n'est rien d'autre, en fait, que l'histoire de leurs options techniques de libres agents dialectiques. Pour le pilote de ligne en danger de mort, ce qui est exclu, c'est un ensemble de possibilités d'ailleurs parfaitement inutiles en l'occurrence (nier l'individu commun en lui, le responsable, seul maître à bord, dont les initiatives doivent toutes viser à sauvegarder l'avion, retomber dans la peur, l'isolement et l'irresponsabilité qui caractérise une solitude placée *en deçà* de l'être du groupe); ce qui est exigé, au contraire, c'est de dépasser la pure inertie de l'être-commun par une action (s'il en est une encore qui soit possible) ou de choisir entre deux techniques, toutes deux éprouvées et qui ont toutes deux leurs défenseurs : ainsi, dans la fonction, l'individu pratique (comme dialectique constituante) se retrouve ou se refait en dépassant l'inertie commune dans une *praxis* qui la conserve en l'utilisant (ce qui revient, je l'ai dit, à dépasser l'inertie de l'instrument). L'individu comme *praxis* organique est *en deçà* de l'individu commun en tant qu'il le fonde par serment et *au-delà* de lui en tant qu'il s'en fait la singularisation pratique. Mais dans ce nouveau moment de sa réalité (encore abstraite puisque nous n'avons pas parcouru en sens inverse tous les moments de l'aliénation et du pratico-inerte), il n'est rien de plus que la *praxis* commune en tant qu'elle doit s'actualiser par des conduites individuelles qui la dépassent.

Il va de soi que l'individu commun, en tant que le groupe *le produit*, est plus et autre chose qu'il ne nous apparaît d'abord. Car sa fonction est un lien technique à certain instrument. Et, certes, la technique c'est l'instrument lui-même en tant que des significations ont été déposées en lui (médiations entre l'agent et la chose) par le travail des Autres. Mais, bien entendu, c'est aussi le devenir-instrument de l'agent spécialisé. Par l'entraînement, l'instruction professionnelle, etc., l'instrument existe comme *exis* dans l'organisme pratique de celui qui, par fonction, doit l'utiliser. Ou, si l'on préfère, aux interconnexions signifiantes des parties de la machine (ou de l'outil) l'*exis* du spécialiste doit correspondre comme interconnexion de montages. Toutefois, nous ne sommes pas ici au niveau de l'aliénation : le groupe s'est constitué contre elle et n'y est pas encore retombé. Aussi ne faut-il pas voir encore cette interconnexion comme une instrumentalité inerte de l'homme liée à l'inerte humanité de la machine. En fait, la *praxis* est la temporalisation de l'*exis* dans une situation toujours singulière (ou, plutôt, *qui risque toujours de l'être*); cela signifie que l'action se

1. C'est pour cela que, la vérité étant circulaire, nous verrons le groupe organisé retomber dans le champ pratico-inerte et se dissoudre en inertie nouvelle.

définit ici comme dépassement simultané des montages par l'outil, de l'outil par les montages, et de l'ensemble par un processus orienté que des possibilités futures ont suscité du fond de l'avenir. Pas d'*exis*, pas d'*habitude* sans vigilance pratique, c'est-à-dire sans un objectif concret qui vient les déterminer dans leur indétermination essentielle et sans un projet qui les actualise en les spécifiant. Ainsi, l'*exis* comme limitation enrichissante de l'individu commun ne se manifeste concrètement que dans et par une libre temporalisation pratique. La routine s'oppose à l'initiative, certes, mais cette contradiction se produit à un autre niveau : elle n'a de sens, en effet, que dans un conflit historique et complexe qui oppose des moyens de production nouveaux à des moyens vieillis, les forces productrices aux relations de production, etc. En tant que telle, la routine répond à une situation totale et traduit l'attitude globale de certains groupes et de certains milieux (c'est-à-dire qu'elle se manifeste dans le cadre d'une alliance politique et sociale de ces milieux avec la classe conservatrice). Mais, à considérer une pratique routinière (celle du paysan du Tennessee qui refusait, en 1939, d'utiliser l'énergie électrique) comme action particulière et dans son rapport positif avec un objectif particulier (labourer, semer, élever, etc.) sa structure ne diffère en rien de celle que nous venons de décrire : qu'il use ou non de l'électricité, qu'il vote pour les démocrates ou les républicains, qu'il soit (faute d'enseignement technique) hostile aux formes élémentaires de la coopération, le paysan, avec ses outils de travail, définit sa pratique à partir de certains objectifs concrets et chaque jour renouvelés; il opère une transformation réelle du champ pratique en s'adaptant aux difficultés avec les moyens du bord.

Les exemples que j'ai choisis avaient surtout pour but de montrer dans le travail même le dépassement du *commun*. Ils ne prétendaient pas renvoyer aux groupes simples que nous étudions. Ceux-ci se caractérisent, en effet, non seulement par leur intégration mais aussi par le caractère rigoureusement commun de l'objectif et par conséquent de la *praxis*. Une équipe de football aussi bien qu'un groupe d'insurgés en armes, quelles que soient, par ailleurs, les différences, ont ceci de commun, du point de vue qui nous occupe, que l'action de chacun ne trouve son objectivation réelle que dans le mouvement de l'objectivation commune. L'action de chaque joueur, dans le cas de l'équipe sportive, a été prédéterminée comme possibilité indéfinie par la fonction, c'est-à-dire par rapport à un objectif futur qui ne pouvait se réaliser que par une multiplicité organisée d'activités techniques. Ainsi, la fonction en chacun est relation à l'objectif comme totalité à totaliser. Au moment du match, chaque individu commun réalise, à la lumière de l'objectif du groupe, une synthèse pratique (orientation, détermination schématique des possibilités, des difficultés, etc.) du terrain dans ses particularités actuelles (la boue, peut-être, ou le vent, etc.); par là, il tente de se préparer, en gros, aux caractères spécifiques de la partie à jouer. Mais cette synthèse pratique — qui, finalement, est une sorte de repérage, de tour d'horizon totalisant — il la réalise pour le groupe et à partir de l'objectif du groupe et, tout à la fois, à partir de *sa* place — c'est-à-dire, ici, de *sa* fonction. A partir du moment où la lutte réelle commence, ses actes particuliers (bien qu'ils nécessitent de l'initiative, du courage, de l'adresse, de la rapidité tout autant que de la discipline) ne présentent plus aucun sens en dehors de tous les actes de ses coéquipiers (en tant naturellement que chaque équipe est en même temps définie par l'autre). Non seulement dans l'abstrait — c'est-à-dire en tant que chaque fonction suppose l'organisation de toutes — mais encore dans la contingence même du concret, en tant que cette chute ou cette maladresse de tel joueur à telle place conditionne rigoureusement le mouvement de tel autre (ou de tous les autres) et lui donne une signification téléologique, susceptible d'être comprise par les autres joueurs (et, mais c'est accessoire ici, par les spectateurs). Ce mouvement, cette passe, cette feinte, en effet, nous ne pouvons les tirer de la fonction elle-même : celle-ci définit seulement l'abstraite possibilité de faire *certaines* feintes, certains actes dans une situation à la fois limitée et indéterminée. L'action est un irréductible : on ne peut la comprendre si l'on ne connaît les règles du jeu (c'est-à-dire l'organisation du groupe à partir de son objectif) mais on ne peut en aucun cas la ramener à ces règles; ni même la comprendre à partir d'elles si l'on ne peut voir à la fois l'ensemble du terrain. Ainsi, le caractère de cet acte particulier est contradictoire. En effet, c'est en lui-même un acte individuel complet (il y a *but partiel :* faire une passe; appréciation de la situation en développement *à partir de l'avenir*, calcul des chances et décision — qui peut être modifiée par de nouveaux développements) qui peut être manqué ou réussi et que sa réussite définit elle-même comme processus dialectique *qui se suffit*. Ou, en d'autres mots, si nous prenons pour acquis que *cet* individu se proposait *cet* objectif (faire une passe à celui de ses coéquipiers qu'il juge le mieux placé pour en faire bénéficier le groupe entier), l'acte, comme *praxis* constituante, irréductible à la fonction, offre une entière intelligibilité. Mais l'impossibilité, justement, de nous arrêter à cet objectif partiel nous est révélée dans l'expérience par le fait que la réorganisation permanente du groupe se poursuit (selon des règles générales et des exigences particulières de la situation) et qu'elle absorbe en elle chaque moment particulier qui la conditionne; ainsi le *sens* de l'entreprise particulière — même si, en tant que telle, elle est réussie — se trouve dans son utilisation ailleurs par d'autres entreprises, d'autres coéquipiers. Il faudrait même dire que cette activité passée aura sa *justification pratique* dans le futur : seuls la trouée, l'essai, le but peut-être justifieront définitivement le coup d'audace qui a fait décider de telle tactique individuelle à tel moment. Ainsi la *praxis* individuelle, dépassant par sa temporalisation concrète l'individu commun, se trouve rétrospectivement modifiée par chaque autre *praxis* en tant qu'elles s'intègrent toutes au développement du match comme processus commun. Y a-t-il *aliénation?*

On remarquera, en effet, que la pratique individuelle du joueur s'intègre en s'objectivant dans le développement réel et vivant d'une tactique (dans d'autres cas, d'une stratégie) commune; chaque pratique, sollicitée par un moment du développement commun s'engloutit dans le moment qu'elle contribue à produire à partir du premier. Elle trouve, nous l'avons vu, sa justification et sa vérité dans le processus abouti. Mais comme cette validation se fait par médiations successives, c'est-

à-dire par anéantissement successif des tiers au profit de la totalisation pratique (*cette* initiative est justifiée par *telle* initiative qu'elle a permise à son coéquipier mais celle-ci, à son tour, doit être médiée — relativement au tout — par d'autres initiatives), on pourrait présenter l'objectivation — en tant que médiation par l'autre et médiation de cette médiation, etc. — comme un processus d'aliénation sérielle. Ainsi retrouverions-nous le schéma du moment de la nécessité : l'action de l'organisme pratique en s'objectivant se découvre comme *autre* quant à son essence pratique et à ses résultats.

En fait, l'aliénation n'est ici (à ce niveau, du moins) qu'une apparence : mon action se développe à partir d'un *pouvoir commun* vers un *objectif commun;* le moment fondamental qui caractérise l'actualisation du pouvoir et l'objectivation de la *praxis* est celui de la libre pratique individuelle. Mais elle se détermine elle-même comme médiation éphémère entre le pouvoir commun et le commun objectif; en *se réalisant dans l'objet*, non seulement elle s'annule en tant qu'action organique au profit de l'objectivation commune en cours d'accomplissement mais cette annulation-vers-l'objectif lui fait *découvrir la praxis commune*. Non point *en elle*, comme structure ontologique du projet constituant (ce qui nous renverrait à la magie organiciste) mais dehors comme ce dont l'objectivation en cours dissout en elle-même chaque travail individuel (c'est-à-dire chaque objectivation singulière). Or, cette objectivation commune n'est en fait que la réalisation de l'objectif : le groupe se temporalise dans une objectivation qui le supprime [1] comme organisation active au profit du résultat comme réalité produite. Et cette suppression totalisante vers l'objectif commun et à son profit, c'est l'entreprise commune de chaque tiers, en tant qu'elle est vécue comme indissoluble unité du droit et du devoir. Cette entreprise commune se manifeste à travers l'acte individuel qui actualise la fonction sur la base des circonstances concrètes et c'est par lui qu'elle avance vers sa fin. Ainsi, la *praxis* individuelle est *médiation qui se supprime* où, si l'on préfère, qui se nie au profit de son dépassement par un tiers. Son but total et singulier c'est de produire un certain résultat comme moyen à dépasser vers la fin commune. Donc, il produit son acte en vue de l'objectif commun et médiatisé (par les actes futurs des coéquipiers) et, en indissoluble liaison avec le but à long terme, pour qu'il se dissolve au sein de l'objectivation commune. En fait — dans le match de football, par exemple — son action a un passé commun — c'est-à-dire la perpétuelle réorganisation du champ par des joueurs — et ce champ commun est précisément ce qui, à un certain moment de la temporalisation commune, le suscite à son tour comme individu commun (en indiquant le danger commun, les possibilités communes, les faiblesses de l'organisation présente, etc.) *en action*. Cet individu commun avec ses pouvoirs, ses outils, ses capacités acquises subit dans la *praxis* même une aliénation à la liberté : il ne peut se proposer un but commun, en effet, que celui-ci ne se métamorphose sur l'instant en but individuel d'une libre *praxis* constituante (la passe — conçue en fonction de tout le champ organisé et comme moyen de sa réorganisation offensive — devient l'occasion de combiner les positions et les mouvements de l'organisme individuel dans ses rapports individuels avec le ballon, en fonction de la tactique individuelle de tel adversaire qui veut l'intercepter; le moment essentiel de l'action devient celui du *combat singulier*. Avant même de passer le ballon à tel coéquipier et de voir l'issue de cette décision se révéler progressivement, il faut que l'individu triomphe *par ses qualités personnelles* d'un autre individu qui, dans le groupe adverse, exerce la même fonction que lui, donc qui a bénéficié, en principe, du même entraînement, etc.). Mais cette transformation du pouvoir pratique en liberté solitaire n'est qu'un moment de la métamorphose qui s'achève par le dévoilement dans l'objectivation commune; et ce dénouement fait *précisément le sens* du passage à la liberté solitaire, elle est expressément désignée comme médiation entre l'individu commun (qui, malgré tout, se définit fondamentalement par une limite inerte à réactualiser en liberté) et l'objectivation commune qui se réalise *en même temps* que l'acte singulier (réorganisation *autour* de la passe) et reflète l'objectif commun à l'individu commun. Par la médiation de la *praxis* singulière (de chacun et de tous), l'individu commun *s'objective* comme individu commun dans l'objectivation commune qui le produit et qui se produit par lui. Le moment de liberté est fait pour être passé sous silence car il nierait l'équipe en se posant pour soi.

C'est du reste ce qui se produit quand on « n'a pas l'esprit d'équipe » — ce qui est rare dans les sports et dans le travail ou la recherche mais fréquent dans certaines activités contradictoires, par exemple dans le théâtre. Le « grand » acteur, c'est-à-dire le monstre sacré, manque d'esprit d'équipe : cela ne signifie pas (ou pas nécessairement, car cela arrive aussi) qu'il retombe dans la singularité d'en deçà (qu'il arrive en retard, qu'il répète quand il lui plaît, qu'il refuse de jouer en se prétendant malade, etc.) mais cela veut dire *en tout cas* que sa libre *praxis* se pose pour soi comme *individualité d'au-delà*. Sur la base du but commun, de l'entreprise commune, de l'organisation commune (chaque personnage est une fonction définie par des conduites, des discours étroitement conditionnés par l'organisation réciproque des temps et des lieux), il s'affirme *seul*. Ce fait donne déjà un pressentiment de ce que sera — nous le verrons bientôt — l'usurpation : il change les places fixées, les temps du discours, l'ordre. Or, dans l'individualité comme *au-delà du pouvoir*, cela n'est pas retour à la sérialité mais confiscation du pouvoir au profit d'un seul. Il ne retrouve pas la solitude : il devient l'unité en acte du groupe. Et chacun en servant la commune entreprise (Macbeth ou Lear) se trouve *le servir*. Nous y reviendrons longuement.

Pourtant, il ne faudrait pas croire que « l'esprit d'équipe » c'est-à-dire la stricte interdépendance des pouvoirs en liaison avec l'objectif commun aboutisse à réduire l'agent concret à sa fonction. Cela ne serait vrai que dans le cas où la situation — par sa banalité quotidienne — pourrait elle-même s'assimiler à une généralité abstraite (beau temps, pas trop chaud, le vent est tombé, l'équipe du lieu se mesure sur son propre terrain avec l'équipe d'une localité voisine, qui lui est familière

1. Définitivement (on se sépare) ou temporairement (l'équipe gagnante reste étroitement liée jusqu'au prochain match mais *autrement*).

et nettement inférieure). A partir du moment où paraissent des urgences imprévues (ce qui, d'une certaine manière, est la règle) l'initiative individuelle prend une importance considérable; dans l'objectivation finale, c'est-à-dire dans la totalisation de l'entreprise par son résultat, le groupe comme totalité passée ne se définit plus par l'ordre de ses fonctions mais par l'intégration réelle des actes particuliers dans la *praxis* commune et par la hiérarchie des initiatives individuelles dans le cadre de la lutte « générale ». Toutefois, chaque tiers apprécie l'importance de *ce* tiers (« Heureusement que tu t'es trouvé là... », « Si tu n'avais pas eu la rapidité de... », etc.) *dans l'objectivité totale*, c'est-à-dire à partir du match comme totalisation qui *a été en cours* et s'est supprimée *dans un objet* (la victoire). Cette totalisation dépassée *(totalité-au-passé)* est la réalité concrète de la *praxis* organisée dans toutes ses contingences et tous ses accidents matériels (dus aux circonstances accidentelles de l'environnement), c'est-à-dire de sa temporalisation historique; au contraire la fonction (au début du match, par exemple) est, pour chacun, signification commune et partiellement indéterminée de possibilités. Ainsi l'individu se manifeste pour le groupe, après l'action, comme moment concret de la totalité passée, comme structure d'irréversibilité dans sa temporalisation, donc comme *individu commun*. Mais cet individu commun est défini comme individualité historique et concrète en tant que son action a été un moment imprévu (et imprévisible à partir de la fonction) de l'entreprise commune — ou, si l'on veut, du remaniement opéré par le groupe sur le groupe. Ce qui est découvert par le groupe comme *commun* c'est l'individualité *singulière* de son acte (en tant que cette initiative a été justifiée par les développements ultérieurs). En lui, le groupe prend conscience d'avoir assuré son entreprise commune par une manœuvre risquée et réussie. Ou, si l'on veut, en lui, chaque tiers prend conscience de la liberté pratique (liberté constituante de la *praxis*) comme *liberté créatrice chez l'individu commun*. Cette illusion rétrospective n'en est pas moins une structure commune : le groupe-totalisation se retourne sur lui-même en tant que totalité dépassée et, *dans cette totalité dépassée*, il saisit la libre *praxis* de tel tiers comme supériorité pratique de tel individu commun. *Un tel*, par exemple, est *un bon goal* : il *est cela* parce qu'il a sauvé plusieurs fois son équipe par des actes individuels, c'est-à-dire par un dépassement de ses pouvoirs dans une pratique créatrice. Mais s'il est possible de parler, dans le champ pratico-inerte, de l'être-de-classe, par exemple, nous en savons la raison : le système complexe des aliénations fait que la *praxis* individuelle réalise son être en voulant le dépasser. Ici, nous devons comprendre que c'est le contraire : l'individu dépasse son être commun pour le réaliser; et l'on *n'est pas* goal ou demi de mêlée comme on *est* salarié. La fonction, comme être commun, est détermination indéterminée qui se temporalise comme un enrichissement positif dans des circonstances qui se présentent comme des impératifs concrets nécessitant des options concrètes; ainsi, dès que l'individu commun « fait » une de ces options, il se dépasse comme individu commun pour se perdre dans l'objectivation commune. Ce qu'on appellera ensuite *le* goal, l'avant-centre, etc., dans le groupe organisé (« Nous avons un excellent goal, mais nos arrières ne sont pas fameux », etc.), c'est-à-dire *l'individu commun en tant que sa fonction est déterminée par ses actes passés* (et, par là, se caractérise par ses possibilités futures : on *comptera* sur le goal, on *appuiera* sur lui telle ou telle opération) ne possède qu'un *être passé*. Cet être — qui fait l'objet d'une désignation intemporelle (alors qu'il s'agit d'un processus qui s'est temporalisé) — se dévoile à la saisie pratique et retrospective de l'entreprise commune; mais, dans le moment de la temporalisation, il n'est pas : c'est la libre *praxis* organique qui dépasse la fonction pour s'annuler dans l'objectivation commune mais qui, dans telle circonstance particulière, apparaît comme signification irréductible de la totalité dépassée et structurée. La fonction est l'imitation abstraite, inertie dépassée et conservée par l'acte (dans le moment de la temporalisation ou bien elle est, si l'on peut s'exprimer ainsi, la singularité de l'individualité commune en tant que l'acte, au passé, s'enferme dans les limites qu'elle lui prescrit (non pour n'avoir pu réaliser que son pouvoir mais pour s'être donné expressément cette réalisation comme objectif). Dans le groupe organisé, pendant les moments où la tension pratique se relâche (sans que le groupe se dissolve pour autant) l'individu commun saisit sa fonction comme sa singularité commune : le *sens passé* de son présent, c'est à la fois sa tâche comme prescription-serment et ses *gestes* comme actualisations dépassées de sa tâche au cours des entreprises antérieures; le *sens futur* de ce même présent fonctionnel c'est la détermination de son pouvoir (au sein des entreprises futures) par des possibilités concrètes qui se définissent tout simplement comme le dépassement projectif des gestes passés et leur métamorphose en un au-delà futur du couple droit-devoir : le *bon goal* est singularisé comme individu commun en tant qu'il s'est produit dans l'avenir par ses actions passées comme capable de *faire plus* qu'il n'est exigé de chacun au niveau normal de l'organisation. Il devient capacité. Or, cette *capacité* comme détermination de l'avenir possible n'est pas autre chose que la liberté pratique et constituante de l'individu organique vécue comme libre singularité future de l'individu commun; c'est la *praxis* passée et dépassée en tant que le membre du groupe organisé la vit comme la singularisation de son être-dans-le-groupe; c'est la liberté passée en tant qu'elle est vécue comme *exis future*. En laissant absorber sa libre *praxis* par la totalisation commune, l'individu commun s'est réapproprié son-être-dans-le-groupe comme libre détermination par-delà la tâche et le serment.

Nous venons, pour la première fois, de saisir la relation complexe de l'organisme pratique au travail et de l'individu commun en tane que fonction. Mais cette expérience nous apprend que l'efficacité dt l'individu commun, en tant que membre intégré au groupe, dépend entièrement du moment médiateur de la *praxis* organique, même si cette *praxis* est par elle-même utilisation d'instruments communs et découverte, à travers eux, du champ commun que définit le groupe. Cela signifie que l'organisation est l'opération réelle que le groupe effectue sur lui-même comme répartition des tâches en fonction de la *praxis* commune. La *praxis* commune, au contraire, est le conditionnement mutuel ou successif des fonctions en tant qu'une multiplicité d'actions individuelles les inscrit concrètement dans une situation défi-

nie. La seule action spécifique et directe du groupe organisé, c'est donc l'organisation et sa réorganisation perpétuelle, autrement dit son action sur ses membres. Par là, bien entendu, nous voulons marquer que les individus communs décident des structures internes de la communauté et non que le groupe-en-soi les impose comme des catégories. Mais ce qui importe ici, c'est que de ce point de vue la fonction se définit simultanément comme une tâche à remplir (une opération qui se définit à partir de l'objet transcendant) et comme *un rapport* entre chaque individu commun et tous les Autres. Il ne s'agit pas d'un pur rapport logique et formel et nous savons au contraire que ce doit être en chaque cas une détermination de la tension « droit-devoir » qui est le lien objectif et interne d'une communauté en voie d'organisation. En d'autres termes le *rapport* est originellement synthétique et pratique puisqu'il spécifie le pouvoir de chacun sur tous et sur chacun; il faut le définir comme relation humaine d'intériorité. Mais, en introduisant cette spécification sous la pression des circonstances, le groupe qui s'organise doit passer de l'homogénéité fluide (chacun étant *le même*, ici et partout) à une hétérogénéité réglée. L'altérité réapparaît explicitement dans la communauté. Son origine peut être transcendante : si la communauté se différencie, c'est que, dans l'unité d'une même menace, les dangers et les moyens de défense (ou d'attaque) *sont toujours autres* et varient en fonction des déterminations spatiales et temporelles. Mais la source de la différenciation peut être interne : dans la mesure même où l'ensemble instrumental qui caractérise un groupe (dans son évolution) peut être considéré comme l'objet commun immanent de cette communauté; en ce cas, la distribution des tâches se donne pour objectif une meilleure utilisation de l'équipement technique ou bien elle a lieu sous la pression des inventions nouvelles et des nouveaux outils. Ce qui compte, en tout cas, c'est que le groupe réintériorise l'altérité pour mieux lutter contre elle : soit pour dominer les complexités d'un objet immanent, soit pour faire face à une diversité transcendante. Dans le groupe organisé l'altérité des membres est à la fois induite et *créée*. Après le serment, en effet, chaque tiers reste *le même* que les autres tiers, quoique le serment soit fait en vue d'une différenciation (encore abstraitement prévue). Ou, si l'on veut, par le serment le tiers s'engage à nier toute possibilité d'altérité en tant qu'elle pourrait venir de son action d'individu pratique ou de quelque *exis* que ce soit (le jeune assermenté d'un groupe de combat reçoit par la situation une *exis* nouvelle : il est, par exemple, celui qui n'a jamais combattu, celui qui n'est pas aguerri, etc. Ce qui n'était, dans le moment de la paix civile, qu'une détermination abstraite et purement logique devient dans la *praxis*, par la pression ennemie et par l'objectif commun *exis* — ensemble de possibilités négatives, ne pas savoir tirer, avoir peur, etc. — et cette *exis* le distingue par exemple de l'ancien soldat qui prête serment à ses côtés, il est *autre* qu'un combattant aguerri. Mais par son serment, le jeune combattant jure de mettre cette altérité entre parenthèses, de la rendre accidentelle et négligeable). Mais, dans le développement dialectique du groupe statutaire et dans son passage au groupe organisé, on peut voir clairement que la fonction du serment

(exercer la terreur sur l'Autre et, faisant table rase de tout, instaurer en chacun la dictature du Même) est de fonder la réintroduction de l'altérité. On la supprime, dirait Lévi-Strauss, en tant que Nature pour la réintérioriser en tant que Culture. L'altérité-culture devient invention de l'homme et libre moyen de maintenir le libre groupe lorsque celui-ci peut associer indissolublement les deux démarches suivantes : affirmer l'indifférenciation radicale et la rigoureuse équivalence de ses membres en tant qu'individus communs (par le serment); sur cette parfaite équivalence produire lui-même des altérités fonctionnelles, c'est-à-dire qui définissent l'Autre dans le Même par son emploi [1]. Ainsi chacun est Autre dans le groupe en tant que le groupe en a décidé ainsi et dans la seule mesure où cette altérité est un rapport défini par une règle, conformément à une *praxis* et où ce rapport *en tant qu'établi* peut faire l'objet d'une compréhension pratique. Membre d'une série, je ne comprends pas pourquoi mon voisin est autre; l'altération sérielle renforce l'altérité accidentelle (naissance, organisme) et la rend inintelligible; membre d'une organisation vivante, je comprends que l'Autre c'est une invention pratique et signifiante de *nous-les-mêmes*. De ce point de vue, le *rapport à moi* de tel coéquipier est parfaitement compréhensible : il est, si l'on veut, le moyen, l'objet, le principe de toute compréhension pratique dans le groupe organisé. Il est autre *parce qu'il faut* (dans la perspective de l'objectif commun et de la *praxis* commune qu'il dessine à l'horizon) que ceci ou cela soit accompli pour que telle autre tâche soit remplie qui conditionne ma possibilité d'accomplir la mienne. Et le lien téléologique de ces fonctions est immédiatement donné dans l'acte fonctionnel : nul n'a besoin de l'expliciter dans le discours ou d'en prendre une vue contemplative (ce qui serait d'ailleurs impossible). Agir et comprendre ne font qu'un. En comprenant mon but, je comprends [2] celui de l'Autre et je les comprends tous deux — et ceux de tous les Autres — à par-

1. En fait, nous l'avons vu, le processus réel est souvent plus compliqué puisque le groupe statutaire — quand il est fruste — se développe et s'organise en inventant la fonction d'après des altérités-nature. « Celui-ci qui est plus fort fera ceci », etc. Mais il suffit de le noter. Profondément, le processus est le même : dans ce nouveau cas, simplement, l'utilisation commune d'une différence naturelle la supprime comme nature (accident, hasard, influence négative et sérialisante du passé individuel ou des caractères organiques singuliers) et la consacre comme culture. Ce costaud devient fonction et son pouvoir c'est sa force : le groupe l'a consacrée en lui; c'est ce que signifie originellement : « Donnez tout, tout vous sera rendu. » Impératif typique du groupe; cela veut dire : niez en vous l'altérité négative, dépouillez-vous au profit commun de l'altérité positive (niez votre jeunesse, votre peur; donnez votre vigueur et votre agilité), vous renaîtrez comme individu commun et produit du groupe *sans altérité négative*, quant à l'altérité positive, elle est pouvoir créé et consacré en vous par le groupe et, comme telle, peut être amplifiée (la force physique par l'entraînement, par une arme, etc.). Je signale cela au passage, mais je prends des faits plus simples par désir de mieux saisir (bien que plus abstraitement) l'intelligibilité.

2. Qu'on n'objecte pas le cas *beaucoup plus fréquent* où à l'intérieur de tel ou tel groupe, l'individu commun ne comprend plus la fonction des Autres ou ne comprend pas que telle fonction soit occupée par un Autre plutôt que par lui. Je demande de la patience et rappelle que l'expérience dialectique est circulaire. Nous y viendrons quand l'expérience nous y conduira.

tir de l'objectif commun. Et, dans la mesure même où le groupe restitue comme pouvoir consacré les « qualités » individuelles, la différence de culture ou de force physique qui avantage tel Autre reçoit, pour ainsi dire, un statut d'intelligibilité : tout se passe comme si le groupe avait produit à tel endroit la force ou le cerveau dont il avait besoin. En sorte que mon rapport avec ce cerveau ou ces muscles sera d'abord social, fondé sur l'ubiquité du serment et l'équivalence *des mêmes*. Ce n'est pas d'abord un homme plus fort que moi, c'est d'abord un renforcement de la défensive commune en tel lieu qui risque plus qu'un autre d'être attaqué. Mais ce renforcement pratique a pour condition expresse la fraternité égalitaire; il n'en est qu'une spécification : le rapport assermenté de fraternité est canalisé par un rapport de fonction. De fait, dans les petits groupes organisés (sans relation directe avec l'apparition du commandement) on a soin de déterminer bien exactement les limites des pouvoirs de chacun, ce qui est de la compétence de tel tiers et ce qui est de la compétence de tel autre. Les conflits à l'intérieur du groupe naissent fréquemment de ce que les compétences sont restées sur tel ou tel point indéterminées ou de ce qu'une circonstance nouvelle, en formulant un problème neuf, crée dans certaines fonctions une indétermination provisoire (donc dans le rapport entre les hommes). Ainsi la liberté, comme *praxis* commune, a d'abord inventé le lien de socialité sous la forme du serment; à présent, elle invente les formes concrètes de la relation humaine. Chaque fonction comme rapport de moi à tel Autre ou à tous les Autres se définit *négativement* comme limite réciproque (directe ou indirecte) de compétences et positivement comme l'action qui requiert et permet mon action. Mais la fonction c'est l'individu commun ou l'Être dans le groupe de chacun. Au niveau de l'organisation, l'être-dans-le-groupe n'est plus une détermination abstraite et polyvalente des relations humaines, c'est la relation organisée qui m'unit à chacun et à tous. Mais cette *relation humaine*, en exprimant concrètement un *être*, en reçoit l'inerte rigidité. Il s'agit, en effet, de réciprocités de pouvoirs fondés sur le serment, c'est-à-dire sur la libre négation de certaines possibilités. De fait les rapports entre individus communs, en tant que ces rapports se présentent comme temporalisation de leur « être » dans des limites déterminées, tentent de ne rien laisser indéterminé (cela est clair, par exemple, lorsqu'une association, dans ses premières séances, établit son bureau, ses secrétaires, son trésorier, ses commissions, etc. Plus clair encore quand les rapports sont hiérarchiques). La définition des compétences, étant *distribution de tâches*, implique que tel individu fonctionnel ne puisse jamais entretenir avec tel autre un certain type de relations : c'est le sens négatif de tous les « règlements ». Dans le groupe organisé, la relation humaine comporte ses propres limites librement acceptées. Mais, comme nous l'avons vu tout à l'heure à propos de la tâche, la limitation concrète des relations statutaires correspond à un enrichissement positif : en fait, dans les limites, par exemple, de relations hiérarchiques, on voit se différencier un très grand nombre de sous-possibilités, alors que dans le groupe assermenté, la seule possibilité, dans son abstraction entière et sa parfaite indétermination, c'était pour chacun de maintenir le groupe contre toute espèce de menaces externes et intérieures. Il s'agit de la même chose (en un sens négatif). Mais le rapport hiérarchique du supérieur au subordonné, par exemple, consiste justement à éviter des ruptures internes (insubordination ou laisser-aller) par des conduites positives et adaptées (refus conjoint du volontarisme et du suivisme, etc.). D'autre part, le but des assermentés était urgent mais encore vague; le serment du Jeu de Paume en est un exemple : devant une menace encore imprécise mais une hostilité croissante de l'aristocratie et de la cour, les députés du Tiers jurent *de ne pas se laisser désunir*. La tactique à suivre, ils l'ignorent. Et d'ailleurs c'est le peuple, à Paris, qui résout le problème. Au contraire, l'union du groupe organisé est toujours définie par son objectif et celui-ci est *concret*. Les rapports entre individus communs doivent donc être inventés sans cesse dans les limites prescrites par une tâche concrète et dans l'unique perspective de mener cette tâche à bien.

Or, ce rapport n'est plus la simple relation indéterminée de chacun à chacun, avec tous et par tous : c'est d'abord une certaine réciprocité médiée qui unit un X à un Y (ou à des Y); la médiation est opérée par le groupe entier comme totalisation en cours (et non comme ensemble d'unités), c'est-à-dire comme *praxis* commune se donnant ses lois; et c'est par l'intermédiaire de nouvelles réciprocités — unissant cette fois les Y à des M, et par ces M à des N, etc. — que le terme commun X a rapport avec chacun et tous. Ainsi chaque individu commun est spécifié et ses relations directes ou indirectes, à l'intérieur du groupe, sont nécessairement spécifiques et s'établissent avec d'autres individus spécifiés; de plus, dans cet enchaînement de relations spécifiques qui unissent un X aux Y puis, *par les Y*, à des M et par les M à des N, etc., le groupe réintervient, comme *praxis* totalisante et définie par son objectif, à chaque relation nouvelle, pour opérer la médiation. Toutefois, la structure envisagée ici est trop simple; en vérité, elle se complique d'elle-même : il faut noter en effet qu'il y a toujours une possibilité concrète pour que la relation médiée de X à N se fasse *à la fois* et *sous le même rapport* par une chaîne indirecte de relations spécifiques *et* directement. Dans le cas où cette possibilité serait réalisée, il resterait deux sous-possibilités : ou bien le rapport direct et le rapport indirect de X aux N ne diffèrent pas quant à la spécification (le général fait transmettre ses ordres aux soldats par la voie hiérarchique mais il peut, en certaines circonstances, se trouver directement en face d'une unité combattante et lui donner des ordres personnellement) ou bien le rapport direct et le rapport indirect sont de spécification différente (*en principe* — il ne s'agit pas ici d'examiner la vérité du fait — le rapport hiérarchique et indirect d'un directeur soviétique avec les ouvriers et les employés se double à l'intérieur du Parti — dont le directeur est sûrement un membre et où beaucoup d'ouvriers et d'employés sont inscrits — d'un rapport direct où la hiérarchie est dissoute et remplacée par une autre hiérarchie. A la limite, hypothèse strictement *logique* et qui n'est jamais réalisée, le directeur pourrait commander indirectement à un dirigeant local du Parti et, comme membre, lui obéir directement, se trouver directement placé sous ses ordres). Il est fréquent d'ailleurs que les

deux cas se trouvent donnés ensemble et définissent un même pouvoir par rapport à deux sous-groupes différents. Un X, avec des M, a un rapport direct et un rapport indirect de spécification identique; avec des N, il a un rapport direct et un rapport indirect de spécification différente. Ces relations diverses peuvent être établies lors de la répartition des tâches; il n'est pas rare non plus qu'elles se précisent au cours de l'action commune. Il convient d'ajouter en outre que, si le groupe est nombreux et relativement dispersé, les relations indirectes tendent à se perdre dans l'indéfini; ou bien c'est la limitation des compétences qui pour toute une zone intérieure laisse indéterminée la relation commune qui doit unir des individus communs aux pouvoirs spécifiés : dans ces deux cas le rapport originel « Terreur-Fraternité » réapparaît dans sa nudité — en général sous sa forme positive — ces individus communs dont je connais l'existence, qui travaillent à la *praxis* commune et que je ne puis toucher directement, ce sont *mes frères*. Seulement, la fraternité comme affirmation que chaque Autre est le Même ne supprime pas l'hétérogénéité. Chacun de ces travailleurs, de ces sportifs ou de ces combattants est mon frère *en tant* que *par sa fonction différenciée* il me commande et me permet de remplir *ma fonction*. La fraternité se découvre dans sa nudité abstraite entre individus hétérogènes comme le rapport immédiat et fondamental qui subsiste en l'absence d'une relation spécifiée. Dans les rapports fonctionnels — directs ou indirects — ce lien fondamental subsiste, comme le tuf synthétique sur lequel toutes les relations sont bâties; mais il ne se laisse pas saisir dans sa force abstraite, précisément parce qu'il est là pour fonder les différenciations. Ainsi le lien de deux individus communs au sein d'un sous-groupe peut bien être abstraitement désigné par eux comme fraternité : en fait — sauf dans le cas où la conjoncture historique dissout les spécifications sans briser le groupe — il s'agit seulement d'une détermination du discours. C'est dans leur action réciproque, dans leur fonction, dans leur rapport spécifique comme médié qu'ils actualisent le lien fondamental et qu'ils le transforment en l'affirmant : mais à ce niveau de la *praxis*, le discours est pratique et concret : il est employé à donner des ordres ou à nommer les fonctions respectives de chacun.

En outre, lorsque j'ai pris arbitrairement « un X » dans son rapport avec les Y, j'ai, pour aller vite, supposé un commencement absolu. Cela n'a pas d'importance si l'on rétablit la vraie démarche de l'expérience dialectique, mais nous commettrions une erreur en nous arrêtant à cette manière de classer et de penser : en effet, si l'on devait partir arbitrairement du sous-groupe des X ou du sous-groupe des Y ou de n'importe quel autre pour envisager l'ensemble des rapports médiés, nous serions contraints d'admettre qu'il y a au moins un cas où toutes les fonctions sont *indépendantes* les unes des autres : celui où l'on dévoile le groupe et ses structures à partir de l'une quelconque d'entre elles. En fait, les rapports de X aux sous-groupes des Y, des Z, etc., ne prennent de sens que dans le *milieu proprement dit* de l'organisation, c'est-à-dire dans la *circularité*. Car la possibilité de commencer partout le dévoilement des rapports spécifiques signifie en réalité que chaque relation est double : X n'a de liaison fonctionnelle avec Y et Z que

dans la mesure où les relations spécifiques, directes et indirectes, de tous les pouvoirs individués du groupe reviennent sur lui pour spécifier son pouvoir. Autrement dit, je puis, *a priori*, tout aussi bien déterminer les pouvoirs d'X à partir d'Y que ceux d'Y à partir d'X. Il s'agit naturellement d'une détermination logique : la *praxis* réelle accentue les subordinations et coordinations, temporellement ou définitivement. Mais si la structure pratique d'un groupe organisé a une orientation, si, *pratiquement*, c'est cette orientation que je dois chercher (« quel est le responsable? » « à qui dois-je m'adresser? », etc.) cette lecture vectorielle ne supprime pas la structure circulaire : celle-ci n'est autre, en effet, que la détermination du milieu « Fraternité-Terreur » *par la réciprocité médiée*.

Nous avons découvert dans l'expérience que le groupe organisé était — quel qu'il soit concrètement — une circularité complexe de réciprocités médiées, directes et indirectes. En cela, il ne fait que déterminer et enrichir cette première réciprocité que nous avons vue constituer le lien originel du groupe en fusion. Mais nous ne pouvons pousser plus loin sans examiner ce nouveau type de réciprocité — qui, né de la réciprocité fondamentale, est une construction du groupe et, pour tout dire, un produit de son travail sur la relation originelle.

Or, le premier effet de ce travail, c'est qu'il a inversé le rapport fondamental. La réciprocité médiée, dans le groupe en fusion, surgit de la *praxis* même comme rapport de convergence entre deux tiers qui se rapprochent l'un de l'autre dans le mouvement générateur du groupe : je me vois venir en l'autre (le même) en tant que l'autre se voit venir en moi, et, par ce mouvement même de regroupement, chacun se fait tiers constituant et tiers constitué tour à tour. La réciprocité est relation directe, convergente, vécue. Nous avons vu que les vicissitudes de l'action puis les transformations de la situation engendrent peu à peu la diversité des tâches. Dès le groupe en fusion (*ailleurs*, c'est toujours *ici;* mais *ailleurs*, l'ennemi est autre et se comporte autrement) cette diversité s'intériorise; c'est contre les dangers de la différenciation que le groupe réinvente son unité dans la liberté du serment. Mais le serment lui-même comme relation fondamentale entre les agents est *réciprocité*. Seule la réciprocité peut produire la libre limitation en moi de ma liberté : j'ai montré comment je me retrouvais en moi-même comme Liberté-Autre en tant que j'étais en l'Autre sa garantie d'être toujours le Même que moi et en tant que le serment de l'Autre me cautionnait contre le Même que lui. Il y a réciprocité mais, en tant qu'elle permet de qualifier la liberté pratique par l'inertie, c'est déjà une réciprocité *travaillée*. L'assermenté a usé de la médiation par le groupe pour transformer entièrement le libre rapport spontané que nous avons découvert au début de notre expérience. Dès le serment, la réciprocité est *centrifuge :* au lieu d'être un lien vécu, concret, produit par la présence de deux hommes (qu'il y ait ou non médiation), elle devient *le lien de leur absence :* chacun dans sa solitude ou au milieu du sous-groupe tire ses garanties et ses impératifs de la qualification en inertie d'individus communs qu'il ne voit plus. En ce sens, ce n'est plus l'invention vivante des liens qui s'appelle réciprocité : c'est, au contraire, l'inertie réciproque. Par le serment, l'homme se

dresse contre le pouvoir séparateur de la matérialité inerte (distances spatio-temporelles, obstacles, etc.) mais, du même coup, il l'intériorise et la réciprocité comme inerte limite de la liberté vient à l'homme de l'extérieur comme extériorité contre l'extériorité et elle existe en lui comme *matière travaillée*. C'est cette inertie même, à peine dégrossie, que la fonction raffine en chacun, qu'elle transforme en tâche précise, en relation pratique avec des instruments, un lieu, des ennemis ou des choses. Et puisque cette réciprocité inerte s'est établie pour fonder les pouvoirs comme altérité retrouvée au sein de la liberté, il faut comprendre ce paradoxe apparent : l'hétérogénéité des fonctions (même dans le cas de la hiérarchie) n'est qu'une détermination de la réciprocité inerte. Je dis que c'est un paradoxe apparent parce que les relations qui unissent deux termes hétérogènes et qui les visent dans leur hétérogénéité semblent — au moins du point de vue de la logique positiviste — des relations vectorielles, c'est-à-dire univoques. Entre tel individu commun et tel autre, on peut établir un double système de relations orientées (en sens inverse). Mais les différences de leurs fonctions semblent ne pas permettre de fondre ces deux systèmes en un seul à double sens. Ce médecin soigne l'adjoint au maire; il vote pour lui aux élections municipales. Il existe donc un ensemble de rapports qui vont du médecin au malade (les *soins*, la connaissance pratique de ce corps et de ses déficiences), d'autres qui vont du malade au médecin (confiance, honoraires, etc.); en même temps, nous ajoutons un autre système relationnel : administrateur → administré, électeur → élu. Toutes ces circonstances interfèrent, bien entendu, et ces relations se conditionnent. Il n'empêche que la réciprocité semble exclue *a priori* : il serait absurde de dire que le médecin est au malade ce que le malade est au médecin et, plus encore peut-être, que le médecin est au malade ce que l'administré est à l'administrateur.

Mais c'est que nous avons pris notre exemple à dessein dans une situation sociale qui ne se caractérisait pas (ou pas nécessairement) par l'appartenance des individus au même groupe organisé. Ainsi l'hétérogénéité se fonde plus ou moins (nous verrons plus tard dans quelle mesure) sur l'altérité sérielle et subie. Il est vrai que ce médecin soigne cet adjoint parce qu'ils appartiennent au même groupe politique (ils se sont connus à l'occasion d'une campagne électorale, etc.). Mais il n'est pas vrai qu'il se soit fait médecin pour que l'autre soit adjoint — ni l'inverse. Dans le groupe organisé, au contraire, l'hétérogénéité s'est calquée sur les besoins de la *praxis*, elle s'est inventée sur la base des cautions réciproques et elle est détermination de la réciprocité médiée. C'est ce qu'on nomme parfois — et improprement — interdépendance. Mais l'interdépendance, nous l'avons vu, peut être subie dans l'altérité sérielle : dans le rassemblement inerte chacun dépend des Autres en tant qu'ils sont Autres et en tant qu'il est lui-même un Autre. L'interdépendance, ici, est le libre renversement de l'interdépendance sérielle : chacun se fait dépendant de l'Autre en tant qu'ils sont tous deux *les mêmes*. La médiation des fonctions, c'est la *praxis* commune : le groupe me produit comme pouvoir de réaliser ce détail de la *praxis* commune pour que cette *praxis* puisse se réaliser en totalité et se détailler en s'objectivant; par

l'accomplissement de cette fonction, je permets, à travers le développement de l'action commune, à chaque fonction particulière de se détailler, de se réaliser comme autre détail de l'objectivation. Ainsi la réciprocité de deux fonctions radicalement hétérogènes reste inintelligible tant qu'on ne prend pas soin de les médier par le groupe pratique mais elle dévoile son intelligibilité plénière à celui qui comprend les deux fonctions à partir de la *praxis* commune. N'entendons pas par là, cependant, que dans *tous* les groupes organisés, *tous* les agents soient indispensables. Cela dépend évidemment de l'objectif et des circonstances : il y a même, si l'on veut, une utilité marginale de l'individu commun puisque, selon les circonstances (manque de moyens financiers, manque d'armes ou manque d'hommes) on supprime des fonctions *dans un certain ordre*, qui est variable selon la *praxis* et selon sa fin. Mais cette réorganisation toujours possible, en fonction de quelque rareté, c'est en fait la création d'un autre groupe, avec d'autres moyens et, souvent, un objectif plus limité. Le problème n'est pas de déterminer *qui* est indispensable à l'action commune et *qui* ne l'est pas; ou plutôt ce problème est pratique et non critique : ce qui importe, pour nous, c'est que, dans un groupe en action, l'organisation des pouvoirs et des tâches crée un milieu interne et concret avec ses structures, ses tensions, ses relations immanentes; ce milieu interne en tant qu'il se définit par rapport à l'objectif transcendant est la réalité pratique du groupe, sa physionomie et son objectivité interne. C'est en tant que chaque fonction maintient cette réalité objective, à travers des événements définis, et pour une multiplicité donnée (et dans des conditions fixes ou peu variables : budget, moyens de communication, etc.) qu'elle est la réciproque des autres. Que celle-ci ou celle-là puisse s'atrophier ou disparaître quand la situation se transforme, c'est l'évidence : mais cela ne se fera pas sans que le groupe procède à un remaniement et sans qu'il modifie les relations internes de ses membres, donc sa structure. Les fonctions sont réciproques en ce qu'elles contribuent dans la réciprocité à maintenir toutes ensemble une certaine physionomie interne du groupe en activité, c'est-à-dire en tant qu'elles ont été définies par *un plan pratique* qui est le schème directeur de l'action. Un groupe politique qui s'épure et survit à l'épuration prouve par là même que les membres épurés ne lui étaient pas indispensables : mais, du coup, il devient autre et le nouveau statut qu'il se donne le définit irréversiblement. La plupart du temps d'ailleurs, toutes les fonctions sont d'abord également indispensables : c'est qu'elles sont établies à partir de certaines techniques et de certains instruments qui ont, eux-mêmes, contribué à définir un certain type d'action. Cette action peut paraître ensuite gaspilleuse et peu efficace : mais ce sera du point de vue d'autres techniques et à partir d'autres instruments. Il ne s'agit donc en aucun cas de hiérarchiser les fonctions dans l'absolu (alors qu'elles se définissent dans une temporalisation datée) mais, *au contraire*, le caractère fondamental d'un groupe organisé, c'est qu'elles se conditionnent et se cautionnent toutes par la médiation de la *praxis* commune en cours. A partir de là, chacune devient la signification de l'autre en tant qu'elle est elle-même signifiée par la *praxis* et chacune contient l'autre dans son activité pratique. C'est particulièrement visible

dans les petits groupes rigoureux et étroits, comme l'équipe sportive, où chaque mouvement du coéquipier, saisi *dans sa différenciation fonctionnelle*, est déchiffré dans le mouvement même qu'il suscite chez un autre coéquipier, en tant que fonction différenciée, à travers le champ pratique défini par l'action de groupe et en fonction de tous les autres mouvements [1]. La médiation pour ce goal ou cet avant-centre, c'est le terrain lui-même en tant que la *praxis* commune en a fait une réalité commune et pratique à occuper, à parcourir, avec un coefficient variable d'ustensilité et d'adversité; et chaque réorganisation en cours de l'équipe sur le terrain le constitue *par le terrain lui-même* comme *fonctionnellement situé* (par rapport au ballon, à tel adversaire placé devant lui, etc.). Mais cette situation spatio-temporelle, à peine l'assume-t-il et la dépasse-t-il par sa *praxis* (conformément à sa fonction), la situation commune de toute l'équipe en est *réciproquement* modifiée. Pour un spectateur, comprendre un match, c'est justement déchiffrer, comme totalisation perpétuelle, à partir d'un objectif connu, les spécifications fonctionnelles et singularisées de la réciprocité médiée.

Seulement la *réciprocité inerte* comme inertie réciproque ne se réduit pas aux formes simples que nous venons d'envisager. Elle est, bien entendu, et reste centrifuge, elle s'affirme contre le vide et la séparation. Mais nous venons de voir sa structure originelle : ce que A fait pour la *praxis* commune est nécessaire pour que B puisse faire ce qu'il fait et inversement. Elle se complique sous la pression des circonstances pour la simple raison qu'elle est devenue une sorte de matérialité inorganique de la liberté. Ainsi d'une certaine façon, la matérialité inorganique redevient par elle médiation entre les agents pratiques, comme la chose ouvrée (métal précieux, etc.) dans le champ pratico-inerte. Cela signifie que le groupe agit sans cesse sur elle pour modifier ses contre-finalités possibles et qu'il ne peut agir qu'en instaurant de nouvelles réciprocités : en effet, *l'organisation* comme *praxis* interne ne peut se produire ni se maintenir dans le milieu de la réciprocité sans se faire détermination de cette réciprocité comme libre relation inerte d'intériorité synthétique. Mais nous avons toujours décrit le groupe organisé comme s'il était composé d'individus relativement homogènes ou différant seulement par quelques qualités dont la diversité même s'adapte heureusement à la différenciation en fonctions. Ce serait à la rigueur le cas pour des groupes sélectifs, qui assurent eux-mêmes leur recensement selon certaines règles. Mais le groupe organisé est un genre très large dont le groupe sélectif n'est qu'une petite espèce. En fait l'organisation se fait sur place, avec les moyens du bord et les hommes qui se trouvent là (du moins dans le plus grand nombre de cas et dans le monde vivant de *l'activité constitutive*). Aussi le lien synthétique d'unité et la règle de réciprocité — qui découpent le groupe par rapport aux autres multiplicités et dans une certaine multiplicité jusqu'alors inerte — font paraître positivement, à l'intérieur de l'intériorité produite et en fonction de ces liens d'inté-

1. En fait, dans un match de football, tout se complique du fait de la présence de l'équipe adverse. Il y a réciprocité positive entre les coéquipiers dans une rigoureuse liaison avec une réciprocité négative et antagonistique. Mais cette complexité ne change rien à notre problème.

riorité, des différenciations qui n'étaient, *hors du groupe*, qu'inertes relations d'extériorité et qui dans le groupe deviennent *réciprocités non voulues*. Un exemple me fera mieux entendre : nous savons depuis le début de cette expérience qu'une nation n'est pas un groupe. Et, de ce fait, la proportion de jeunes gens et de vieillards, en elle, dépend de processus complexes (les seuls qui représentent le concret absolu, nous le verrons, c'est-à-dire le conflit perpétuel de la *praxis* de groupe et des processus pratico-inertes, la présence des structures communes jusque dans la sérialité et de la sérialité jusque dans les groupes organisés) qui ne peuvent *pris dans l'ensemble* correspondre à une *praxis* : par ces processus, en effet, le démographe entend désigner, à titre de facteurs immédiats, les conduites sexuelles dans les différentes classes d'une société définie, les progrès de l'hygiène dans les foyers, ceux de la médecine, c'est-à-dire la technique médicale dans son rapport avec le taux de mortalité infantile et sénile. Ceci pris, en fait, *dans* une société déjà définie par le rapport de ses enfants à ses vieillards, c'est-à-dire qui lègue à la nouvelle génération une certaine structure démographique sur la base de laquelle les courants démographiques issus de conditions nouvelles vont modifier partiellement les données héritées. Et, bien entendu, comme Marx le montrait dans un passage que j'ai cité dans la première partie, la « population » est un abstrait : ses variations nous renvoient à l'ensemble des conditions matérielles et du processus historique. C'est ainsi que le relèvement de notre natalité après la guerre est un processus qu'on observe dans son développement sans pouvoir en déceler entièrement la signification (on a cru d'abord à un phénomène passager, commun à tous les après-guerres. Mais il persiste et s'installe assez paradoxalement puisqu'il est — au moins par certaines singularités — particulier à la France). Mais à partir du moment où la recherche économique (ou technique ou sociale et politique) considère la *production* française — ou la redistribution du revenu national ou les exigences démographiques d'un progrès économique, etc. — et décide, par une hypothèse de travail constamment recommencée, de traiter la population active ou les types de travailleurs (primaires, secondaires et tertiaires, ou par classes, ou selon n'importe quel projet synthétique) comme un groupe unifié, *tout d'un coup* les relations de pure contingence extérieure qui unissent *en apparence* cet Alsacien adulte, vivant et travaillant à Paris, à ce vieillard né à Paris et à ce garçon de 14 ans qui passe dans la rue à côté d'eux et qui vient de Nantes, ces relations se découvrent *structurées en réciprocité*. En effet, le vieillard et le jeune garçon deviennent *dans le groupe des producteurs*, des éléments improductifs et à nourrir. Toutefois l'enfant est, pour une société, l'occasion d'un investissement : elle dépense pour en faire un travailleur. Le vieillard est plus ou moins un poids mort (il va de soi que je ne considère ces relations que du strict point de vue des économistes et démographes contemporains). A partir de là, nous voyons l'adulte (qui, dès la société primitive, confond mort et naissance, enfance et vieillesse : non pas *d'abord* au nom de mystérieuses intuitions mais parce que ce sont des *bouches inutiles*) engagé dans une double réciprocité : une partie de son produit, en effet (quel que soit le régime, bien entendu) va à l'enfant, une partie au retraité.

La réciprocité dans le cas de l'enfant est celle du capital investi aux intérêts : on l'entretient pour qu'il prenne la relève et qu'il entretienne à son tour; il se laisse entretenir, gouverner, produire dans cette perspective. L'autre réciprocité renvoie au passé, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une réciprocité temporelle : le contrat ou le serment — bien que n'ayant jamais donné occasion à un acte particulier — remontent à l'époque où le vieillard était un adulte en pleine force et l'adulte d'aujourd'hui un enfant; c'est-à-dire que nous retrouvons la situation antérieure; simplement elle est vécue dans ses conséquences et trente ans plus tard : nous voyons ici que les fonctions comme réciprocité peuvent se *succéder* et la seconde apparaître quand la première n'existe plus. Ce n'est d'ailleurs pas cela qui nous intéresse; mais ceci, plutôt : dès qu'on totalise, les différences s'intériorisent et sont vécues comme caractères particuliers de la *praxis* commune, c'est-à-dire comme physionomie interne du groupe. La communauté française considérée comme groupement de production a une structure présente et un avenir différent, selon la proportion des jeunes (moins de 15 ans, par exemple) aux vieux (plus de 60), c'est-à-dire selon la proportion du *travail utile* (production de biens, production de travailleurs futurs) *et sacré* (réciprocité de serment, entretien de vieux travailleurs) qui la caractérise. En réalité, le démographe, le sociologue et l'économiste *choisissent pour simplifier* de considérer la communauté active comme groupe organisé : ils en ont le droit à condition de ne pas s'y laisser prendre, d'y voir une hypothèse euristique ou une méthode d'exposition. Mais cet exemple montre clairement dans quelle mesure l'unification pratique d'une multiplicité en groupe fait surgir dans l'acte commun d'association assermentée et par la structure synthétique de réciprocité (seul lien structurel fondamental du groupe) des hétérogénéités qui se sont produites dans l'inertie sérielle comme *non-réciproques* et qui, dans la *praxis* commune, doivent se vivre comme réciprocités. Cela veut dire que dans le milieu du réciproque médié, rien ne peut se produire que sous la forme de réciprocité; mais cela veut dire aussi que *l'hétérogénéité construite* et soutenue par le serment fait apparaître des hétérogénéités non construites et non fonctionnelles ou pseudo-fonctionnelles (c'est-à-dire qui se déterminent d'elles-mêmes dans cette unité fonctionnelle comme des fonctions ou des contre-fonctions). La réciprocité médiée comme libre détermination de la *praxis* commune est constamment traversée et risque tout le temps d'être modifiée par des réactions secondaires de réciprocité qui se développent sur la base de la distribution des tâches. Ces réciprocités secondaires ont les mêmes structures que les primaires : elles sont médiées par la *praxis* commune et chaque caractère individuel devient, par la médiation, fonctionnel. Par exemple — dans le cas considéré — l'âge devient par la totalisation des forces productives une caractéristique de l'individu commun. Et, par là même, il contribue à donner au groupe sa physionomie; la *praxis* sera différente si la proportion des vieux et des jeunes varie. Seulement, bien que ces réactions secondaires puissent être favorables à l'activité commune (il n'y a pas d'impossibilité *logique* à cela), le fait qu'elles se produisent sur la base du serment n'empêche pas que leur origine se trouve dans le pratico-inerte. Ainsi, la possibilité qu'elles puissent freiner, ou retarder, ou dévier la *praxis* est donnée aussi *a priori*. Au reste, il n'est même pas sûr qu'elles ne mettent pas le groupe en danger dans le cas même où elles constitueraient un facteur interne d'accélération. On sait que Rakosi avait entrepris de liquider la petite-bourgeoisie hongroise et de la prolétariser. De fait, un certain nombre d'ouvriers, à Budapest, étaient d'anciens petits-bourgeois profondément hostiles *en tant que petits-bourgeois* au régime. Lors de l'insurrection, quand les ouvriers rallièrent les manifestations, ce groupe par son action commune devait développer dans la réciprocité sa contradiction interne. Les petits-bourgeois prolétarisés accélérèrent le mouvement insurrectionnel et lui donnèrent — en certains lieux et en certains cas — un aspect contre-révolutionnaire qui ne correspondait nullement à l'action des ouvriers proprement dits (c'est-à-dire des travailleurs d'origine ouvrière ou paysanne) mais qu'on monta plus tard en épingle pour justifier l'intervention soviétique [1]. Le travail en usine, dans la mesure où il n'échappait pas au pratico-inerte, n'était pas susceptible d'opposer les deux groupes de travailleurs; pour tout dire ces groupes n'existaient pas et, dans l'impossibilité provisoire de songer même à une insurrection, l'origine de chaque ouvrier demeurait un hasard pour les Autres. Au contraire dans l'unité d'une *praxis*, les ouvriers — qui en tant que producteurs aliénés étaient tous *réellement* des membres de la classe ouvrière — se regroupent comme une classe et du même coup font réapparaître le conflit de classe dans leur communauté pratique. La majorité reste ouvrière, la minorité se découvre petite-bourgeoise et désespérée. La violence de cette haine et de ce désespoir sert de ferment; elle entraîne : dans la mesure où elle est vécue dans la réciprocité. Mais, en même temps, elle *dénature*. On sait que les comités insurrectionnels s'organisèrent en partie pour lutter contre cette dénaturation. Mais cela n'empêche que le groupe entier devait vivre la contradiction de sa minorité en qui *la condition ouvrière* s'opposait à *l'être-de-classe petit-bourgeois*. En d'autres termes, il ne pouvait exclure par la violence des membres assermentés qui poursuivaient ou semblaient (et croyaient peut-être) poursuivre le but commun; mais il était trop tard pour remanier et réorganiser avec profit : le temps manqua, la seconde intervention interrompit la réorganisation commencée.

Le problème, pour un groupe qui s'organise dans la prise de conscience réflexive de son unité pratique, c'est moins de neutraliser ou de supprimer par la violence les réciprocités réactionnelles que de se les réapproprier, de les *récupérer* dans la perspective de l'objectif consciemment poursuivi. Il s'agit rarement (mais la possibilité abstraite n'en est pas exclue *a priori* et l'exemple en donne de nombreux exemples) de dissoudre ces réciprocités dans la liberté; le plus souvent la liberté cherche à les fonder comme libres fonctions forgées, par l'action de chaque individu commun, y compris ceux à travers qui une contre-

1. Je n'ai pas fait état de cette circonstance dans mon article *Le Fantôme de Staline* parce que je l'ignorais. C'est plus tard — quelques semaines après — que j'en ai été informé par des témoins sûrs. Est-il besoin de dire que cette rectification ne change absolument rien à mes conclusions ni à ma position?

finalité réciproque se manifeste. A ce niveau, en effet, la Liberté-Terreur se respecte elle-même comme libre intégration diversifiante : quand la contre-finalité se présente comme mouvement vers une intégration plus totale, elle est respectée dans la mesure où elle prend le visage de l'unité; c'est la raison par laquelle — surtout dans les groupements de combat — le sectarisme et toutes les formes de la violence se manifestent d'abord dans le respect et prennent l'avantage (le point de vue d'une *praxis* totalement adaptée ne s'imposant que progressivement); c'est, au contraire, dans la mesure où les réciprocités secondaires paraissent menacer la *praxis* de paralysie (ou le groupe de dissolution sérielle) que la Terreur, comme liquidation des différences intériorisées, poursuit l'exclusion des tiers ou la liquidation des pseudo-fonctions. De toute manière, ces considérations abstraites ne prennent de sens que sur la base d'une étude historique de tel ou tel groupe particulier. Je les indique ici pour marquer simplement la nature du travail perpétuel que le groupe doit exercer sur soi : dans la mesure, en effet — c'est le cas le plus fréquent et le seul qui nous intéresse pour le moment — où il tente de transformer en fonction les altérités intériorisées, il doit opérer cette intégration à partir du but et des réciprocités primaires. Mais cela nous découvre déjà que le vrai travail organisateur n'est pas seulement la production synthétique de tâches et leur distribution mais qu'il doit opérer sans cesse la synthèse de réciprocités médiées qui se produisent dans des couches différentes de la réalité commune. Le groupe organisé n'est pratique et vivant que comme synthèse progressive d'une pluralité de champs réciproques. Autrement dit, toute organisation commune est *pluridimensionnelle*. En fait, à mesure que la tâche se complique et que le volume du groupe s'accroît, les systèmes de réciprocités simples font place à des systèmes de réciprocités composées. En particulier, l'apparition de la commutation (souvent destinée à compenser l'altérité réactionnelle) entraîne un système successif de réciprocités temporalisées dont chaque rapport intermédiaire n'a d'autre fonction que de médier des médiations entre le rapport initial et le rapport terminal. Il n'y a pas lieu de faire ici l'étude abstraite et logistique des réciprocités : elle peut tenter un mathématicien. Un *calcul des réciproques* laisserait évidemment de côté la totalisation pratique comme médiation et fondement de cette relation sociale originelle, mais, en revanche, elle mettrait au jour sous une forme rigoureuse toutes les organisations typiques du réciproque, leurs développements, leurs interactions — et les substitutions de termes ou les transformations des éléments dans la mesure où ces modifications des individus laissent intactes les structures du système.

Mais s'il existe réellement une possibilité de faire la théorie des multiplicités réciproques dans un groupe organisé [1], indépendamment de toute fin concrète et historique et de toute circonstance particulière, ne sommes-nous pas tombés brusquement en face d'une ossature inerte de l'organisation? Et n'abandonnons-nous pas le terrain de la *praxis* libératrice et de la dialectique pour revenir à je ne sais quelle nécessité inorganique?

1. Et, d'ailleurs, la théorie est ébauchée dans la cybernétique.

Toute la question de l'intelligibilité de la *praxis* organisée *se pose à ce niveau*. Il n'est pas douteux, en effet, que les relations réciproques sont susceptibles d'être étudiées par les « Sciences exactes » : et nous les trouvons *déjà*, à titre de soubassement, dans le travail d'une administration de lycée qui répartit les heures de cours dans telle classe particulière ou dans l'établissement rigoureux (par l'administration de la S. N. C. F.) des déplacements ferroviaires sur tel ou tel réseau pour le service d'hiver ou d'été. Mais, d'un autre côté, il convient de remarquer que ces déterminations calculées portent malgré tout sur des actions (par exemple, dans le trafic ferroviaire, elles engagent à la fois le travail effectué et « cristallisé » — machines, rails, etc. — et le travail effectif des cheminots, depuis le chauffeur jusqu'au garde-barrière). Ainsi la curieuse caractéristique de cette « ossature » semble d'être à la fois rapport inerte et *praxis* vivante. Il faut, en outre, ajouter que la permanence du rapport en tant que tel ne signifie nullement l'immuabilité des termes et de leurs positions : les changements peuvent être considérables pourvu qu'ils aient lieu de telle sorte que la détermination spécifique de réciprocité soit conservée. C'est ce que Lévi-Strauss a mis admirablement en lumière dans son ouvrage sur les *Structures élémentaires de la parenté*. Il faut voir en particulier comment l'étude des classes matrimoniales l'a conduit à cette conclusion capitale : « Ces classes sont beaucoup moins conçues en extension comme des groupes d'individus désignés par leurs caractères objectifs que comme un système de positions dont la structure seule reste constante et où les individus peuvent se déplacer et même échanger leurs positions respectives *pourvu que les rapports entre eux soient respectés* [1]. »

Mais surtout l'ouvrage de Lévi-Strauss apporte une contribution importante à l'étude de ces étranges réalités internes, à la fois organisées et organisatrices, produits synthétiques d'une totalisation pratique et objets toujours passibles d'une étude analytique et rigoureuse, lignes de force d'une pratique pour chaque individu commun et liaisons fixes de cet individu au groupe, à travers les changements perpétuels de l'un et de l'autre, ossature inorganique et pouvoirs définis de chacun sur chacun, bref fait et droit tout ensemble, éléments mécaniques et, tout à la fois, expressions d'une intégration vivante à la *praxis* unitaire, de ces tensions contradictoires — liberté et inertie — qui portent le nom de *structures*. La fonction comme *praxis* vécue apparaît dans l'examen du groupe comme objectivité sous la forme *objectivée* de structure. Et nous ne comprendrons rien à l'intelligibilité de la *praxis* organisée tant que nous n'aurons pas posé la question de l'intelligibilité des structures. Mais laissons la parole à Lévi-Strauss; il expose — entre autres — un exemple qui nous permettra de progresser :

« Supposons deux groupes familiaux, A et B, alliés par le mariage d'une fille *b* avec un homme *a*. Du point de vue du groupe A, la femme représente une acquisition, pour le groupe B elle représente au contraire une perte. Le mariage lui-même se traduit donc pour le groupe A

1. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 145.

bénéficiaire, par le passage à une position débitrice, et pour le groupe B, diminué d'un membre féminin au profit du groupe A, par l'acquisition d'une créance. Pareillement, le mariage de chacun des hommes du groupe B et du groupe A constitue un gain pour leur groupe respectif et place donc le groupe en général et la famille en particulier dans la position de débiteur. Au contraire, le mariage de chacune des femmes *a* ou *b* représente une perte et ouvre donc un droit compensateur... Chaque famille issue de ces mariages se trouve donc affectée d'un signe déterminé, pour le groupe initial, selon que la mère des enfants est une fille ou une belle-fille... On change de signe en passant du frère à la sœur, puisque le frère acquiert une épouse tandis que la sœur est perdue pour sa propre famille. Mais on change aussi de signe en passant de la génération précédente à la génération suivante : selon que, du point de vue du groupe initial, le père a reçu une épouse ou la mère a été transférée au-dehors, les fils ont droit à une femme ou doivent une sœur... Affectons à chaque couple un signe (+) ou un signe (—) selon que ce couple résulte de la perte ou de l'acquisition d'une femme pour la souche initiale A ou B, le signe change quand on passe à la génération suivante dont tous les membres sont cousins entre eux... tous ceux (les cousins) qui sont entre eux dans la relation (+ +) ou (——) sont parallèles entre eux, tandis que tous ceux qui sont dans la relation (+ —) ou (— +) sont croisés. La notion de réciprocité permet donc de déduire immédiatement la dichotomie des cousins. Autrement dit, deux cousins mâles, qui sont l'un et l'autre dans la position créancière vis-à-vis du groupe de leur père... ne peuvent échanger leurs sœurs. Pas plus que ne le pourraient deux cousins mâles en position créancière vis-à-vis du groupe de leur mère... Cet arrangement intime laisserait quelque part au-dehors, un groupe qui ne restituerait pas... et... un groupe qui ne recevrait rien et le mariage resterait, chez l'un et l'autre sous la forme de transfert unilatéral [1]. » L'intérêt du schème proposé — en réalité un résumé volontairement abstrait de nombreuses études concrètes — c'est de nous montrer la structure comme une réciprocité complexe de créances et de dettes. Ces créances et ces dettes reposent, il est vrai, sur une première dichotomie : ce sont des réciprocités unissant deux groupes. Mais, de notre point de vue, groupes-unis-par-un-système-de-relations-matrimoniales ou sous-groupes ne font qu'un [2]. Or, on voit à la fois

1. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, pp. 167-169.
2. Ce point de vue abstrait de la *critique* ne peut être évidemment *en aucun cas* celui du sociologue ni celui de l'ethnographe. Il ne s'agit pas pour nous de nier ou de négliger les distinctions concrètes (les seules vraies) qu'ils établissent : simplement nous sommes à un niveau d'abstraction où elles ne peuvent trouver encore de place : il faudrait, pour les rejoindre, l'ensemble de médiations qui transforment *une critique* en *logique* et qui de la logique redescendent par spécification et concrétisation dialectique jusqu'aux vrais problèmes, c'est-à-dire jusqu'au niveau où l'Histoire réelle, par le renversement attendu de cette quête abstraite, devient la totalisation en cours qui porte, suscite et justifie la totalisation partielle des intellectuels critiques. Dans le moment même où l'idéologue (comme nous le verrons) saisit son expérience comme *datée* (1957, ici et pas ailleurs ni en un autre temps) l'Histoire reprend en elle, en les dépassant, en les laissant sur place, les schèmes dialectiques qu'elle a toujours eus, qu'il a seulement *signifiés*, qui le désignent

que la dette suppose un pouvoir, un droit reconnu par l'individu ou la famille et détenu par un individu ou une famille de l'autre sous-groupe, le système étant *médiation* entre les deux parties. Il s'agit bien d'une réciprocité médiée et, en un sens, d'un rapport concret d'une *demande* (au nom du serment commun) à une libre volonté qui s'est fait librement non libre de refuser. Bref, la dette du groupe familial A (qui vient d'acquérir une fille *b* par mariage) est une dette *vécue, créée par des conduites*, acceptée et même assumée, mais que certaines circonstances complexes des histoires familiales peuvent faire renier (d'où des conflits violents entre les groupes). Cependant elle est susceptible, cette dette — et la créance qui lui correspond l'est aussi — d'être figurée par un signe algébrique associé à une désignation symbolique du groupe (A) ou de l'individu (*a*). Et la relation réciproque et symétrique peut se traduire ici par une proposition exacte : dans le système matrimonial des « cousins croisés », les individus dotés (en fonction du système de filiation) des caractères (+ +) et (——) ne peuvent s'unir; les mariages ne peuvent avoir lieu que dans le cas d'individus porteurs de deux signes opposés (+ —), c'est-à-dire justement les cousins croisés. Il y a là, si l'on veut, l'embryon d'une démonstration rigoureuse (au sens où nous avons montré l'intervention de la nécessité dans l'expérience démonstrative) : Lévi-Strauss a défini déjà les cousins croisés : « Les membres d'une même génération se trouvent... divisés en deux groupes : d'une part les cousins (quels que soient leurs degrés) parents par l'intermédiaire de deux collatéraux du même sexe... (cousins parallèles) et d'autre part les cousins issus de collatéraux de sexe différent... (cousins croisés) [1]. » Il s'agit ici d'une définition universelle et rigoureuse, de la constitution d'une classe (au sens logique du terme). Et le texte cité nous montre une déduction *du type* mathématique (c'est-à-dire non pas mathématique quant à son contenu mais dont le type d'évidence apodictique est celui des mathématiques) qui engendre à partir de définitions un certain groupe (+ + ou ——) et un autre (+ — ou — +) et qui nous contraint à découvrir, dans l'expérience aliénante de la nécessité, que le groupe (+ + ou ——) est rigoureusement identique au groupe des cousins parallèles et le groupe (+ — ou — +) à celui des cousins croisés. Pourtant la démonstration — pour rigoureuse et aliénante qu'elle soit, donc non dialectique — n'est qu'une médiation. Lévi-Strauss se propose, en fait de déterminer la vraie nature du mariage entre cousins croisés. « (Il) exprime... en dernière analyse, le fait qu'en matière de mariage, il *faut* toujours donner et recevoir mais qu'on ne *peut* recevoir que de qui a l'obligation de donner et qu'il *faut* donner à qui *possède un titre à recevoir :* car le don mutuel entre débiteurs conduit au privilège comme le don mutuel entre créanciers condamne à l'extinction [2]. » Naturellement, il ne s'agit pas d'une *praxis* commune et

un moment, comme leur signifiant passé puis le laissent s'abîmer dans l'Être pour devenir schèmes dialectiques, intelligibilité, rationalité objective du mouvement totalisateur, c'est-à-dire fondement rationnel et règle de développement éclairant les processus concrets mais n'apparaissant *en eux* que sous forme de la couche de signification *la plus pauvre* et *la plus éloignée*.
1. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 127.
2. ID., *ibid.*, p. 169. C'est moi qui souligne.

organisée « à chaud » comme celle que nous venons d'étudier. Nous verrons plus tard le type de compréhension qui convient à ce type de conduites (communes et singulières) : ce qui est capital pour nous, c'est que ces pratiques renvoient malgré tout à une fin : organiser l'échange des femmes de manière à combattre *dans la mesure du possible* la rareté et ses conséquences sur l'ensemble social. Contre le privilège et l'extinction, chaque famille, dans le milieu du serment (nous verrons plus loin ce que cela veut dire) réclame son droit et reconnaît son devoir d'un même mouvement, et comme nous l'avons vu, c'est tout un. Pourtant sur le plan même du *pouvoir* et du *droit*, la mise en forme rigoureuse *est possible et nécessaire*. Et l'on peut définir les deux formules (impératives) de l'échange des sœurs et du mariage de cousins croisés en ces termes : « A est à B comme B est à A ou encore si A est à D comme B est à C, C doit être à D comme B est à A [1]. » On retrouve ici des apories connues (mais sans consistance réelle, et le sociologue a bien raison de ne pas s'en soucier) : le droit ne peut se déduire du fait, le fait ne peut produire le droit, le droit (ensemble de pratiques juridiques, qu'elles soient ou non codifiées) est un fait (c'est *un fait* qu'on se marie dans telle société de telle manière et non pas autrement), le fait engendre le droit (dans la communauté organisée et quand il a lieu selon certaines règles juridiques : *ce* mariage entre cet individu du groupe A et cette femme du groupe B *est un fait;* ils *se sont* mariés hier ou l'an dernier; mais ce fait est vécu par le groupe A, par exemple, sous la forme d'un ensemble d'obligations c'est-à-dire d'exigences qui viennent à lui de l'avenir). Mais dans la perspective que nous dévoilent les travaux de Lévi-Strauss, ces apories superficielles ne sont que des *caractères* indissolublement liés qui constituent l'intelligibilité de la structure. Tâchons de les mettre au jour dans leur relation véritable.

1° Les démonstrations rigoureuses de Lévi-Strauss ne se bornent pas à s'imposer par la nécessité de leur conclusion; cette nécessité comme détermination de notre connaissance ne peut trouver son fondement que dans une *nécessité pratique*, celle même qui fait que tel homme du groupe A en se mariant avec une femme B pour des raisons familiales ou personnelles se retrouve comme débiteur de B et constitue à travers lui-même le groupe A tout entier comme débiteur. Nous avions fait pressentir un peu plus haut que nous retrouverions dans l'organisation une expérience apodictique de l'agent qui présenterait, au premier regard, des analogies avec celle de l'aliénation. L'homme marié du groupe A se constitue comme un autre en face du groupe B — et non pas comme n'importe quel autre mais comme un individu commun désigné par une fonction nouvelle (sa dette). Il faut aller plus loin encore puisque l'acte du mariage aura pour effet de constituer chaque enfant dans un rapport « créancier-débiteur » par rapport aux groupes considérés et que ce rapport, à travers lui, déterminera rigoureusement (mais dans *le commun*, en laissant la possibilité individuelle non déterminée) ses possibilités futures de mariage. Le fils naît avec un avenir indépassable, c'est-à-dire avec une limite indé-

1. LÉVI-STRAUSS, *ibid.*, p. 171.

passable à certaines de ses possibilités : il est *désigné* à partir d'un acte libre (le père *entre les femmes b* a choisi celle-ci ou celle-là) de la génération antérieure et en conséquence d'une enchaînement de déterminations qui peuvent faire l'objet d'une sorte d'algèbre ordinale. S'agit-il *réellement* d'aliénation? Évidemment non : en effet le libre choix d'une épouse, à la première génération, implique comme sa condition librement acceptée la négation inerte de certaines possibilités (ou, si l'on préfère l'acceptation de la nécessité inerte de l'exogamie sous telle ou telle forme) et cette négation elle-même se fonde sur sa libre production d'une certaine espèce de réciprocité médiée. Il va de soi que ces caractères (négation inerte, possibilité inerte, réciprocité vécue) ne s'explicitent pas, ou pas nécessairement. Dans la liberté même du choix de l'épouse, on les réactualise et on les soutient. Et la *dette* comme rapport constitutif de tel homme *a* par rapport à B est libre production *à travers le choix* d'une fonction médiatrice entre A et B. Par *a*, A et B — débiteurs et créanciers — sont liés et, dans une certaine mesure, le pouvoir de B sur *a* est pouvoir de *a* sur A, c'est-à-dire qu'il a le droit d'exiger du groupe qu'il maintienne l'engagement pris par l'individu commun qui a — en sa personne — épousé une femme de B. Il s'agit donc de véritables relations humaines et libres (engagements, serments, pouvoirs, droits et devoirs, etc.). Et si le fils du mariage *ab* est constitué avec un double caractère *avant même de naître et quel qu'il soit* c'est qu'il est d'abord — avant même la grossesse de la mère — une possibilité *déterminée* du père et de la mère, c'est-à-dire une limite qui n'est encore que *leur* limite et qui restera *leur* tant que l'enfant futur n'est que leur possibilité propre. A partir de la naissance, le surgissement de l'enfant dans le milieu du serment équivaut pour lui à une prestation de serment : tout individu qui surgit au sein du groupe assermenté se trouve assermenté. Non pas en tant qu'objet passif recevant du dehors son statut mais en tant que libre agent commun mis en possession de sa liberté (baptêmes, initiations, etc., ont pour fonction réelle de réintérioriser la fonction assermentée comme libre serment [1]). Nous

1. C'est ce qui explique, de nos jours, l'étrange attitude de beaucoup de catholiques tièdes ou sceptiques (et même de libres-penseurs). Je les nomme catholiques d'après leur origine et non leur foi; mais si un couple marié de cette catégorie vient à avoir des enfants, il les fait baptiser en tenant le raisonnement suivant : « Il faut qu'ils soient libres : ils choisiront à vingt ans. » Longtemps je me suis étonné, j'ai cru que ce raisonnement cachait une sorte de timidité conformiste, je ne sais quelle crainte. En fait, c'est un raisonnement qui, *du point de vue du groupe*, est vrai. Personnellement, baptisé mais sans attaches réelles avec le groupe catholique, il me semblait que le baptême était une hypothèque sur la liberté future (d'autant que très souvent, en vertu des mêmes arguments, on donne à l'enfant une éducation religieuse, il fait sa première communion, etc.). Je pensais que l'indétermination totale était la véritable base du choix. Mais du point de vue du groupe (et ces catholiques tièdes ou incroyants mais respectueux en font encore partie, le cousin est séminariste peut-être, les tantes maternelles sont pieuses, etc.) c'est le contraire qui est vrai : le baptême est une façon de créer la liberté dans l'individu commun en même temps qu'on le qualifie par sa fonction et son rapport réciproque à chacun; il intériorise la liberté commune comme la vraie puissance de sa liberté individuelle. Il est porté, si l'on veut, à un potentiel plus élevé d'efficacité et de capacité. C'est donc à ce niveau supérieur que les parents veulent le placer pour qu'il puisse, dans toute sa puis-

y reviendrons longuement : car ce *serment second* a des caractères particuliers à mettre au jour et, surtout, il est infiniment plus répandu que le premier. Ce qui est sûr, c'est que la naissance est serment dans la mesure exacte où le serment est naissance. Il suffit de reproduire *artificiellement* la naissance (dans l'initiation le groupe la reprend à son compte) pour que le jeune initié ne distingue plus entre sa naissance sociale, sa naissance selon la chair, ses pouvoirs et son serment : de fait l'initiation s'accompagne originellement d'épreuves et de souffrances; en même temps elle est attendue et promise. L'individu organique supporte librement des souffrances attendues pour passer au statut d'individu commun (c'est-à-dire pour avoir et pour exercer des pouvoirs pratiques) : cette assomption — manifestée par son endurance même — est très exactement le serment second; il est certain que l'individu la vit comme acquisition de *mérite :* mais il est non moins certain que les adultes y voient la marque d'un engagement. Tout se passe comme s'ils se réservaient le droit de le punir — dans le cas où il voudrait quitter le groupe — sur la base de cet engagement; comme s'ils comptaient lui dire : « Ton attente impatiente de l'initiation, ton courage pendant la cérémonie nous engageaient envers toi, tu avais le droit de nous demander de t'instituer individu commun dans la communauté. Mais *réciproquement*, en nous engageant si vivement, tu t'engageais toi-même envers nous : ton ardeur était une détermination libre de ton avenir et tu reprenais à ton compte les charges (exogamie, etc.) qui pèsent sur toi depuis le mariage de tes parents. » Ainsi les rites de passage, comme le mariage, sont des cérémonies bi-latérales et symétriques : ils actualisent une réciprocité. Il est donc impossible que l'enfant n'intériorise pas ce *futur antérieur* qu'on lui a constitué *a priori* et qu'il ne l'intériorise pas *à travers des actes positifs* (conduites d'initiation, choix d'une épouse, prouesses à la guerre ou, s'il y a lieu, lutte pour le pouvoir). C'est ce que signifie aujourd'hui encore cette sentence fort juste et partout répétée : « Aucun adulte ne peut dire : je n'ai pas demandé à naître. » Ainsi, finalement, l'individu organique saisit sa contingence dans chaque mouvement de sa vie : cela signifie qu'il n'est pas son propre produit; mais en tant qu'individu commun, sa naissance se confond avec le surgissement de sa liberté et la détermination de celle-ci par elle-même. Naître, c'est se produire comme spécification du groupe et comme ensemble de fonctions (charges et pouvoirs, dettes et crédit, droit et devoir). L'individu commun se produit lui-même comme serment neuf au cœur du groupe [1].

Mais qu'il s'agisse du serment originel ou du serment second (en fait il s'agit *toujours* — sauf dans les cas d'urgence — de serments seconds) la fonction repose sur une inertie voilée, sur ce que j'appelais tout à l'heure la matérialité inorganique de la liberté. Et le but de l'individu commun, au sein du groupe, est de maintenir la permanence des rapports à travers les changements de position des termes individuels; cela signifie qu'il se modifie dans sa *praxis* (et s'affecte de caractères nouveaux) dans la mesure où d'autres tiers (ou tous) sont amenés à changer eux-mêmes par la *praxis* ou par la pression des circonstances extérieures. Ainsi le rapport reste fixe dans la mesure même où il est maintenu. Et s'il agit — à travers une action orientée de système en mouvement, c'est-à-dire de relations qui s'engendrent les unes les autres — ces relations s'engendreront comme des rapports mathématiques et non comme les moments d'une *praxis* dialectique. En tant que fonctions, en effet, elles demeurent la condition de la *praxis* (de l'individu commun et du groupe totalisant) mais elles ne sont pas la *praxis* elle-même et c'est au contraire leur instrumentalité inerte (comme limitation de leurs possibilités) qui conditionne l'efficacité de chacun. C'est ainsi que toute l'efficacité d'un goal, ainsi que sa possibilité personnelle d'être bon, très bon ou excellent, reposent sur l'ensemble des prescriptions et des interdits qui définissent son rôle. Le match n'aurait plus aucun sens, deviendrait une informe mêlée si le gardien de but pouvait jouer aussi et à son gré le rôle de demi de mêlée ou d'avant-centre (et inversement). Il n'est donc pas question — une fois les fonctions réparties — qu'elles se modifient dialectiquement par le simple fait d'appartenir ensemble au même tout (ce qui, au contraire, est le caractère des *actes* en tant que les individus les produisent — sous certaines réserves que nous verrons). *En fait* la création des fonctions a été dialectique, bien qu'elle se soit produite en considération de la multiplicité des agents et des exigences. Mais, quoiqu'elle soit toujours susceptible de remaniement, cette organisation fonctionnelle doit être mise en question par le groupe tout entier, à travers une attitude *réflexive* de chacun de ses membres ou par un organe spécialement différencié pour réaliser les coordinations, modifications, adaptations, etc., lorsqu'elles sont nécessitées par la *praxis* totalisante [2].

sance et en toute connaissance de cause, décider s'il reste dans le groupe, s'il y change sa fonction (tiédeur) ou s'il fait sécession. Il semble à l'incroyant chrétien que « l'athée de naissance » n'est qu'un individu et qu'il ne peut *s'élever* jusqu'au niveau de la foi comme liberté commune, pour la choisir ou la critiquer, au lieu que le croyant aura à la fois l'expérience du pouvoir religieux dans la communauté chrétienne et, à partir de ses doutes — s'il en a — l'expérience du stade inférieur de la solitude.

Je reconnais aujourd'hui que la vérité n'est ni dans mes raisonnements ni dans ceux du libre-penseur respectueux. En fait, quoi qu'on fasse, on *préjuge :* aux yeux des chrétiens les athées sont des solitaires, caractérisés par une simple négation; en fait, les athées sont aussi un groupe (avec d'autres statuts, des liens plus lâches, etc.) et l'enfant doit subir le baptême de l'athéisme ou le baptême chrétien. La vérité, plus dure pour les libéraux — mais toute vérité est dure pour les tendres âmes libérales — c'est qu'il faut décider, pour l'enfant et sans pouvoir le consulter, du sens de la foi (c'est-à-dire de l'histoire du monde, de l'humanité) et qu'il subira, quoi qu'on fasse, quelque précaution qu'on prenne, le poids de cette décision toute sa vie. Mais il est vrai aussi qu'elle ne peut le marquer que dans la mesure où il l'aura librement intériorisée et où elle deviendra non pas la limite inerte que son père lui assigne, mais la libre limitation de sa liberté par elle-même.

1. Il va de soi que nous envisageons ici le cas abstrait (ou le groupe élémentaire) où les problèmes d'exploitation ou de lutte des classes ne se manifestent pas. Nous allons lentement et nous trouverons le concret au bout du voyage, c'est-à-dire, justement, l'ensemble complexe des organisations pratiques interférant avec le pratico-inerte et l'aliénation de l'action commune reprise par la passivité de la série. A ce niveau seulement la lutte de classe, l'exploitation, etc. prendront leur véritable sens.

2. Ce qui fait illusion, de nos jours, c'est l'accélération de l'Histoire, due,

Nous appellerons donc ces structures, en tant que leur matérialité inorganique a été librement intériorisée et retravaillée par le groupe; la nécessité de la liberté. Par là, il faut entendre que l'inerte (c'est-à-dire les différentes limitations réciproques) entre en contact avec lui-même dans le groupe et à travers les relations profondes d'intériorité qui unissent chacun à tous dans la réciprocité médiée; mais que ce contact de l'inertie avec soi se fait nécessairement selon les lois et l'intelligibilité propres à ce secteur de matérialité; cela veut dire que le conditionnement des fonctions les unes par les autres (une fois achevée leur détermination synthétique et réflexive) se fait en extériorité comme dans le monde physique. Toutefois, il faut bien voir que ce squelette est soutenu par tous les individus communs et que le groupe comme action totalisante a toujours la possibilité — sous la pression de circonstances nouvelles — de le dissoudre en lui tout entier. Il faut donc noter à la fois que c'est la libre adhésion de chacun à la communauté en tant qu'elle se produit comme l'être-inorganique de chaque membre *et* que cette nécessité comme extériorité structurant l'intériorité est très exactement l'envers du pratico-inerte : celui-ci en effet nous était apparu comme activité passive; celle-là au contraire se constitue comme passivité active. Cet *être-inorganique* de chacun, nous l'avons vu, comporte une part d'indétermination considérable : il est le fondement de ma *praxis*, il l'encadre et la circonscrit, il la canalise et lui fournit la caution de tous en même temps que le tremplin instrumental dont elle a besoin; mais la *praxis* elle-même ne se réduit pas, une fois achevée, à ce squelette : elle est plus et autre chose; elle est la libre réalisation concrète d'une tâche particulière. Il n'y a rien d'étonnant à l'opposition de ces deux nécessités : la seconde est l'intériorisation de la première et sa négation par le travail organisateur. Nous avons vu le groupe s'affecter d'iner-

comme on sait, aux contradictions internes du régime capitaliste. La nécessité d'abaisser les coûts pour créer sans cesse de nouveaux débouchés entraîne une transformation constante des moyens de production; l'industrie, de ce point de vue, est en état de révolution permanente, ce qui entraîne un remaniement constant des organisations capitalistes et — quoique plus lentement — une transformation perpétuelle des organisations syndicales et de leur *praxis* Mais ces transformations s'opèrent malgré tout à partir de totalisations réflexives (qu'elles viennent de la base ou du sommet) c'est-à-dire à partir de la mise en question de toute la *praxis* par l'individu commun (le syndicat, dira-t-on, « ne s'adapte pas aux nouvelles directives de la politique patronale ») et non par une sorte d'interpénétration des activités, ou, si l'on préfère, par une réorganisation spontanée de toute action de détail par toutes les autres, sous la pression des circonstances nouvelles et en dehors de la mise en question réflexive. Si l'on préfère, l'organisation (quelle qu'elle soit), en cas d'accélération du processus historique, vit son inertie comme un décalage perpétuel et qu'il faut perpétuellement compenser. Mais les remaniements ne peuvent se faire que dans la perspective de fonctions nouvelles qui doivent leur efficacité, elles aussi, à la détermination exacte de leurs limites. En un mot, l'action réorganisante est *praxis* dans la mesure où elle redistribue les tâches dans la perspective d'atteindre le même objectif total à travers des circonstances différentes. De même, l'action organique de chaque individu commun. Mais, quand on la modifierait chaque jour, la fonction, comme statut défini par l'attitude réflexive et assumé par la conduite efficace du travailleur ou du combattant, reste une structure d'inertie objet de l'analyse logique, c'est-à-dire, en tant que telle, susceptible d'être étudiée comme un système mécanique.

tie pour lutter contre l'inertie; il a absorbé en lui cette passivité qui permet à la matière de soutenir les synthèses passives et dont il a besoin pour *durer;* mais il n'est *justement* pas, en lui-même, une synthèse passive et sa passivité soutient la synthèse active qu'est la *praxis.* La compréhension pratique de la passivité active est donnée à chacun — quel que soit le groupe auquel il appartienne — dans la conduite qu'on nomme « discipline librement consentie ». La seule erreur — qui, d'ailleurs, n'est pas si fréquente qu'on pourrait croire — vient du discours : les mots risquent en effet de faire croire que le libre consentement n'a d'autre effet que de conformer les conduites aux prescriptions; en fait, ce que chacun découvre dans l'action, c'est que la discipline l'affecte dans sa liberté même d'un certain être, c'est-à-dire d'une certaine forme d'extériorité qui, paradoxalement, soutient ses liens d'intériorité avec chacun. Mais, par là même, l'extériorité en tant que telle, comme fondement de l'acte, est toujours dehors ou plutôt elle est à l'extrême frontière qui sépare la transcendance de l'immanence : dans le feu du combat, ce soldat épouse dans la liberté l'ordre d'un supérieur, parce qu'il en saisit la portée, parce qu'il le dépasse vers le but commun; il s'agit donc, en un sens d'une libre réciprocité. Pourtant, le lien hiérarchique du lieutenant au deuxième classe est entièrement présent dans ce rapport ou, si l'on préfère, l'inerte réciprocité du commandement sous-entend l'action concrète : la structure complexe de cette liaison organisée comprend même trois couches signifiantes qu'il faudrait décrire : la première, c'est la *praxis* concrète; elle enveloppe la seconde qui est le *pouvoir* (liberté-terreur) et la fonction (droit-devoir) et celle-ci la troisième, qui est squelette inerte. Et le squelette inerte est en fait la plus abstraite des trois couches. Le sous-groupe organisateur n'a pu le déterminer — comme ensemble d'éléments d'un calcul symbolique — que sur la base concrète du serment différencié, des droits-devoirs, des fonctions et du rapport de chacun à l'objectif commun. A partir du moment où, par exemple, une organisation a défini ses « cadres », un problème surgit aussitôt, dont l'un des aspects est purement quantitatif; c'est celui du rapport numérique des cadres aux militants (des sous-officiers et des officiers aux soldats) dans une situation définie, en vue d'atteindre des objectifs précis et à partir de ressources instrumentales et techniques bien déterminées (par exemple dans une tension internationale qui oppose comme aujourd'hui des « blocs » caractérisés par un certain armement qui suppose une certaine puissance industrielle). Et dans ce problème quantitatif, le calcul intervient comme si toutes les relations en jeu étaient d'extériorité. Ajoutons en outre que la création de ces cadres — si elle doit avoir lieu — peut amener un changement qualitatif des relations d'intériorité (par exemple un resserrement de l'autorité). Mais ce travail sur l'inertie du groupe n'aurait aucun sens s'il ne s'agissait d'un simple remaniement de l'inertie déjà produite, comme extériorité intériorisée, c'est-à-dire en tant qu'elle est soutenue par les relations de pouvoir, de droit, etc. qui se sont différenciées sur la base du serment et qui perpétuent le serment qui l'a produite.

2° En ce sens, nous dirons que la structure a une double face : c'est une nécessité analytique et c'est un pouvoir synthétique. Et certes

le pouvoir se constitue en produisant en chacun l'inertie qui fonde la nécessité. Mais inversement, la nécessité n'est que l'aspect extérieur de cette inertie librement créée ou, si l'on veut, elle est l'indice de cette inertie vue en extériorité, soit par un observateur qui n'appartient pas au groupe, soit pas un sous-groupe spécialisé qui use de procédés et de symboles analytiques pour traiter certains problèmes de répartition et de distribution parce que la multiplicité qu'ils envisagent (le groupe comme pluralité dans une situation de rareté — rareté des cadres ou des subsistances, etc.) n'est que l'aspect externe d'une intériorité qui *seule* rend le problème possible (non pas dans sa solution mais dans son énoncé même). Pour songer seulement à considérer les individus comme des organismes à sustenter, pour les dénombrer, pour établir le rapport entre les subsistances et le nombre des bouches à nourrir, pour établir des bases de ravitaillement ou pour rapprocher du front celles qui existent, etc., il faut que l'armée soit déjà une totalisation pratique, un combat; mais cela ne suffit même pas : il faut que des relations fonctionnelles, des pouvoirs, une discipline puissent être sous-entendus, de telle manière que, à un certain niveau pratique, l'exécution puisse être considérée comme certaine. Les bases sont trop loin, cela veut dire : l'Intendance fait tout ce qu'elle peut, elle n'est pas en cause. On peut les approcher (de tant de kilomètres) cela veut dire : nous accroissons le pouvoir des services de ravitaillement; donc leur efficacité s'accroîtra d'autant : bref, ils sont entièrement dévoués à leur fonction.

L'autre aspect de la structure, en effet, c'est celui d'une réciprocité médiée. Et nous savons d'autre part que la médiation est tout simplement celle du groupe totalisateur. Ainsi, en même temps que la structure, en extériorité, se dévoile comme simple squelette qu'on peut examiner et retravailler en lui-même sur la simple présupposition tacite du tout — c'est-à-dire *en passant sous silence*, dans le moment de la combinaison des termes, la totalisation pratique comme soutien et raison d'être de l'inertie — elle est, en intériorité, relation immédiate à la totalisation : celle-ci, en effet, est plus proche à chaque terme de la réciprocité que chacun n'est de l'autre puisque chacun se lie à l'autre par elle. Pouillon a raison d'écrire : « L'idée de structure est... profondément différente de celle d'ordre. Elle seule permet de transformer en cercle vrai — si l'on peut ainsi parler — le cercle vicieux que Pascal reproche à la connaissance cartésienne. Dans une structure, chaque élément est, non pas une étape intermédiaire dans la constitution du tout, mais l'expression particulière de la totalité qui se réfléchit immédiatement et totalement en elle. Il n'existe pas d'autre voie pour surmonter le paradoxe de l'autonomie et de la dépendance simultanées de l'élément par rapport à l'ensemble et pour concevoir la synthèse de l'hétérogène [1]. »

Toutefois il faut prendre garde, ici, que nous avons affaire non à une totalité mais à une totalisation, c'est-à-dire à une multiplicité qui se totalise pour totaliser le champ pratique dans une certaine perspective et dont l'action commune, à travers chaque *praxis* organique, se révèle à chaque individu commun comme objectivation en cours. Autrement dit, le groupe médiateur est déjà, en lui-même, une dialectique complexe de *praxis* et d'inertie, de totalisations et d'éléments déjà totalisés. En fait, c'est ici qu'il faut mieux fixer cette structure réflexive qui caractérise en tant que tel le groupe organisé : nous n'entendons pas par là qu'une illumination particulière et collective l'habite (conscience *de* conscience collective) mais seulement que chaque individu commun (*déjà* commun : par le serment ou l'action première du groupe en fusion) adopte des conduites pratiques qui prennent le groupe comme objectif immédiat à partir d'un objectif lointain. Ces pratiques produisent le groupe *comme quasi-objet* pour ses membres. (Pour les non-membres, aussi bien contemporains, adversaires et alliés que, plus tard, historiens, sociologues, il est de toute façon et sous quelque structure que ce soit, un objet *mais* un objet pratique et signifiant, produisant autour de certains ustensiles sa propre instrumentalité.) Il y a une *objectivité interne* du groupe ou, si l'on préfère, le groupe existe par chaque individu commun sous deux formes radicalement distinctes : il est (avant toute détermination fonctionnelle) en chacun la sécurité de chacun et de tous se retrouvant présente en lui comme l'Être-Autre de sa propre liberté. Nous avons vu que cette inertie dont la liberté ne peut s'affecter qu'en *utilisant* les autres libertés, se découvre de moins en moins comme limite négative et de plus en plus comme fondement des pouvoirs, à mesure que l'organistaion se forme et se constitue. Ceci dit, il va de soi que cette unité des inerties ne peut *par elle-même* produire *en personne* de modification, sinon par la *praxis* réelle et libre de quelqu'un. Le groupe comme totalité ou comme réalité objective n'existe pas; *sur ce plan* il est, simplement, le fait que la libre production de l'inertie est *la même* et se détermine intentionnellement comme telle ou, si l'on veut, qu'il n'y a qu'un seul serment. Et cela ne signifie pas que *ce seul serment* est unité transcendante des agents assermentés mais tout au contraire que, en chaque individu commun, le *principe d'individuation* n'existe pas pour l'acte de jurer : ainsi les individus sont divers mais leurs serments — quoique distincts comme conduites spatio-temporelles — sont par chacun *le* serment, acte individuel mais de l'individu commun (en tant qu'il consolide ou produit cet individu). Mais il y a dans la décision commune de jurer, un pressentiment des exigences de la différenciation; et c'est précisément l'explicitation de ces exigences devant l'individu assermenté qui lui manifeste le groupe comme moyen, donc comme fin et comme objet. Tout moyen est fin dans le moment pratique où il faut le trouver ou le produire pour atteindre un autre moyen et, à travers lui, la fin. Et la découverte du *groupe-moyen* se fait *par les circonstances :* elles esquissent des possibles dans la multiplicité en tant que celle-ci est, par chaque unification individuelle, soumise à l'unité et contrôlée par elle. Ainsi l'invention des formes de différenciation saisit le groupe comme passage de l'homogénéité à une hétérogénéité calculée ou, le plus souvent, d'un état de moindre différenciation à un état plus différencié. Et le groupe apparaît comme *totalisation en cours* (ou à faire) non comme totalité déjà faite, en tant qu'il se dévoile à l'action pra-

1. POUILLON : Le Dieu caché ou l'Histoire visible. *Temps modernes*, n° 141, p. 893.

tique du tiers organisateur. Cependant, il est objet; cela veut dire que son *ustensilité* est modifiable par le travail; par l'organisation, le tiers organisateur tient une conduite de production ou d'entretien d'outil (comme le travailleur qui affûte son instrument ou qui le répare). Et de nouveau pour chacun cet objet pratique ne peut être qu'un *quasi-objet* puisqu'il est en même temps cette matière à différencier par des fonctions et cette unité du serment qui fonde et permet de réintroduire l'hétérogénéité comme usage libre et contrôlé de la multiplicité. Autrement dit, par la pratique individuée de l'agent commun, le groupe est *sous une forme* objet, sous *une autre forme* fondement de l'acte (en tant qu'inertie jurée). Et c'est ce qui crée la réflexivité (dans la réflexion individuelle, il s'agit aussi de la même conscience mais en tant que son rapport à soi ne lui permet jamais d'être une ni deux) comme quasi-objectivité. Mais il faut remarquer que dès le moment où l'organisation existe déjà et doit être remaniée (même de fond en comble), l'autonomie relative des fonctions (c'est-à-dire des limites de compétence), en risquant de se poser pour soi dans la fonction individuelle, accentue le caractère *d'objet* de la multiplicité unifiée et tend à dissimuler (sans jamais y parvenir entièrement) l'impossibilité d'une totale dualité objectivante. De toute manière, la dualité radicale reste interdite : c'est *le même* (le serment comme non individué chez l'individu commun) qui se retrouve pratiquement comme unité non encore différenciée de cette multiplicité; même s'il est d'un groupe spécialisé, l'organisateur tire de ce rapport du groupe à lui-même (et à sa fin) son pouvoir d'organiser; s'il tend à voiler dans son acte l'appartenance au groupe, c'est dans la mesure même où son travail l'oblige à traiter les structures et les individus communs en extériorité (c'est-à-dire comme multiplicité numérique et squelette relationnel à remanier). Mais dans le groupe organisé, l'acte organisateur n'est qu'un moyen — souvent confié aux spécialistes — d'efficacité; et le rapport pratique essentiel c'est celui de l'agent individuel remplissant sa tâche avec l'objet extérieur où il réalise l'objectivation commune. C'est à ce niveau que la fonction comme rapport à tel ou à tel sous-groupe ou — directement ou indirectement — à tous est médiée par le groupe. Et, par *groupe*, nous savons ici ce qu'il faut entendre : relation pratique du serment en chacun comme *le même* à la multiplicité déjà unifiée qu'il permet de différencier. Cette réflexivité détermine chaque individu commun en tant qu'il comprend l'utilité de sa tâche et la nécessité pour lui d'*être organisé*. Cela signifie que chaque différenciation fonctionnelle, quel que soit l'individu ou le sous-groupe qui en ait décidé, est reprise dans la liberté assermentée, bref qu'elle est assumée. En ce sens chaque individu commun, bien qu'il puisse être transformé, disqualifié, requalifié, muté, déplacé selon l'objectif commun par des réorganisations nouvelles, ne peut jamais se produire dans ses actes et dans sa passivité active comme pur et simple objet du groupe. En fait, il est vrai que le groupe le traite (ou peut le traiter) en objet : son affectation peut être décidée (et, par la suite, changée) en fonction d'un calcul rigoureux. Mais, dans la mesure où chaque assermenté est encore *le même*, l'organisateur décide, en tant qu'il *est le même* que l'organisé, et l'organisé assume la décision en tant qu'il *est le même* que l'organisateur; cela veut dire qu'il apprend sa propre décision commune comme moment d'un processus commun et déjà différencié. Tel activiste envoyé en telle usine, en tel kolkhoze, pour expliquer à un groupe de travailleurs une décision du gouvernement soviétique doit s'assumer comme objet inerte d'un choix (l'affectation ne tient pas nécessairement compte de ses capacités), comme élément d'un immense *processus* qui se réalise comme *divergence* (des milliers d'activistes s'éloignent les uns des autres en ce moment pour aller faire le même acte en tout lieu) et dont la convergence profonde de *praxis* se temporalisera dans l'objectivation commune (l'unification des réactions dans tous les milieux et partout). Mais il ne peut s'assumer dans son inertie et dans son être d'élément discret d'un processus objectif que s'il réalise *par lui-même* et dans la libre *praxis* individuelle tous les moments qui le concernent dans ce processus (depuis l'instant où *il se rend* par tel ou tel moyen de communication prescrit au lieu de son travail jusqu'à celui où il invente, sur la base d'un ensemble de principes, d'explications, d'appréciations invariables, la réponse singulière qu'il doit donner à telle ou telle singulière question). Et c'est précisément la libre réalisation du processus commun qui le renvoie aux autres libres réalisations des autres propagandistes et qui lui révèle son action totalisée (il a convaincu *ici*, dans telle ville de telle province) comme l'objectif commun d'une *praxis* commune. Autrement dit, la structure comme extériorité de l'intériorité est réintériorisée *sans être dissoute* par l'activité fonctionnelle; l'agent la saisit, dans son activité même, comme l'intersection de deux plans : ces plans sont d'une part le travail d'instrumentalisation que le groupe opère sur sa multiplicité et d'autre part sa propre inertie comme libre serment et comme libre assomption de son caractère de quantité discrète sur la base d'une indissoluble et commune unité. Pour lui, l'extériorité signifie l'intériorité et la multiplicité des relations inertes n'est que la détermination pratique de l'unité commune.

Cet exemple ne permet pas encore d'atteindre la structure, puisqu'il s'agit essentiellement d'un événement très rapide et vite résorbé dans son objectif : de la propagande qui accompagne et suit un changement de politique. Pourtant, si on le regarde de plus près, on verra qu'il suppose la structure comme expression de la totalisation et comme squelette inorganique de l'organisation. Il faut remarquer, en effet, que tel ou tel jeune activiste pris en particulier (c'est-à-dire tous) a été *produit* par le Parti ou par certaines organisations spécialisées pour les tâches d'agitation et de propagande et, en même temps, que cette action productrice exercée par un sous-groupe (comme expression du tout) sur de très jeunes garçons ne peut se temporaliser que dans la réciprocité, c'est-à-dire qu'elle doit *en même temps* être assumée et intériorisée par l'individu. Il est le produit de tel groupe administratif en tant qu'il est son propre produit et vice versa. S'il a mission d'entraîner une équipe de travailleurs et d'accroître le rendement (comme chef d'équipe et comme « stakhanoviste ») encore faut-il qu'il se fasse capable d'élever les normes par son propre travail. Inversement, si l'administration l'a choisi c'est pour un ensemble d'aptitudes lié à sa fidélité au régime et qui se révèlent *à travers sa praxis;* au reste, le choix

peut toujours être révoqué. Ces deux actions indissolubles qui exigent ensemble que le produit de la libre organisation commune se fasse, comme individu commun, son propre produit aboutissent dans leur développement réciproque à ce double résultat, également réciproque, de produire l'activiste comme une détermination inerte de la multiplicité et comme une expression singulière de la totalisation en cours. C'est *alors* que tel ordre de mission le constituera comme objet-pouvoir, c'est-à-dire comme une certaine unité qui doit être transportée par tel moyen de transport en tel lieu pour s'y mettre en contact avec tels sous-groupes et comme un réel *droit-devoir* qui *peut* exiger des autorités locales ou de tels ou tels individus les moyens d'accomplir son devoir. C'est donc bien *l'exercice d'une fonction* qui se développe dans cet événement particulier : et cette fonction est une *structure* dans la mesure où elle est saisie comme potentiel et pouvoir du groupe des activistes. D'autre part, comme — dans ce cas relativement simple et toute chose égale d'ailleurs — chacun *est le même que chacun* et comme chaque propagandiste est conditionné dans son pouvoir même par la multiplicité intériorisée de son sous-groupe [1], comme enfin le groupe n'a pas l'existence métaphysique d'une forme ou d'une *Gestalt*, d'une conscience collective ou d'une totalité faite, chaque individu — en tant qu'individu commun — est *en lui-même* le sous-groupe de propagande comme unité statutaire de la multiplicité intériorisée et son activité propre est l'expression de l'organisation totalisante. Par organisation totalisante, il faut entendre ici l'ensemble synthétique des services gouvernementaux et administratifs qui ont créé ces « organes » d'agitation dans la perspective d'un certain objectif, de certaines médiations entre le sommet et la base, de certaines relations avec les masses. Il va de soi — et nous y reviendrons longuement, à un moment ultérieur de l'expérience — que, dans cet ensemble qui met en cause un régime, l'inertie subie s'est glissée, sous forme de sérialité renaissante; mais, au niveau abstrait de l'expérience où nous sommes encore, cette inertie n'apparaît pas encore : elle se révélera plus tard dans la circularité dialectique : ce qui importe c'est de définir les moments de l'expérience *dans leur pureté* même si elle est seulement logique, pour ne jamais risquer d'attribuer aux réalités constituées des caractères que l'observation confuse et hâtive nous révèle mais qui appartiennent, en fait, à un autre moment du processus dialectique. Donc, il est particulièrement dangereux de parler ici de la sérialité bureaucratique, bien que, très évidemment, elle conditionne tout, dans l'exemple cité, et *d'abord* l'invention des sous-groupes de propagande. Nous verrons d'ailleurs que cette sérialité transforme mais ne supprime pas — bien au contraire — le caractère *d'expression pratique* que revêt la fonction

1. L'étendue des régions à parcourir, le nombre des réunions à tenir, et, finalement, l'efficacité même de son travail — en tant que sa propre fatigue aussi bien que la lenteur des communications le conditionnent — se déterminent (à un niveau variable de l'organisation, parfois au sommet, dès le départ, parfois à la base, en cours d'opération) à partir du rapport à la fois quantitatif et réciproque (dans des circonstances et avec des instruments définis) de la multiplicité du sous-groupe d'activistes et de l'ensemble social qu'il faut « agiter » ou convaincre.

dans l'individu commun : elle étend cette expressivité transformée et produit le *commun* comme signifiant-signifié par rapport à la société tout entière. Pour l'instant, à prendre le sous-groupe et l'organisation totalisante dans leur pureté (c'est-à-dire dans la lutte concrète entreprise contre un certain danger particularisé de dissolution sérielle), il n'est pas douteux que *ce* jeune activiste, dans la manière individuelle dont il réalise ses pouvoirs, est à la fois *autonome*, comme le faisait remarquer Pouillon, et simple expression pratique et détaillée de l'opération totale (et de l'organisation complexe qui, *depuis longtemps*, a défini et prévu ce genre d'opération). Il est *autonome* simplement dans la mesure où les circonstances concrètes (il parle à des auditeurs définis par certains intérêts, certains travaux, une certaine culture, certaines *habitudes* — au sens d'*exis*) sont l'au-delà de l'indépassable inertie, c'est-à-dire en tant qu'elles exigent toujours de lui une médiation entre les déterminations abstraites de sa tâche et les difficultés singulières qu'il rencontre. Il est *expression* dans la mesure où son entreprise même ne peut se comprendre que dans la perspective d'un certain rapport transcendant des dirigeants aux masses, qui met en cause le régime social et politique de l'U. R. S. S. dans sa totalité. De ce point de vue, les différences de tactique elles-mêmes sont expressives puisque de toute manière elles ne remettent pas le fond en question : un certain autoritarisme (que nous n'avons pas à définir ici) est à la base de leur mission et de leur être-commun (en tant que ces produits du groupe organisé se sont produits eux-mêmes). Et il importe peu, du point de vue structurel, qu'il se manifeste à vue comme trait structuré de l'individu (ce qu'on appelle improprement trait de caractère) ou qu'il se découvre à travers une tactique souple et conciliante en apparence qui n'a d'autre but, au fond, que de *réaliser* l'autorité centralisée en la dissimulant. Ou plutôt ces différences ne reflètent des différences dans la structure que si elles se produisent à deux moments différents comme deux attitudes du sous-groupe (et non comme des variations individuelles). Si l'opération des activistes se fait — comme multiplicité unifiée — dans l'arrogance volontariste, elle manifestera, d'une manière ou d'une autre, les activités mêmes du gouvernement et de l'administration [1]. Nous appellerons donc structure la fonction du sous-groupe ou du membre du sous-groupe en tant que son exercice concret par la libre *praxis* de l'agent la révèle comme spécification du remaniement totalisateur opéré par le tout sur lui-même. On a compris que le mot *d'expression* doit désigner ici une relation fondamentalement pratique, c'est-à-dire une réciprocité de

1. Cela ne veut pas dire que l'arrogance des activistes signifie nécessairement à tel moment particulier un retour des organisations centrales à une forme quelconque de dictature. Cela peut, au contraire, signifier — dans les circonstances concrètes — un manque de liaison entre les organisations ou une sourde résistance du passé structuré chez les jeunes activistes à la politique nouvelle. L'ensemble décide de la signification, comme expression de la totalité totalisante et totalisée. Ce que je voulais seulement marquer c'est que cette expression — qui se révèle en chaque cas *dans l'expérience* — est présence nécessaire de la totalisation à la partie totalisée puisque la totalisation *pour cette partie* n'est rien d'autre que la fonction, c'est-à-dire la structure.

constitution : la libre *praxis* individuelle réalise la totalisation antérieure en tant que position de limites, elle poursuit l'opération totalisatrice en s'objectivant concrètement dans un résultat concret qui *signifie* la totalisation des résultats dans le processus d'objectivation; réciproquement la totalisation organisée désigne et sollicite en tant que fonction l'action individuelle comme son inévitable concrétisation, elle lui constitue un pouvoir et une instrumentalité. La *structure* est cette double désignation constituante, dans ses deux orientations simultanées et contraires, soit au niveau de la simple potentialité abstraite (niveau du *pouvoir reconnu* par les individus communs), soit au niveau de l'actualisation. Il va de soi que cette relation de l'individu au groupe (comme multiplicité intériorisée en chacun et en tous) existe dès le groupe en fusion où, d'ailleurs, nous l'avons mise en relief. Mais on ne peut parler encore de rapport structuré pour la simple raison que le lien réciproque n'est pas encore spécifié. La structure est relation spécifique des termes d'un rapport réciproque au tout et entre eux par la médiation du tout. Et le tout, comme totalisation en cours, est en chacun sous forme d'unité de la multiplicité intériorisée et *nulle part ailleurs*.

3° Ce rapport structurel doit cependant, dans la contexture réflexive du groupe, se produire aussi comme connaissance réflexive : en d'autres termes l'action individuelle de l'agent commun ne peut se réaliser comme détermination de l'indéterminé sans saisir la fonction négativement dans l'objet transcendant comme exigence et comme esquisse en creux d'une conduite et, positivement, dans l'intériorité, comme devoir et comme pouvoir. Le moment de la médiation par la *praxis* organique est aussi celui de la connaissance, c'est-à-dire de la coprésence de toutes les implications réciproques; mais cela ne signifie pas, bien entendu, que cette connaissance soit explicite et thématisée. Mais, si nous considérons tous les caractères — déjà recensés — de la connaissance dans le groupe organisé, nous voyons aussitôt que l'individu organique se produit et se connaît comme individu commun : 1° en tant que l'objet lui réfléchit le groupe comme pratique et connaissance pratique, c'est-à-dire *à la fois* à partir de l'objectif commun comme avenir dévoilant la situation présente dans le champ pratique et à partir de la saisie de son travail sur l'objet comme détail particulier de l'objectivation commune, 2° en tant que le tout, comme totalisation pratique et qui s'opère aussi par lui, lui impose dans la détermination fonctionnelle de saisir pratiquement l'objet transcendant comme commun et le champ pratique comme situation commune à modifier. De sorte que la structure, si on doit la considérer, par abstraction, comme connaissance, n'est pas autre chose que l'idée que le groupe produit de lui-même (et de l'univers en tant qu'il est déterminé pratiquement comme champ d'objectivation). Et cette idée réflexive, à son tour, n'a pas d'autre contenu ni d'autre fondement que l'organisation commune comme système objectif de relations; mieux encore, c'est l'organisation qui la conditionne et qui se retrouve en elle comme sa norme intérieure. A ce niveau d'abstraction et de pureté (c'est-à-dire en l'absence de détermination sérielle) l'idée du groupe n'a pas *d'altérité :* elle est la même partout comme pure expression de *l'ici, maintenant* et cela n'a

rien d'étonnant puisqu'elle est une actualisation définie, sous la pression d'exigences définies, de la structure comme relation d'expression réciproque entre la partie et le tout. Mais, en même temps, à ce niveau d'indifférenciation, elle demeure entièrement pratique, c'est-à-dire qu'elle reste tout ensemble réflexion organisante et serment ou, en d'autres termes, la *vérité* du groupe comme expérience pratique et son *éthique*, comme constitution des individus communs par des impératifs et des droits fondés sur l'inertie jurée, ne sont absolument pas différenciées et trouvent, d'ailleurs, le principe de leur indissoluble unité dans l'urgence même des tâches communes. L'idée de l'homme, dans un groupe organisé, n'est que l'idée du groupe, c'est-à-dire de l'individu commun, et la fraternité-terreur en tant qu'elle s'exprime par des normes spécifiques tire cette coloration singulière de l'objectif réel, c'est-à-dire des besoins ou des dangers. L'organisation matérielle du groupe ne fait qu'un avec l'organisation de ses pensées; le système des relations logiques qui constitue pour chacun des principes indépassables pour chaque opération mentale ne fait qu'un avec le système des relations inertes et travaillées qui caractérise les fonctions en extériorité. L'invention ou le dévoilement idéatif — comme la *praxis* individuelle — se produisent comme libre action réflexive *à partir* d'une spécification organisée de l'inertie librement assumée et c'est une seule et même chose de ne pouvoir dépasser une certaine organisation pratique, un certain système de valeurs et un certain système de « principes directeurs ». Toutefois, l'idée de l'homme que produit le groupe comme idée de lui-même ne peut se comparer à l'idée que produit la pièce d'or dans le champ pratico-inerte. En fait, celle-ci soutient les idées de l'Autre par son inertie fondamentale; aussi ne peut-elle changer. Au contraire l'idée du groupe, comme détermination structurelle de l'indéterminé, doit être inventée et reste indéfiniment variable entre certaines limites.

Mais le caractère double de la structure (objet inerte de calcul si on la considère comme ossature en passant la totalisation sous silence ou pouvoir efficace actualisé par la *praxis* de chacun et de tous) implique un double caractère de l'idée. En un sens, elle est libre compréhension *partout* de l'activité fonctionnelle chez chacun en tant que son hétérogénéité renvoie d'une part à l'homogénéité des serments, d'autre part à l'unité synthétique de la fin transcendante. C'est à ce niveau — toujours pratique — que le groupe possède par chaque individu commun une connaissance silencieuse de lui-même : cette évidence est refusée à ceux qui ne partagent pas ses objectifs; ils peuvent, en tant qu'individus pratiques, saisir ces fins dans l'action commune qui se déroule devant eux, procéder à une reconstruction correcte de la *praxis :* ils ne saisiront jamais — sinon dans l'abstrait — le rapport commun à la fin comme rapport interindividuel, c'est-à-dire comme milieu spécifié par l'organisation. C'est à ce niveau que certaines connaissances complexes peuvent déconcerter le sociologue ou l'ethnographe quand ils les trouvent dans des sociétés sous-développées parce qu'ils les conçoivent comme des connaissances théoriques acquises par l'observation d'un objet, alors qu'il s'agit des structures pratiques elles-mêmes vécues dans l'intériorité d'une action commune. Les ethno-

graphes ont mis en relief la souplesse logique de la pensée primitive. Deacon, à propos d'un système matrimonial, écrit : « ... Les primitifs sont capables de pensée abstraite d'un degré très avancé. » Mais c'est mal poser la question et il ne s'agit pas de savoir s'ils sont capables de pensée abstraite en général, comme si cette pensée était une capacité universelle que chacun posséderait à un degré de développement plus ou moins élevé, mais de montrer dans l'expérience — ce qui est parfaitement clair aujourd'hui — s'ils sont ou non capables de comprendre les structures abstraites de leur système matrimonial ou des systèmes de parenté. Autrement dit, il ne faut pas mettre la charrue devant les bœufs et déclarer que les primitifs comprennent les relations abstraites qui constituent l'organisation de leur groupe parce qu'ils sont capables de pensée abstraite mais tout au contraire que leur pensée est définie dans sa capacité d'abstraction par les relations abstraites qui structurent la société, qu'elle n'est rien d'autre que ces relations mêmes en tant que chaque individu commun doit les *vivre toutes* pour réaliser pratiquement son rapport avec tous dans l'unité d'un objectif commun. De fait, les relations fonctionnelles définissent non seulement le degré d'abstraction de la pensée mais les limites de son application : ce système relationnel comme instrument et limite du pouvoir idéatif se constitue comme système généralisé de rapports logiques; cela signifie à la fois qu'il s'applique à un certain nombre de cas analogues, bien définis et qui font partie de la vie sociale et quotidienne des indigènes *et* que son existence — comme inertie — est par elle-même une résistance parfois invincible à l'élaboration d'un autre système. En ce sens, en effet, la vérité est normative puisque la fidélité aux « principes » logiques n'est qu'une forme de la fidélité au serment.

Mais, outre cette compréhension implicite — qui n'est qu'une structure *du pouvoir* — il existe, au moins pour certains organes spécialisés, une connaissance également pratique et réflexive mais d'ordre logistique et combinatoire qui vise la fonction sous son aspect d'inertie inorganique, c'est-à-dire *le système relationnel comme ossature*. Nous n'y insisterons pas puisque nous en avons parlé plus haut : on sait que la totalisation comme milieu assermenté qui soutient cette inertie est passée sous silence au moment des calculs. Il faut simplement marquer que, bien que la totalisation soit invisible, elle se fait au niveau des organisateurs et des calculateurs puisqu'ils ne se connaissent et ne se reconnaissent le droit et le pouvoir de calculer que dans la mesure où c'est leur fonction spécialisée : le fondement pour le calcul des éléments discrets c'est donc la compréhension vécue de la structure comme réciprocité du tout et de la partie (c'est-à-dire cette compréhension que nous venons de décrire) en tant qu'elle se produit dans la *praxis* des organisateurs et en tant qu'elle donne un sens à cette *praxis*. Il y a donc chez l'organisateur une compréhension pratique et immédiate des structures dans toute leur complexité qui fonde l'analyse abstraite qu'il opère ensuite sur ces mêmes structures en tant que squelettes. De fait, les indigènes d'Ambrym « donnèrent à Deacon une démonstration fondée sur l'emploi des diagrammes » [1]. Ils dessinèrent des lignes sur le sol qui, selon leur longueur et leur position, représentaient l'un ou l'autre des conjoints, leurs fils, leurs filles, etc., dans la perspective, bien entendu, d'un système matrimonial complexe. Dans ce cas, il faut bien voir qu'en produisant les rapports dans le domaine de l'inerte absolu (la terre ou le sable) et de la parfaite extériorité, ils ne copient pas je ne sais quel modèle qu'ils porteraient dans leur tête; et il serait tout aussi inexact de dire qu'ils projettent la conscience synthétique et pratique qu'ils ont d'eux-mêmes et de tous dans le milieu analytique de l'inanimé : en effet cette projection est impossible puisqu'il s'agit — en gros — de deux ordres distincts de rationalité. J'ai montré que la rationalité analytique pouvait être dépassée et intégrée par la rationalité synthétique mais nous savons aussi que le contraire n'est pas vrai : toute proposition dialectique perdrait sa signification et se dissoudrait en relations d'extériorité si l'on devait la « projeter » dans le milieu du calcul logique ou mathématique. En fait, la décision de faire du système de parenté un objet fabriqué et inorganique (des lignes tracées sur le sol) correspond, chez l'indigène, à une tentative pratique d'emprunter le soutien de la matérialité inorganique pour produire les structures sous forme de schèmes inertes et abstraits. La raison de cela, c'est qu'il les fait comprendre à un étranger *situé à l'extérieur*, donc pensant en termes d'extériorité : il exprime donc l'inertie assermentée non comme extériorité intériorisée mais comme pure détermination de l'extériorité universelle. Mais il se guide, pour établir ce schème *minimum*, c'est-à-dire pour réduire la structure à l'ossature, sur la compréhension synthétique qui définit son appartenance au groupe. Ainsi le travail qu'il fait n'est pas de projection ou de transposition : il se borne à créer un objet inerte qui présente en extériorité et pour un homme de l'extérieur un ensemble de caractères passifs qui ne retiennent des structures que leur inertie et qui, d'ailleurs, faussent cette inertie en la présentant comme un caractère premier et subi (quand elle est produite par le serment). Il va de soi que cette construction n'est pas une pensée : c'est un travail manuel contrôlé par une connaissance synthétique qu'il n'exprime pas. Mais cet exemple nous permet de comprendre *cet autre travail en extériorité* que le sous-groupe spécialisé exécute sur l'inertie assermentée comme extériorité de la structure, dans le groupe et pour le groupe. Ce travail guidé, lui aussi, par une thématique dialectique et par une compréhension du tout qu'il ne cherche pas à projeter ni à « rendre » ne peut à l'origine passer pour une pensée. Il n'en devient une que par la pratique même : l'organisateur crée la pensée analytique (et le rationalisme qui lui correspond) avec ses mains; elle naît dans ses mains parce que toute *praxis* produit ses propres lumières à partir de l'objectif et de l'objet. Ainsi, les « transformations d'ossature » opérées à partir d'un pouvoir fonctionnel et totalisant développent au niveau même du calcul et de la redistribution un ensemble de schèmes directeurs qui ne sont rien autre que les lois de l'inertie devenues lois pratiques de l'organisation. La connaissance pratique se déroule en même temps sur deux plans et selon deux types de rationalité, ce qui ne doit pas surprendre, surtout dans nos sociétés contemporaines, où il est à peu près impossible de concevoir la solution d'un problème pra-

1. Cf. LÉVI-STRAUSS, *ibid.*, p. 162.

tique si l'on ne traite la question à plusieurs niveaux *à la fois* (nous verrons, en effet, le champ pratico-inerte se réintroduire dans le moment du concret véritable pour introduire une complexité nouvelle). Mais cela ne constitue pas une inintelligibilité ni un déchirement de la pensée puisque la Raison dialectique soutient, contrôle et justifie toutes les autres formes de pensée, puisqu'elle les explique, les met à leur véritable place et les intègre comme des moments non dialectiques qui reprennent en elle une valeur dialectique.

Au cours de ces observations préliminaires nous n'avons pas rencontré de difficultés majeures : c'est que nous cherchons à déterminer le sens et la portée de la Raison dialectique; or, au niveau de ces premières approximations nous n'avons pas rencontré de problèmes critiques vraiment neufs : certes, la nécessité nouvelle que produit et soutient la liberté organisatrice demandait à être précisée et éclairée; le rapport des deux aspects de la structure (système et fonction) devait être étudié avec quelque détail. Mais, d'une part, il s'agit dans l'ensemble d'une progression dialectique très simple et qui se borne à unir en synthèses nouvelles des facteurs déjà étudiés (le serment, la terreur, l'inertie, la réciprocité, l'objectivation, la réflexion, etc.) et, d'autre part, au niveau où nous nous placions nous avons retrouvé la *praxis* organique constituante comme indispensable médiation entre l'individu commun et l'objectivation commune de la *praxis* du groupe. Comme la *pratique*, examinée au niveau de chaque fonction, reste donc action individuelle et, comme telle, moment de la dialectique constituante — quels que soient par ailleurs le remaniement en cours et le rapport des individus communs — comme le groupe organisé n'agit que sur lui-même (pour mettre chacun mieux à même de remplir pour sa part la tâche commune) et comme cette action même se fait par la médiation de la *praxis* individuelle, les modifications neuves et réelles qui nous sont apparues n'ont jamais posé la question de l'intelligibilité *constituée*. Ou, si l'on préfère, le type d'intelligibilité dialectique que nous avons découvert au début de notre expérience critique éclairait suffisamment, au sein du groupe organisé, les rapports pratiques des fonctions individuelles. Mais c'est que nous prenions nous-mêmes un point de vue insuffisamment synthétique sur le groupe envisagé. Nous y étions obligés puisque nous voulions mettre au jour ses structures mais du même coup nous retardions le moment de poser la vraie question critique : quel type d'existence ou d'être caractérise l'action commune du groupe organisé *en tant qu'elle est commune* (et non en tant qu'elle se résoud en une multiplicité de fonctions)? Quel type d'intelligibilité cette action définit-elle? Qu'est-ce qu'une dialectique constituée?

Ce que nous venons d'étudier, en effet, ce sont les conditions de l'action commune, ce n'est pas l'action commune elle-même. Cette action en effet peut être désignée par certaines déterminations du discours : le peuple de Paris a pris la Bastille; les insurgés ont pris d'assaut l'immeuble de la radio, l'équipe du Racing a remporté la victoire, nous avons mis en chantier une nouvelle locomotive, etc. Dans toutes ces phrases le sujet est pluriel (ou unifié mais multiple) et l'action est *une*, soit qu'on la considère comme temporalisation (« ils *prirent*, ils prennent ») soit qu'on l'envisage dans son résultat commun : *la* prise de la Bastille, le peuple *a pris*..., etc. Or, nous avons rendu compte de l'intériorisation de la pluralité mais cela ne nous donne aucune indication sur la *praxis* comme temporalisation commune et comme objectivation commune du groupe. Nous avons vu, en effet, qu'à travers l'organisation elle se réalise par la médiation des individus organiques et de la dialectique individuelle. Mais, en contradiction avec cela, elle a une unité concrète, ce qui implique une organisation des moyens en vue de la fin et une réalisation de la fin synthétique par le travail. Tout serait simple si à la *praxis* comme temporalisation concrète et vivante du groupe correspondait un groupe vivant et concret — bref une *Gestalt* ou un organisme ou une hyperconscience — qui *se* temporalisait et s'objectivait. En fait, nous savons que le groupe, « réuni » autour d'une instrumentalité ou « contenu » par des locaux appropriés, n'existe en fait nulle part ailleurs que *partout*, c'est-à-dire qu'il appartient à chaque *praxis* individuelle comme unité intériorisée de la multiplicité. Et l'ubiquité des *ici* correspond à la pratique réelle de négation de la pluralité. Cette totalité ne circule pas, n'est pas ailleurs, elle est toujours et tout entière *ici* et *la même*. Mais si nous abandonnons toute interprétation magique ou mystique, nous savons fort bien que cette ubiquité ne signifie nullement qu'une réalité neuve s'est incarnée dans chaque individu commun à la manière de l'*eidos* platonicienne dans les objets individués mais au contraire qu'il s'agit d'une détermination pratique de chacun par chacun, par tous et par soi-même dans la perspective d'une *praxis* commune. La preuve en est que cette multiplicité unifiée ressurgit comme inerte extériorité au sein du groupe même, c'est-à-dire comme *ossature*. Pourtant l'action est *une* comme l'action individuelle, l'objectif est *un*, la temporalisation et la règle qu'elle se donne sont unes, tout se passe donc comme si un hyperorganisme s'était temporalisé et objectivé dans une fin pratique, par un travail unifiant et unifié dont chaque individu commun avec sa médiation constituante ne serait qu'un moment parfaitement inessentiel. La chose semble plus paradoxale encore, au niveau réel de l'action, c'est-à-dire lorsqu'elle est déchirée, au sein du groupe même, par des oppositions profondes d'intérêts, par des renaissances locales (ou généralisées) de la sérialité, par des accidents. A travers tous les incidents, désordres, accidents et malentendus que l'on sait, la foule parisienne *a pris la Bastille*. Mais, bien que nous ne soyons encore qu'au niveau de la pureté abstraite, cette signification synthétique de la *praxis* paraît d'abord un paradoxe : en effet la *praxis* n'est pas la temporalisation d'une unité organique mais la multiplicité niée et instrumentalisée qui se temporalise et s'unifie dans la *praxis* commune à travers la médiation des temporalisations individuelles. Ou, si l'on préfère, il n'y a pas d'autre unité que l'unification pratique, c'est-à-dire que l'unité de chaque travail particulier avec tous les Autres. Mais qu'est-ce donc, cette unité de temporalisations locales et hétérogènes? Quel type de réalité a-t-elle? Quel type d'intelligibilité? Tout est *organisé déjà*, bien sûr : mais la *praxis*, commune, comme temporalisation synthétique de cette organisation, est-elle *organisée* ou *organique*? Et puisque sa signification (sa temporalisation comme signification

diachronique, son objectif dernier comme signification synchronique) est *une* et ne peut être *qu'une* [1], faut-il considérer son unité comme homogène aux significations de la *praxis* individuelle et organique ou faut-il concevoir qu'une synthèse signifiante opérée par le groupe organisé est *d'un autre ordre*, absolument, qu'une synthèse individuelle? Si elle est *du même ordre*, comment expliquer que le groupe produise une *praxis* du type individuel et organique (même si elle est distincte des actions singulières par son amplitude et sa puissance)? Et si elle est *d'un autre ordre*, faut-il admettre une hyperdialectique, ce qui revient soit à considérer le groupe comme hyperorganisme, soit à faire de la dialectique une loi transcendante qui s'impose à l'objet? Comment se fait-il, en fait, que *je* comprenne le sens d'une action de groupe? Sans doute, je puis me tromper ou me laisser mystifier : mais l'existence de la science historique est là pour me convaincre qu'on peut, à la longue et lorsqu'on dispose de renseignements suffisants, comprendre une signification commune au cours d'une recherche individuelle. L'historien peut, comme travailleur solitaire, saisir le but précis d'une action politique, c'est-à-dire la fin poursuivie par un certain groupe organisé, *même si cette fin n'a* pas été réalisée. Des savants s'opposent et discutent à propos de *la* déclaration de guerre de 1792 et de *la* conduite des Girondins. Des sociologues comme Lévi-Strauss saisissent la signification fonctionnelle de *la* prohibition de l'inceste dans certaines sociétés, bien que cette signification soit ordinairement voilée. Y a-t-il donc homogénéité de la connaissance dans son moment de *praxis* individuelle et du projet commun comme temporalisation unifiant la multiplicité organisée? Et s'il y avait des structures et des sous-réactions pratiques dont la signification téléologique m'échappait *a priori* parce que la pensée pratique du chercheur individuel est d'un autre ordre et d'une complexité moindre *a priori* que l'action signifiante du groupe? Tous ces problèmes secondaires ne sont que des manières particulières de poser la question fondamentale de la dialectique constituée et de sa rationalité.

Or, il est une fausse aporie dont je puis me débarrasser à l'instant : si j'ai une compréhension réelle de l'activité commune d'un groupe dont je ne fais pas partie, c'est sans aucun doute qu'elle ne dépasse pas mes possibilités d'*individu pratique;* mais, inversement, c'est aussi parce que je l'aborde avec les pouvoirs et dans la fonction d'un *individu commun*. Par là, je veux dire que l'historien est le produit d'un groupe, que ses instruments, ses techniques et ses pouvoirs, aussi bien que son savoir, le définissent comme membre d'une communauté de recherche et qu'il comprendra l'entreprise commune d'un groupe historique en tant qu'il est lui-même dans un groupe historique qui se définit par une certaine entreprise commune. Et, quand il serait chercheur solitaire — ce qui, pour tout dire, n'a pas de sens, à moins qu'on veuille faire entendre qu'il n'est pas universitaire ou qu'il n'a pas de diplômes — il n'en serait pas moins intégré à *d'autres groupes* (économiques, culturels, politiques, religieux, etc.) et, par là même, un individu commun, susceptible de comprendre la *praxis* commune, quelle qu'elle soit.

1. Bien entendu, je me place au niveau abstrait de la pureté. Et je ne dispose encore d'aucun des moyens qui nous permettront plus tard de découvrir *une aliénation nouvelle* comme nouvelle expérience apodictique et nouvel avatar de la *praxis* commune.

Mais cette réciprocité de l'objet et de la connaissance historique ne fait que reculer le problème; elle ne le supprime pas. Puisque la *praxis* organique et constituante est médiation indispensable entre l'individu commun (comme limitation des possibles en vue d'un objectif commun et comme unification de la multiplicité par réciprocité médiée) et l'exercice pratique de la fonction commune, comment ce moment de la pure individualité pratique peut-il comporter en lui-même une compréhension de la *portée commune* de ce qui se réalise par l'organisme singulier? Cela peut s'exprimer aussi du point de vue de la recherche historique : l'historien, certes, est fonction, pouvoir et capacité; mais tout cela doit être réactualisé par une invention synthétique, c'est-à-dire par et dans un déchiffrement synthétique et singulier du champ pratique : or, ce champ pratique est constitué, en ce cas, par des documents et des monuments à travers lesquels il faut retrouver une signification *commune*. Ainsi, il est clair que l'historien, s'il n'était le produit social d'un groupe organisé, n'aurait pas les capacités nécessaires pour comprendre une action historique commune; mais cela implique que son invention expérimentale comme médiation singulière entre sa fonction et l'objet (le groupe passé à restituer) doit comporter une compréhension double : celle de la fonction commune du savant et celle de la *praxis* commune du groupe passé. Ces observations nous permettent de conclure : il y a, en tout état de cause, même si elle ne doit se produire que dans le cadre de fonctions et de pouvoirs organisés, une possibilité permanente pour l'organisme pratique de comprendre la *praxis* d'une organisation.

Mais nous avons montré, dans *Questions de méthode*, que la compréhension n'était pas une faculté ni je ne sais quelle intuition contemplative : elle se réduit à la *praxis* elle-même en tant qu'elle est homogène à toute autre *praxis* individuelle et qu'elle est *située* — donc en relation pratique immédiate — par rapport à toute action qui s'exerce dans le champ pratique. Cela implique donc que l'action commune et la *praxis* individuelle présentent une réelle homogénéité. L'individu ne peut comprendre sa propre action commune à partir de la *praxis* totalisante du groupe ni celle d'un groupe extérieur à lui si les structures de la *praxis* commune sont d'un autre ordre que celles de la *praxis* individuelle. Si les objectifs du groupe devaient avoir un caractère hyperindividuel, l'individu échouerait à les saisir : cela signifie *non pas* que l'action commune est synthèse organique des membres du groupe mais *au contraire* que le groupe, loin de trouver dans son action une hyperindividualité, se fixe des objectifs de structure individualisée et ne peut les atteindre que par des opérations communes de type individuel.

On risquerait, toutefois, de tomber dans les plus graves confusions si l'on ne précisait pas tout de suite ces conclusions. En effet, le but commun reste commun doublement : parce qu'il est le but de chacun en tant que membre du groupe; parce que son *contenu signifiant* est nécessairement commun : il s'agit *en tout cas* d'un intérêt qui définit le groupe lui-même, qui n'est valable que pour le groupe et qui n'est accessible que par lui, et cela reste vrai qu'il s'agisse pour des

insurgés de s'organiser pour résister aux forces gouvernementales ou, pour des patrons, de s'entendre contre les syndicats ouvriers, etc. Souvent, d'ailleurs, le groupe s'établit en dernier recours et sur un constat d'impuissance fait par les individus : l'histoire de l'industrialisation, en France, montre la lutte acharnée du capitalisme familial contre toutes les formes de l'association capitaliste. En particulier, les premières sociétés pour l'exploitation des mines apparurent lorsqu'il devint absolument impossible aux propriétaires d'exploiter individuellement le sous-sol. De la même façon, *les moyens communs*, c'est-à-dire la répartition des tâches et des pouvoirs, la division du travail, l'organisation des fonctions, se constituent par dépassement de la sérialité, de la massification, des antagonismes individuels et des solitudes. Et, nous l'avons vu, c'est la circonstance, la pression de l'extérieur qui dissout la sérialité chez les *tiers* pour les faire *naître au groupe*, c'est-à-dire dans un milieu de liberté et de terreur qu'ils n'étaient pas même capables de concevoir. En ce sens, le statut de groupe est bien une métamorphose de l'individu. Et le moment pratique de l'actualisation des pouvoirs le constitue, en lui-même, comme fondamentalement *différent* de ce qu'il était seul : inertie assumée, fonction, pouvoir, droits et devoirs, structure, violence et fraternité, il actualise *tous ces rapports réciproques* comme son nouvel être, comme sa socialité; son existence n'est pas ou n'est plus la simple temporalisation en projet du besoin organique : elle se produit à travers un champ de tensions violentes mais non antagonistiques, c'est-à-dire à travers une trame de rapports synthétiques qui la constituent profondément et fondamentalement comme relation médiée, c'est-à-dire comme terreur et fraternité pour tous et pour elle-même. Ainsi la socialité vient à l'individu par la totalisation commune et le détermine d'abord par la courbure *ici* de l'espace social interne.

Mais ces réserves essentielles ne font que rendre plus frappant le fait que la structure formelle de l'objectif et des opérations reste typiquement individuelle, au sens originel du terme, c'est-à-dire au sens où l'individu organique se caractérise comme *praxis* constitutive et remaniement du champ pratique par une totalisation singulière. Si l'objectif du groupe est, par définition, impossible à *réaliser* par l'individu isolé, il peut être *posé* par cet individu (à partir du besoin, du danger ou de formes plus complexes); bien que, la plupart du temps, les groupes ainsi fondés n'aient pas grande importance historique, il arrive fréquemment qu'un individu conçoive un but commun, découvre par là une communauté à faire et tente de constituer un groupe parce qu'il saisit en même temps sa propre incapacité de réaliser son entreprise à lui seul. Ces cas isolés se produisent naturellement dans des sociétés complexes qui présentent tout ensemble des sérialités inertes, des collectifs, des groupes divers, etc.; et ce projet même de fonder un groupe est conditionné par l'existence réelle de groupes analogues. Il n'en demeure pas moins que la conduite pratique est ici la détermination par l'individu d'un groupe à constituer en fonction d'un objectif commun qu'il a découvert seul [1]. Et l'on peut ajouter que,

1. Il va de soi que cet objectif répond à un besoin de la société considérée et qu'il se dévoile comme une exigence sur la base des circonstances historiques qui définissent le moment. Et, la plupart du temps, il existe en différents lieux des individus qui s'ignorent et qui poursuivent le même but. Cela n'empêche que ces personnes sont visées individuellement par l'exigence commune; quand même elles s'uniraient ensuite — comme il arrive souvent — elles ne découvrent pas l'objectif social en tant qu'individus communs.

de quelque manière que ce soit, il appartient déjà à d'autres groupes organisés : cela n'est sans doute pas faux. Mais quand il serait *en ceux-là* l'individu commun, c'est comme solitaire qu'il découvre la fin. Ou comme sériel. L'individu qui ressent l'exigence de fonder une organisation sanitaire internationale, on peut dire, en effet, que c'est *dans sa socialité*, c'est-à-dire dans son rapport à la société où il vit qu'il a été atteint par l'impératif extérieur. Mais il déborde cette socialité vers une intégration plus vaste puisque son appartenance à telle ou telle communauté nationale ne peut *à elle seule* lui révéler un objectif international. Tout au contraire, le mouvement de dévoilement pratique ne peut se faire qu'en liaison avec une tentative de *dé-situation* (s'arracher à une situation trop étroite pour se mettre sur le plan d'une situation plus large). Cela ne signifie pas que n'importe quel individu saisit n'importe quand n'importe quel objectif commun : ce serait absurde. Tout au contraire, les problèmes se formulent à partir des contradictions objectives. Et, comme nous l'avons vu, ils peuvent se dévoiler à tous les Autres d'une série, dans la dissolution de cette altérité. Mais ce qui importe *là aussi*, c'est que, à travers les réciprocités médiées, le jeu du tiers régulateur et de l'immanence-transcendance, le mouvement de compréhension apparaît en chacun comme dépassement individuel de la sérialité vers la communauté. Il n'est pas de but commun qu'un individu ne se puisse proposer, *à la condition* que, dans l'unité du projet, cet individu tente de constituer un groupe pour le réaliser.

Et, précisément parce que la décision de grouper ou de regrouper est suscitée par l'objectif commun comme exigence d'être poursuivi et réalisé en commun, il apparaît aussi que la constitution d'un groupe est un moyen accessible à la *praxis* individuelle. Nous savons, en effet, que l'individu abstrait que nous avons rencontré au premier moment de notre expérience saisit *les Autres* comme multiplicité dans son champ pratique. Et nous avons vu aussi que sa *praxis* souveraine, comme réorganisation perpétuelle du champ en fonction des besoins, réalise l'unité pratique de cette multiplicité objective. Cette unité peut se dévoiler comme simple altérité sérielle; mais si le groupe extérieur existe, nous avons vu qu'il se dévoile comme groupe dans la mesure où l'unification par l'individu, bien qu'opérée du dehors, se trouve dévoiler une unification interne qui se réalise dans l'autonomie pratique. Mais, surtout, l'agent pratique tient des conduites totalisantes par rapport aux individus organiques comme aussi par rapport aux objets inanimés : fuir une foule en marche, c'est la totaliser, c'est la faire groupe quand elle n'est peut-être que série. Ainsi l'action de *former un groupe réel* est donnée déjà dans la *praxis* organique et *dans la mesure même* où est originellement donnée la possibilité de réunir une multi-

plicité discrète, quelle qu'elle soit (inerte ou constituée par des organismes). Dans cette possibilité, une indétermination subsiste pour autant qu'il n'est pas décidé si le groupe sera constitué du dehors (ce peut être le cas aussi bien dans la construction d'un piège comme totalisation d'un groupe déjà constitué que dans la pratique qui définira une sérialité — enfants, malades, etc. — comme groupe unifié et réceptif qui fera l'objet de ma générosité) ou comme un enveloppement que l'agent produit pour s'y envelopper en même temps que les autres. Il est cependant visible que cette indétermination est *logique* plus que réelle. La priorité pratique est donnée d'abord au groupe-objet totalisé de l'extérieur puisque le mouvement premier est la réorganisation souveraine des structures objectives du champ pratique. Et celui-là même qui tente de constituer un groupe pour réaliser un objectif commun, utile à tous, il le saisit d'abord, dans le moment abstrait où il commence l'entreprise, comme *son* moyen d'atteindre *son* objectif. C'est seulement la constitution progressive de la communauté qui lui révèle peu à peu qu'il *s'y est nécessairement intégré*. Mais cela rend d'autant plus claire et d'autant plus évidente pour nous sa compréhension de l'activité multiple : dans le moment où il se tient encore en dehors du groupe (non constitué ou en voie de constitution), il saisit déjà du point de vue d'une *praxis* individuelle l'unité d'une multiplicité intériorisée comme un moyen spécifique. En fait, il organise aussi les objets matériels : dans l'unité dialectique de sa *praxis*, il crée des quasi-totalités matérielles dont les éléments se conditionnent de telle sorte qu'ils peuvent, par exemple, transmettre aux objets visés, en l'amplifiant, une poussée qu'il exerce en un point du système. Le mouvement organisationnel transcendant n'est pas différent dans son principe lorsqu'il s'agit de grouper des hommes; la différence se révèle dans l'entreprise même (et, à vrai dire, il n'est pas même besoin qu'elle soit réellement commencée, le schème abstrait du mouvement synthétique suffit) en ce que l'unité projetée se révèle aussitôt comme se perpétuant par l'activité de chacun. Ce premier dévoilement met au jour deux caractères contradictoires : la passivité de l'objet inerte soutient l'unité forgée mais, en même temps, couvre une infinie dispersion; au contraire, l'activité du groupe en formation réalise l'unité véritable *comme praxis* mais par là même, elle accuse la multiplicité réelle des assermentés en tant que multiplicité perpétuellement surmontée par une inertie *produite*. D'autre part, la différence originelle entre le groupe réuni du dehors et le système mécanique agencé n'est pas originellement celle du complexe au simple : mais le système humain est un agencement pratique qui produit par lui-même ses effets. Ainsi, l'individu souverain quand il entreprend de *remanier en groupe* les multiplicités humaines de son champ pratique tente de produire un dispositif instrumental dont les éléments s'unissent et se commandent selon une règle pratique et dont l'organisation diffère de la systématisation inerte par ce caractère essentiel : l'autonomie comme productrice de passivité et de spécifications. Au reste, la complexité des groupes organisés est généralement liée à la complexité des agencements mécaniques que les agents sont capables de produire dans le même moment historique.

Ces remarques ne visent pas, bien entendu, à mettre l'accent sur l'individu producteur de groupe (ce cas accidentel est d'un intérêt restreint). Il s'agissait seulement de montrer que l'individu organique développe, dans son simple mouvement pour organiser le champ pratique, une compréhension du groupe-objet comme construction instrumentale. Tel qui peut s'abriter derrière les rochers peut aussi s'abriter derrière ces autres masses, des hommes. C'est à partir de là qu'il peut comprendre (si ces hommes, par quelque raison, assument la tâche de le protéger) que ces rochers d'un type neuf *se font* rochers par serment réciproque et qu'ils aménagent leur rassemblement de roches par une réciprocité de fonctions; cela signifie qu'ils se disposent d'eux-mêmes comme si sa volonté les animait et, *en même temps*, que cette volonté sienne en eux se ramifie, se crée mille divergences pour mieux converger, et, partout totale, s'oppose à elle-même partout pour mieux se reconnaître comme la même. Mais ces oppositions qui se résolvent sans cesse ne déconcertent pas l'homme de l'extérieur. Ni *l'ensemble* (le groupe-objet intégré comme *moyen spécifique* à son entreprise personnelle et, par conséquent, éclairé par l'objectif lui-même) ni les remaniements de détail (la transformation d'une simple notation musicale en accord, l'amplification du schème et sa réalisation plurale) ne peuvent le déconcerter. En cas de danger, la garde prétorienne *se dispose* autour du souverain; mais le danger est pour *lui*, le groupe-objet, pur moyen de l'éviter, se déchiffre à partir des craintes du haut personnage et rassure dans la mesure où il supprime la possibilité de chacune d'elles : le souverain « craint » les portes, les fenêtres, tout ce qui peut ouvrir sur le dehors; ses craintes, diversifiées par la diversité du champ pratique, s'incarnent un instant *comme précautions* dans la diversité des gardes qui vont se placer devant les voies d'accès possibles; à ce moment elles deviennent actives et fonctionnelles (l'inertie comme passivité active, le pouvoir en tant qu'il est défini par la constitution objective de l'issue à surveiller, etc.) et l'individu protégé les comprend, par exemple, comme réalisation simultanée des conduites exigées par l'objet et qu'il aurait dû, dans la solitude, faire successivement.

C'est là, en effet, que réside pour l'individu la nouveauté du groupe-objet. Là et non dans la *praxis* en tant que telle (de tous et de chacun) car, justement, la *praxis* est toujours *comprise* par la *praxis*, du moins dans sa réalité formelle (puisque, justement, ce qui est en cause ici c'est la compréhensibilité de certains soutenus matériels). Originellement, la transformation réside dans la possibilité de réaliser dans la simultanéité et sur la base de relations réciproques ce que l'individu doit réaliser successivement. Mais, outre que le fondement pour comprendre cette simultanéité est donné dans la *praxis* de l'organisme lui-même (l'opération la plus simple est *pour l'individu* organisation de simultanéités : je tiens le manche de ce levier et je le pousse de la main droite; de la main gauche je tire sur tel autre, je me courbe ou m'exhausse en même temps, etc.), outre que l'esquisse d'une redistribution pratique du groupe, dans son intérioriré objective, est schématiquement fournie par la *posture* organique et que celle-ci implique une compréhension de toute métamorphose pratique et spontanée d'un

objet en fonction d'une situation, il faut insister surtout sur le fait que l'aménagement par un seul d'un ensemble instrumental (et inerte) comporte comme but essentiel la compression d'une certaine temporalisation pratique en simultanéité, pour que l'agent puisse dépasser cette durée aplatie par une temporalisation nouvelle. Cela s'appelle : *gagner du temps* et c'est une exigence du temps lui-même puisque, dans le monde de la rareté, le temps de chacun est rare (bien qu'il ne soit rien d'autre que la temporalisation pratique). C'est ainsi qu'on met l'outil secondaire « à portée de la main », tel autre outil dont on se servira plus tard, un peu plus loin, près de l'objet qu'il doit travailler, c'est ainsi, je l'ai dit, qu'on construit des interdépendances inertes telles que des mouvements pratiques *individuels* puissent être absorbés, divisés, répartis dans plusieurs directions à la fois. Pour tout dire, il n'y a — du moins dans les formes élémentaires de la socialité — pas de contradiction visible entre le groupe-ustensile et l'instrument inerte. Le groupe-objet (des esclaves par exemple) apparaît à celui qui lui assigne ses tâches comme ayant pour caractère principal d'absorber la *praxis* de l'individu et d'en faire son unité temporelle et pratique. Dans l'instrument inerte, il reste — pour les sociétés et les techniques primitives — une rémanence magique et double de la *praxis* individuelle : dans l'outil coïncident le travail passé de celui qui l'a fabriqué et le travail passé de celui qui l'a utilisé; on sait que, dans ces sociétés, le créateur de l'outil et celui qui en use ne sont en général qu'une seule personne. Le caractère magique vient donc pour le primitif de ce que sa propre *praxis* future lui apparaît comme pouvoir inscrit dans l'inertie et comme dépassement déjà donné de cette passivité vers l'avenir (comme il va de soi, les deux moments — création et utilisation — s'interpénètrent dans l'indifférenciation de la passivité). Or l'instrument même n'est pas *force indéterminée :* il est réalité organisée (par exemple, il a une lame *et* un manche). Ainsi y a-t-il homogénéité, à ce niveau élémentaire, entre le groupe-objet comme réintériorisant le projet et la *praxis* de tel individu et devenant, comme moyen, le *rapport* de celui-ci à l'objectif et l'instrument inerte comme s'imbibant d'une *praxis* qui le crée et le constitue comme médiation entre son propriétaire et son but. C'est ce qui se marque assez par la tendance magique de l'indigène à prêter du *mana* à son arme ou à son outil (c'est-à-dire un *pouvoir* comme *praxis* potentielle et hypothèque sur l'avenir) et par la tendance inverse de l'individu extérieur à traiter le groupe organisé comme objet matériel doué de pouvoirs. A la limite on retrouvera — mais *dans le champ pratico-inerte* — l'équivalence de l'instrument sacralisé et du groupe totalisé.

Inversement, l'individu qui se trouve traqué dans le champ pratique par un groupe qui s'organise pour la chasse à l'homme — et précisément à *cet* homme — éprouve cette *praxis* organisée comme libre projet d'une individualité plus large, plus souple, plus puissante mais homogène à son individualité concrète. Le champ pratique lui apparaît comme miné par cette liberté, elle devient l'autre sens de chaque objet du champ. Et cet autre sens devient la vérité pratique. : la vérité de cette issue (porte ou chemin) n'est plus d'être une issue mais d'être le piège tendu par le groupe. L'individu ne peut tenter de s'évader

du cercle que s'il parvient à réintérioriser son objectivité pour le groupe, c'est-à-dire à déchiffrer ses propres conduites à partir de la liberté commune de l'adversaire : cet acte que je vais faire, c'est justement celui qu'ils attendent de l'objet que je suis pour eux. etc. Ainsi la compréhension du but commun lui est immédiatement donnée puisque ce but commun *c'est lui.* Et à partir de l'objectif qu'il est, il peut reconstruire pratiquement et prospectivement les opérations du groupe (dont il est l'unité négative et totalisante [1]) et à travers elles juger ses propres conduites objectivement dans la perspective pratique de l'évasion ou de la fuite. Il peut y avoir *dialogue* (je prends le terme au sens d'antagonisme rationnel) entre l'individu et le groupe qui l'entoure. Et l'un comme l'autre (celui-ci dans sa solitude, l'autre par chacun et par tous ou par des organes différenciés) peuvent prévoir — avec une marge d'erreur variable — les conduites de l'autre en traitant *à sa place* ses propres conduites comme objets.

Il faut aller plus loin et remarquer que l'individu traqué réalise pratiquement la vérité du groupe : sauf dans les cas précis où il connaît les noms de tous les chasseurs d'homme et leurs comportements (ce qui ne peut être que dans le cas d'une multiplicité très restreinte), il réalise le groupe non comme hyper-organisme mais comme ubiquité en chaque structure et dans la *praxis* de chacun. Lui aussi, poursuivi, voyant ou devinant des présences humaines derrière une porte, derrière des arbres, il considère ces présences comme *toutes les mêmes,* il saisit leur impitoyable férocité comme *transformant tout ailleurs en ici;* la différenciation se fera uniquement, pour lui, d'après la situation pratique : le *groupe* est-là-haut sur cette éminence qui lui permet de contrôler toute une région; et *le groupe* est là-bas, derrière ces arbres qui ont pour fonction de le cacher mais qui peuvent aussi, par contre-finalité, lui dissimuler certaines présences. Ainsi, à travers l'intériorisation pratique de son objectivité pour le groupe comme liberté pratique, il découvre la vérité de la fonction en choisissant de passer derrière le rideau d'arbres plutôt que dans la plaine, à découvert, il différencie *les mêmes* par la situation réelle, c'est-à-dire par la fonction : le groupe en *ces* individus communs, derrière les arbres, est plus proche de lui mais moins bien placé pour le voir; en la personne des guetteurs, sur la colline, il est plus éloigné mais le pouvoir de sa vision est accru par l'instrument (la colline *utilisée*). Et cette différenciation des fonctions n'empêche pas, au contraire, l'encerclement du fugitif : donc la fonction, la réciprocité et la structure sont en même temps dévoilées par la fuite de l'homme traqué comme la physionomie

1. Nous avons vu le groupe ennemi d'extermination ou le danger « naturel » se constituer comme totalisation négative d'un groupe donné par le processus destructeur qui unit tous les membres dans une extermination commune (et non sérielle). Ici la totalisation négative est autre : l'individu en se découvrant *objectif* et en réintériorisant cette objectivité se produit comme l'être-en-dehors du groupe qui lui donne la chasse et, en tant qu'il est menacé du danger d'être tué, il voit venir à lui sa mort comme la possibilité propre au groupe ennemi et comme la possibilité que le triomphe du groupe se réalise (l'anéantissement de l'individu) comme objectivation négative (le résultat est cette inerte disparition) et comme rupture de l'unité (les lyncheurs se dispersent après le lynch).

d'une liberté organisée pour l'extermination. Si l'on préfère, dans la tension d'encerclement, l'homme traqué saisit *ceux-ci* comme les mêmes que *ceux-là* en tant que ceux-ci et ceux-là par leur position réciproque lui ôtent des possibilités de salut et la *praxis* commune lui apparaît là-haut et là-bas comme *ici* dans la mesure même où le danger là-haut et le danger là-bas sont fonction l'un de l'autre. Mais cette réciprocité, dans l'action délibérée de la chasse à l'homme, il la saisit partout comme structure intentionnelle de la *praxis* commune en chaque membre de chaque sous-groupe; il se conduit en effet, dans la perspective de l'ubiquité de l'accord ennemi : ceux de là-haut sont en liaison directe avec ceux de là-bas; s'ils l'aperçoivent, ils le *rabattront* vers les sous-groupes qui se dissimulent dans la plaine, etc. Il n'est pas nécessaire de développer davantage : ces exemples, comme moments de l'expérience dialectique, ne montrent pas encore, certes, que la *praxis* commune a pour structure formelle l'unité synthétique de la *praxis* individuelle : et d'ailleurs cela ne serait pas exact sous cette forme. Mais ils prouvent, en tout cas, que la compréhension individuelle de la *praxis peut* rester de même espèce qu'elle s'applique à la *praxis* d'un groupe-objet, d'un groupe-sujet ou d'un organisme pratique. De toute manière la fin commune est saisie pratiquement comme ce vers quoi le groupe dépasse le donné; et cette saisie pratique est elle-même dépassement individuel; de toute manière le déchiffrement des actes se fait en revenant de l'avenir au présent et chacun d'eux se révèle dans cette unité régressive comme moyen unifié (par l'objectivation commune) d'atteindre la fin.

Tout cela n'a rien pour étonner : il est vrai que l'objectif du groupe est *commun* en tant qu'il n'apparaît qu'à travers chaque individu commun, c'est-à-dire assermenté et structuré; mais il est vrai aussi que le moment pratique se réalise par la *praxis* organique et que celle-ci se constitue comme compréhension de *sa* tâche individuelle en tant qu'en celle-ci *la* tâche commune s'objective. Cela suffit à montrer que l'objectif dernier et commun ne peut se manifester qu'à travers l'action individuelle comme son au-delà commun et que la structure, comme rapport à la totalité, est vécue comme signification profonde de la tâche en voie d'accomplissement. Certaines déterminations de l'action viennent *en effet* à l'individu par le groupe, comme un statut nouveau qu'il n'aurait pu, dans la solitude individuelle, ni produire ni même comprendre; en particulier celle-ci qui est fondamentale : le serment comme libre limite de la liberté. Nous avons vu, en effet, qu'une *praxis* réduite à sa translucidité individuelle ne peut en aucune manière engager un avenir indéterminé (c'est-à-dire un avenir où les conditions de la *praxis* auraient toutes changé); ma propre liberté se retourne contre moi comme Autre en tant qu'elle est autre pour les Autres. Ainsi la *modalité* de l'action, son aspect normatif échappe souvent aux non-groupés, encore qu'ils la vivent pour eux-mêmes en tant qu'ils sont, dans des circonstances différentes, membres d'un autre groupe. Ce qu'on appelle *fanatisme, aveuglement*, etc, c'est la fraternité-terreur en tant qu'elle est vécue dans un autre groupe et en tant que nous en faisons, *comme individus*, un trait passionnel *chez les individus*. Mais, d'une part, le serment n'est pas le produit d'une hyperdialectique, il représente un avatar du rapport interindividuel de réciprocité; d'autre part, s'il est vrai que la *modalité* peut échapper du dehors à l'individu non groupé, elle est vécue dans le groupe, au contraire, à travers la médiation de la *praxis* individuelle; cela veut dire que le pouvoir et l'impératif loin de *produire* cette *praxis* et de la qualifier, sont assumés et intériorisés par elle en tant qu'ils la suscitent. C'est la libre *praxis* qui en se déroulant concrètement et en s'adaptant aux circonstances produit sa propre inertie, ses propres limitations et soutient à l'Être ces déterminations; du reste la *praxis* individuelle est immédiatement réciproque, nous l'avons vu au début de cette expérience. Et cette réciprocité est à la base de ce produit travaillé — de la liberté intériorisant la multiplicité — que nous avons appelé le serment. Le serment est compréhension pratique de la réciprocité comme moyen de constituer une inertie de groupe de la même façon que la *praxis* assermentée implique la compréhension commune de l'objectif de groupe et du serment. De ce point de vue, à la modalité près (encore faudrait-il établir dialectiquement les conditions formelles dans lesquelles le non-groupé peut l'apprécier chez le membre du groupe) il y a *toujours* une réciprocité possible entre l'homme du groupe et l'individu non groupé : il peut être difficile au premier d'expliquer au second les conditions de la vie commune (encore cette difficulté apparaît-elle *a posteriori;* selon le type de la guerre qu'il mène, le combattant aura ou n'aura pas facilement les moyens de faire comprendre le milieu intérieur de son unité au non-combattant) mais il lui est toujours possible de découvrir son *but*. Ou, si l'on préfère, la communication est possible entre les hommes dans la mesure où il y a homogénéité formelle de ces trois compréhensions : celle du groupe-objet par le non-groupé sujet (au sens : sujet de l'action individuelle qui groupe), celle du groupe-sujet par le non-groupé en tant qu'objet (c'est-à-dire par le processus même qui intériorise son objectivité), celle du groupe-*praxis* par chacun de ses membres, en tant que médiation de la fonction et de l'objectivation.

Mais cette homogénéité de la *praxis* individuelle et de la *praxis* commune, loin de faciliter notre tâche, nous embarrasse d'abord, il y a là comme une sorte d'aporie, comme une impuissance de la dialectique. Comment se fait-il, en effet, puisque le groupe comme multiplicité intériorisée est si profondément différent de l'individu organique, puisque, en d'autres termes, nous refusons de le traiter en organisme, sauf à titre métaphorique, comment, donc, peut-il se faire qu'il produise en commun des actions dont la structure fondamentale ne diffère pas de celle des actions individuelles? On dirait qu'une limite est donnée *a priori*. Non point une limite assumée comme l'inertie assermentée, ni non plus une limite éprouvée et subie comme l'insurmontable résistance de telle ou telle matérialité inerte à telle ou telle entreprise : mais plutôt quelque chose comme un essoufflement de la dialectique qui reproduit son mouvement originel, quelle que soit la constitution interne de l'agent qui la réalise. Il y a là une indépassabilité d'un nouveau genre et dont il faut rendre compte. Pour cela, il faut examiner de plus près le processus d'organisation, non pas en tant que constitution réelle d'un être-dans-le-groupe fondé sur le serment mais en tant que répartition des tâches.

On a coutume d'opposer, — par exemple, dans les périodes révolutionnaires — une tendance centralisatrice et autoritaire qui vient *d'en haut*, c'est-à-dire des éléments qui exercent provisoirement le pouvoir, et une tendance démocratique et spontanée qui prend naissance à la base. La première réaliserait *du dehors* ou, en tout cas à partir d'une immanence-transcendance figée, l'organisation de masses en groupes d'action hiérarchisés; la seconde réaliserait les groupes par une libre action commune de la multiplicité sur elle-même, et comme telle, représenterait la véritable auto-détermination démocratique *en intériorité*. La différence entre l'une et l'autre organisation serait qualitative et radicale; il s'agirait de deux réalités opposées *par nature*, dont la seconde seule constituerait vraiment le groupe comme auto-création commune : il résulterait de cette opposition fondamentale que les objectifs, les opérations, les pensées de type vraiment *commun* se produiraient dans le processus autonome de la démassification de la masse par elle-même et de son organisation spontanée.

Cette conception a des fondements politiques et idéologiques que nous ne pouvons discuter ici. Et nous admettrons que *politiquement*, il est d'une importance capitale que l'organisation soit imposée par le sommet ou produite par la base. De la même façon, nous reconnaîtrons que les conséquences sociales, idéologiques, éthiques (et, *d'abord*, matérielles) d'un mouvement, sont entièrement différentes si ce mouvement populaire produit ses chefs comme l'expression provisoire de sa *praxis* et les résorbe en les dépassant par le développement même de cette *praxis* ou si, tout au contraire, un groupe se sépare des masses, se spécialise dans l'exercice du pouvoir et remanie autoritairement les tâches en fonction de sa propre conception des objectifs populaires. Il va de soi, naturellement que le régime même est différent selon les cas, comme, d'ailleurs, les rapports de réciprocité entre les individus. Mais ce qui nous importe ici, *en dehors de toute politique*, c'est d'indiquer que le mode de regroupement et d'organisation n'est pas fondamentalement différent selon qu'il s'agit d'une centralisation par le haut ou d'une liquidation spontanée de la sérialité au sein de la série elle-même et de l'organisation commune qui la suit. Bref, il n'est ni ne peut être question ici ni de Blanqui, ni de Jaurès, ni de Lénine, ni de Rosa Luxembourg, ni de Staline, ni de Trotzky. Et, de la même façon qu'un crime prémédité ou qu'un acte de légitime défense, malgré toutes les différences pratiques et juridiques qui les séparent, peuvent mettre en jeu les mêmes muscles et se réaliser par les mêmes conduites immédiates (les différences se découvrant à un niveau plus élevé et du point de vue d'une *praxis* différente — celle de l'enquête policière et du jugement, par exemple), de la même façon, le type d'intelligibilité formelle et de rationalité peut être le même pour l'organisation par le sommet et pour l'organisation par la base.

Il faut concevoir, en effet, que la manière dont on parle des transformations dialectiques des masses est toujours métaphorique. Lorsque Trotzky, par exemple, insiste sur la transformation qualitative (en particulier du point de vue du potentiel révolutionnaire) que provoquent les premières réunions des ouvriers et des soldats, il a parfaitement raison. Et lorsque d'autres, aujourd'hui, pour montrer le caractère

révolutionnaire des insurgés hongrois reprennent ces déclarations et les complètent, montrant que la situation proprement révolutionnaire se définit à la fois par des circonstances précises et par la constitution de groupes insurrectionnels comprenant des ouvriers, des étudiants et des soldats, il se peut qu'ils aient raison historiquement, c'est-à-dire à un niveau où les déterminations concrètes ne relèvent déjà plus de notre recherche. Mais nous refusons de suivre certains historiens ou certains marxistes (qu'ils soient ou non trotzkystes) lorsque de ces rencontres « typiquement révolutionnaires » ils donnent une description proprement « gestaltiste », avant ou après la lettre, comme si une synthèse organique s'opérait spontanément sur la base de ces rencontres, fondée, bien entendu, sur les rapports quantitatifs des trois groupes sociaux en présence mais dépassant la relation de quantité vers une nouvelle différenciation *qualitative*, (puisque, nous l'avons vu, Engels donne la permission à tout marxiste conséquent, au nom de la dialectique du dehors, de nous découvrir le devenir-qualité de la quantité). *En fait*, si les soldats et les ouvriers constituent les premiers comités organisateurs de l'insurrection (aussi bien en 89 à Paris, par la rencontre des habitants du quartier Saint-Antoine et des gardes françaises, que dans l'Allemagne de 1918 et que dans la Russie de 1917), ces relations *trop universelles* doivent être spécifiées en chaque cas : l'universalité n'est pas aisée à trouver et à définir dans le processus dialectique. Alors qu'elle est la réalité concrète — comme relation indifférente à ses termes — pour la Raison analytique, elle apparaît — nous le verrons — comme apparence immédiate et abstraite, comme premier faux-semblant à dissoudre dans l'expérience dialectique ou bien elle est le terme concret et caché de toute l'expérience et comme le fondement totalisant mais dernier de la progression rationnelle. Et si l'on envisage ces groupes — sans aucun préjugé sur la nature d'une organisation « typiquement révolutionnaire » — dans telle situation historique concrète, en 1917, à Saint-Pétersbourg *ou* en 1918, à Berlin, mais non pas dans les deux villes à la fois, on verra la relation de réciprocité concrète se rétablir. Les soldats *ou* les marins (et chaque cas est à examiner à part, Cronstadt n'est pas Saint-Pétersbourg, etc.) représentent pratiquement pour les ouvriers, sur la base de la situation du pays et de la ville, dans ces journées, et des caractères particuliers de la flotte ou de l'armée, en ce lieu et depuis toujours, un témoignage irréfutable contre le gouvernement et une défense contre ses tentatives de briser la rébellion, une relation directe ou indirecte avec d'autres classes (en particulier avec la classe paysanne dans la mesure où les paysans mobilisés étaient le plus grand nombre, dans la mesure aussi où ces mobilisés aguerris et mécontents formaient une médiation entre les ouvriers, anciens paysans, et l'arrière-pays dont les combattants représentaient en somme la fraction la plus avancée) une preuve de la décomposition du régime, un commencement d'universalisation : ces autres exploités venaient à eux comme les représentants de tous les exploités. Mais surtout « les soldats sont avec nous » prend pour chacun en chacun une signification particulière du fait que depuis 1905 (pour ne pas remonter plus avant) les soldats se sont faits malgré eux les instruments de la répression. Inversement, pour le soldat qui

a rejeté la discipline imposée de l'extérieur, les ouvriers représentent la seule possibilité d'intégration et d'une discipline de combat; ceux-ci, en effet, à l'inverse des militaires, savent que les insurrections plus encore que les grèves réclament une organisation pratique. Ces rapports de *réciprocité* sont exactement à l'inverse des synthèses « gestaltistes » qu'on nous propose : ils s'établissent par une *reconnaissance pratique* dans l'action, sur la base tacite du serment. Et l'hétérogénéité *donnée* qui préside à la rencontre devient homogénéité jurée servant de caution à une hétérogénéité créée. D'autre part, il serait absurde de nier la fin pratique de ces groupes organisés : en chaque cas, il y a danger, il faut assurer la défense, maintenir la vigilance, etc. Et surtout, il faut bon gré mal gré revenir aux vérités que les historiens ont établies : l'organisation se choisit des organisateurs. Il arrive qu'elle les rejette ou qu'elle les reprenne en elle, mais on ne saurait nier que, la plupart du temps, elle les conserve dans leur rôle en vertu du serment lui-même qui soutient la fonction par sa passivité assumée. Les historiens de la Révolution française ont établi, en particulier, qu'il existe une catégorie d'agitateurs populaires, dont on a pu dénombrer et suivre quelques-uns, qui se retrouvent de 89 à 94 dans toutes les circonstances importantes, que les « individus communs » des sections tiennent pour *leurs organisateurs* et dont la fonction, conservée par l'inertie réciproque entre les « journées » populaires, maintient, dans la dispersion quotidienne, une sorte d'ossature passive de l'organisation : elle se refera autour d'eux, dans les moments de tension. Ces agitateurs populaires *ne sont pas des chefs :* c'est en cela surtout que leur pouvoir diffère de celui des dirigeants. Ils ne donnent pas d'ordre : le groupe se reconstitue autour d'eux, les exalte et leur communique son pouvoir, il se donne par eux ses mots d'ordre. Il ne s'agit en somme que d'un tiers régulateur dont l'activité régulatrice est devenue fonction sur la base tacite du serment. C'est pourquoi il serait absurde de prendre argument de leur présence contre la démocratie de l'organisation populaire. Mais il faut seulement noter deux caractères essentiels. D'une part, en effet, cette démocratie est *fraternité-terreur*, c'est-à-dire que sa base même est la violence. Par cette raison, Guérin a tort de l'opposer à la violence de l'autoritarisme d'en haut. Bien que les circonstances puissent, en effet, provoquer des contradictions violentes entre la base et le sommet, la violence du sommet ne peut se fonder sur rien d'autre que sur celle de la base. Simplement — nous le verrons — la violence tend à devenir pure, à mesure qu'elle s'éloigne de ses sources et ce qui disparaît c'est la fraternité. Mais d'autre part — et c'est surtout cela qui nous importe — par la force d'inertie assermentée de la fonction, l'organisateur-agitateur demeure, pour un temps plus ou moins long, celui à travers qui le groupe définit sa *praxis*, celui à travers qui il se fait sa propre organisation. N'entendons pas par là que l'organisateur, ici, peut imposer telle ou telle action ou en interdire telle autre : il perdrait aussitôt son pouvoir s'il tentait de donner des ordres. Il est médium, il le sait; s'il agit (certains sont achetés) c'est par la bande, en douce. Mais du seul fait que les mots d'ordre populaires passent par sa bouche, que la réorganisation doit se faire à travers sa *praxis* individuelle, que ses exhortations ou ses gestes désignent l'objectif

commun, nous sommes obligés de conclure que la *praxis* populaire est par essence susceptible d'être inventée, comprise et organisée *par un individu;* ce qui signifie, en d'autres mots, que le groupe ne peut définir son action commune que par la médiation d'une désignation individuelle. Dans la tension de l'immanence-transcendance, le « meneur » procède à la réorganisation du groupe comme quasi-objet et répartit les fonctions quasi objectives en fonction de l'objectif qu'il définit du même coup. Par là, il construit dans la quasi-objectivité un dispositif pratique qui se conservera, comme il est par inertie assumée de la même façon qu'un système instrumental dans le monde inorganique reçoit une organisation par la *praxis* individuelle et la soutient par sa passivité. Bien entendu, les choses ne vont pas si simplement : on l'interrompt, on le prévient, on invente avant lui, certains s'organisent spontanément en liaison avec tous, d'autres lui suggèrent un remaniement, etc. Je l'ai dit : en un sens, il est médiation. Mais ce qui est capital, c'est que cette médiation soit nécessaire tant que le groupe lui-même — et par cette médiation — ne se soit définitivement constitué avec ses organes de contrôle, de répartition, etc. *Même alors*, comme on sait, et quel que soit le système d'auto-administration (soviets, comités insurrectionnels, etc.), on n'aura fait qu'institutionnaliser la médiation de l'individu. Si l'on vote, par exemple, on votera pour une motion contre une autre, pour un amendement contre un autre, bref pour une détermination individuelle et pratique du discours.

La différence du tiers régulateur et du dirigeant, c'est que l'un n'est pas chef et que l'autre l'est. Nous viendrons tout à l'heure au commandement. Mais — sauf quand les contradictions s'exaspèrent — il ne faudrait pas croire que la tension « transcendance-immanence », soit brisée. En fait ce qui distingue le chef de l'agitateur — en dehors de la nature coercitive de son pouvoir — c'est souvent le nombre des médiations qui le séparent du groupe. Mais dans un cas comme dans l'autre nous retrouvons cette étrange limite de la dialectique : le groupe organisé obtient des résultats que pas un individu ne pourrait atteindre seul, même si on décuplait sa force et son adresse; du reste l'organisation comme être pratique se constitue, en règle générale, de façon plus complexe et mieux adaptée que n'importe quel organisme : pour ressembler à la garde formée en carré, il faudrait avoir des yeux tout autour de la tête et des bras dans le dos; pour ressembler à une unité combattante qui se fait garder pendant la nuit par des sentinelles, il faudrait pouvoir dormir en veillant; ainsi l'organisation ne *reproduit pas* l'organisme, elle veut être son amélioration par l'invention humaine; elle reprend comme modèle son unité pratique (sans y atteindre, nous le verrons) mais elle dissout en elle la facticité de l'être vivant. Mais ces transformations ne l'arrachent pas à l'inflexible nécessité *d'être située*, c'est-à-dire — quels que soient ses instruments — d'être désignée comme un point de vue pratique et comme un ancrage défini par le monde même qu'elle veut modifier. Et pour atteindre enfin ces résultats supra-individuels, il faut qu'elle se fasse déterminer par l'unité unifiante d'une *praxis* individuelle. Ainsi l'individu ne peut atteindre seul l'objectif commun mais il peut le concevoir, le signifier et signifier par lui la réorganisation du groupe, comme il ferait un

remaniement de son champ pratique individuel. L'individu s'intègre au groupe et le groupe trouve sa limite pratique dans l'individu.

Sans doute objectera-t-on — et c'est la vérité — que la plupart des groupes organisés confient la planification, la distribution des tâches, le contrôle et l'administration non pas à des individus mais à des sous-groupes définis. Dans ces communautés, tout devient tâche commune et l'individu en tant que tel semble se dissoudre dans un sous-groupe restreint; les réciprocités n'existent plus alors que de sous-groupes à sous-groupes. Mais quand les individus du sous-groupe organisateur s'abîmeraient dans l'anonymat, il n'en demeure pas moins que ce sous-groupe, dans sa *praxis* commune, ne dépasse pas le cadre *d'une conception individuelle*. Ou, si l'on préfère, il reste que l'on ne peut déterminer *a priori*, c'est-à-dire sur sa simple vue, si le plan adopté est l'œuvre d'un seul ou de plusieurs : car, pour le construire, plusieurs se sont faits un seul.

Certes les discussions, à l'intérieur du groupe organisateur, sont indispensables et parfois violentes. Et le plan s'organise à travers ces discussions. Dans les groupes les plus complexes, déchirés par des luttes de classe, par des oppositions d'intérêts ou de points de vue, à moitié repris par la sérialité, on prétendra sans doute que la pluralité des organisateurs, s'ils sont bien choisis, représentent la diversité des tendances, ce qu'un individu n'aurait pu faire. Mais, outre que, la plupart du temps, la synthèse n'est pas réalisée et que des motions « chèvre-chou » reflètent sous une forme ou sous une autre l'impuissance foncière que produit la division, ces groupes à demi défaits ou mal unis ne se présentent pas encore au niveau actuel de notre expérience. Dans un bureau technique, dans un service d'organisation administratif, etc., il est de règle que les individus appartiennent à la même classe, au même milieu, qu'ils aient les mêmes intérêts et qu'on leur ait donné la même instruction technique : leurs oppositions, pour violentes qu'elles puissent être, ne résultent pas directement de conflits sociaux et ce serait verser dans un absurde scepticisme psychologiste que de les attribuer à des différences de caractères ou à des rivalités sournoises bien que, naturellement, ces différences et ces rivalités trouvent la possibilité de se manifester dans les contradictions qui les opposent. Ces contradictions, en fait, ne sont d'abord rien d'autre que des structures objectives du problème pratique à résoudre. Lorsque les experts cherchent, en effet, la solution d'un problème comme celui de la circulation automobile dans une grande ville, ils se trouvent en face d'incompatibilités *données* et matérielles, dont les origines sont diverses : accroissement constant du nombre des voitures, insuffisance du nombre des garages, étroitesse relative de la plupart des artères, nécessité pour les propriétaires d'autos d'utiliser leurs machines pour leurs déplacements et de trouver un lieu où les garer, ce qui en soi-même est contradictoire puisque le nombre des voitures rangées le long des trottoirs restreint nécessairement la vitesse et le volume de la circulation. La solution, si elle existe, doit évidemment dépasser et résoudre tous ces conflits matériels, elle doit se produire dans le cadre de la rareté, puisque le budget de la ville (ou de l'État) ne permet pas de grandes dépenses. S'il doit y avoir conflit entre des membres

du groupe, ce sera, en fait, parce que chacun tente de dépasser les contradictions objectives et ne parvient, à son insu, qu'à favoriser, dans une fausse synthèse, un des termes de la proposition contradictoire. Telle solution néglige les intérêts de la *circulation*, une autre en ôtant la possibilité de garer en ville rend la voiture inutile, risque de freiner l'expansion de l'industrie automobile, une autre en reprenant le vieux projet de percer des artères plus larges oublie tout simplement la modicité des ressources allouées. Chacune de ces solutions est individuelle : par là j'entends non seulement qu'un individu l'a proposée mais encore qu'elle le détermine et le définit dans le groupe; s'il a choisi celle-ci plutôt que celle-là, il n'est certes pas impossible que ce soit sous certaines pressions ou, si c'est elle qu'il a découverte entre toutes, c'est peut-être dans la mesure où son projet fondamental découpe certains possibles et rejette tous les autres. Mais ces « prédispositions » pratiques se bornent ici à définir un éclairage : la contradiction est dans l'objet; elle se manifeste d'elle-même et elle éclate avec d'autant plus de virulence dans la synthèse faite, que celle-ci négligeait un terme au profit de l'autre. Elle éclate, bien sûr, aux yeux des autres experts et particulièrement à ceux de telle personne qui elle aussi propose une synthèse partielle, c'est-à-dire *exprime* malgré elle une contradiction en croyant dépasser les autres. La solution de chacun est une réalité individuelle — un ratage objectif et individuel — dans la mesure où l'erreur doit être attribuée aux limites de l'individu : il a pris la partie pour le tout. Mais ces limites sont elles-mêmes individuelles : par là je veux dire qu'il est limité ici par rapport à d'autres individus mieux armés et non par rapport au groupe ou à l'humanité. Cependant, cette réalité individuelle (au sens très ancien où l'individu se caractérise par la part de néant qu'il a intériorisée) met au jour *à travers un discours faux* une contradiction objective et matérielle, qui a *produit* la fausse synthèse au profit d'un certain terme et en négligeant l'autre; en d'autres termes, elle représente la possibilité objective de servir certains intérêts en en méconnaissant d'autres (peut-être *chez les mêmes personnes*); et cette possibilité est une structure du problème en tant que *réellement* elle est déjà esquissée dans la pratique de certains groupes d'usagers, ou de garagistes ou d'agents de la circulation. A travers eux, un terme tente de liquider l'autre et de s'imposer; en donnant le concours de sa force commune, l'autorité municipale permettrait pour quelque temps à la prétendue solution de « tenir ». Mais comme la contradiction demeurerait, avec un terme avantagé, elle réapparaîtrait plus violente sous une autre forme et le problème se retrouverait entier. Ainsi, ce que tel ou tel individu prend à son compte c'est la contradiction telle qu'elle existe *dans le champ pratico-inerte :* c'est dans ce champ, en effet, que l'accroissement du nombre des voitures (phénomène strictement sériel) se heurte à la non-élasticité des structures urbaines (inerties inorganiques et sérielles); et cette contradiction en devenant structure d'un problème technique sort du milieu de la sérialité : elle est au centre du champ pratique. Mais il faut ajouter que l'expert est utile, *comme individu*, parce que sa solution devient son intérêt idéologique, son être-hors-de-soi qu'il défend comme il se défendrait lui-même et

parce que c'est lui-même. Ainsi les conflits des solutions entre elles réactualisent les contradictions comme conflit permanent *au-dehors* de forces matérielles. En effet, chaque solution n'est que la tentative voilée de faire dominer un terme par l'autre. En fait la violence inter-individuelle du conflit est inconcevable au-dehors du groupe organisé. Dans le milieu du serment il *faut* que *les Autres* redeviennent *les mêmes*, sinon l'altérité calculée des fonctions se change en altérité subie. Ainsi, surtout dans la perspective pratique d'un remède à trouver, le conflit de deux individus (antagonisme réciproque) se produit comme devant se terminer nécessairement par la liquidation de l'un au profit de l'autre ou de tous les deux au profit d'un troisième ou de leur réabsorption par le groupe. Il ne s'agit pas, chez ces calmes experts, de liquidation physique ou de lavage de cerveau; pourtant si leur vie individuelle n'est pas en danger, leur *être social* peut être parfaitement bien anéanti (soit comme cette solution particulière, soit, de façon moins déterminée, comme *leur crédit* auprès des autres : l'une et l'autre définissent pour eux l'être-hors-de-soi-dans-le-groupe. Et cet être-hors-de-soi ne doit pas être confondu avec le *rapport constitutif* de l'individu commun : le crédit est en effet la spécification du pouvoir en tant que cette spécification se produit comme résultat commun dans l'intériorité du groupe et en liaison fonctionnelle avec l'exercice concret de ce pouvoir). Ainsi la médiation de l'individu était nécessaire pour transporter la contradiction objective à l'intérieur du groupe; mais l'être-commun-dans-le-groupe était nécessaire pour restituer sa virulence à la contradiction à travers le conflit des personnes. Il va de soi, en effet, que chacun connaît de longue date toutes les données du problème et que, au cours de la présente session, les premiers rapports ont énuméré une fois de plus les difficultés, aporiées, conflits objectifs, etc. Mais ces oppositions ne peuvent se manifester dans leur vérité tant qu'elles font l'objet d'une simple énumération ou d'une description strictement verbale (je fais entrer sous cette rubrique les diagrammes, statistiques, etc.). C'est que le sous-groupe organisateur est en relation d'immanence-transcendance par rapport au groupe qui l'entoure : une quasi-séparation (quasi-négation) conditionne dans l'inertie les relations de celui-là avec celui-ci (nous en reparlerons bientôt) *tant que* les contradictions vécues du second (dans les relations de ses membres en tant qu'ils doivent rester les mêmes et risquent d'être désunis par l'objet) ne peuvent être réintériorisées par le premier et vécues à un niveau d'abstraction et de spécialisation qui est précisément celui du sous-groupe. Ainsi chaque expert, s'il a une auto, peut éprouver par lui-même les contradictions dont souffre chaque membre de ce *groupe-sérié* (nous verrons le sens du mot quand nous toucherons au concret) qu'est la population parisienne (en tant que certains de ses membres possèdent des autos). Mais *à ce niveau* il *subit* ou bien il se tire d'affaire par un expédient particulier et qui ne peut être généralisé. Bref, ses propres mésaventures déterminent sa réaction de Parisien mais elles demeurent pratiquement inefficaces sur son attitude d'expert (d'individu défini par son pouvoir), ou bien elles peuvent servir d'exemple et d'illustration à ses discours. Mais son point de vue pratique se forme dans la communauté d'experts

(ou dans la solitude mais en tant que cette solitude n'est qu'une manière parmi d'autres d'être-dans-le-groupe : par exemple il travaille à son rapport, dans son bureau). Ainsi les accidents d'autos, les rues impraticables, les embouteillages, etc., se reproduisent dans toute leur violence au sein du sous-groupe spécialisé lorsque les conflits d'intérêts matériels sont repris par les individus sous forme de conflits d'intérêts idéologiques. Le sous-groupe, comme médiation d'une réciprocité antagonistique, en règle la tension et définit l'urgence du dépassement. Grâce aux individus en danger dans leur être-dans-le-groupe, grâce au sous-groupe qui rend leur conflit possible et inévitable, le problème objectif développe (ou *peut* développer) toutes ses contradictions au niveau même où la solution *devrait pouvoir* être inventée (rien ne prouve en effet qu'il y en ait une *dans les conditions présentes*). En outre, ces conflits interindividuels peuvent devenir conflits communs, dans la mesure où les individus qui présentent une solution deviennent pour d'autres les tiers régulateurs d'une action organisatrice que ceux-ci pressentaient sans la voir tout à fait nettement.

Cependant *à quoi* sert cette virulence? A poser la question sous toutes ses formes et dans toute sa complexité ou, si l'on préfère, à réaliser le devenir-question du sous-groupe. La tension maxima sera réalisée quand il sera devenu à son niveau et selon ses fonctions *la circulation parisienne*. Or cette complexité touffue de contradictions ne peut se maintenir en tant que telle : c'est un moyen d'intérioriser le problème mais, tant qu'ils demeurent divisés, les individus communs se paralysent; le moment de la contradiction intériorisée, en tant qu'il transforme *les mêmes* en *autres*, doit être dépassé vers l'unité synthétique. Plus le sous-groupe est intégré, plus il ressent cette contradiction profonde du même et de l'autre à travers tous ses membres, plus il sera tenté de donner une solution par la terreur, c'est-à-dire en exigeant le ralliement à l'une des thèses en présence. Peu nous importe en ce cas qu'il y ait eu vote ou non : ce qui compte, c'est la liquidation de la minorité en tant que telle. Et, *surtout*, il importe de savoir à quelle thèse on se rallie : si, comme il arrive souvent, il s'agit d'une thèse déjà soutenue, de l'une de celles qu'on vient d'exposer, on se borne, par refus de subir la loi d'altérité, à avantager violemment un ou plusieurs termes des contradictions objectives au détriment des autres. Il n'y a pas eu de *pensée*, au sens de « pratique organisatrice » définissant une solution *meilleure* (sinon définitivement bonne) par dépassement synthétique des contradictions. On définira donc le comportement commun (pouvoir de définir une réorganisation) comme *reprise en commun* d'une proposition individuelle (faite par un individu commun). *S'il y a pensée*, au contraire, c'est-à-dire si une solution — provisoire ou non — mais *meilleure* est proposée, elle se manifestera *évidemment* comme *praxis* régulatrice et par le tiers régulateur (il importe peu ici qu'il y ait un ou plusieurs tiers, que la solution soit « trouvée » par plusieurs à la fois; l'essentiel c'est que chacun, en tant qu'il est individu commun médié par la pratique organique, la produit comme libre mouvement dialectique de sa pensée). Il s'agit, en effet, d'un dépassement dialectique, par un projet pratique : cela suppose donc une saisie synthétique de toutes les contradictions, bref la réunification vivante du groupe

par le tiers, en prenant les dissensions même comme l'outil de la réunification. A ce moment, le sous-groupe n'est que l'unité synthétique de ses propres divisions, c'est-à-dire qu'il réalise par ses dissensions les contradictions objectives qui viennent de la situation au groupe entier. Et, par l'invention d'une solution, l'individu se pose en tiers régulateur, c'est-à-dire qu'il manifeste sa solution comme ouverture d'un avenir possible et d'un champ d'action conditionné par un nouvel objectif (à court terme, l'objectif fondamental restant inchangé). Et cette solution se présente tout à la fois comme dépassement objectif des contradictions objectives et comme réorganisation possible du sous-groupe lui-même en intériorité : par l'adoption de la solution, en effet, les oppositions de fractions (j'emploie le terme au sens le plus général) s'organisent en structures de réciprocité positive : au sein de la nouvelle unité, les termes contradictoires sont conservés comme éléments indissolubles du nouvel arrangement et leur contradiction médiée se transforme en hétérogénéité assumée. Il est parfaitement indifférent que la solution soit produite au cours des réunions du sous-groupe ou par un travail solitaire puisque la solitude, nous venons de le voir, est un certain rapport fonctionnel de l'individu au sous-groupe dont il est membre. Ce qui est important, par contre, c'est que le développement pratique des contradictions peut et doit avoir lieu à travers le tiers régulateur : en tant que ces contradictions se réalisent dans l'unité du sous-groupe déchiré, il les saisit en lui et hors de lui dans le champ commun et en tant qu'il est individu commun (exactement comme le joueur de football saisit l'organisation mouvante du champ pratique en tant qu'elle le conditionne, le transforme et se réalise aussi par lui); et comme ces mêmes contradictions intérieures sont l'intériorisation de contradictions objectives, il les saisit dans l'indissoluble unité de la *praxis* comme problème d'organisation objective du groupe entier en tant que la solution de ce problème doit opérer la réorganisation du sous-groupe organisateur. Autrement dit, il saisit *à la fois* la solution comme devant être atteinte par la réorganisation du sous-groupe et la réorganisation du sous-groupe comme devant être effectuée sur les bases d'une solution positive. Quant à la conception pratique, elle est *pensée :* cela signifie exactement qu'elle est dépassement pratique des rapports du groupe avec le monde et avec lui-même et des rapports du sous-groupe avec lui-même et avec le groupe, en tant que ces rapports sont l'ossature inerte et assermentée de la communauté ou, si l'on préfère, en tant qu'ils sont susceptibles d'être saisis comme inerte extériorité de l'intériorité. Sa pensée trouve son fondement dans ces relations, *même* si elle doit en modifier certaines au nom de l'ensemble; elle est structurée par elles, elle les conserve en les synthétisant par un projet qui les dépasse et les utilise. *En même temps,* elle les retrouve devant elle dans la quasi-objectivité comme inerte matière d'une mathématique ordinale. Ainsi, la structure et les instruments de la pensée sont communs mais la pensée comme *praxis* est médiation de l'organisme pratique et de la libre dialectique constituante entre ces relations inertes et l'objectivation finale. L'invention est le rapport synthétique et individuel entre les structures ramassées en synthèses vivantes et les rapports structurels remaniés en fonction de cette synthèse, dans un champ pratique déchiré par des exigences contradictoires. Comme l'invention se produit comme *praxis* régulatrice du tiers et comme la compréhension est cette invention même en tant qu'elle se produit chez l'autre tiers comme *praxis* réglée, l'acte, comme unité de la réorganisation du sous-groupe et de la nouvelle organisation du groupe, se produit partout comme *le même, ici, maintenant.* C'est le point capital : nous touchons ici à cette structure essentielle des communautés que l'idéalisme épistémologique a nommé *l'accord des esprits entre eux.* Il n'y a pas d'esprits. Pas plus qu'il n'y a d'âmes. Cela, nous le savons déjà. Mais le mot « accord » lui-même est aberrant. Un accord suppose, en effet, que des individus ou des groupes différents, venus d'horizons différents et caractérisés par des traits et des habitudes d'ordres différents, réalisent dans la réciprocité une entente contractuelle *sur un minimum.* Peu importe que l'optimisme idéaliste montre ensuite que ce minimum s'accroîtra d'un autre minimum, celui-ci d'un autre et que, finalement, l'accord s'étendra à l'ensemble des connaissances ou des activités humaines : cela, c'est de la philosophie de l'Histoire. Ce qui demeure en chaque cas, c'est que — même si c'est sur la base d'accords antérieurs — le nouvel accord reste le minimum pour la situation donnée. La science (nous y reviendrons) réalise, à tel moment de son histoire, l'accord d'individus qui n'ont ni le même âge, ni le même sexe, ni la même condition sociale, ni les mêmes intérêts, ni la même langue, ni la même nation, etc. Et ces individus s'entendent, par exemple, sur la théorie de Fresnel ou sur les lois de la thermodynamique et sur leurs démonstrations. Du coup, l'objet de l'accord devient extérieur à chacun : un physicien communiste et un physicien anticommuniste tombent d'accord sur les résultats d'une expérience physique et sur leur interprétation sans que leur socialité ni leur individualité organique en soient le moins du monde changées. Et, d'une certaine façon, c'est bien ce qui semble se produire; mais c'est qu'il s'agit d'une structure plus complexe que celles que nous étudions présentement : il s'agit, en fait, de la résurrection de l'unité à travers la sérialité et de la création de groupes dans le milieu sériel *sans dissolution de l'altérité.* En fait, cette unité induite est le produit dégradé de groupes restreints et actifs dont l'activité, comme on verra, se réfracte dans la sérialité. La contradiction de la conception idéaliste vient de ce qu'elle donne à la vérité le pouvoir d'être la même chez l'Autre en tant qu'Autre. Et l'on ne saurait dire qu'en fait l'accord scientifique de deux autres est la réciprocité humaine fondamentale (et que, par conséquent, l'altérité sous sa forme sociale, politique, etc., n'est qu'une modalité secondaire qui finira par se dissoudre) sans décider *a priori* de toute l'Histoire et, par exemple, sans rejeter immédiatement la lutte des classes et l'exploitation. Car l'accord intellectuel d'un patron et d'un de ses ouvriers sur une vérité scientifique est constamment possible (il suffit que l'un et l'autre veuillent et puissent s'instruire, ce qui dépend surtout des circonstances). Mais si le soudeur électrique et le patron des Chantiers maritimes sont convaincus l'un et l'autre de la vérité du principe d'Archimède, cette conviction de l'un et de l'autre est chez chacun conviction *autre* car elle se produit dans une société déchirée et, si je puis dire,

aux deux bouts d'un système d'exploitation. Ici, l'accord sur la science *n'a aucune importance* (pas plus que l'accord également réel sur le temps qu'il fait ou sur la température); disons même qu'il n'a pas de réalité concrète, précisément parce que les deux individus sont tels que la confrontation de leurs connaissances est une éventualité improbable et, d'ailleurs, inutile. En fait, il y a deux individus dont les rapports concrets sont régis par le mode et les relations de production et qui, chacun pour son compte au milieu d'un groupe homogène, reproduit le mouvement de pensée de telle ou telle démonstration rigoureuse. En un mot, lorsque les individus et les groupes sont fondamentalement *autres* (et à plus forte raison, opposés) « l'accord des esprits » comme virtualité permanente de réciprocité reste une possibilité abstraite et parfaitement inessentielle : après tout, les artilleurs de deux armées ennemies sont d'accord en tout point sur la balistique.

Par contre, dans les groupes organisateurs et euristiques (et il faut ranger parmi ces derniers les groupes actifs de savants travaillant concrètement ensemble) l'apparition de la solution engage chacun bien plus totalement et bien plus concrètement qu'un « accord ». L'accord, en effet, réalise sur un point l'unité extérieure des Autres en tant qu'Autres et, à cause de cela même, il explose en pulvérulence d'identités : tous ces Autres sont sur ce point particulier identiques. La solution quand elle est produite comme comportement pratique du tiers régulateur (car elle est cela, d'abord : détermination du discours, démonstrations graphiques, reproduction d'expériences, etc.) et qu'elle se reproduit *en même temps* par la *praxis* de chaque autre tiers est au contraire la temporalisation de chacun comme le même dans l'ubiquité d'un *ici*. Par là, il faut entendre que la compréhension est création (et chez ces savants, chez ces experts, il arrive que dès les premiers mots le champ des possibles s'illumine, que l'avenir se découvre déjà beaucoup plus clairement que l'action régulatrice n'a encore tenté de le déterminer); mais aussi que cette libre création ne se fait pas chez un Autre en tant que tel mais chez un individu commun qui, un instant *altéré* (par les déchirures contradictoires) *se reconstitue le même* par son opération pratique en tant que cette opération est une seule et même pour toute cette multiplicité intériorisée. En d'autres termes, il y a deux descriptions inadéquates du fait envisagé (exposition d'une solution par un tiers à ses pairs) : la première est implicitement organiciste; on suppose qu'il y a un acte synthétique (la conduite démonstrative de l'inventeur) et que ce seul acte se réalise comme unité d'intégration à travers ceux qui écoutent; cette interprétation équivaut à plonger les individus, sauf un, dans l'indistincte inessentialité et à constituer l'inventeur comme hyperconscience totalisatrice; elle se fonde sur les synthèses superficielles de la perception qui nous révèlent l'ensemble des auditeurs comme le fond sur lequel se détache l'auteur. La seconde interprétation se réfère au contraire à la rationalité analytique : elle supprime le groupe, le remplace par sa multiplicité d'extériorité et résout le fait de compréhension en un nombre défini de processus identiques se produisant dans des organismes différents. A ce moment, la démonstration de l'inventeur est elle-même un processus dont chaque terme est commandé par le précédent et sert

d'inducteur aux réactions identiques des unités extérieures (auditeurs, spectateurs). La vérité concrète est beaucoup plus simple que ces deux interprétations erronées entre lesquelles nous oscillons sans cesse : le processus de l'invention proprement dite — même s'il précède d'un seul instant celui de l'exposition — appartient encore au processus de déchirement commun : il est, en effet, par la force des choses, d'abord l'apparition d'une solution parmi d'autres solutions; et, de fait, chacune des fausses solutions contradictoires a été vécue comme réorganisation totalisante et s'est réalisée comme nouvelle contradiction interne, divisant le groupe et signifiant son auteur *dans son individualité*. C'est à l'épreuve que la solution vraiment synthétique se réalise comme restructuration du groupe. Et cette épreuve peut être l'expérience ou le calcul — comme travaux effectués dans la solitude — mais elle peut être aussi, dans d'autres circonstances, l'exposition même. En tout cas, la contre-épreuve solitaire malgré sa rigueur reste insuffisante : la vérité est *à la fois* le déchiffrement pratique et contrôlé de l'objectivité *et* une détermination en intériorité de la socialité [1]. A partir de là, l'opération n'appartient pas plus au tiers régulateur que la prise de la Bastille n'est l'œuvre du premier qui a crié : « A la Bastille; courons! » Elle se fait par chacun sous un triple aspect : enchaînement pratique d'évidences abstraites (c'est-à-dire de relations inertes et nécessaires dont la nécessité lui apparaît dans toute son évidence, en tant qu'il la comprend à travers les mêmes rapports unis dans la structure vivante); liquidation par le remaniement totalisateur de son séparatisme idéologique; réalisation du champ pratique commun par lui, autour de lui et par tous dans une opération nouvelle et rigoureuse. Cette liquidation constructive se fait à travers les trois ek-stases temporelles : passé et futur se déterminent réciproquement et le présent pratique, déjà éclairé par une compréhension globale (c'est-à-dire par l'avenir déjà préfiguré comme signification) se produit comme détermination régressive des médiations qui unissent cet avenir au passé. A partir de là, on peut dire que l'opération a lieu *partout*, que l'exposition a sur la compréhension le seul et abstrait privilège de l'action régulatrice sur les actions réglées, que cette opération — exposition et compréhension — est *une praxis individuelle* de liquidation des contradictions pratiques sur la base de structures communes; que cette *praxis* individuelle ne peut en aucun cas se reproduire sous forme de processus identiques chez chacun des tiers puisqu'elle suppose, en fait, deux réciprocités médiées : celle de chaque compréhension à l'exposition par l'intermédiaire de la totalisation en cours (c'est-à-dire du remaniement comme ubiquité) et celle de chacun à chacun et à tous par le moyen de la régulation du tiers (invention exposée). Mais ces liens synthétiques de réciprocité se trouvent ici réduits à leur plus simple expression : la réciprocité désigne la compréhension de l'autre comme la même que la mienne en tant que la mienne est la même que la sienne. Ce lien abstrait équivaut simplement à la réintériorisation de la multiplicité et à sa subordination rigoureuse aux différentes formes d'unité synthétique. En fait — nous

1. Rien ne dit que ces deux opérations seront données ensemble ni qu'elles se suivront rapidement. Mais simplement la première fixe des conditions abstraites pour une intégration qui seule peut lui donner son sens concret.

avons développé cette structure plus haut — il n'y a ni *une* compréhension, ni *dix*, ni *trente :* cette compréhension, partout *la même*, n'a aucune détermination numérique. Ce n'est ni l'exposé du tiers comme réalisant le groupe sous la forme de totalité-unité, ni la pluralité numérique des actes. Ce n'est ni l'action synthétique d'un hyperorganisme ni l'action singulière et localisée de tel organisme pratique : c'est l'action de l'organisme pratique sans détermination de singularité, en tant qu'elle opère la médiation entre la fonction et l'objectivation et *qu'elle se produit comme ubiquité* dans le milieu organisé. Ma compréhension n'est mienne que dans la mesure où elle est celle de mon voisin : et la multiplicité d'identités disparaît *en tant* que chaque compréhension implique toutes les autres et les réalise; l'ubiquité, c'est la réciprocité d'unité excluant d'un même mouvement le multiple et l'identique. Le discours rend parfaitement ce double refus par la première personne du pluriel qui manifeste l'intériorisation du multiple : dans le *nous*, en effet, le multiple n'est pas supprimé mais disqualifié, il demeure à titre d'ubiquité. Et certes on peut dire : « Nous sommes deux », comme on dit : « Ils sont deux »; mais dans le second cas, le dénombrement est réel, il exprime la commutativité (chacun peut être la deuxième unité) au lieu que, dans le premier, cette commutativité est le contenu non explicite de la réciprocité.

Ainsi, avant d'être réorganisation objective, l'invention de la solution est un moment individuel qui trouve partout son *ici* en se déterminant réciproquement par sa présence réciproque dans tous les *ici*. Naturellement, il s'agit ici d'une interprétation abstraite : dès que la sérialité — si peu que ce soit — s'introduit dans le groupe, la multiplicité tend à réapparaître. Mais il y a des intermédiaires entre le non-multiple ou ubiquité et la multiplicité numérique et celle-ci n'existe vraiment en tant que telle que lorsque le groupe est tout à fait mort : en ce cas, il n'y aura même plus d'invention compréhensive ou, si elle a lieu, elle n'aura pas la puissance de briser l'inertie sérielle. Mais ce qui nous importe surtout, c'est que le moment de la synthèse reste celui de l'opération individuelle. Loin qu'un objectif universel réalise l'accord des esprits en conservant leur diversité, l'opération individuelle ne réalise rien mais *chacun se réalise le même en la réalisant*. En ce sens la vérité dans son sens originel est, en tant que socialité et dans un groupe intégré, la liquidation de toute altérité; elle réalise l'intégration par la médiation du tiers régulateur. Mais il en résulte une indistinction absolue entre la vérité comme opération individuelle et la vérité comme opération commune. Cette indifférenciation par ubiquité d'*un* et de *tous* se manifeste par le fait que la science donne tantôt à une loi, à un principe le nom propre de son inventeur, Ohm, Joule, Carnot, etc., et tantôt laisse l'opération constructive se développer dans l'anonymat. Non seulement l'opération commune ne peut dépasser dans sa structure pratique l'opération individuelle mais encore, comme nous le verrons, cette opération individuelle se présente au groupe comme un idéal pratique qu'il ne peut jamais atteindre tout à fait.

Mais il faut revenir encore une fois au sous-groupe d'organisation : nous supposerons que son problème a reçu sa solution schématique.

Une invention a été exposée à grands traits, il faut passer aux perfectionnements de détail, aux modalités concrètes de son application, etc. On retrouve à ce niveau une hétérogénéité de liberté : celle-ci se fonde, en effet, sur l'adoption commune du schème régulateur de l'invention. Celui-ci a pris un caractère nouveau : il est structure commune. D'une part, en effet, c'est une inertie *comprise et jurée;* on s'en tient à lui, il ne faut pas s'aviser de le remettre en question. Ainsi représente-t-il, en lui-même, une relation synthétique d'inertie omniprésente. Il est en chacun tout entier *le même*, comme soubassement commun et ne réside en personne, pas même en son inventeur comme en son siège privilégié. D'autre part, comme schème organisateur (c'est-à-dire comme schème dirigeant l'organisation nouvelle du groupe par le sous-groupe) il définit les limites et les pouvoirs de la *praxis* organisante : précisément parce qu'ils sont intégrés, parce que chacun est le même et fonde ses opérations sur le même schème directeur, il est possible pour un individu quelconque de créer son hétérogénéité propre par une proposition de détail qui suppose et contient en elle comme son ossature les relations inertes du schème directeur. A la limite, chacun se fait hétérogène par sa libre invention enrichissante et, en même temps, constitue celle-ci dans l'objet comme moment à dépasser de l'objectivation totalisante. L'opération progressive qui consiste à adapter le schème au concret se développe donc sous le contrôle du schème et à travers des moments hétérogènes dont chacun conserve et dépasse le précédent. A ce niveau (au moins en théorie, c'est-à-dire au degré de pureté abstraite où nous sommes placés) les contradictions ne mettent pas en jeu le groupe lui-même, elles se temporalisent et se surmontent sur le fondement d'une unité prospective de l'avenir, de la *praxis* commune et du groupe lui-même. Mais, du point de vue de l'intelligibilité, il faut reconnaître que ce développement harmonieux de l'hétérogénéité sur fond d'unité nous renvoie une fois de plus à l'unité pratique de l'organisme. Chaque proposition inventée, contredite, dépassée avec sa contradiction et conservée — bien que le processus entier soit le produit d'opérations différentes, effectuées par des individus différents — pourrait, *a priori*, être une position dépassée et conservée dans la libre *praxis* dialectique de l'organisme. La seule différence c'est que la dialectique constituée repose sur un moment non dialectique : celui de l'inertie assumée. Celle-ci, en effet, permet la *praxis* commune en tant qu'elle prescrit à la dialectique constituante des limites indépassables. Et certes, il existe dans l'organisme pratique une structure d'inertie — c'est ce qui lui permet d'être l'instrument de toute instrumentalité — mais elle n'a rien de commun avec l'inertie de la liberté. En fait, le libre dépassement organique est toujours dépassement de conditions matérielles; mais les limites de l'action sont prescrites par l'ensemble des circonstances historiques, non par une inertie assermentée que la *praxis* produirait elle-même.

Cette négation inerte représente pourtant la condition *sine qua non* de l'action commune : c'est par elle que l'individu commun existe comme pouvoir, fonction, structure; et la *praxis* dialectique comme médiation entre l'individu commun et l'objet à travailler est elle-même différente de la libre *praxis* solitaire d'un organisme, dans la mesure

où elle dépasse, conserve, actualise l'inertie, le pouvoir, la fonction, bref l'individu commun. Il y a une relation synthétique et constitutive qui est, dans le groupe lui-même, la définition de chaque individu (par rapport à chacun et à tous); et l'individu commun en s'actualisant par la *praxis* individuelle se produit dans un champ de forces d'une violence inouïe, qui le forment et le déforment et le mettent en jeu *partout*. En ce sens, l'individu concret, dans le groupe, est radicalement autre que l'individu organique et que l'individu commun. Il n'en est que plus paradoxal, au premier regard, de voir le groupe en action « retomber » dans sa *praxis* commune au niveau de la *praxis* individuelle, si ce n'est quant à la puissance et à l'efficacité de son action, du moins quant à sa structure formelle. Mais ce paradoxe doit disparaître, si l'on réfléchit que le groupe est une « antiphysis », c'est-à-dire une entreprise, un travail systématique sur les relations fondamentales qui unissent les hommes et que le schème directeur de ce travail ne pouvait être que le mouvement dialectique qui le produisait. En d'autres termes, le but pratique n'est pas le groupe mais l'objectif commun; le groupe s'organise pour atteindre en commun l'objectif mais l'organisation le constitue dialectiquement comme l'amplificateur de la *praxis* dialectique. Non pas seulement, à vrai dire, *comme* un organisme très puissant mais *comme* un organisme supprimant les contingences de sa constitution par une division attentive du travail et une différenciation systématique des fonctions. Or ces caractères neufs n'empêchent pas qu'il soit situé et que, par conséquent, les transformations extérieures fassent apparaître la contingence dans son organisation (c'est-à-dire les limites contingentes de sa prévision). Ni que le schème de l'action ne doive demeurer le même pour le groupe comme produit du travail humain et pour le travail qui l'a produit, à ceci près que le groupe comme objet de travail doit soutenir ses déterminations, comme la chose ouvrée, par une certaine inertie. Ni que la seule unité que puisse se donner le groupe — puisque l'hyperorganisme est un rêve de l'idéalisme — oscille entre la fausse unité de la matière ouvrée (la pièce frappée) et l'unité synthétique et vivante de l'organisme. Ainsi pouvons-nous affirmer dès à présent que la rationalité dialectique de la *praxis* commune ne transcende pas la rationalité de la *praxis* individuelle. Tout au contraire, elle reste en deçà de celle-ci. Et ses complexités particulières, ses nœuds de rapport et l'enchaînement formel de ses structures viennent précisément du fait que cette rationalité seconde est *constituée*, c'est-à-dire de ce que le groupe est un produit.

En d'autres termes, le groupe s'est constitué et organisé sous la pression de la nécessité pour produire une action dialectique. Et, s'il avait réussi à *se faire organisme*, l'unité organique de son action (supposant une unité hyper-consciente, etc.) eût été d'une autre espèce et d'une autre intelligibilité : chaque organisme eût possédé peut-être une certaine compréhension de l'hyperorganisme en tant que structure liée au *tout* mais cette compréhension eût été fort différente de la nôtre qui, dans le groupe organisé, vise la totalisation. Au reste, cette conjecture est trop indéterminée pour qu'on puisse établir si la compréhension aurait visé le tout hyperorganique ou son hyper-

action (qui est elle-même remaniement) ou l'une à travers l'autre ou s'il n'y aurait pas eu du tout de compréhension. Mais précisément parce qu'il a échoué à se faire totalité, c'est-à-dire à dépasser la *praxis* individuelle par une hyperdialectique pratique, il est retombé en deçà de cette *praxis* qui peut seule lui fournir un modèle d'unité active comme l'organisme lui-même fournit à sa totalisation un modèle et un schème d'unité ontologique (nous y reviendrons). Et la tension paradoxale qui constitue la *praxis* du groupe, c'est qu'il est en lui-même une métamorphose saisie comme ubiquité de l'individu par tous les autres, *donc*, d'une certaine manière, un statut d'existence neuf (*pouvoir* et « violence-fraternité ») et que son action — qui est la raison même et la loi de sa constitution — ne diffère pas de ce que peut projeter un individu organique disposant d'un groupe-objet pour assurer l'exécution du projet. Mais cette indépassabilité de fait (il n'y a pas *nécessité* mais évidence permanente de l'expérience) renvoie nécessairement à cette impossibilité d'être hyperorganisme qui est l'échec du groupe; et cette impossibilité elle-même n'est d'abord que l'impossibilité de se donner une unité organique. La liaison indépassable du groupe à l'organisme pratique comme Idée (je prends Idée non pas au sens de détermination du discours mais de tâche irréalisable qui se fait régulatrice en se posant toujours comme pouvant être demain réalisée) c'est la signification mouvante d'une totalisation perpétuellement remaniée et perpétuellement ratée. Le groupe est hanté par les significations organicistes parce qu'il est soumis à cette loi rigoureuse : s'il parvenait — mais c'est impossible — à se donner l'unité organique, il serait par là même hyperorganisme (parce qu'il serait un organisme se produisant lui-même selon une loi pratique excluant la contingence); mais puisque ce statut lui est rigoureusement interdit, il reste *comme totalisation* et comme être en deçà de l'organisme pratique et comme un de ses produits. En un mot, puisque le stade organique ne peut être dépassé, il ne peut être atteint; et l'organisme, comme seuil à franchir pour parvenir à l'unité hyperorganique, reste le statut ontologique et pratique qui sert au groupe de régulateur. De la même façon, le groupe se constitue par le travail comme un instrument à produire lui-même une *praxis* dialectique mais cette dialectique forgée à travers l'organisation est constituée par les libres actions dialectiques de l'individu organique et sur leur modèle. Le résultat n'est pas seulement que l'action commune peut être réinventée par une seul (*chef*, *organisation-man*, etc.), mais encore que l'intelligibilité de la dialectique constituée s'alourdit et se dégrade par rapport à l'intelligibilité plénière de la dialectique constituante.

Il faut établir en effet par quelles raisons la *praxis* commune, quoique — nous le verrons — encore intelligible, a perdu la translucidité de la *praxis* individuelle. Or, il est clair, avant tout, que la raison fondamentale, c'est l'inertie assumée : qu'elle soit assumée tant qu'on veut, elle vient tout de même à chacun comme sa *liberté autre* et en conséquence elle lui vient du tiers en tant qu'Autre, bien que l'altérité soit ici produite dans sa pureté formelle. Lorsque je butte sur mes limites, sur certaines indépassabilités (le fait que j'ai telle fonction dans le groupe plutôt que telle autre) il va de soi que je puis en four-

nir des interprétations *pratiques* (je retrouve la raison de ma fonction dans les circonstances et dans mes capacités) et — qu'il ait été implicite ou explicite — retrouver mon serment originel, le reproduire dans l'urgence du passé ressuscité, parcourir à partir de là l'enchaînement dialectique qui conduit à ce présent, à cette tâche. Mais la négation et la limitation en tant que telles ne peuvent se dissoudre même si je les comprends, comme il se doit, par leur fonction instrumentale. Et toutes les déterminations qui se fondent sur elles — droits et devoirs, pouvoirs, structures — je peux à chaque instant retrouver le mouvement dialectique qui les produit à l'intérieur du groupe mais elles ne possèdent pas la translucidité de ma pure *praxis* organique. Mon droit et mon devoir m'apparaissent avec une dimension d'altérité. Sans doute ce sont des rapports à autrui mais il existe des relations humaines translucides et j'en ai parlé au commencement de cet ouvrage : ce sont les réciprocités immédiates. Il s'agit ici de réciprocités travaillées. Le droit et le devoir, dans leur évidence sans transparence, se présentent à l'expérience dialectique — et à la conscience pratique — comme ma libre aliénation à la liberté. Mais, en fait, nous connaissons les fins qui ont présidé au serment : il s'agissait de lutter contre *notre* multiplicité en l'intériorisant, c'est-à-dire en la soumettant pour toujours à l'unité. Ainsi le problème de la rationalité dialectique comme Raison constituée se place au niveau fondamental de l'intégration, c'est-à-dire de l'action commune contre la multiplicité.

Or, nous pouvons immédiatement constater, en poursuivant notre expérience à un niveau inférieur d'abstraction et de pureté (mais encore tout entier abstrait) que l'intériorisation de la multiplicité est perpétuellement à refaire, perpétuellement en échec : cela vient d'abord des circonstances mêmes de la lutte et de l'action, c'est-à-dire à la fois du processus historique totalisant, de l'objectif et des instruments. Pour ne considérer d'abord que ces derniers, il est frappant que, dès que le groupe n'est pas lui-même toute la société (c'est-à-dire pratiquement toujours) *l'autre* intervient en tant que l'instrument du groupe est le produit de son travail. Et, par là même, la matière ouvrée, du sein du groupe qui s'est constitué sur elle, imprègne toutes les organisations intérieures d'une certaine altérité. Quel que soit le groupe *aujourd'hui envisagé*, il suffit d'une grève qui atteigne les P. T. T. (ou le secteur des télécommunications) pour que l'unité pratique soit provisoirement brisée. Or, cette unité n'a de sens que dans le mouvement de l'action et dans l'urgence de la situation : sa rupture ne va pas briser je ne sais quelle fidélité assermentée des individus communs, simplement elle oblige chacun à remplir sa tâche dans des circonstances qui lui sont très mal connues, puisqu'il ne dispose ni des renseignements ni des directives ni des ordres que le groupe lui donne. L'individu commun subsiste : c'est le serment et les *habitudes* en chacun; mais dans la circonstance neuve il tend à se réduire à une détermination purement négative, à un handicap d'inertie : l'individu organique n'est plus médiation entre un être-commun *vivant* (c'est-à-dire soutenu et nourri par le milieu commun, par les pouvoirs donnés et maintenus) quoique limité par l'inertie, et, d'autre part, l'objectivation de la *praxis* commune. Isolé, il s'identifie comme organisme pratique du groupe, c'est-à-dire qu'il donne au groupe le statut de spontanéité dialectique qui caractérise son organisme. (Nous verrons que ce brusque isolement comme rupture n'est pas vécu à la manière de certaines fonctions continues qui caractérisent l'être-dans-le-groupe de l'individu *comme solitude* et qui, en conséquence, produisent comme membres utiles et requis des solitaires qui vivent la solitude comme leur statut pratique de communauté.) Mais il va de soi que cette identification du groupe à soi-même a ces deux possibilités limites et contraires : le sacrifice au groupe malgré l'incertitude des ordres et des renseignements; l'utilisation du groupe par l'individu. Le risque de dissolution des communs ne vient pas ici de l'en deçà du serment (la peur, « l'intérêt particulier », etc., en tant qu'elles risquent d'émietter un groupe) mais de son au-delà : le groupe se dissout dans l'individu quand celui-ci en conservant les pouvoirs du groupe incarne, faute de liaisons, le groupe *à soi-seul*. Ainsi le problème des liaisons est indissolublement lié à celui de l'organisation. Pour mieux dire il en est un certain aspect particulier : le problème des liaisons de l'organisation doit être traité dans une unité indissoluble avec celui de l'organisation des liaisons. Et si l'organisation en cours, par la forme générale qu'elle se donne, décide du type général des liaisons, inversement celles-ci, selon les difficultés qu'elles présentent (coût, lenteur relative, rareté des hommes, dangers, etc.) agissent sur les organisateurs et les conduisent à remanier leurs plans. Le lien des formes de gouvernement et d'administration aux possibilités de communication (c'est-à-dire aux techniques et aux moyens réels de communiquer) nous est découvert dans son inflexible rigueur par l'ensemble de la reconstruction historique. Mais, pour nous, le problème a deux faces : en effet cette dépendance donne au groupe, quel qu'il soit, *la profondeur du monde;* cela signifie qu'il est uni aux sérialités de la société où il s'est engendré par la médiation de la matière ouvrée. On dira que l'individu dépend totalement lui aussi de l'ensemble social, c'est-à-dire des circonstances sociales de sa matérialité. Cela est vrai. Et, finalement, la situation de classe et, par exemple, l'état des techniques médicales, en tant qu'elles reflètent la production entière et qu'elles le visent à travers l'indice de réfraction de sa classe, décident de ses possibilités *pratiques* en tant qu'elles conditionnent *de l'intérieur* son organisme. Mais il n'y a là qu'une analogie superficielle, précisément parce que la réalité biologique est une. Certes, il y a des organes de liaison (les nerfs, le sang, les sécrétions endocriniennes, etc.) : et les maladies — professionnelles ou autres — peuvent détruire certaines de ces liaisons comme, aussi bien, certaines médications les rétablir et même, en certains cas, les *serrer*. La différence n'est pas là, même si l'on imagine que le progrès des techniques médicales permettra de transformer progressivement l'organisme. Elle est en ceci que la liaison biologique s'établit par des fonctions biologiques entre des fonctions biologiques et dans le milieu biologique. L'organisme produit lui-même ses chemins et ces chemins sont eux-mêmes des fonctions; l'inorganique apparaît en lui comme substance intégrée au tout ou comme produit de désassimilation mais non pas comme distance inerte et comme inerte véhicule dont la rapidité est fonction

d'un travail extérieur. Dans l'organisme, la distance même est organique; elle ne se laisse découvrir dans sa réalité inorganique qu'à travers la dégradation de l'être vivant (lenteur des réflexes chez certains malades, chez les vieillards, etc.). Tout au contraire, en ce qui concerne le groupe, l'inorganique (en tant que matérialité ouvrée) se fait médiation inerte entre les fonctions de la communauté. Il s'ensuit d'abord la présence d'une altérité interne que le groupe n'a pas produite et qui selon les cas (mais indépendamment de l'objectif, ou, en tout cas, sans liaison pratique, établie par les agents) se révèle comme pratiquement négligeable ou risque de faire éclater la communauté. (« Nos adhérents ne viennent pas ou viennent moins parce que le lieu de réunion est trop loin de chez eux, parce que les transports sont trop chers », etc. Tel mouvement révolutionnaire échoue, qui devait se produire en plusieurs points du pays à la fois, parce que les liaisons n'ont pas pu être établies [1]. Tel groupe combattant est anéanti parce qu'il a perdu ses liaisons avec l'armée dont il fait partie). Ce conditionnement interne fait réapparaître la multiplicité intériorisée ou, si l'on veut, la réextériorise dans l'intériorité. Le groupe a éliminé la facticité en tant qu'il se propose un but transcendant et en éliminant les hasards organiques de sa *praxis;* mais il la retrouve à l'intérieur de lui, sous forme de limite dispersive à son unification. Il faut noter toutefois que cette facticité ne se donne pas, comme fait la facticité fondamentale, pour une certaine détermination biologique de la matérialité non travaillée mais pour une détermination contingente du champ pratico-inerté. Cette détermination est dite *contingente* non parce qu'elle manque de rigueur ou d'intelligibilité (étant donné le champ pratico-inerte sur le fondement duquel le groupe se produit, il est inévitable que le problème des liaisons se pose à la pratique commune de telle ou telle façon) mais parce qu'elle est extérieure à la pratique en tant que celle-ci organise le groupe en fonction d'un certain objectif. Le deuxième aspect de cette dépendance intéresse notre recherche de plus près encore que le premier : en tant que le groupe veut lutter, avec les techniques et les outils contemporains, contre la force dispersive du champ pratico-inerte, il doit produire en lui des appareils de médiation, de contrôle, d'inspection dont la fonction essentielle est de mettre en rapport les sous-groupes entre eux (dans le cas, par exemple, d'une structuration fédérative) ou avec l'appareil central (dans le cas d'une structuration centralisée). Ces médiateurs — qu'il s'agisse des *missi dominici*, des chronométreurs dans une usine ou des inspecteurs généraux de l'enseignement secondaire — ont pour fonction active d'unir deux inerties comme telles. Et ces inerties n'ont pas été produites par la liberté assermentée mais elles viennent au groupe par la dispersion d'extériorité et l'appareil médiateur les *constitue* en inerties dépassées et médiées par sa médiation : sans cette médiation, en effet, l'administration centrale serait sans pouvoir sur l'exécutif local et *vice versa;* sans doute l'appareil médiateur est produit

1. Il ne s'agit ici que d'un événement singulier : si les contradictions fondamentales produisent l'exigence d'une Révolution, l'échec restera anecdotique.

par l'administration : mais à peine produit, c'est l'administration qui est dans sa dépendance, ainsi que l'exécutif local. Il n'est pas rare, en ce cas, qu'on crée un organe de contrôle pour surveiller l'organe médiateur. Ces remarques seraient, bien entendu, plus justes et plus complètes encore si on les appliquait à un groupe hiérarchisé et soumis à des autorités. Mais nous n'avons pas encore envisagé cette structure. Ce qui reste, en tout cas, c'est que la liaison révèle et développe l'inertie d'extériorité en luttant contre elle par un remaniement d'inerties assermentées. Ce qui fait la spécificité de la *praxis* organisée, c'est la pyramide d'inerties qui la constitue, extérieures et intérieures (par extériorisation de l'inertie d'intériorité et par intériorisation de l'inertie d'extériorité) et le fait que pour tout appareil son objet (ces sous-groupes à relier) apparaît comme inertie externe-interne et doit être manœuvré comme tel, tandis que le même appareil dans ses rapports avec d'autres organes coordonnés se fait manipuler comme inertie par des appareils surordonnés.

Mais les moyens de communication ne sont qu'un exemple de la séparation d'intériorité. Elle peut aussi, selon la tâche et les circonstances, se manifester dans la temporalisation : chaque tâche particulière peut s'accomplir entièrement dans sa particularité et se trouver séparée de la tâche particulière qu'elle rend possible dans le développement de l'action commune par un certain laps de temps. Dans un complexe industriel (peu importe ici qu'il s'agisse d'un Kombinat socialiste ou d'une organisation capitaliste : l'exploitation n'est pas directement en cause, il s'agit de nécessités techniques, semblables partout, à l'est comme à l'ouest) l'extraction de la matière brute ou la fabrication du produit semi-fin (hauts fourneaux, forges; fer, acier, etc.) s'objective dans un certain objet (pétrole non raffiné, bloc d'acier) qui absorbe le travail comme fait « la marchandise » et le laisse cristalliser en lui. L'opération sera reprise, le pétrole raffiné, l'acier transformé en bielle, en arbre de couche, ect., dans un autre local (parfois voisin) et au cours d'une troisième opération, on le mettra à même de remplir directement sa fonction (on monte la machine avec les « pièces détachées », etc). Mais il est clair que la *praxis* de chaque sous-groupe est absorbée comme sceau inerte de la matérialité ouvrée et qu'elle est dépassée par une opération nouvelle. Il importe beaucoup pour l'économie de l'entreprise que les travailleurs, les locaux, les organisateurs et les dirigeants soient intégrés à un même complexe. Mais il importe peu au sous-groupe des hauts fourneaux que le minerai traité soit extrait par un sous-groupe appartenant au complexe ou qu'il ait été transporté par train d'une région éloignée. Or, dans le deuxième cas, le caractère *déjà ouvré* du produit prétendu « brut » (le fait que des hommes aient peiné en commun pour extraire le minerai) n'entre pas pratiquement en ligne de compte. Même si l'ouvrier des forges est en solidarité de classe avec les mineurs, cette solidarité n'est pas une structure du groupe en tant que tel ou du moins pas directement et d'ailleurs elle s'adresse aux membres de la classe (qu'ils soient ou non du groupe) et non aux membres du groupe. En fait, pour le travailleur, l'exigence inerte de l'objet peut renvoyer à ceux qui l'ont produit mais elle peut être saisie aussi, nous l'avons vu,

comme une sorte de fonction inhumaine de la matérialité. A ce moment, elle sépare plus qu'elle n'unit ou plutôt elle unit dans la sérialité. Nous ne sommes pas encore retombés dans la sérialité : le groupe a perdu sa pureté abstraite mais il garde son efficacité et sa structure d'intériorité. Mais ce qui importe ici c'est que dans le complexe technique envisagé, la tâche du précédent agent est saisie — à cause de l'intervalle temporel (transport du produit d'un atelier à l'autre ou de la mine à la forge, etc.) — comme inversée et retournée en passivité par son soutien d'extériorité inerte. Elle devient hypothèque sur l'avenir du nouveau travailleur, limitation subie de ses possibilités, *qu'elle ait été accomplie hors du groupe* par d'autres en tant qu'Autres *ou qu'elle soit le résultat d'une entreprise commune à certains membres invisibles en tant qu'ils sont les mêmes*. La correction réorganisatrice peut se faire ici de mainte façon : le sous-groupe médiateur peut accroître l'intégration en multipliant les contacts entre les travailleurs des différents secteurs, il peut assurer en chacun la compréhension de la *praxis* commune par une instruction théorique qui permette à chaque travailleur de saisir la signification et l'importance de sa fonction tout en apprenant à reconnaître la signification des autres tâches; il peut par la commutativité systématique affecter chaque individu aux différents emplois de l'ensemble au cours des trois ou cinq années qui viennent, etc. Je ne cite pas ces pratiques pour leur efficacité sociale mais pour montrer leur caractère commun : elles reprennent l'organisation au point mort où le décalage temporel l'a laissée; elles saisissent l'isolement de chaque sous-groupe ou de chaque individu par rapport aux autres individus et aux autres sous-groupes comme négation inerte à dissoudre et chaque travailleur comme unité massifiée à reconquérir sur la sérialité naissante [1]. Elles accomplissent par un remaniement réel (commutation des emplois) ou par une action verbale (enseignement, explication) un travail matériel sur une matérialité inorganique. Ce travail a certes pour but de briser la pulvérulence de solitudes (comme décalages temporels) au profit d'une unité fonctionnelle; mais à le considérer à partir de la *praxis* commune d'organisation, il montre que l'organisation concrète est perpétuelle négation de négation, c'est-à-dire négation pratique et efficace de la désorganisation en cours. De ce point de vue, l'hétérogénéité des fonctions dans un groupe d'une pureté totale et abstraite est, nous l'avons vu, invention de la liberté. Mais s'il faut la considérer dans un groupe complexe (où les éloignements spatiaux et les décalages temporels sont des sources perpétuelles de dispersion massifiante) et du point de vue de la totalisation, il est clair que la différenciation, lorsquelle est déterminée *à la fois* par l'appareil organisateur et par le décalage spatio-temporel, peut retomber d'un instant à l'autre au statut d'hétérogénéité accidentelle (d'extériorité). Dans un groupe efficace et pratique mais réel, le courant risque à chaque instant de ne plus passer. Et ce qui vaut pour les éléments médiés par l'appareil vaut aussi, nous l'avons vu, pour

1. Il va de soi que ces activités médiatrices s'inspirent de principes différents selon qu'on les considère à l'Est (humanisme du travail et propagande politique) ou à l'Ouest (*Human Engineering*). Peu importe ici.

l'appareil médiateur. Le groupe consomme une partie de ses forces (énergie de ses membres, puissance du nombre, crédit, argent, etc.) à se conserver en état de fluidité relative. Ainsi par une scissiparité de la réflexion (fort intelligible puisqu'il s'agit de sous-groupes médiateurs et de médiateurs entre ces sous-groupes, etc.) le groupe comme intériorité, c'est-à-dire comme totalisation en cours, risque de se résoudre (et se résout en fait) en hiérarchie et circularité (les deux ensemble, nous verrons pourquoi) d'actions unifiantes prenant pour quasi-objets inertes, les actions et les agents du degré inférieur [1] ou, inversement, en une hiérarchie de quasi-objets recevant leur statut d'un Autre (sous-groupe, individu considéré comme quasi-sujet) comme détermination quasi-transcendante de leur inertie subie et assumée. A ce niveau, le groupe tend à ressembler davantage au complexe constitué par une machine et par les ouvriers qui l'utilisent pour un travail défini qu'à un organisme pratique qui dépasse dialectiquement chaque moment inerte de l'objet ouvré, chaque organisation inerte du champ pratique. Sans que le moment de la négation passive et de l'arrêt soit produit directement par la *praxis* mais en tant, au contraire, qu'il revient de l'objet travaillé au travail comme limitation aussitôt dépassée de l'objectivation en cours par le statut inorganique de la matérialité. En fait, s'il est vrai qu'en aucun cas le groupe ne retombe au niveau de la machine (fût-ce au niveau d'une machine à *feed back* comme on a tenté de le montrer) et s'il est vrai aussi qu'il ne peut s'élever en aucun cas jusqu'au statut organique, c'est qu'il est en fait un produit humain c'est-à-dire un instrument agencé par des hommes selon les lois qui permettent de créer des dispositifs automatiques à partir de l'inorganique et c'est parce qu'il est simultanément constitué par la *praxis* libre et dialectique d'individus humains, en tant qu'elle s'exerce en intériorité sur chaque membre, en extériorité sur l'objet commun. La machine sociale n'existera jamais car elle se résout en pluralité massifiée d'organismes au moment même où chaque organisme pratique reçoit par rapport au groupe un statut subi d'inertie; au contraire, l'efficacité est d'autant plus *machinale* que l'intégration est plus poussée, c'est-à-dire que le groupe, par l'organisation de ses structures, se produit davantage en fonction de l'organisme pratique (comme schème régulateur des relations construites d'intériorité). Cela ne signifie aucunement que cette *organisation*, comme impossible médiation entre l'organique et l'inorganique, soit par elle-même inintelligibilité. Mais cela signifie qu'elle est dialectique constituée. Par là il faut entendre qu'il n'y a pas ici une *praxis* dialectique qui réalise l'unité des individus mais, au contraire, qu'il y a des dialectiques individuelles et constituantes qui inventent et produisent par leur travail un appareil dialectique où elles s'enferment avec leurs instruments et qui se détermine en fonction du but. A l'intérieur de l'appareil chacun se transforme avec et par tous les Autres et l'individu commun comme structure de la totalisation apparaît comme le plus haut degré d'intégration que le groupe puisse réaliser en tentant de se pro-

1. L'intériorité étant déterminée, comme la hiérarchie, d'une manière *quelconque*, c'est-à-dire en fonction de la conjoncture et de la *praxis* commune.

duire comme organisme; mais le groupe ne peut se comprendre que comme une certaine dissolution du champ pratico-inerte à un certain niveau de profondeur; comme tel, il conserve le champ dissous au moins comme risque perpétuel de résurrection sérielle et sa complication même l'entraîne vers un statut passif de chose inerte, de produit travaillé. J'ai dit que cela même était provisoire : nous verrons plus loin les avatars du groupe et ce qu'il en advient quand il est repris par la sérialité. Ce qui compte, ici, c'est que la *praxis* commune *est à la fois une action et un processus* [1].

Puisque chaque moment de l'action, en tant qu'elle est partout la même, est produit cmme action complète par un organisme pratique comme médiation entre la fonction (individu commun, structure) et l'objectivation (inscription dans l'objet du travail commun), dans la *praxis* commune, il y a but commun, objectivation, travail, dépassement, adaptation réciproque, etc. comme dans la *praxis* individuelle; et chaque résultat partiel doit être saisi dans son intelligibilité constituante comme libre réalisation pratique d'un détail du but commun. Le but commun lui-même, soit qu'on le considère comme présent dans la structure des individus ou comme la règle réflexive qui préside à la réorganisation du tout par un appareil différencié, apparaît comme détermination de l'avenir par un projet sur la base de circonstances concrètes. A ce niveau, la dialectique individuelle se dépasse même vers une autre forme d'intelligibilité puisque déjà elle peut reproduire et comprendre ces modalités spécifiques du groupe — qui seraient inconnues au solitaire si un solitaire pouvait exister — c'est-à-dire la structure, l'être-dans-le-groupe, la fonction, le pouvoir et, fondamentalement, le serment. Le serment, en effet, comme détermination de la réciprocité médiée est parfaitement impossible à produire, donc à comprendre, pour une liberté solitaire. Et si chacun comprend ainsi le groupe, en tant qu'il semble se dépasser vers une forme d'intégration nouvelle, c'est que dans l'expérience concrète l'appartenance au groupe est donnée en même temps que l'existence pratique individuelle; de sorte qu'il ne s'agit pas de deux moments séparés de la compréhension mais plutôt de deux types d'actes (pratiques et théoriques) toujours possibles, séparément ou à la fois.

2° Mais au moment où le groupe se dépasse vers l'organisme à travers ses individus, nous avons vu qu'il reste en panne. Il n'ira jamais plus loin : l'être-en-commun peut produire en chacun des relations nouvelles avec autrui (donc avec soi) mais non pas un organisme intégrant et intégral, la totalisation ne peut se faire totalité. Et l'on constate la nécessité, pour maintenir le groupe comme puissance efficace de produire tel ou tel résultat, de multiplier en lui les réglages et les médiations, c'est-à-dire qu'il devient à l'intérieur de lui-même une multiplicité de points de vue pratiques qui le saisissent sous toutes ses formes comme inertie à dépasser. Cette deuxième démarche n'est que le résultat de l'échec de la première : puisque l'intégration va jusqu'à transformer la multiplicité en ubiquité dans le meilleur des cas mais

1. Je me place ici, bien entendu, *avant* toute description de *l'aliénation* comme avatar de la *praxis* de groupe.

qu'elle ne parvient pas à la supprimer au profit d'une unité nouvelle, on ne peut éviter que cette multiplicité sans parties ne se reproduise comme multiplicité quantitative et discrète, à l'intérieur du groupe lui-même, sous d'autres rapports et par la médiation du pratico-inerte. A partir de là s'établit non pas encore la récurrence circulaire mais, en tout cas, la circularité de la passivité puisque l'organe médiateur doit être lui-même médié et puisqu'il se retrouve déchiré par les séparations qu'il médie. Or, en cet ensemble circulaire — et même en introduisant, comme nous le ferons bientôt, les fonctions d'autorité — tout se produit *aussi* comme résultat autonome, qui se pose pour soi dans l'inertie de la solitude et qui trouve sa Raison pratique dans la médiation d'un sous-groupe de réorganisation. A ce niveau, la passivité se donne d'abord — comme processus efficace mais isolé (comme travail *d'une* machine dans un groupe de machines) — et l'activité téléologique n'est jamais que ce qui vient, d'en haut, briser la solitude et restructurer les fonctions; la totalisation perpétuellement en panne est toujours rétablie par d'autres (qui ne sont déjà plus tout à fait *les mêmes*); sa réalité libre et pratique *arrive à chacun* comme récupération passive de son individualité commune. De ce point de vue, qui est *aussi* celui de la pratique intérieure du groupe (et qui tend à dominer à mesure que les difficultés s'accroissent) l'action commune devient *un processus orienté.* Quelle différence y a-t-il donc entre processus et *praxis?* L'un comme l'autre sont dialectiques : ils sont définis par leur mouvement et leur direction; ils dépassent les obstacles du champ commun et les transforment en relais, en étapes, en degrés jalonnant et facilitant leur développement. L'un et l'autre se définissent à partir d'une certaine détermination du champ des possibles qui permet d'éclairer la signification de leurs différents moments. L'un et l'autre sont violence, fatigue, usure et perpétuelle transmutation d'énergie. Mais la *praxis* se dévoile immédiatement *par sa fin :* la détermination future du champ des possibles est posée dès le départ par un dépassement projectif des circonstances matérielles, c'est-à-dire par un projet; à chaque moment de l'action, c'est l'agent qui *se produit lui-même* dans telle ou telle posture, accompagnée de tel ou tel effort en fonction des données présentes éclairées par l'objectif futur. J'ai appelé cette *praxis libre* par cette simple raison que, dans une circonstance donnée, à partir d'un besoin ou d'un danger donné, elle invente elle-même sa loi, dans l'absolue unité du projet (comme médiation entre l'objectivité donnée, passée, et l'objectivation à produire). Le processus n'est *ni* comparable à une avalanche ou à une inondation *ni* comparable à une action individuelle : en fait il conserve tous les caractères de l'action individuelle puisqu'il est constitué par l'action orientée d'une multiplicité d'individus; mais en même temps ces caractères reçoivent en lui la modification de la passivité parce que, par la résurrection du multiple, chaque *ici* se présente comme une passivité (et implique la passivité comme ubiquité dans tous les *ici*) et l'activité apparaît comme *l'ailleurs évanescent,* c'est-à-dire comme la dissolution *ici* de l'inertie subie en tant que cette activité de l'Autre doit être dans un autre ailleurs et pour d'Autres une inertie à dissoudre par l'activité. Dans le groupe en tant que *praxis* commune les inerties

assermentées sont la médiation toujours recouverte et voilée entre les activités organiques. Dans le groupe-processus, l'activité pratique, comme événement insaisissable et fuyant, sert de médiation organisatrice entre les inerties subies (en tant qu'elle les dissout provisoirement). Ni dans l'un ni dans l'autre des cas, il ne peut être question de déterminisme puisque le développement est concret, orienté, puisqu'il s'enrichit à chaque dépassement et puisqu'il se définit à partir d'un certain terme futur. Dans le premier cas, c'est-à-dire lorsque le groupe se manifeste dans sa pureté abstraite d'organisation vivante, la compréhension est tout simplement la production du membre ou du spectateur transcendant par lui-même dans son être-dans-le-groupe : cet acte est toujours possible puisque l'individu organique est toujours un individu commun. Cette compréhension est *plus riche* que la compréhension interindividuelle puisqu'elle reproduit implicitement ou explicitement des structures dialectiques nouvelles comme le serment. Et ce serment même reste intelligibilité, bien qu'il soit en chacun liberté-autre, puisqu'il est en lui-même un libre travail opéré sur la relation fondamentale de réciprocité. Cependant la *translucidité* s'efface en fonction de la complexité : les structures, le droit, la terreur n'ont rien de mystérieux, ces nouvelles déterminations ne contiennent en elles aucune opacité et il est possible et nécessaire de les engendrer dialectiquement dans l'évidence. Toutefois, dans la mesure où elles se produisent sur la base d'un rapport *au tiers que je ne suis pas* — qui, bien entendu, apparaît comme *le même, ici* — et dans la mesure où la réciprocité les fonde sur *l'inertie jurée par l'autre*, c'est-à-dire sur l'altérité abstraite comme serment inerte de ne jamais être autre que moi, l'évidence des structures se fonde sur une relation vide, dont *l'autre terme* est actif en moi en tant qu'il n'est pas moi et en tant qu'il se refuse la possibilité d'être totalement et solitairement soi. L'acte est intelligible puisque *c'est le même* que mon acte; mais je le vise à vide parce que, dans l'ubiquité du serment, *le même*, partout, ce n'est pas moi. Il s'agit donc d'une limite négative de la transparence et non d'une limitation positive (comme par une exubérance irrationnelle de manifestations communes). A ces deux différences près (la compréhension est *plus riche* d'un certain point de vue, *plus pauvre* d'un autre) l'action commune m'est intelligible comme l'action organique, c'est-à-dire par une fin saisissable et qui nous totalise (ou qui totalise le groupe si je suis situé à l'extérieur) négativement. La totalisation d'une multiplicité, que cette multiplicité soit inerte, vivante ou pratique, est en effet une opération fondamentale de la *praxis* comme dialectique. Et la *praxis* commune dans sa pureté se comprend sur le modèle de la *praxis* organique, c'est-à-dire comme l'action individuelle d'une communauté en vue d'un but commun. Pour la compréhension, la *praxis* commune apparaît exactement comme médiation par le singulier entre la communauté pratique et le but commun de la même manière que l'action de l'organisme singulier est la médiation constante entre l'individu commun et l'objectivation commune. Cette comparaison ne peut étonner : la *praxis* commune se révèle en effet à travers une multiplicité organisée de libres entreprises individuelles (dans les limites des fonctions et des pouvoirs) et chacune d'elles se

donne comme exemplaire, c'est-à-dire comme la même que toutes. Ainsi le schéma d'intelligibilité n'est pas fourni par je ne sais quelle entreprise superindividuelle mais tout au contraire par le rapport dialectique (et parfaitement compréhensible) de la pure et simple action individuelle (modifié par les relations citées plus haut) avec un but commun. La *praxis* individuelle est le moule synthétique où doit se couler l'action commune.

Dans le second cas, le processus se manifeste comme un objet. Cela ne signifie pas — tout au contraire — que nous le saisissons comme totalité. Mais — que je sois dans la communauté ou situé hors d'elle — le mouvement qui l'anime n'est pas de ceux que je peux produire, comme organisme pratique; il appartient à la catégorie de ceux que je subis en tant que j'ai mon être-hors-de-moi-dans-le-monde. Autrement dit, il se découvre comme une réalité par rapport à laquelle je serai toujours dehors, même si elle m'enveloppe et m'entraîne et qui sera toujours hors de moi, même si je contribue avec tous à la produire. Cette réalité est structurée en intériorité (puisque malgré tout, fussent-elles inertes ou isolées, les fonctions subsistent et fonctionnent ensemble) et pourtant elle n'a pas d'intériorité. Elle ne produit pas dans l'immanence ses propres déterminations : elle les *reçoit* au contraire comme une perpétuelle transformation de son inertie. Mais comme ces déterminations reçues sont elles-mêmes synthétiques et « intérieures » puisqu'elles sont toujours orientées vers un terme futur et puisqu'elles représentent un enrichissement constant et une irréversibilité du temps, elles ne procèdent pas de la Raison analytique ni des lois d'extériorité mais, à les considérer sans préjugés, d'une loi extérieure d'intériorité. Cette loi, on peut l'appeler, bien sûr, destin puisqu'un mouvement irrésistible pousse ou tire l'ensemble vers un avenir préfiguré qui se fait réaliser par lui. Mais il est plus intéressant d'y reconnaître la fameuse dialectique du dehors que nous avons critiquée et rejetée au début de cet essai. C'est bien elle, en effet, qui se présente comme une loi transcendante d'intériorité, c'est elle qui se donne comme mouvement de la raison constituante et comme destin ou fatalité. C'est par elle, enfin, si l'on en est dupe, que les « processus » apparaissent non comme des temporalisations mais comme des réalités temporalisées. Grâce à elle, enfin, on résorbe dans la nécessité toutes les structures projectives et téléologiques. Le processus se développe conformément à une loi du dehors qui le régit en fonction des conditions antérieures; mais cette nécessité reste orientée, l'avenir reste préfiguré, le processus conserve sa finalité mais renversée, passivisée et masquée par la nécessité. Cette saisie de l'activité humaine comme *processus* se retrouve d'ailleurs sous des formes un peu différentes — et surtout non dialectiques ou aberrantes — chez beaucoup de sociologues américains : la *Gestalt* de Lewin s'appuie sur une vision de la *praxis* comme processus; il y a destin, totalité (comme loi extérieure d'intériorité) organisation synthétique et passive de résultats. Les travaux de Kardiner, les mesures de Moreno, les études des culturalistes renvoient toujours à cette passivité orientée, irréversible et gonflée d'une inerte finalité que nous venons de découvrir. C'est que le groupe-processus est, d'un certain point de vue, une réalité cons-

tante de notre expérience. Ils n'ont pas inventé ses caractères : ils n'ont choisi de ne voir que lui et de l'étudier au niveau de son inintelligibilité plénière.

Cette inintelligibilité n'est qu'un moment de l'intelligibilité : c'est la première apparence qu'offrent certains groupes. Au reste, elle devient intelligibilité à un niveau de complexité plus grand, que nous aborderons bientôt, au niveau où le groupe interfère avec la série. Pour l'instant, il convient plutôt de présenter le processus comme l'envers permanent de la *praxis* commune. Son intelligibilité — à le prendre seul — vient de ce qu'il peut se dissoudre et se renverser : en fait, il représente simplement le moment où l'action intérieure du groupe sur lui-même s'intensifie pour lutter contre la multiplicité qui commence à le ronger. Partout réabsorbée par l'inerte, à tous les degrés, elle tente partout de le dissoudre, si elle échappe et fuit c'est par son caractère négatif. Elle semble parasitaire quand elle est en vérité la réalité pratique elle-même. Et tant que le groupe, grâce à ses contrôles, demeure efficace et actif, la vérité fondamentale reste la *praxis*. Pourtant nous devons conserver ce premier aspect du *processus* quand il n'y aurait lieu que de marquer les limites concrètes de la *praxis*. Tant qu'on l'isole du monde pour l'étudier dans sa pureté abstraite, elle livre son intelligibilité sans transparence de pratique individuelle et commune. Dès qu'on la considère *dans le monde* sans autre rapport qu'avec les lieux et les temps, elle dévoile de nouveaux aspects : séparations, scléroses, survivances inutiles, usures locales, stratifications, force d'inertie des appareils, fractionnement du groupe, tendances, antagonismes de fonctions (les compétences soigneusement délimitées cessent de l'être au cours de la *praxis* par suite des circonstances nouvelles auxquelles il faut s'adapter), etc. Et la *praxis* négative des appareils médiateurs qui tentent de dissoudre ces durillons, ces nœuds, risque, par essence, de n'être qu'une liquidation toujours *préalable*, une préparation à l'action commune, une remise en état des fonctions instrumentales sans autre liaison positive à la *praxis* du groupe dans le champ commun. Ainsi le groupe sans cesser son développement réel se découvre *aussi* comme un objet en perpétuelle réparation et l'aspect téléologique des conduites réparatrices se perd par sa négativité même : elles semblent subordonnées à ces structures inertes qu'il faut maintenir en état. La possibilité pour le groupe d'être vu à l'envers comme un énorme objet passif, entraîné vers son destin, dépensant son énergie dans des réactions internes, absorbant les conduites humaines de ses membres et subsistant par une sorte de persévérance inerte — cette possibilté n'est encore qu'une limite abstraite de l'intelligibilité dialectique. Elle manifeste simplement que le groupe est *construit* sur le modèle de la libre action individuelle et qu'il produit une action organique sans être organisme lui-même; qu'il est une machine à produire des réactions non machinales et que l'inertie — comme pour tout produit humain — constitue son être et sa raison d'être. Et quand nous disons qu'il représente, dans son caractère de processus, la limite de l'intelligibilité, nous n'entendons pas que dans sa profondeur inerte il est inintelligible mais, tout au contraire, qu'il faut faire entrer cette inertie fondamentale dans son intelligibilité

même. Ou, si l'on préfère, que la *praxis*-sujet de la communauté assermentée se maintient à l'être comme processus-objet, que c'est là sa matérialité même. Et cette matérialité du groupe est subie en tant que forgée, forgée en tant que subie : le serment est fonction de l'éloignement (d'autant plus frêle ou d'autant plus inflexible); l'éloignement (comme chemin réciproque qui ne peut être franchi sans peine, dépense de forces et usure) est créé par le serment; elle permet, sous la forme de ce double conditionnement d'inerties, de marquer *l'état* du groupe. Et par état, nous n'entendons ni son *être* dont nous allons bientôt nous occuper ni sa constitution (en tant qu'ensemble structuré : système exogamique, appareil administratif) mais précisément le rapport de l'inertie constituée (subie et jurée) à la *praxis*, en tel moment particulier. C'est à ce niveau qu'on peut expliquer, par exemple, le *vieillissement* d'un parti (c'est-à-dire à la fois l'arrêt du recrutement et la stratification des organes directeurs) l'action de la rareté sur les possibilités d'un groupe (la rareté d'hommes — classes creuses, etc. — étant soit une circonstance nationale sur laquelle le groupe se détermine et qui décide de sa densité, soit un événement propre au groupe lui-même et aux modalités de recrutement, renouvellement, etc., soit un rapport objectif — à la fois interne et externe — entre l'objectif du groupe et les objectifs d'autres groupes ou d'individus sériels dans la société considérée) [1]. A ce niveau aussi, l'on peut parler de mollesse,

1. La rareté de l'argent est capitale et liée de façon multiple à la rareté d'hommes (aussi bien : l'argent manque parce que les hommes manquent — que : les hommes manquent faute d'argent. Et ce deuxième sens se dédouble : 1° ils ne viennent pas parce que nous n'avons pas le moyen de les défrayer, 2° ils viennent en masse mais nous les refusons faute de pouvoir les employer — les armes ou les machines manquent). Si je n'en parle pas ici, c'est que mon but n'est pas d'étudier les conditions concrètes du « fonctionnement » d'un groupe : il faudrait alors prendre un groupe réel à une époque réelle et donnée et retracer d'un bout à l'autre son évolution historique. Mais ce travail — pour important et souhaitable qu'il soit — déborderait de très loin le problème présent. L'argent renvoie nécessairement au régime de la production, aux relations qui s'instaurent sur la base du régime. Pas de groupe historique sans argent (fût-ce *La Cagnotte* de Labiche), cela veut dire : pas de groupe qui ne reflète en lui la vraie condition de l'homme dans *ce* moment de l'Histoire; pas de groupe d'exploiteurs, par exemple, qui ne se produise dans le milieu de l'exploitation et qui ne la signifie dans son organisation même si cette organisation vise à constituer un orchestre d'amateurs ou une bibliothèque roulante. Aussi, je reconnais que l'expérience du groupe sans la rareté d'argent risque d'être parfaitement abstraite. Mais il n'en demeure pas moins qu'un groupe d'exploiteurs (tant qu'ils ne sont pas menacés dans leurs propriétés par quelque crise) peut être *en tant que groupe* assuré que ses dépenses seront automatiquement couvertes par les cotisations tant qu'elles ne dépasseront pas une limite raisonnable : c'est le cas du club (qu'il soit anglais ou américain). Ce qui revient à dire que pour certains groupes de la classe d'exploitation — et lorsque les moyens des membres dépassent de loin les besoins du groupe — l'argent n'est pas en question, il ne représente pas l'inertie subie, la restriction mais tout au contraire le pouvoir. C'est pour cette première raison, — c'est-à-dire parce qu'il *peut* au moins théoriquement et dans certaines circonstances précises ne pas être un facteur essentiel et négatif — c'est pour cette première raison que je n'ai pas fait entrer en ligne de compte la rareté de l'argent. Il y a une autre raison : c'est que le groupe à l'état pur n'existe nulle part; que nous allons arriver bientôt au concret, c'est-à-dire à la ligne d'intersection du groupe et du sériel. Et que, *à ce niveau*, nous retrouverons les vrais problèmes d'une société, c'est-à-dire *justement* son régime de production.

ou, au contraire, de durcissement, de routine ou de folie d'innovation; à ce niveau l'on peut expliquer l'embarras de tel groupe dans des circonstances nouvelles, en montrant, par exemple, que toutes ses structures étaient organisées en vue d'une *praxis* défensive et que les conditions de la lutte l'obligent à prendre l'offensive, etc. Le nombre des exemples pourrait être infini : il suffit de signaler que *l'état* n'est pas l'inertie comme fondement inerte, sclérose des structures, etc., mais l'inertie, condition de la *praxis*, c'est-à-dire en tant qu'on la retrouve comme indépassable limite (où le subi et le juré se mêlent et s'affectent dans une indissoluble réciprocité) de toute action qui prétend la nier. C'est au niveau de l'état — mais nous y reviendrons — que le groupe est totalement conditionné, sous une forme qu'il n'attendait pas, par le champ pratico-inerte qu'il prétend modifier : telle action revendicative, en telle localité, vise à intimider, à rajuster les salaires; mais elle apparaît inopportune, le mot d'ordre ne sera pas suivi *parce que* les menaces qu'il faut conjurer ne sont pas encore assez précisées et surtout parce que les salariés des plus grosses entreprises sont à deux jours de leurs congés payés. Nous sommes au bord de retrouver la sérialité. Et d'ailleurs, nous *allons* la retrouver. Mais, pour l'instant, il suffit de *comprendre* le groupe comme *praxis* constituée. En lui, par la détermination de ses membres, nous voyons se produire *comme conflit dialectique* la tension contradictoire qui oppose la *praxis* totalisante à la multiplicité des agents. Toutefois, il faut voir que les structures dialectiques et le mouvement synthétique qui produit l'opposition viennent de la *praxis* organique et que la multiplicité n'est facteur d'intelligibilité dialectique que dans la mesure où elle se manifeste comme indépassable inertie, c'est-à-dire comme explosive extériorité de l'intériorisation du nombre. Le groupe en travail, c'est *la praxis* individuelle, d'abord débordée et réifiée par la sérialité des actes, et se retournant partout sur la multiplicité amorphe qui la conditionne pour lui retirer le statut sériel et numérique, pour la nier comme quantité *discrète* et, dans le même mouvement, pour en faire *dans l'unité pratique* un moyen d'atteindre l'objectif totalisant. La *praxis* reste fondamentalement individuelle puisqu'elle se constitue comme *la même*, c'est-à-dire comme exploitation orientée de la multiplicité sans parties. Dans ce premier moment, la *praxis* ne traite pas différemment *cette* multiplicité que les rassemblements inorganiques du champ pratique (lorsqu'elle les combine pour en faire un dispositif) mais la différence capitale c'est que, après l'accord assermenté, chaque action de détail (en tant qu'elle est à la fois la même et différenciée) se trouve utiliser *sa propre multiplicité* qui devient un caractère intérieur (pouvoir, structure) de l'unité individuelle. Lorsque, dans le deuxième temps, cette multiplicité intériorisée se retrouve en extériorité, cela ne signifie pas qu'elle a échappé au contrôle commun, qu'elle s'est arrachée à l'unité multiple en chacun, pour reconquérir sa quantité : il faudrait, si on voulait y croire, la doter d'une puissance dialectique propre. Mais, tout simplement, la suppression de l'inertie multiple et des rapports d'extériorité a eu *pratiquement*, c'est-à-dire dans et par une objectivation pratique, et le statut ontologique de multiplicité (pluralité des organismes) n'en est pas touché pour autant. Dans le feu du combat, cette unité

remplace la dispersion par l'organisation pratique, elle enferme en elle sa multiplicité. Mais elle s'est comptée d'abord; tout à l'heure elle comptera ses blessés, ses morts; et l'ennemi, s'il a des postes d'observation, peut à chaque instant compter les soldats valides dont elle dispose encore. Et cette inertie comme limite ontologique de l'intégration (nous verrons qu'il y a d'autres limites) n'est pas une donnée théorique de je ne sais quelle connaissance passive : c'est en fait, le champ objectif de l'imprévu; par elle, en effet, l'action passive du pratico-inerte se réintroduit dans le groupe libre qui s'est organisé pour la combattre; et cette action passive réapparaît non comme l'action d'une force intérieure mais comme un danger intérieur de dispersion; ou, si l'on veut, cette extériorité pure est vécue en intériorité comme menace permanente et comme possibilité permanente de trahison. Ainsi, la multiplicité est réactualisée dans son indépassable objectivité par le pratico-inerte et le pratico-inerte n'est autre que l'activité des autres en tant qu'elle est soutenue et déviée par l'inertie inorganique. C'est donc une forme passivisée de l'activité qui réactualise la multiplicité discrète et le groupe, comme *praxis* dialectique, la saisit dans sa dispersion même comme danger interne, c'est-à-dire comme dispersion produite *par l'unité d'un acte* (cet acte, c'est l'activité passive saisie à travers l'unité de la *praxis* qu'elle contrarie comme négation active de cette *praxis* par une contre-*praxis* orientée. C'est à ce niveau qu'apparaîtront les explications manichéistes par l'or anglais, le complot des aristocrates, l'activité contre-révolutionnaire, etc.). Et c'est contre cet acte — qui réactualise en elle la multiplicité discrète comme l'ubiquité de la possibilité de trahison — c'est contre cet acte, c'est-à-dire contre elle-même, que l'organisation se réorganise en brisant les vieux cadres et, par les organes médiateurs, etc., en tentant de réduire l'acte passif de multiplication en simple inertie multiple et discrète, ineffaçable mais négligeable du point de vue de l'action. Nous retrouvons donc partout la *praxis* organique en tant qu'elle agit sur sa multiplicité inerte; et celle-ci se manifeste *d'abord*, à tous les niveaux de réflexion, comme soutenue par une activité passive, en tant qu'elle est le point d'application des forces pratico-inertes. Mais nous avons vu que le champ pratico-inerte est en lui-même la caricature de la dialectique et son objectivation aliénante. Ainsi, la *praxis* commune s'organise à tous les niveaux contre l'antidialectique, d'abord en décidant en commun de l'objectif et des moyens de l'atteindre (dissolution de la sérialité) ensuite par remaniement perpétuel de ses structures. Et la vie interne du groupe se manifeste à travers les conséquences positives et négatives de ces remaniements, c'est-à-dire à travers des déterminations nouvelles du pratico-inerte dans l'intériorité de l'organisation et à travers la réaction pratique (et dialectique) de la *praxis* organisatrice aux conséquences communes de ces déterminations; mais en même temps, chaque réintériorisation partielle du multiple est une manière de la réintroduire à un autre niveau comme inerte quantité et comme force séparatrice. En ce sens, le groupe adverse, s'il en est un, détermine l'ennemi simultanément comme *praxis* et comme processus. Il ne peut ignorer, en effet, la *praxis* ennemie en tant que telle; il doit la comprendre et la prévoir à partir de son but; mais

en même temps, s'il veut l'empêcher, il faut qu'il frappe l'ennemi au niveau où la *praxis* est en même temps le développement d'un processus (en détruisant ses bases de ravitaillement, en coupant les voies de communication, etc.). Et le groupe attaqué, en tant qu'il prévoit l'ennemi, doit se dévoiler à lui-même, dans l'action, sous forme de processus : c'est le fondement de la réflexion. L'intelligibilité complexe de la dialectique constituée vient donc de ce que la *praxis* organique, en chacun, travaille avec tous la multiplicité comme détermination pratico-inerte pour en faire un dispositif permettant à l'action de devenir *commune* en restant individuelle. Et, comme le travail est le type même de l'activité dialectique, le groupe en action doit se comprendre par deux espèces d'activités simultanées et dont chacune est fonction de l'autre : l'activité dialectique en immanence (réorganisation de l'organisation) et l'activité dialectique comme dépassement pratique du statut commun vers l'objectivation du groupe (production, lutte, etc.). L'objet réalisé (si nous écartons provisoirement les dangers d'aliénation) est l'expression dans la transcendance de l'organisation comme structure d'immanence et réciproquement. Il n'y a donc pas de *praxis ontologiquement* commune : il y a des individus pratiques qui construisent leur multiplicité comme un objet à partir duquel chacun remplira sa tâche dans la libre hétérogénéité consentie (et jurée) de la fonction commune, c'est-à-dire en s'objectivant dans le produit commun comme détail nécessaire de la totalisation en cours. Mais cela ne signifie pas que l'intelligibilité constituée exige la dissolution de toute *praxis* commune en actions individuelles : cette dissolution impliquerait, en effet, qu'il n'y a pas d'intelligibilité en dehors de l'intelligibilité constituante; en outre, elle nous rendrait aveugle à la métamorphose réelle de chacun par le serment et au rapport « fraternité-terreur » comme fondement de toutes les différenciations ultérieures. Bien au contraire, il y a une compréhension de la *praxis* commune en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'on la rapporte au groupe comme sujet pratique (au sens où l'on dit : sujet de l'Histoire) et non aux individus qui s'y intègrent. Il convient simplement de considérer le groupe comme un produit du travail humain — c'est-à-dire comme un système articulé — et de saisir l'action commune comme détermination en passivité (à travers le dispositif construit) de la *praxis* individuelle. Ces précautions permettront de comprendre la *praxis* de groupe à partir de cette réciprocité d'inertie : le dispositif comme esquisse positive et négative de l'activité, le produit à terminer comme définition-exigence par l'avenir de cette même activité. Nous pourrons à partir de là saisir la liaison synthétique des deux actions permanentes — réorganisation et production — en tant que chacune est la condition de l'autre; mais la limite et la spécification de la dialectique constituée et de son intelligibilité, c'est que l'action y est définie et portée par la passivité et que les modifications de l'action commune se produisent en chaque individu. Originellement donc, nous pouvons comprendre n'importe quelle *praxis* commune puisque nous sommes toujours une individualité organique réalisant un individu commun : exister, agir et comprendre ne font qu'un. Et nous mettons ainsi au jour un schème d'universalité que nous pouvons appeler Raison dialectique constituée,

en ce qu'il préside à la compréhension pratique d'une certaine réalité que j'appellerai *praxis-processus*, dans la mesure où il n'est rien d'autre que la règle de sa construction et celle de ma compréhension (c'est-à-dire de ma production de moi-même à partir du commun comme *praxis*-processus en cours). Le groupe comme objet et comme sujet de la dialectique constituée se produit dans une intelligibilité plénière puisqu'on peut saisir comment chaque détermination en inertie se transforme en lui et par lui en contre-finalité ou en contre-structure (et, aussi, dans les cas les meilleurs, en structure et en finalité); cette intelligibilité est dialectique puisqu'elle nous montre le développement libre et créateur d'une pratique. Mais sa spécificité de dialectique constituée veut que la liberté ne soit pas libre activité d'un organisme autonome mais, *dès l'origine*, conquête sur l'aliénation; en outre, la spécificité de l'objet exige que la liberté soit soutenue, canalisée et limitée en intériorité et en extériorité par une inertie subie et jurée qui n'est autre que la libre détermination — directe et indirecte — du champ de passivité. Tout ce développement pratique produit d'indéniables résultats; en d'autres mots, il constitue la première détermination abstraite de l'Histoire en tant que telle — qu'il s'agisse de la prise de la Bastille ou de la révolte des canuts; et ces résultats — quoique immédiatement susceptibles d'aliénation, comme nous l'allons voir — représentent *réellement* l'objectivation d'une communauté en tant que telle. Autrement dit, la dialectique constituée, comme ubiquité de la même *praxis* pénétrée d'inertie, se dépasse — en cas de réussite pratique — dans son résultat : l'objectivation est réellement commune dans la mesure où l'objectif était commun. Mais en tant que *praxis* organisatrice et efficace, la limite indépassable qu'elle rencontre est celle de l'individualité organique et pratique, précisément parce que celle-ci la constitue et parce qu'elle est, comme dialectique constituante, schème régulateur et borne indépassable de la dialectique constituée. C'est à ce niveau, je crois, qu'on peut saisir cet étrange conflit circulaire et sans synthèse possible qui représente l'indépassable contradiction de l'Histoire : l'opposition et l'identité de l'individuel et du commun. C'est ce conflit et cette indistinction que je voudrais illustrer par un exemple. Celui que j'ai choisi n'est certes pas pur ni abstrait et il concerne à peine le groupe (au moins en tant qu'homogénéité) puisqu'il est conditionné par le mode de production capitaliste et la lutte de classes et puisqu'il se produit vers la fin du XIX^e^ siècle, à la veille de la seconde révolution industrielle. Mais cela importe peu pour la recherche formelle qui nous occupe. Ce que je veux montrer, en effet, c'est l'identité de l'action individuelle et de l'action de groupe, de l'action de groupe et de l'action mécanique, bref c'est la *praxis* organique comme *praxis* régulatrice du groupe et du machinisme et en même temps l'irréductible opposition de la machine à l'individu.

Taylor est sans nul doute le premier de ce qu'on appelle aujourd'hui les *organisation-men*. Son but est d'accroître le rendement en supprimant le temps perdu. Si un acte du travailleur comprend cinq opérations successives, cinq opérateurs faisant chacun cinq fois une de ces opérations consommeront un temps moindre que cinq ouvriers produisant chacun une action complète. L'invention de l'organisateur

consiste ici à remplacer la temporalisation par la temporalité passive. Un acte est une *praxis* temporalisante. Et, d'une certaine façon, chaque opération élémentaire se temporalise aussi (de fait elle est un acte, elle aussi, complet dans sa réalisation, incomplet dans la signification commune de son résultat). Mais ce qui fait que la totalité vivante de l'acte disparaît c'est que les cinq opérations sont séparées par le lieu et (au moins) par *un* temps mort qui est le temps de l'attente (pour que l'opération 2 commence, il faut et il suffit que l'opération 1 ait eu lieu une fois). Ainsi chacune est passive par rapport à la suivante car elle ne fait pas partie d'une même développement temporel mais chacune est séparée de l'autre par une détermination du temps (et, accessoirement de l'espace) par l'extériorité négative d'inertie. Du reste chaque opération, en elle-même, en tant qu'elle a été chronométrée et qu'on a établi par une détermination du temps d'extériorité (c'est-à-dire du temps non dialectique de la matérialité inorganique, en tant qu'il est défini par des pratiques de mesure déterminées) sa durée « normale », réintègre une passivité dans son libre accomplissement pratique : au lieu d'être conditionnée par ce résultat à atteindre et le libre organisme en action, elle se temporalise dialectiquement en conservant comme son ossature interne la temporalité passive définie par l'horloge de l'atelier. L'action est donc, à présent, constituée par cinq pratiques déterminées par intériorisation d'une passivité et séparées par l'écoulement passif du temps (c'est-à-dire par l'abstraite ossature *du temps des Autres :* des patrons, des autres ouvriers, des clients, etc.). Elle disparaît comme action organique; de même, dans le travail isolé — et différencié — chaque individu est *disqualifié* comme agent pratique individuel : son opération n'est plus une action; en même temps, il devient cependant individu commun (mais dans l'aliénation — ceci déborde les cas envisagés plus haut) en tant que son opération dépend des deux premières, par exemple, et conditionne à *distance* les deux dernières. Dans la mesure où il vit, sa solidarité de travail et de membre d'une classe exploitée avec ces camarades, cette interdépendance *peut* être pouvoir et fonction (mais peu importe ici). De toute façon, rognée, mutilée, arrachée à ses muscles et à ses mains par un rythme extérieur, l'opération demeure *son* opération pratique et, malgré sa détermination en inertie, se réalise dialectiquement par lui, fût-ce au niveau le plus élémentaire. Mais ce qui compte c'est que l'acte qualifié, détruit par Taylor, volé aux ouvriers professionnels et réparti aux quatre coins de l'usine, se retrouve objectivité dans sa totalité comme *produit manufacturé* des cinq ouvriers séparés. La seule différence est quantitative, donc il faut la prendre comme simple détermination d'extériorité : cinq ouvriers spécialisés faisant chacun une seule opération, toujours la même, produisent en un laps de temps défini n objet tandis que cinq professionnels assumant chacun l'action tout entière et de bout en bout en produiront $n - x$. La réification du travail est indéniable; elle n'est qu'une conséquence de l'exploitation : mais ce qui frappe c'est que ce travail réifié *en tant qu'il est praxis* de chacun retrouve *dans la matière inorganique* son caractère synthétique de libre détermination du champ pratique. Si nous savons que tel produit peut être constitué *a priori* (et pour un même état des techniques) par un

seul professionnel, formé par des années d'apprentissage ou par cinq ouvriers sans qualification, formés par des apprentissages de quelques mois, *rien* ne permet de dire, sans autre source de renseignement, si tel ou tel exemplaire de ce produit a été constitué par une multiplicité d'actions extérieures les unes aux autres et déterminées en passivité ou par un seul processus totalisant. Ce premier moment de l'exemple montre l'homogénéité absolue de l'action dialectique qui se compose et de l'opération aliénée et décomposée, de la libre temporalisation et de la temporalité volée. Cette homogénéité ne se manifeste pas dans le moment concret du travail — qui est bien différent selon les cas — mais dans la synthèse d'objectivation qui s'opère dans l'inertie du produit. Le produit inorganique, en effet, a ce double caractère : par sa passivité, il soutient mais inverse et dote d'une extériorité cachée l'action synthétique qui s'y inscrit; par sa fausse unité, il retient ensemble et intègre en un seul sceau des opérations différentes venant de différents points du temps et de l'espace; l'unité d'une *praxis* s'y fait *fausse unité* et cette fausse unité devient la fausse intégration hors d'elles d'une diversité objective d'opérations. Cette remarque en appelle une autre : aucune action n'est *a priori* impossible à dissocier en opérations; ces opérations sont passivisées et peuvent être traitées par la Raison analytique : il en est d'elles alors comme des structures ossifiées du groupe qui peuvent faire l'objet d'une mathématique ordinale. Aucun traitement analytique de ces opérations n'est seulement concevable si la perspective synthétique de la totalité objective n'est conservée, c'est-à-dire si elles ne sont intégrées *d'avance* à l'objet produit comme leur totalisation : de la même manière, la Raison analytique *peut concevoir* une combinatoire universelle des fonctions dans un groupe défini; elle n'aura la possibilité concrète de la construire que dans la mesure où elle est un cas particulier de la Raison dialectique, c'est-à-dire une fonction produite, dirigée et contrôlée par elle. Il n'est pas d'action si complexe qui ne puisse être dissociée, démembrée, transformée, infiniment variée par un « cerveau électronique »; il n'est pas de « cerveau électronique » qui puisse être construit et utilisé si ce n'est dans la perspective d'une *praxis* dialectique dont les opérations traitées ne seront qu'un moment.

Mais il faut considérer que cette transformation disqualifiante par le taylorisme est bientôt suivie d'un deuxième moment : celui des machines spécialisées. Car dans la mesure où chaque opération devient mécanique, chaque machine peut faire une opération. Et, sans doute, si l'opération est effectuée par un homme, elle sera *praxis;* mais c'est parce que l'organisme pratique n'a d'autre réalité que la *praxis* organique et qu'il réalise *en praxis* tout ce qu'il fait. L'opération par elle-même n'a déjà plus de caractère spécifique. Entasser des briques dans un camion, c'est une conduite humaine si elle est réalisée par un homme, c'est un travail mécanique si on l'a confié à une machine. La spécialisation passe de l'homme à la machine et l'ouvrier qu'on rive à sa machine après un apprentissage de quelques semaines, parfois de quelques jours, connaît son interchangeabilité. Par l'automation, finalement, l'opération singulière *rejointe à toutes les autres* devient la tâche de la machine ou du complexe de machines; finalement l'ac-

tion humaine est tout entière absorbée et réextériorisée par l'instrument passif. Cependant, le produit ne change pas ou change à peine : il se présente dans l'unité synthétique d'un ustensile construit par des hommes et approprié par eux aux besoins et aux fins d'autres hommes. Son inerte unité reflète au consommateur la puissance créatrice du travail humain. A raison : puisque l'automation elle-même suppose une Raison analytique soutenue et guidée chez l'inventeur et les réalisateurs par une Raison dialectique; et aussi parce que les nouvelles machines, loin de supprimer les tâches humaines, se bornent à les répartir autrement. Reste cette interchangeabilité objective, telle qu'on peut la constater dans le produit, de la *praxis* individuelle, de l'addition passive d'opérations communes, de la production par machines spécialisées et de la machine-automate comme substitut de l'autonomie pratique. De notre point de vue, cela signifie *en tout état de cause* que la *praxis* originelle de l'organisme sert indifféremment de modèle aux machines et aux groupes. Toujours décomposable, toujours disqualifiée, elle reste indépassable et il n'existe pas d'autre schème constituant, quel que soit le type d'efficience envisagé. Mais, dans l'automation, la *praxis* se change en pur processus et, dans la taylorisation, en semi-passivité. Ces transformations sont capitales mais elles se produisent toujours *en deçà de* l'objectivation terminale, il faut les considérer comme des *infra-transformations* qui laissent inchangés le but et les fins lointaines comme détermination du champ de possibilités. Le schème individuel contient en lui tout ce qui vient à l'homme par l'homme (sauf la sérialité); il est la catégorie pratique par excellence. Et c'est en lui, par sa médiation, que peut s'affirmer l'équivalence du groupe spécialisé et de la machine-automate. Mais cet exemple a l'avantage de nous montrer en outre que cette catégorie pratique guide l'analyse des tâches et la construction des instruments mais qu'elle est nécessairement niée par cette analyse ou par cette construction — comme aussi par le travail sur soi du groupe assermenté — en tant que ni groupe ni addition de tâches ni automation ne peuvent réaliser par eux-mêmes l'intégration immédiate d'une action qui se donne ses propres règles en les découvrant comme exigences dans l'objet. Ainsi, dans le cas qui nous occupe ici — le seul qui relève de la dialectique — le groupe cherche et nie *dans son être* la seule unité translucide d'intégration active, c'est-à-dire l'unité dont l'organisme est le seul exemple. Il la cherche et la nie par le procédé même qui vise à l'établir en même temps qu'il la réalise par ce procédé même dans son objectivation (construction, découverte, victoire). Or, cette unité pratique et dialectique qui hante le groupe et qui le détermine à la nier par son effort même d'intégration, c'est tout simplement ce que nous appelons ailleurs *l'existence*. Le dernier problème d'intelligibilité se pose à partir de là : que doit être *un groupe dans son être pour qu'il nie de soi-même et en soi-même l'existence* et pour qu'il réalise dans l'objet ses propres fins communes comme l'amplification des fins librement posées par les organismes pratiques en tant que libres existences dialectiques?

B

L'ÊTRE-UN DU GROUPE LUI VIENT DU DEHORS PAR LES AUTRES. ET SOUS CETTE PREMIÈRE FORME L'ÊTRE-UN EXISTE COMME AUTRE.

Le groupe, comme érosion d'une sérialité, unité pratique d'une objectivation en cours et manifestation immédiatement subie par l'autre, d'une efficience définie (positive ou négative) détermine une totalité négative et pratique au sein de la sérialité extérieure, *celle des non-groupés*. Et l'être-non groupé de chaque Autre est la relation commune de l'individu sériel à la totalisation qui se groupe et à chaque Autre non groupé (en tant que tel) au cœur de la sérialité. Autrement dit, l'Autre est déterminé *aussi* en tant qu'Autre comme *individu commun*. Il va de soi que les circonstances seules décident, à propos d'un groupe historique défini, si la totalité induite dans la sérialité est une signification parfaitement abstraite ou si le rapport du non-groupé sériel au groupé est un rapport pratique et concret. La constitution pratique d'associations dont l'objectif est la colombophilie ou la numismatique ne peut que fort abstraitement — si même elle y parvient — susciter une unité négative chez les non-groupés. Il s'agit ici d'une détermination logique. Par contre, la constitution d'un milice fasciste organisée et spécialisée dans des coups de main peut être l'occasion selon les circonstances de l'unité négative de la population non armée (la peur) et même de regroupements positifs et antifascistes. Mais, surtout, un ensemble institutionnalisé ou quasi institutionnalisé (nous verrons, dans quelques pages, le groupe engendrer l'institution) lorsqu'il apparaît d'une certaine utilité publique (c'est-à-dire au sein d'une division du travail plus ou moins poussée, lorsqu'il se charge d'une tâche définie dont il décharge les Autres *en tant que sériels*) engendre une totalité de dépendance dans la fuite sérielle de l'Autre; autrement dit, il détermine les *usagers*. Ceux-ci peuvent demeurer dans la récurrence (les usagers des P. T. T.) où — dans des circonstances déjà décrites — le groupe inducteur peut susciter le groupe induit (le quasi-monopole d'État pour l'enseignement induit l'Association des Parents d'élèves qui répond à la communauté pratique : enseignement secondaire). A considérer cette nouvelle catégorie pratique, le non-groupé engendré pratiquement par le groupe, nous constatons qu'elle peut prendre des formes concrètes fort différentes : les volontaires qui défilent armés, après les premières victoires d'une insurrection et qui se manifestent à la population non combattante (mais qui les approuve en majorité) comme « ceux qui *la* défendent, ou *la* libèrent », réalisent une *totalisation latérale* dont, en fait, la structure met en jeu d'autres groupes : en fait « l'armée du roi » ou « les brigands » sont les vrais groupes inducteurs et ils ont déjà totalisé la population d'un quartier, d'une ville (par l'entreprise d'extermination). A partir de cette induction, un

groupe s'est constitué sur la sérialité. Mais l'ensemble passif (femmes, enfants, etc.) s'est trouvé désigné par une double *praxis* contradictoire : l'ennemi (du moins, c'est le but intériorisé par la certitude concrète du peuple, et d'ailleurs cette certitude est toujours la vérité, nous verrons en quel sens) totalise par le vide : *toute* la ville sera rasée; le groupe qui s'oppose à l'ennemi totalise *par négation de négation.* Mais en même temps, comme négation totalisatrice suscitée par la négation externe et s'opposant à elle, il *reconstitue* contre les exterminateurs la totalité négative des non-combattants en sérialité d'impuissance : ils seront *ceux qu'on défend* mais dont le rapport au sein de la ville reste le rassemblement inerte ou la solitude moléculaire (les deux statuts existent, selon que la ménagère — dont le mari est aux remparts ou aux fortifications — fait la queue devant les boutiques d'alimentation ou selon qu'elle tente, dans son logement, d'assurer la vie de la famille dans des conditions rendues chaque jour plus difficiles). Cependant, cette sérialité hantée par une unité passive et induite a subi par là même une certaine modification : la preuve en est que, si les circonstances s'aggravent, une nouvelle couche de la population peut s'intégrer au groupe de défense et d'autres couches s'organiser pour soutenir le premier (comité sanitaire, comité de ravitaillement, etc.). L'unité première des non-combattants est *l'unité de ceux qui subissent leur sérialité;* et cette sérialité conçue comme *subie,* comme impuissance socialisée, équivaut au commencement d'une prise de conscience de la récurrence et de l'altérité.

Au contraire, les P. T. T., comme service public qui fonctionne en permanence et sans accroc, constitue *l'usager* comme exigence sérielle d'abord, bien que son travail complexe et totalisateur devienne pour le « public » un intérêt commun, c'est-à-dire la possibilité fondamentale de se totaliser pour protéger ou contrôler le fonctionnement de ce groupe organisé. De toute manière et quelle que soit la relation induite comme tension de la sérialité et de l'unification, la totalisation du groupe est inductrice pour l'ensemble social (que nous considérons pour l'instant comme ensemble de groupes et de sérialités). Elle l'est comme détermination purement formelle, dans la mesure où le groupe laisse en dehors de lui par une totalisation négative l'unité des non-groupés; elle l'est surtout comme détermination pratique dans la mesure où ce même groupe a des rapports pratiques avec le non-groupe, elle l'est enfin — nous le verrons plus tard — dans la mesure où le groupe — à partir d'un certain volume social, variable avec les circonstances — exprime en lui la société dans son ensemble, sous la forme d'une totalisation. Par ce rapport totalisant de la multiplicité transcendante, le groupe se réalise comme la première médiation historique entre le pratico-inerte et la liberté pratique comme socialité. Mais ce n'est pas de ce point de vue qu'il nous intéresse pour l'instant. Nous ne décrivons son action sur la sérialité que pour faire comprendre la réaction de la sérialité modifiée sur la communauté qui la modifie.

A partir du moment, en effet, où le groupe se fait médiation entre les non-groupés, ceux-ci, dans l'individualité de chacun, dans l'altérité du collectif, ou dans une première totalisation en cours, se font

médiation entre les membres ou les sous-groupes de la communauté. Employé des postes, chargé de l'enregistrement des mandats ou des paquets, mon rapport avec mes chefs passe par la médiation des autres, de ceux-là même (sérialité) qui font la queue devant mon guichet. Et chacun de ces individus saisit la totalisation du groupe comme totalité déjà faite et en plein fonctionnement; cette totalité se constitue, bien entendu, comme totalisation des fonctions et des instruments; et la pensée sérielle de l'individu de série se meurt dans le champ pratico-inerte et conçoit implicitement comme équivalence absolue les individus communs comme instruments et les instruments inorganiques comme fonctions vivantes. Quand un usager confie un paquet recommandé à l'employé des postes ou quand il jette un pneu dans la boîte réservée aux correspondances pneumatiques, il amorce une opération qui, dans un cas, commence par une relation entre les hommes (ce qui ne veut pas dire nécessairement une relation humaine) et dans l'autre cas par un rapport aux instruments inorganiques. Mais dans les deux cas l'opération complète suppose à la fois des instruments et des hommes qui les utilisent dans une perspective définie. Et le caractère pratique de l'exigence juridique, chez l'usager, c'est que celui-ci ne fait aucune différence entre les instruments et les hommes. Faut-il croire qu'il est conditionné en cela par le champ pratico-inerte ou il demeure encore? Oui et non : il est certain que sa pensée pratico-inerte, comme intériorisation de son impuissance, le dispose à saisir le groupe [1] comme une unité scellant une passivité inorganique; mais, d'autre part, son rapport d'usager avec l'instrument commun et l'individu commun est libre relation juridique; et, de ce point de vue, son opération individuelle s'emboîte étroitement dans l'opération de l'employé, comme individu commun : ces papiers qu'il remplit pour expédier son paquet, l'employé les lit, les corrige ou les recopie, etc.; une réciprocité s'établit qui le qualifie d'un certain point de vue comme *commun* (bénéficiaire commun et point de départ commun, c'est-à-dire communisé par l'aspect commun de l'opération, son inertie jurée devenant son propre passé garanti par le serment des autres et cautionné par un bulletin ou une fiche de contrôle qu'on lui remet). Il y a donc une certaine homogénéité pratique entre l'usager et l'employé, dans la mesure même où l'opération initiale crée une réciprocité pratique *à travers* les limites réelles (et matérielles au sens inorganique, le guichet) du groupe et en rejoignant l'extériorité de l'usager à l'intériorité de l'employé. Or, du point de vue même de cette homogénéité pratique (c'est-à-dire du libre point de vue de la foi jurée) l'usager découvre en tant que tel, l'unité active des hommes et des instruments au sein du « service ». Cette fois l'unité se fait dans l'autre sens, comme dissolution de l'instrumentalité et de la multiplicité au sein de l'acte. C'est ce qu'on sent dès qu'on fait un des actes quo-

1. Le droit et le pouvoir naissent du serment et de la fonction : donc *dans le groupe.* Mais *à partir* de la libre inertie assermentée et dans le cadre de la *praxis* commune, celui-ci s'est donné la possibilité de conférer un pouvoir sur lui-même à des individus non groupés ou à des groupes extérieurs, soit sous forme de réciprocité contractuelle (par inertie jurée chez l'Autre du dehors), soit sous toute autre forme.

tidiens qui engagent un service public : *mettre une lettre à la poste*, en un sens, pour *ce* Parisien, c'est la déposer dans la boîte aux lettres de l'oncle marseillais, ou, si l'on veut, c'est la jeter dans un conduit creux qui l'aspire comme une ventouse et la dépose, pour finir, sur la table du destinataire; et, c'est aussi — dès que la circonstance varie (si l'on apprend par exemple qu'une boîte aux lettres était désaffectée en tel endroit de Paris sans qu'on l'ait jamais dit aux usagers et, ainsi, que des centaines de lettres se sont perdues) — remettre un message d'où quelque chose dépend dans les multiples mains d'une organisation libre, assermentée mais faillible. La poste est *mon instrument*, elle allonge mon bras, comme une canne, une bêche ou un balai, ou bien elle est une libre action jurée me donnant un pouvoir mais pouvant aussi me tromper. Et il ne s'agit pas ici des deux termes opposés d'un dilemme mais plutôt de deux limites entre lesquelles bien des intermédiaires sont possibles. Et, d'une certaine manière, nous retrouvons le processus et la *praxis* tels que nous les avons définis plus haut. Toutefois, dans la mesure même où le rapport originel est *un pouvoir* (pouvoir de l'usager sur le groupe, pouvoir du groupe organisé sur le rassemblement inorganique) le non-groupé saisit malgré tout, les deux aspects (ou la synthèse des deux) à partir d'une inertie jurée qui constitue pour sa pratique l'intérieur du groupe. Instrument ou organisation, le groupe doit répondre à l'exigence de l'usager (ou l'individu massifié à l'exigence du groupe) : si l'instrument seul est visible (l'avion pour ses passagers), il *doit* fonctionner comme une libre fonction commune; et si les hommes apparaissent dans leur inertie médiée, ils doivent répondre à l'exigence. Cette liberté seconde n'est pas la transparente *praxis* individuelle; c'est la liberté commune et déterminée par ses limites, saisie par une liberté *commune* à chaque usager (malgré la sérialité conservée). Et cette liberté commune définit pour l'usager le caractère de la *praxis* commune en tant qu'elle se traduit par une tension qui affecte le groupe entier (*tout* le système des postes et toute la France seront traversés de part en part par la *praxis* jurée qui transporte une lettre de Lille à Nice). Ainsi l'Autre (l'usager) pose la totalité groupée comme *un objet pratique* dont l'*exis* est la liberté assermentée; il pose cette totalité comme produisant des actes totalisants et comme se manifestant tout entière dans ces *expressions pratiques* d'elle-même. Du même coup, il pose les personnes individuelles qui la composent (et les instruments qui sont en elles) comme des particularités inessentielles. Mieux : comme il va du besoin au pouvoir pratique que le groupe lui concède et de ce pouvoir aux appareils que le groupe engendre pour lui donner satisfaction, il saisit chaque personne (en tant qu'individu commun) comme spécification *a posteriori* produite par le groupe en cours de développement. Cela n'est point faux, puisque l'individu commun est le produit du serment; mais en même temps l'individu organique demeure pour lui indéterminé : il saisit l'employé comme généralité humaine spécifiée et signifiée par le groupe total et ne fixe pas (ou pas nécessairement, en fait, fort rarement) les détails de l'individu et de la libre *praxis* de celui-ci. Il ne saisit pas celle-ci comme médiation individuelle entre la fonction et le résultat concret mais comme libre production d'une opération préliminaire par le groupe à travers un organe individuel : les phrases et les lettres qui correspondent à l'enregistrement *des* colis et qui se spécifient au contact du colis singulier à enregistrer, se tracent comme *praxis*-du-groupe à travers les mains, par ailleurs quelconques, de *ces* employés. La plupart du temps l'individualité sera saisie comme pure négativité (manque d'adresse, lenteur, manque d'intelligence ou d'amabilité) bref, comme résistance brute de la matière à la liberté. Au reste, il s'agit là encore d'une réciprocité (fondée en général sur la rareté, rareté du temps, surtout) car au moment où l'opération-exigence de l'usager me constitue comme produit inessentiel de la communauté et traite en moi la fonction comme ligne de force essentielle de la totalité en tant que telle, moi, l'employé, je le traite comme un membre interchangeable d'une sérialité qui n'existe pour moi que comme support d'une exigence précise et générale (ou comme membre inessentiel produit par une totalité groupée : par exemple, pour moi, professeur, un représentant de l'Association des parents d'élèves). Sans doute les relations entre administrateur et usager peuvent s'individualiser : c'est ce qui arrive, par exemple, lorsque les opérations réciproques sont fréquentes. Mais cette individualisation fait apparaître une libre réciprocité sans aucune relation pratique avec les liens pratiques et fonctionnels.

Ainsi par la simple exigence juridique du client, de l'usager, etc., l'Autre me dissout dans mon groupe comme la partie dans la totalité et dissout ma libre pratique dans la liberté juridique de la *praxis* commune. Il constitue alors cette totalité qui digère et transforme les sollicitations extérieures pour y répondre par une opération totalisante et totalisée comme un *être en intériorité*. En effet, la structure du groupe qui doit correspondre au pouvoir de l'usager ne peut être que l'inertie jurée, par conséquent *l'Être*. Mais *l'Être* conçu comme *norme* (en tant que contrepartie d'un pouvoir). Ainsi, dès le départ, nous voyons l'identification par l'Autre *de l'Être et du devoir-être* et cette identité radicale constituera pour l'Autre le statut ontologique du groupe organisé. Mais cet *être-exigé* se constitue à travers des relations d'intériorité puisque l'usager comprend le groupe, à travers sa propre action, comme opération synthétique définie par son but et par l'unité de ses moyens. Ainsi se résout la contradiction « être-norme » : pour l'Autre, l'Être comme inertie jurée se produit sous forme de totalité (ou, si l'on préfère, la totalité-objet ne peut exister que si l'inertie inorganique saisie comme *être invariable* la soutient) mais cette totalité inerte est structurée en intériorité comme norme de la liberté commune. A partir de cette norme la totalité produit ses différenciations non comme tentatives totalisatrices mais comme expressions diverses du tout totalisé. L'être du tout vécu en intériorité devient schème normatif suscitant la production d'opérations totales et les opérations, comme pratiques intériorisées produisent leurs hommes et leurs instruments. Pour l'usager, le service public est un objet possédant un *intérieur*, c'est-à-dire un milieu interne caractérisé par sa tension, son indice de réfraction, sa trame, ses directions spatio-temporelles, ses structures et sa réflexivité. Il s'agit donc ici de ce qu'on pourrait appeler l'intersubjectivité pratique comme milieu de la tota-

lité totalisée. Et cette intersubjectivité ne renvoie à aucune conscience abstraite ou « collective » : c'est tout simplement la structure réflexive du groupe en tant qu'elle est saisie par l'usager.

Or le membre du groupe, c'est-à-dire l'individu commun, l'employé, se réalise pratiquement dans l'opération réciproque qui l'unit au client ou à l'usager comme produit inessentiel de l'intersubjectivité réflexive : cela veut dire tout simplement que la détermination d'inessentialité vient sur lui à partir de *l'Autre* et qu'il doit l'assumer par son opération même. En un mot, je me produis par l'Autre et pour moi-même comme mode inessentiel et passager de l'intersubjectivité de mon groupe en tant que j'opère avec l'Autre et sur l'Autre pour le compte de ce groupe. Et je me saisis dans la pratique même comme expression objective *pour l'Autre* d'une totalité, alors que le mouvement interne de la communauté non médiée par les étrangers se donne réflexivement comme simple totalisation en cours.

C'est ce qu'on verra plus clairement encore quand les autres médiateurs entre les membres du groupe, non seulement par leurs actions mais *par leur épaisseur matérielle*, deviennent pour chaque membre le facteur réel de sa séparation, de son isolement; quand leur résistance (inerte et sérielle ou organisée) conditionne ses possibilités de communiquer avec ses camarades de groupe. Cela arrive fort souvent : si étroits que soient les liens internes, il est rare qu'un groupe soit constamment actualisé, c'est-à-dire réuni tout entier dans un local. Et d'ailleurs, dans beaucoup de cas, ces réunions plénières sont *a priori* impossibles : par exemple l'importance numérique du groupe lui interdit tout rassemblement réel; les partis tiennent des *congrès* où chaque individu est le représentant de plusieurs autres. Ainsi chaque membre du groupe est provisoirement ou définitivement éloigné des autres membres par la forêt humaine. S'il s'agit du militant d'un Parti non clandestin, il est constitué — en tant qu'individu commun — par ses fidélités (serment) et par ses fonctions pratiques (ce sont elles qui lui ont assigné *cette* résidence, en *ce* lieu). Mais en même temps la forêt humaine qui l'entoure est, comme celle de Macbeth, vivante et agissante. Son épaisseur est matérielle et pratique : l'entourage humain le traite (avec faveur, mépris, hostilité, confiance, défiance, etc., peu importe) comme militant de ce Parti. C'est-à-dire que la pratique sérielle ou commune des Autres le constitue *à partir* du programme politique et social, de l'action présente et de l'histoire antérieure de son Parti. La pratique individuelle — avec son style et sa couleur, son adresse et sa maladresse, etc. — n'intervient qu'*a posteriori* et n'a d'efficacité donc de réalité que dans un cadre extrêmement restreint (par exemple dans les rapports avec d'autres militants ou d'autres sympathisants ou avec une marge de sympathisants qui hésitent à s'inscrire). Mais tout d'abord le militant déclaré est constitué dans son être comme inertie normative en tant que, en période de tension politique, par exemple, les positions des autres sont prises, durcies, inébranlables. Toutefois ce serait une erreur de croire que ces réactions de confiance ou d'hostilité visent en lui *un* communiste, par exemple, ou *un* socialiste S. F. I. O. La force ou la violence de ces pratiques signifient par elles-mêmes qu'elles visent le Parti à travers

un individu quelconque et inessentiel. Les actes de terrorisme fasciste ou les lynchages, quand ils prennent pour victime *un* communiste, seul gardien d'une « permanence », c'est au communiste qu'ils s'adressent : c'est-à-dire qu'ils visent le Parti comme totalité présente et essentielle à travers un individu inessentiel qu'ils ne considèrent jamais dans son individualité propre. Mais, plus quotidiennement et plus simplement, les discussions politiques de tel opposant ou de tel adversaire avec tel militant ne visent pas à le convaincre mais à réfuter le Parti en sa personne; et l'interlocuteur néglige systématiquement les limites personnelles de l'individu (lenteur, manque de culture, manque d'agressivité, mauvaise élocution : un autre aurait mieux répondu, aurait mis l'adversaire en déroute) : en tout état de cause ses réactions sont celles du groupe comme totalité incarnée dans chacune de ses modalités passagères. Inversement, le militant se trouve contraint par cette *séparation pratique*, exercée sur lui par l'entourage humain, d'intérioriser ce rapport de l'inessentiel à l'essentiel et de la partie au tout. Il se constitue lui-même comme *signifiant* dans la mesure même où il apparaît à tous comme un *signifié*. Il devient en effet de toute importance pour la pratique commune qu'on ne puisse confondre sa libre pratique individuelle avec la *praxis* du Parti en tant que telle ni juger de celle-ci par celle-là. Et comme la manœuvre ordinaire de l'entourage consiste soit à traverser sans les voir les caractères acquis de l'individu pour aller au Parti comme à sa seule réalité profonde, soit au contraire à prendre des traits individuels, des défaillances isolées et d'en faire la réaction commune du groupe politique comme totalité, le militant isolé s'applique à dissoudre en lui les caractères personnels pour se faire uniquement présence ici du Parti en totalité. Peu importe que le militant soit blond, bègue, intelligent ou sot : il se fait *pour tous* ce que tous le font : l'incarnation *non spécifiée* d'un Parti de masse, centralisé, révolutionnaire, etc., qui recueille six millions de voix à chaque consultation électorale et qui assume et élabore les exigences de ses électeurs et de ses membres. Il se fait *être-exigence, être-accusation;* il *apprend la pensée commune* comme détermination de la mémoire et comme serment, de manière à être sûr que cette inertie normative sera reproduite en lui comme *la même* qu'en toutes les bouches du Parti [1]. Mais cette transformation même, qui s'opère concrètement sous la pression des Autres, n'est pas une initiative de l'individu : elle exprime ce que le groupe, par ses organes de médiation, de liaison et de direction, comme par chaque sous-groupe particulier (cellules, comités, sections, de quelque nom qu'on les appelle) exige de chacun de ses membres en tant qu'ils sont tous des solitaires en état de siège. Cependant, la rigidité formelle de l'identification au tout s'accompagne d'une entière confusion dans son contenu matériel. Le militant dispose en tant qu'il a stéréotypé en lui les rapports fonctionnels, d'une idéologie qui lui permet de faire le point à toute heure et qui réalise par sa bouche, comme détermination du discours, l'interprétation commune de la situation historique par la totalité militante [2]. Mais, en

1. Il ne s'agit pas ici d'une stratification du discours dans la mémoire mais d'une stratification des rapports qui déterminent le discours.
2. Cette interprétation a été élaborée par des responsables dans un sous-

même temps, les individus, par l'indéfinie récurrence du sériel ou les groupes ennemis par le vol systématique de son action, dévient ou dissolvent, ici et pour tous les *mêmes* dans tous les autres *ici*, les *significations* qu'il donne à sa pratique et au cours des choses. Réfractées à travers une épaisseur obscure et touffue de projets et d'actions qui lui échappent, ces significations deviennent des objets indéterminés ou — ce qui revient au même — à mille, à cent mille facettes. La détermination abstraite et schématique du discours, quand le militant la réaffirme publiquement, fait paraître aussitôt pour tous le Parti comme groupe-totalité. Mais elle reste schématique et, dans la mesure où elle l'identifie davantage au groupe, elle le coupe davantage de la réalité. Il ne s'agit pas, on l'a compris, d'envisager ici les inconvénients politiques d'une situation particulière : je voulais seulement montrer que la forêt humaine — comme matérialité et *praxis* d'isolement — doit s'intérioriser pour le militant comme *ubiquité du groupe*. Mais nous avons vu que cette ubiquité — fluide encore, malgré le serment et l'hétérogénéité produite, tant que les relations des individus communs sont directes — se fige et s'ossifie dès qu'elle s'affirme contre la pratique des non-groupés. Au moment où le groupe comme totalité-objet devient chez le militant schématisation abstraite, celui-ci perd la possibilité de comprendre sa *praxis* organique, celle des Autres et le cours concret des choses. Mais en même temps, il se réfère à chaque moment et pour chaque décision à ce qu'il réalise comme sa réalité commune, c'est-à-dire au Parti comme inertie normative et totalité faite, comme pure objectivité et intersubjectivité (c'est-à-dire possédant une intériorité), bref comme substance partout totale et réinventant partout ses propres mots d'ordre.

Pourtant, il ne faut pas oublier que cette nouvelle constitution vient au membre du groupe *par les Autres*. Cela signifie qu'elle se produit *dans le milieu de l'altérité* et qu'il l'assume en fonction de ses relations fonctionnelles avec les non-groupés. Ainsi cette structure, comme instrument pratique de ses opérations, représente en chacun son Être dans le milieu de l'Autre et la réintériorisation pratique de l'Être-Autre du groupe. Car c'est dans son objectivité pour l'Autre que le groupe peut apparaître superficiellement comme totalité [1]. Et nous savons

groupe défini, en tenant compte de toutes les circonstances et, entre autres, des exigences implicites de la communauté pratique. Et ces responsables peuvent être parfaitement compétents; ils peuvent jouir de la confiance commune et la mériter. Mais rien n'empêche que la transformation soit radicale lorsque le militant isolé (ou en minorité assiégée) assume comme une pensée produite par la totalité « Parti », c'est-à-dire comme une *exis exprimant* totalement cette totalité, une décision pratique prise par quelques individus communs (au nom de tous et en vertu de leurs pouvoirs, certes) et réintériorisée dans un mouvement pratique de réorganisation par chaque individu commun, c'est-à-dire par chaque incarnation inessentielle du groupe comme substance essentielle.

1. Il faut rappeler ici ce que nous avons dit plus haut : toute appréhension d'un groupe dans le champ pratique est totalisation par l'individu non groupé et cette totalisation engendre formellement une totalité-objet. Mais si le groupe est donné dans sa démarche réelle, nous avons vu que cette totalité se dénonce elle-même comme apparence dans la mesure où elle permet de saisir l'objet comme *totalisation* indépendante de cette synthèse individuelle. La totalité demeure comme arrêt de l'expérience et de la *praxis*

qu'en lui-même, comme relation interne, il se fait totalisation. D'autre part, la structure d'incarnation (inessentialité de l'individu, essentialité présente du tout) n'est pas vécue par le membre organisé pour elle-même et en elle-même; il ne la saisit pas dans l'unité réflexive d'un acte organisateur qui a la totalisation du groupe comme objectif direct : il la produit par la médiation de l'Autre comme schème directeur de ses rapports avec l'Autre. Ainsi, faut-il bien comprendre que l'objet pratique et théorique, pour l'homme du groupe, c'est l'Autre et qu'il ne saisit sa propre réalité d'incarnation inessentielle que comme règle implicite d'action et comme signification découverte et projetée sur l'Autre au cours de la réciprocité antagonistique du combat ou de la discussion. Jamais cette relation univoque au Parti ou au Groupe (son être-dans-le-groupe vécu comme dissolution de la partie en projet du tout) ne fait le *but* de son action ou *l'objet* d'une évidence intuitive et pratique. Jamais non plus elle ne se formule explicitement, à moins qu'elle ne soit déjà formulée par d'autres. Il s'agit à la fois d'un savoir vide, d'une inertie reçue et subie mais intériorisée en serment abstrait et réextériorisée en actions stéréotypées (ou plutôt dont les structures relationnelles tendent vers la stéréotypie) et d'une sorte d'intentionnalité régressive qui vise à rapporter chaque circonstance particulière, à titre de pur accident, à la totalité comme substance qui ingère et dissout en elle toute la réalité concrète (comme inessentielle). Et, d'une certaine manière, en prenant soin de dissiper les équivoques, on peut dire que la *praxis* du militant — quand il est rejoint aux autres tiers par la médiation de la forêt humaine — comporte une certaine aliénation au Groupe; c'est, en effet, qu'il vit comme lien d'intériorité à l'organisation totalisante une liaison d'extériorité au groupe-objet (et objet *extérieur*) qui est précisément la liaison de l'Autre à la totalité inerte et qu'il a réintériorisée par mesure défensive

. N'importe; il est constitué par une liaison complexe, faite de deux médiations inverses : la médiation de l'Autre entre l'individu commun et le groupe-objet; la médiation du groupe-objet entre l'individu commun en tant qu'agent et l'Autre en tant qu'objet de son action. Et le sens abstrait de cette liaison — comme intention vide, inerte et formelle — reste fondamental : en remontant à travers les pratiques quotidiennes de l'agent vers l'inertie jurée, elle indique l'immanence de l'individu à la totalité intersubjective, c'est-à-dire la dissolution du mode dans la substance ou, en d'autres mots, la fusion des organismes individuels dans un hyperorganisme, comme *l'avenir à réaliser* dès le moment où le groupe en tant que tel sera totalement rassemblé.

quand le groupe est trop vaste, trop ramifié, trop complexe pour se livrer tout entier. Ainsi les sous-groupes présents, bien qu'ils soient totalisation, apparaissent comme d'inertes incarnations d'une totalité visée à vide.

c

DANS L'INTÉRIORITÉ DU GROUPE, LE MOUVEMENT DE LA RÉCIPROCITÉ MÉDIÉE CONSTITUE L'ÊTRE-UN DE LA COMMUNAUTÉ PRATIQUE COMME UNE DÉTOTALISATION PERPÉTUELLE ENGENDRÉE PAR LE MOUVEMENT TOTALISANT

Mais, justement, quand le militant, à l'occasion d'un congrès ou de toute autre manifestation, se retrouve au milieu du groupe, quand l'employé, cessant de communiquer avec ses collègues par l'intermédiaire de l'usager, se retourne sur eux et retrouve les liens directs de l'organisation, leur attente est déçue et leur relation à tous se métamorphose : car ils retrouvent le milieu d'immanence réel, en tant précisément qu'aucun individu n'a la possibilité de s'y dissoudre; et, dans la mesure même où l'aliénation au groupe-objet disparaît avec l'Autre, ils retrouvent une communauté qui ne peut, en aucun cas, devenir totalité-sujet. A ce niveau, en effet, où l'organisation se prend elle-même pour objectif immédiat dans la perspective d'un but transcendant, l'être-dans-le-groupe n'est plus, pour chacun, médié là-bas par l'Autre mais ici *par le même* (par la multiplicité niée de *tous les mêmes*). Il est parfaitement inutile d'énumérer ici et de décrire les médiations intermédiaires qui, en fait, donnent à l'être-du-groupe son insaisissable complexité : par exemple, je puis, par l'Autre absent et abstrait, communiquer *avec les mêmes* dans une relation concrète et réciproque (la conduite de tel employé a provoqué des réclamations; il doit s'en expliquer, etc.). Il suffit d'opposer les deux liaisons extrêmes et opposées : l'aliénation à la totalité et le faux lien d'intériorité constituant par chacun le groupe comme substance inter-subjective dont l'Être se définit à la fois par l'inertie et par le devoir-être; d'autre part, la liaison d'intériorité vraie par la réciprocité médiée, la reconnaissance pratique des fonctions, des sous-groupes et des individus à travers la réorganisation totalisante.

Mais si nous considérons de près cet être-du-groupe dans l'immanence, nous allons découvrir un nouveau statut d'intelligibilité. Nous avons vu que l'organisation se fonde sur le serment. Chacun jure de rester le même. Ce serment suscite une première contradiction puisqu'on établit sur lui l'hétérogénéité des fonctions. Et cette contradiction en produit une autre encore puisque c'est la libre *praxis* individuelle qui

réalise par une action singulière le détail de l'objectivation commune. Ainsi l'urgence du danger, du besoin se reflète à la fois dans la « fraternité-terreur » comme rapport d'indissolubilité et de violence et dans des structures plus complexes qui ont nécessairement pour effet d'amortir la terreur et de masquer la fraternité. Cela ne serait rien. Mais nous avons vu que l'intégration fondamentale du tiers au groupe s'opère par la réciprocité médiée. Et par intégration fondamentale, nous entendons à la fois le *venir-au-groupe* de l'individu (comme mouvement initial de groupement) et l'acte permanent de totalisation qui se poursuit par chacun et pour chacun sous des formes diverses et à travers l'évolution complexe du groupe en action. Or, cette réciprocité médiée garde, en dépit de la médiation, sa structure originelle de dualité détotalisée (à double centre); cette dualité détotalisée se manifeste ici, au sein du mouvement d'intégration, par un décalage temporel de la totalisation comme *praxis* réciproque. Nous avons noté, en effet, quand nous avons décrit le groupe en fusion les caractères principaux du *tiers régulateur*, en particulier ce que nous avons appelé son rapport d'immanence-transcendance au groupe dont il fait partie. Revenons-y, à présent que nous sommes plus familiarisés avec les structures communes, et décrivons-le plus complètement. Et, pour nous fixer sur un exemple, imaginons que deux individus A et B, au cours d'une action commune, se totalisent réciproquement avec le groupe et dans le groupe, par la réciprocité médiée.

Cette totalisation est pratique. Nous ne parlons pas ici des reconnaissances rituelles et sans autre fin objective que de maintenir les liens d'intériorité; il s'agit, pour nous, d'une réciprocité déjà organisée, déjà fonctionnelle : c'est le rapport concret de deux pouvoirs qui se conjuguent pour produire tel résultat dans l'objectif. En ce sens, chaque fonction intègre l'autre à la totalisation différenciée à travers leur hétérogénéité saisie comme réciproque. L'acte régulateur fait par A — c'est-à-dire sa conduite pratique telle qu'elle est définie par l'individu commun A — ne se produit pas en B telle quelle (à la différence de ce qui arrive dans les groupes en fusion). Mais, à travers la saisie réciproque du champ commun, l'acte reste régulateur parce qu'il se produit dans une totalisation signifiante dont les deux agents connaissent le sens et parce que ces deux agents sont eux-mêmes des produits réciproques de l'organisation : on les a formés, entraînés, équipés de telle sorte que B puisse lire une préesquisse de son geste futur dans celui de A (ainsi dans le champ commun du match de football, chaque mouvement de chaque arrière, sur la base de la partie commune et des conditions singulières, est régulateur pour les conduites du goal). Or, la structure de l'acte régulateur est complexe : c'est, en un sens, une affirmation limitée de souveraineté. Par souveraineté, en effet, j'entends le pouvoir pratique absolu de l'organisme dialectique, c'est-à-dire sa pure et simple *praxis* comme synthèse en cours de toute multiplicité donnée dans son champ pratique, qu'il s'agisse d'objets inanimés, d'êtres vivants ou d'hommes. Ce remaniement — en tant qu'il est opéré par l'individu organique — est le point de départ et le milieu de toute action (qu'elle soit une réussite ou qu'elle se solde par un échec). Je le nomme souveraineté parce qu'il n'est rien d'autre

que la liberté même en tant que projet dépassant et unifiant les circonstances matérielles qui l'ont suscité et parce qu'il n'y a aucun moyen de l'ôter à chacun, si ce n'est la destruction de l'organisme lui-même [1]. Lorsque les conditions sont données pour que ce remaniement du divers en champ totalisé se réalise en outre par l'action comme transformation matérielle de ce champ dans sa configuration interne et dans son contenu réel, la souveraineté est non seulement *absolue* mais *totale*. Or, l'acte régulateur — qu'il se produise dans le groupe en fusion ou dans le groupe organisé — est, à première vue, quelque chose de semblable à l'exercice d'une souveraineté absolue et totale. Par la conduite d'A, le groupe est pratiquement totalisé : cette conduite, en effet, définit pour sa part et dans le moment, l'orientation de la *praxis* et l'organisation momentanée de tous; cette course, cette percée *disposent*, à travers les réajustements individuels et grâce au pouvoir de chacun sur tous, l'équipe entière dans un certain ordre pratique (dont le sens, par exemple, est en même temps de soutenir la manœuvre et de prévenir une contre-attaque). A travers cette totalisation de l'équipe et par elle (*pour* elle) l'individu B se trouve intégré à l'ensemble structuré : il réalise cette intégration pratique, en déterminant sa propre position à partir de l'enjeu présent, de la manœuvre tentée, de l'ordre adopté par tous et de sa fonction particulière. Ainsi, la souveraineté de A définit dans son opération le mode d'intégration de B au groupe, elle totalise B, C, D, E, etc., par son acte régulateur.

Mais si l'exercice de la souveraineté était plénier, il faudrait que le souverain fût extérieur au groupe et qu'il le totalisât comme totalité-objet dans son champ pratique. Nous retrouverions alors un type de rapport déjà défini : *ou bien*, sous sa forme brute et fondamentale, le lien synthétique univoque de l'agent et de l'environnement (matériel et humain) *ou bien*, sous une forme élaborée, la relation en intériorité *et* en extériorité de l'*usager* comme Autre avec l'employé. Or, la limite de cette synthèse souveraine, nous la connaissons : c'est que le lien n'est pas univoque mais réciproque, c'est que le tiers régulateur s'intègre au groupe en tant que son action régulatrice m'y intègre. *Son* champ pratique, le *mien*, le *nôtre*, ne font qu'un. Ainsi, la souveraineté est limitée par sa réciprocité même; chacun est souverain : mais n'allons pas en conclure que nul ne l'est. Tout au contraire : puisque chacun est souverain de la souveraineté de tous, en même temps qu'il est objet organisé de chaque synthèse pratique en intériorité, il faut dire qu'il est quasi souverain et quasi-objet; et le groupe lui-même, en tant que totalisé par la pratique de tel individu commun, est quasi-totalité objective et, en tant que multiplicité niée de quasi-souverainetés, il est en *détotalisation* perpétuelle. De fait, le décalage qui marque dans la temporalisation pratique le moment où A se fait tiers régulateur de celui où B se fait régulateur à son tour, constitue l'être-dans-le-

1. Qu'on n'aille surtout pas conclure qu'on est libre dans les chaînes. La liberté est un développement dialectique complet et nous avons vu comment elle s'aliène ou s'enlise ou se laisse voler par les pièges de l'Autre et comment la simple « contrainte par corps » suffit à la mutiler. Mais il est vrai que l'esclave même, au pire de l'oppression et, fût-ce pour mieux obéir à son maître, peut et doit pouvoir opérer la synthèse du champ pratique.

groupe de B comme celui d'A comme statut ambivalent d'intériorité. En tant que B *s'adapte* à l'initiative d'A, il se définit pratiquement comme un élément restructuré de cette matérialité collective (inertie subie et jurée) que chaque tiers, en tant que tiers, réunifie dans sa quasi-souveraineté. Sa vérité objective et pratique (c'est-à-dire l'acte à produire en tant que *signifié* dans l'intériorité par d'autres tiers) vient donc à lui par A comme quasi souverain, à travers la médiation commune; il la saisit par l'acte qu'il accomplit et qui réalise dans la soumission la signification régulatrice. Mais, par cette soumission — et conformément aux intentions venues du dehors, par l'Autre et intériorisées par lui-même — B tente de réaliser l'unité d'immanence comme fusion du mode dans la substance; or, précisément, cette unité se rompt par le simple fait que son acte, comme libre médiation de l'organisme pratique entre l'individu commun et l'objectif commun, réalise l'objectivation synthétique du groupe dans l'objet travaillé en niant dans et par son développement dialectique son intériorité d'immanence, c'est-à-dire son rapport de mode inessentiel à la substance comme essentiel. Partout où l'acte se développe librement, il se pose comme essentiel (même comme détail) par son développement même. Au même moment, donc, B manifeste son être-intégré-au-groupe comme une intégration pratique et objective fondée sur son impossibilité de s'intégrer *ontologiquement* à une substance et, tout ensemble, dans la réciprocité médiée qui conjugue ses actes avec l'action régulatrice d'A, il se vise lui-même à travers A et par A comme élément intégré d'une totalisation quasi objective opérée par une quasi-souveraineté. Mais cette ambivalence — qui n'est qu'une contradiction en cours de développement — renvoie aussitôt B à sa propre souveraineté : en se faisant le tiers par la médiation de qui B doit se retrouver *là-bas* confondu et organisé avec les autres dans la substance intersubjective, A contraint B à le *reconnaître*, dans un nouveau moment de la réciprocité, comme tiers porteur du pouvoir d'intégrer (et non comme souveraineté abstraite de l'organisme individuel) donc comme membre du groupe; autrement dit B doit saisir A comme simple modalité de l'intersubjectivité (fonction définie comme spécification de la substance par elle-même), ce qui l'oblige à s'arracher *en A et en tous* à la substance commune — c'est-à-dire à l'opération intégrante — pour se faire médiation entre l'individu A et son être-commun-dans-le-groupe. A se trouve donc à la fois pour B (et par B) un *alter ego* (le même — réciprocité positive) et un *tiers exclu* (en tant que quasi-souveraineté : quasi-exil, tension d'immanence-transcendance); et B, par A et dans les mêmes conditions, est *tiers exclu* et *alter ego*. Chacun peut et doit être déterminé *là-bas* dans son inessentialité par rapport au groupe à travers la souveraineté intégrante de l'autre — qui se fait provisoirement *sujet du groupe*. Mais pour que cette opération ait lieu hors de lui par l'*alter ego*, il faut que chacun se pose dans son essentialité irréductible comme celui qui (avec tous les Autres) garantit par son serment, ses pouvoirs et son acte l'appartenance au groupe de l'Autre. Ainsi, dans le serment où B se fait par sa soumission pratique à l'acte régulateur objet d'une intégration médiée là-bas en A, il constitue (ou contribue à constituer) le groupe comme détotalité : il produit par

son obéissance A comme quasi souverain, donc, comme quasi exclu; et dans le moment où il fonde cette quasi-souveraineté par la reconnaissance médiée des pouvoirs d'A et de ses fonctions — c'est-à-dire de son appartenance concrète au groupe — il se produit lui-même comme régulateur (pour A ou *pour d'Autres;* comme lorsqu'il se porte garant d'A et déclare aux Autres, au nom de ses propres pouvoirs : il faut le suivre, l'aider, lui obéir, etc.) donc, il réalise en sa personne le quasi-exil de la quasi-souveraineté. Pourtant l'intériorité des rapports, l'appartenance intime de mon être-commun au tout, l'inessentialité de ma propre existence (en tant que *nous sommes les mêmes*) et l'essentialité de ma fonction comme relation structurée à la totalité, on ne saurait nier que ce soient des vérités pratiques : la preuve en est que, dans un groupe vivant, l'action concrète les réalise et les vérifie tous les jours; discipline, sacrifice de soi, etc., sont des affirmations pratiques de toutes ces vérités. Mais en fait, dans le milieu vivant de l'intériorité, ces vérités, comme déterminations de mon statut ontologique, n'apparaissent jamais que dans une perspective de fuite et comme un sens *quasi transcendant* de l'immanence. Mon appartenance réelle à *ce* groupe défini comme règle transcendante de ma vie concrète se réalise en moi comme impossibilité vécue que mon *être de groupe* se confonde avec ceux des autres membres dans l'indifférenciation d'une totalité ontologique. De ce point de vue, chacune de mes actions régulatrices se découvre comme fausse totalisation, détotalisée, en fait, par la caution que m'apportent tous les Autres et ma souveraineté garantie n'arrive jamais jusqu'à la souveraineté transcendante; et chacune de mes actions réglée n'arrive jamais à me plonger dans l'immanence puisqu'elle est elle-même caution de l'action régulatrice qui l'a suscitée. *Être-dans-le-groupe*, en intériorité, cela se manifeste par un double échec consenti : c'est ne pas pouvoir en sortir et ne pas pouvoir s'y intégrer; en d'autres mots ne pouvoir ni le dissoudre en soi (inertie jurée) ni se dissoudre en lui (l'unité pratique étant la contradiction absolue de l'unité ontologique). Pourtant *l'être-un* du groupe existe : c'est l'inertie jurée, qui est en chacun *la même*, c'est-à-dire sa propre liberté devenue autre par la médiation de l'Autre. Mais outre que cet *être-inerte*, dès qu'on l'examine, se résout en une trame serrée d'inertes réciprocités médiées (c'est-à-dire perd son apparence d'unité), il ne peut être tenu pour le statut ontologique réel du groupe puisqu'il s'agit en fait d'un moyen de produire des différenciations pratiques. Réduire l'être du groupe à l'ensemble de ses inerties-moyens, c'est transformer cette organisation fondamentalement pratique — et qui n'existe que par son action — en un squelette de relations susceptibles d'être traitées par une combinatoire ordinale. L'illusion demeure, cependant, comme structure essentielle de toute communauté pour deux raisons fondamentales : 1° La *fraternité-terreur* comme véritable rapport d'intériorité entre les membres du groupe fonde sa violence et sa force coercitive sur le mythe de la *nouvelle naissance;* elle définit et produit le traître comme le mal absolu dans la mesure même où elle le détermine comme l'homme qui a détruit *l'unité préalable*. Ou, si l'on préfère, terreur et serment se réfèrent l'une et l'autre à la crainte fondamentale d'une dissolution de l'unité. Donc, ils la posent comme la sécurité essentielle et comme la

justification de toute violence répressive. Mais la contradiction profonde du groupe — que le serment n'arrive pas à résoudre — c'est que l'unité réelle en est la *praxis* commune et, plus exactement encore, l'objectivation commune de sa *praxis*. La communauté s'affirmant comme règne de la liberté commune ne peut en effet, quoi qu'elle fasse, ni réaliser la libre interpénétration des libertés individuelles ni trouver un *être-un* inerte et commun à toutes les libertés. 2° Pour les non-groupés et pour les autres groupes (rivaux, adversaires, alliés, etc.), le groupe est objet. C'est une totalité vivante. Et, comme nous l'avons vu, il doit intérioriser cette objectivité. Il serait sans intérêt ici — on l'a fait cent fois, quoique jamais avec rigueur — d'envisager les relations dialectiques des groupes entre eux et de montrer comment ils se déterminent à travers leurs oppositions chacun en fonction des autres, comment ils se transforment en intériorisant comme leur être immanent leur être-pour-l'autre et même, en certaines circonstances, l'être-pour-autrui de l'autre. Ce qu'il faut seulement rappeler, c'est que le groupe est visé dans son unité totalisée par l'ensemble des autres, comme nous l'avons vu, et que cette pression est si forte que même dans ses rapports de pure intériorité il intériorise cette unité comme son *être-de-derrière*, c'est-à-dire, finalement, comme la force matérielle mais synthétique qui le soutient et le produit. Ainsi, dans sa réorganisation en cours, il se réfère perpétuellement à son intériorité la plus profonde et celle-ci n'est en réalité que son extériorité la plus abstraite. Il y a un *être-X* du groupe — comme sa réalité transcendantale — qui se produit à un degré de compression infinie et ramasse en lui l'ensemble totalisé de ses structures, de son passé, de son avenir en tant qu'elles font dehors l'objet commun de l'ignorance des Autres; et cet *être-X* comme pure visée abstraite d'une intention régressive devient l'ignorance des Autres intériorisée, c'est-à-dire le sens et le destin historique du groupe en tant qu'ils font l'objet de sa propre ignorance.

Cet indépassable conflit de l'individuel et du commun, qui s'opposent, se définissent l'un contre l'autre et qui retournent chacun dans l'autre comme sa vérité profonde se traduit naturellement par de nouvelles contradictions à l'intérieur du groupe organisé; et ces contradictions s'expriment par une nouvelle transformation du groupe; l'organisation se transforme en hiérarchie, les serments donnent naissance à l'institution. Bien entendu, ce n'est pas une succession historique que j'expose ici et nous verrons d'ailleurs que — par la circularité dialectique — toute forme peut toujours naître avant ou après toute autre et que seule la matérialité du processus historique en décide. Ce que nous voulons indiquer seulement, en les sériant, ce sont les caractères complexes qui se rencontrent dans la plupart des groupes concrets; notre expérience va du simple au complexe parce qu'elle est à la fois formelle et dialectique et dans la mesure même où elle va de l'abstrait au concret.

Le fondement de la terreur, à y regarder de près, c'est précisément le fait que le groupe n'a pas ni ne peut avoir le statut ontologique qu'il réclame dans sa *praxis* et c'est, inversement, le fait que tous et

chacun se produisent et se définissent à partir de cette inexistante totalité. Il y a une sorte de vide intérieur, de distance infranchissable et indéterminée, de malaise dans chaque communauté grande et petite; ce malaise suscite un renforcement des pratiques d'intégration et croît à proportion que le groupe est plus intégré.

Il faut concevoir, en effet, que le conflit de l'essentiel et de l'inessentiel n'a rien d'une contradiction théorique : c'est un danger permanent pour le groupe et pour l'individu commun. En effet, le *serment* a posé l'inessentialité de l'individu organique en lui refusant la possibilité de dissoudre le groupe en lui; de plus il va de soi que, dans chaque structure, la présence de la totalisation en cours à la partie singulière marque en même temps l'importance de chacun et l'interchangeabilité de tous; enfin, l'Autre considère l'individu organique comme une réalité générale et négligeable, il prétend ne s'adresser qu'au groupe par la médiation de l'individu commun; cette inessentialité d'extériorité est, elle aussi, nous l'avons vu, intériorisée. C'est à ce niveau que l'individu de groupe est défini par les pratiques de tous les membres, à l'intérieur de la communauté, comme individu commun. C'est une fonction, un pouvoir, une compétence définie : la relation pratique à cet être contradictoire (liberté se faisant revendication de droit par dépassement de la libre inertie jurée) est *juridique* et *cérémonieuse :* en dehors même de l'action, chaque relation dans le groupe est reconnaissance réciproque des attributions et du système « droit-devoir ». On a même voulu fonder le passage du répressif au restitutif, de la violence au contractuel, du mépris de la vie au respect de la personne humaine, sur la différenciation historique des fonctions. L'individu serait, en tant que tel, un produit de la division du travail. Ces considérations n'ont aucun sens : elles témoignent simplement de la volonté commune de réduire l'organisme pratique à sa fonction sociale. Or, le conflit apparaît justement *à ce niveau :* par rapport à l'opération commune, chaque fonction a une importance *relative*, donc l'individu commun est inessentiel ou relativement essentiel; mais par rapport à l'accomplissement de *cette tâche sociale*, l'organisme pratique est *médiation essentielle*. Cela ne veut certes pas dire que tel individu est, comme produit singulier de l'Histoire, indispensable à la tâche que le groupe lui a confiée. Cela peut arriver dans des organisations de fortune mais, dans un groupe qui produit lui-même les travailleurs dont il a besoin, cette dépendance est automatiquement supprimée. Mais cela signifie que — quel que soit l'individu et fût-il immédiatement remplaçable — le moment de la *praxis* — *c'est-à-dire l'essentiel* — est toujours celui de la libre dialectique individuelle et de l'organisation souveraine du champ pratique. Nul individu n'est essentiel au groupe quand celui-ci est cohérent, bien intégré, habilement organisé; mais chaque individu, quand il réalise la médiation entre l'individu commun (qui n'a d'existence réelle que par la vie organique de l'agent) et l'objet, réaffirme *contre le groupe* son essentialité. Et celle-ci ne vise pas la singularité historique de l'opération (ou du moins pas nécessairement) mais la liberté pratique comme moment indispensable de toute opération, même dans le champ pratico-inerte de l'aliénation. L'agent individuel n'a pas dépassé ni renié son serment, il a exécuté sa mission,

rempli sa fonction; et pourtant, d'une certaine manière, il s'est réalisé dans une solitude nouvelle, comme un au-delà du serment, comme une mise entre parenthèses de l'inertie (qu'elle soit subie ou jurée). Bref, à travers les pouvoirs et les charges qui l'ont réellement transformé, à travers cette instrumentalité qui accroît sa puissance, il s'est retrouvé dans la transparence et il ne peut réaliser sa fidélité au groupe que par une transcendance qui l'arrache au statut commun pour le projeter dans l'objet, dehors. De quelque manière qu'elle soit vécue, cette contradiction se traduit objectivement par un risque permanent d'exil ou même par un exil réel. Et la peur de s'exiler, dans la réciprocité, engendre celle que le groupe ne se dissolve comme inessentiel dans l'essentialité des actions singulières. Il ne s'agit pas de cette crainte qui, dans le groupe en fusion, a fait naître le serment : on craignait alors la dissolution du groupe *par défaut* (conduites négatives, déroute, abandon de poste, etc.). A présent, on craint la dissolution *par excès* et contre ce nouveau danger les serments sont inefficaces puisqu'il naît justement *à partir* de la fidélité jurée.

Mais cette contradiction de l'inessentiel et de l'essentiel, bien que déjà la structure en réciprocité l'étende à tous, même si elle est vécue dans la singularité du travail individuel, nous n'y verrions qu'une simple occasion de malaise si elle n'était reprise et amplifiée par le rapport de l'action régulatrice à l'action réglée. Nous avons vu que l'intégration au groupe de chaque tiers a pour contrepartie un exil réciproque; mais comme chaque membre du groupe est le tiers par qui s'opère l'intégration, il résulte de là que la réalisation pratique de cette intégration a pour contrepartie une exclusion tournante, une succession circulaire d'exils pour tous et pour chacun. Par la pratique permanente de la reconnaissance rituelle et de l'intégration, le groupe combat les risques de sérialité; or, ce sont précisément ces opérations continues qui suscitent en chacun une manière de vivre son être-dans-le-groupe comme une séparation constante et larvée, l'être-dans-le-groupe des autres tiers comme un risque perpétuel de sécession. Ici naît — surtout lorsqu'il s'agit de groupes susceptibles de se réunir ou de vivre dans un lieu défini qui sert de support matériel à leur unité — une contradiction entre la situation géographique et la relation réelle : si le groupe est préservé par une enceinte, par exemple, je me saisis comme *étant réellement en lui* mais cela signifie seulement que j'identifie son être à celui de son contenant. En un sens, cette identification est légitime puisque ce contenant (en tant qu'il a été choisi, délimité, travaillé, qu'il suscite des conduites définies, etc.) représente bien la matérialité pratique de cette multiplicité intériorisée. Mais, en même temps, je réalise dans mes rapports avec les tiers ma tension d'immanence-transcendance comme la vérité de nos relations humaines et cette vérité, c'est que je ne suis pas vraiment *dans* le groupe ou que mon *être-dans* ne peut pas être pris sous la forme naïve d'un rapport de contenu à son contenant. Ainsi *l'intérieur du local*, en tant que tel, sert de fond à mon rapport humain et il exaspère mon exil en intériorité dans la mesure où l'appartenance au tout matériel, comme soutien et expression de la totalisation, cesse d'être vécue comme sécurité, devient secondaire et glisse vers l'anéantissement sans

que *l'être-dans-le-groupe* comme intériorité pratique des relations se révèle pour autant comme une sécurité nouvelle et dans l'expérience intuitive : ce qui se réalise en chacun, c'est l'intériorité comme lien spatial du contenant au contenu *dans son insuffisance* et comme mystification anonyme. Je suis *dedans* et j'ai peur qu'au sein même du dedans je sois dehors. Ou, si l'on préfère, chacun saisit dans la défiance sa quasi-souveraineté (moment pourtant indispensable de la re-totalisation réorganisatrice) comme si elle risquait de le désigner comme *essentiel :* en effet l'opération synthétique de régulation *l'indique* comme terme ultime de l'intégration mais sans l'intégrer; donc elle l'isole. Ceci ne comptait pas encore au moment du groupe en fusion parce que les fonctions différenciées n'étaient pas encore produites. Mais quand la quasi-souveraineté est réalisée comme exercice d'un pouvoir concret sur les Autres — quel qu'il soit — et comme pratique individuelle échappant au serment (non parce qu'elle le dépasse mais parce qu'elle le fonde) l'acte régulateur se révèle dans toute sa contradiction : *intercession-sécession.* Et dès que la liberté, entrevue comme libre négation organique de la liberté commune et comme libre dissolution des dépôts d'inertie en chacun, prend peur d'elle-même, retrouve dans l'angoisse sa dimension individuelle, les dangers d'impuissance et la certitude d'aliénation qui la caractérisent, dès que le tiers régulateur se fait tiers réglé, tiers intégré, la réciprocité décalée lui dévoile l'intégration par l'Autre à la fois comme risque de souveraineté (par réification du groupe au cœur du champ pratique d'un seul) et comme risque d'exil (c'est-à-dire aussi bien risque d'être tué — pour le tiers saisi dans sa sécession implicite — que risque de trahir). Ce qui se découvre, à ce niveau, c'est que la médiation par tous est elle-même réciprocité entre des tiers qui, chacun, sont en eux-mêmes cette contradiction explosive et perpétuelle que j'ai nommée quasi-souveraineté. En ce sens, la réciprocité médiée renvoie à la circularité dans la mesure où le rapport des pouvoirs d'A et de B ne dépend pas seulement de leur reconnaissance réciproque mais d'une série de reconnaissances souveraines dont chacune peut être — selon les circonstances concrètes — essentielle ou inessentielle à l'unité du groupe (les relations de pouvoir entre deux sous-groupes d'organisation dépendent en effet de la manière même dont les réorganisés reconnaissent les pouvoirs de ces deux « organes » ou donnent le pas à l'un sur l'autre — même si l'ordre de priorité a été fixé en sens inverse — ou les rejettent ensemble). Ainsi *l'être-un* du groupe (comme visée ontologique abstraite et, dans le même moment, comme réalité concrète de l'objectivation détaillée) dépend de ma liberté individuelle — c'est-à-dire du mouvement qui constitue pour moi comme possibles réels l'exclusion, la liquidation physique et la trahison — dans la mesure où mon *être-dans-le-groupe* m'échappe et se constitue dans la circularité tournante des actes régulateurs (en tant que ceux-ci *peuvent*, en eux-mêmes et pour autant que je puis le savoir, se faire liquidation du groupe ou pétrification de la communauté en objet inorganique [1]). La *séparation* comme iner-

1. Cette deuxième possibilité ne peut correspondre à une opération réelle; elle se manifeste à chacun comme l'expression de la liberté du tiers en tant que celle-ci est, par sa propre affirmation pratique, négation des réciprocités dans et par un acte réciproque.

tie subie venant renforcer l'inertie jurée accroît la tension entre l'exil souverain et la dépendance impuissante : si le groupe déborde le cadre du local ou du contenant (ou, si pour quelque raison, les relations à l'intérieur du local, du camp, de la cité, sont *traversées* par l'éloignement, c'est le cas, par exemple, dans l'action clandestine : le travail de la police ennemie, comme conduite commune d'un groupe adverse, équivaut à un conditionnement par la spatialité comme extension pratico-inerte) le tiers quasi souverain reste *mon frère* mais c'est, en même temps, un inconnu ou un mal connu. Pourtant son action ne cesse pas d'être régulatrice : par les organes de médiation, je suis informé que telle tentative commune s'est amorcée ailleurs dans l'épaisseur spatio-temporelle du champ pratico-inerte et je définis avec d'autres présents notre conduite de sous-groupe *en fonction de cette tentative.* Et certes *ailleurs*, c'est encore *ici;* mais c'est un *ici* dont les caractères particuliers deviennent essentiels (puisque je m'inquiète de les ignorer) et dont l'universelle ubiquité devient une abstraction inessentielle.

Par cette fuite tournante des réciprocités, tout est mis en place, finalement, pour que le groupe organisé développe par sa liberté même *une forme circulaire de sérialité.* Et, curieusement, du moins en apparence, cette apparition de l'Autre ne se présente pas comme une aliénation de la *praxis* au pratico-inerte (bien que, par ailleurs, cette aliénation doive se produire) mais comme la redécouverte de la libre individualité comme unique moyen et unique obstacle dans la constitution d'un groupe organisé. En fait, c'est la nouvelle revanche de la multiplicité niée.

Naturellement, nous venons de décrire des possibilités dialectiques d'ordre purement formel. Il n'arrive pas ni ne peut arriver que ces contradictions implicites qui renvoient *à des structures communes à tous les groupes* provoquent par elles seules et dans leur formalisme structurel la résurrection de la sérialité au cœur de l'unité, la trahison ou la répression par la Terreur ou la liquidation du groupe. En fait *il faut* qu'elles soient vécues et produites, quoi qu'il arrive, puisqu'elles définissent la contexture intime du groupe organisé et que nulle action, nul membre ne peuvent être produits dans leur réalité concrète si ce n'est à travers les courbures internes propres aux groupes qui les produisent. Mais c'est le processus historique dans son ensemble et, dans le cadre totalisant, ce sont les circonstances particulières, les buts du groupe, son histoire passée, ses rapports avec les autres groupes, etc., qui vont décider de la manière dont sera vécue dans les zones concrètement différenciées de telle communauté pratique, la liaison réciproque et sérielle d'exil-sécession. Il va de soi, par exemple, qu'un groupe relativement restreint, qui organise la complexité de ses appareils à travers une *praxis* victorieuse, ne peut même pas vivre ses contradictions réflexives sous forme d'un malaise : l'unité réelle est transcendante et pratique, elle s'impose à partir de l'avenir et dans les modifications réelles de l'objet commun, dans les structures d'avenir que cet objet révèle (des *possibilités* se découvrent, des *facilités* qui absorbent

l'action comme de vraies exigences, des *failles* où la *praxis* s'engouffre, des *raccourcis*, etc.). Car cet avenir objectif, plus il est aisé, plus il est urgent et faste, plus il raccourcit dans l'intériorité du groupe les conduites médiatrices de réflexion : l'organisation, si elle se déchiffre clairement *en creux* sur l'objet, si elle ne présente aucune difficulté en elle-même, ne se distingue pas de l'opération transcendante, elle devient interaction latérale des réciprocités en cours d'une action commune. Il faudra sans doute la sanctionner, la réorganiser; mais ce qui nous importe c'est que, dans le succès, l'objet fournit l'unité ontologique du groupe, au moins comme quasi-certitude de chacun de ses membres. Et cette quasi-certitude n'est pas une détermination subjective, c'est le caractère et la modalité pour chacun de son action, en tant qu'il la voit, sous ses doigts, *naître commune*. L'échec et, sans aller si loin les vicissitudes d'une action brute et décevante, ont évidemment pour effet de renvoyer à la réflexion (en posant la question de la réorganisation) et de faire vivre à chaque individu ou à chaque sous-groupe la séparation comme défiance : « Nous, ici, nous faisons ce que nous pouvons..., etc. » L'action dans son moment de libre *praxis* individuelle livre ses contradictions dans la mesure même où sa réussite singulière *ici* n'est plus immédiatement absorbée dans la réussite commune. En elle, la réussite personnelle et localisée tend d'autant plus à se poser pour soi comme moment essentiel que la réussite commune semble plus compromise ou plus éloignée. Et la séparation se produit en chaque agent singulier, dans la mesure même où la réussite locale de son action produit dans l'objet une détermination incomplète et non signifiante (puisque l'action, développement complet de l'individu pratique, ne trouve sa signification vraie et intelligible que dans la réalisation commune) qui *réclame* (exigence objective) que l'objet commun la reprenne et l'intègre par des modifications plus amples produites par le travail de tous [1]. Et surtout, tout dépend d'un ensemble complexe liant dans un mouvement historique les membres du groupe, leur multiplicité, leurs moyens de communication, leurs techniques, leurs instruments, la nature de l'objet et de la fin. Par exemple, un groupe qui prend pour fin une action synthétique et unifiante (agitation, propagande) et pour objet des rassemblements sériels qui le débordent de toute part intériorisera plus facilement la sérialité objective qu'il combat; ainsi voit-on s'établir des équilibres (en général nuisibles à l'action en cours) entre la sérialité-objet en voie de dissolution et le groupe-sujet (au sens pratique) en voie de

1. Il va de soi — mais l'exemple n'intéresse pas ici; par rapport au développement dialectique il se présente comme *accidentel* — que la séparation se saisit plus violemment et dans toute sa négativité irrépressible quand, dans un groupe en train de réussir son entreprise, tel ou tel individu réalise son action propre comme un échec (de détail). Mais tout cela a depuis longtemps été décrit par les psychologues et les romanciers. J'en parle seulement pour mémoire. Notons simplement que l'individu-échec devient objet pur de répression commune. La terreur qui s'exerce sur lui est une action commune (réciprocité médiée) qui vise à détruire en lui et avec lui la possibilité propre à chacun de transformer la séparation subie et la circularité découverte en sécession ou en exclusion. Dans le traître, chacun, dans la réciprocité — pour lui-même et pour chacun — découvre et croit supprimer pour toujours sa possibilité permanente de trahir et d'être trahi.

sérialisation. Mais il suffit de citer ces exemples connus. Ce qui compte c'est la relation des structures communes à leur contenu historique (c'est-à-dire à la temporalisation temporalisante du groupe par sa *praxis* singulière en liaison avec sa temporalisation temporalisée par la *praxis* des autres groupes); et cette relation peut s'exprimer ainsi : les sérialités circulaires, comme structures de sécession-exclusion, ne sont jamais *des réalités a priori* et des déterminations réflexives indépendantes de l'Histoire; elles se réalisent comme moment temporalisant-temporalisé de la vie du groupe, sous la pression de certaines circonstances et sous des formes particularisées (luttes de factions, terreur, anarchie interne, absentéisme, découragement, etc.). Mais l'historialisation sous forme de conflits internes — larvés ou explicites — de la sérialité circulaire comme produit propre du groupe ne fait que temporaliser, par l'action de facteurs définis, la contradiction propre aux communautés; et cette contradiction fondamentale — qu'on découvre en deçà du serment et au-delà de lui — c'est que leur unité pratique exige, tout ensemble, et rend impossible leur unité ontologique. Ainsi le groupe se fait pour faire et se défait en se faisant. Et l'être-dans-le-groupe est une réalité par elle-même complexe et contradictoire puisque c'est au passé la co-naissance au groupe par réciprocité d'inerties assermentées et que, dans la temporalisation vers le futur, la réaffirmation de cette naissance commune par l'action organique, libre et régulatrice, du même coup, la transpose en transcendance-immanence et la *nie* en la vivant comme l'impossibilité contradictoire et simultanée pour l'individu d'être tout à fait à l'intérieur du groupe ni tout à fait à l'extérieur. Ainsi l'être-dans-le-groupe est un inerte « être-au-milieu-du-groupe » saisi comme indépassable passé et réalisé par un mouvement d'intégration que neutralise un mouvement de sécession. Et chaque opération concrète de chacun, comme libre assomption de l'indépassabilité jurée, se manifeste dans sa positivité plénière comme *ayant pu* être refus de réassumer le serment et ayant librement reproduit cette inertie passée. Par là, dans la mesure même où elle replace le serment comme une opacité fulgurante au sein de la transparente liberté d'engagement, elle lui constitue, dans l'avenir et simultanément, la non-possibilité jurée d'être dépassé et la possibilité permanente d'être dissous. Et, sans doute, c'est ma liberté *comme Autre* qui a juré en moi : mais toute action, comme opération concrète de ma liberté translucide et mienne, rétablit la priorité de la dialectique constituante sur la dialectique constituée et, dans la mesure même où elle se soumet à ma *liberté-autre*, elle indique derrière celle-ci dans le passé un moment de libre transparence qui fonde, en définitive, jusqu'à *l'autre liberté*. De fait ce moment a été réel puisque nous en avons fait l'expérience sous le nom de *décision réciproque de jurer*.

Contre ce danger permanent qui se découvre au niveau de l'organisation, le groupe réagit par des pratiques nouvelles : il se produit lui-même sous la forme d'un *groupe institutionnalisé :* cela signifie que les « organes », fonctions et pouvoir vont se transformer en institutions; que, dans le cadre des institutions, la communauté tentera de se donner un nouveau type d'unité en institutionnalisant la souveraineté et que l'individu commun se transforme lui-même en individu institutionnel.

Mais, comme cette nouvelle Constitution interne vise à combattre une sérialité renaissante en renforçant l'inertie et même, comme nous verrons, en utilisant la récurrence à consolider la passivité jurée, l'interférence de ces deux mouvements inorganiques tend plutôt à produire des formes dégradées de communauté. « Dégrader », ici, ne comporte, bien entendu, aucune référence à un système quelconque de valeurs, fût-ce à l'affirmation éthique que la liberté est fondement des valeurs : nous voulons seulement dire que le groupe, dont l'origine et la fin résident dans un effort des individus rassemblés pour dissoudre en eux la sérialité, se trouve, au cours de sa lutte, reproduire en lui l'altérité et se fige dans l'inorganique pour lutter contre elle *à l'intérieur*, ce qui le rapproche progressivement du statut « collectif ». Ou, si l'on préfère, notre expérience dialectique amorce ici un virage et retourne vers le pratico-inerte dont la Liberté-Terreur s'était arrachée tout à l'heure : nous commençons à entrevoir que le mouvement de l'expérience est peut-être circulaire.

Il n'est pas douteux, en effet, que la nouvelle récurrence est saisie par les membres du groupe dans et par la lutte qu'ils instaurent contre elle. Il suffit de se rappeler la montée de la méfiance, à la Convention, à partir de septembre 93, c'est-à-dire à partir de sa première séance. Certes, nous voyons apparaître au sein de ce groupe régulièrement constitué, des conflits d'intérêt de plus en plus violents. Et ces conflits — reflets des conflits réels qui déchiraient le pays — déchirent irrésistiblement cette Assemblée élue. Il convient toutefois de noter que le système parlementaire est établi pour résoudre les conflits à l'intérieur des groupes d'électeurs ou d'élus : la majorité décide. Il s'agit là d'une organisation sérielle mais cette détermination et ce maintien de l'unité par l'action sur la sérialité n'en sont pas moins une organisation. Or, dans l'ensemble, les circonstances présentes et passées aussi bien que l'avenir immédiat rejettent pratiquement le système de conciliation par le vote au rang de pur prétexte et le remplacent par l'intégration-terreur. Celle-ci se présente en effet comme exigence d'unanimité et rejet des opposants comme traîtres : on gardera le système formel du vote (et il reprendra sa force décisive en de certains moments) mais la véritable action de la Convention sur elle-même s'opère à chaud, par la violence, en utilisant la force du peuple en armes. Il n'est pas douteux, d'autre part, que, si les Girondins en sont venus à représenter les intérêts de la bourgeoisie conservatrice et même, à leur insu, d'une certaine aristocratie, la différenciation des groupes (en particulier des Girondins et des Montagnards) s'est opérée lentement, à travers une évolution complexe dont Lefebvre a bien marqué les moments : ni le fédéralisme, ni l'hostilité à Paris, ni les conceptions sociales et politiques ne sont venus d'abord. Tout s'est constitué dans la lutte et à travers des épisodes irréversibles. Et l'irréductible déchirure de la Convention, elle l'a héritée de la Législative : l'origine sociale, le milieu, les professions exercées avant les élections de 92, la culture, tout tendait, au contraire, à donner une homogénéité réelle aux députés *des deux Assemblées*. Ainsi ne devons-nous pas voir la Convention (encore moins la Législative) comme d'abord et fondamentalement déchirée par des luttes sociales, voire des luttes de classe,

mais comme une Assemblée homogène, constituée en immense majorité par des petits-bourgeois intellectuels, et dont les contradictions irréductibles sont le résultat d'une lente évolution passée, donnant à chacun, par rapport à son groupe, à ses électeurs, à la nation, aux groupes adverses, une *indépassabilité assermentée*. Chacun s'est affecté d'altérité inerte, au jour le jour, et par des serments répétés d'être *autre* que ces Autres, ces ennemis qui le considèrent, figés dans l'inertie, *comme l'Autre*. Qu'on m'entende : il ne s'agit pas de renvoyer dos à dos Montagnards et Girondins : les Girondins sont totalement responsables de la violence du conflit, d'abord pour avoir jeté la Révolution dans la guerre, c'est-à-dire pour avoir produit la Terreur comme unique moyen de gouvernement, ensuite pour avoir pris *les premiers* une attitude irréductible qui devait les conduire à se faire les représentants de certains intérêts; enfin les Girondins faisaient de mauvaise politique et les Montagnards en faisaient de bonne : ils incarnaient le mouvement d'une révolution qui se radicalise sous la pression des circonstances; les Autres incarnaient la bourgeoisie qui tentait d'arrêter la Révolution. Non, ni la politique ni même la tactique quotidienne ne sont en cause : et, dans tout événement historique, la violence vient de l'inertie jurée. Mais il n'en reste pas moins que les Montagnards se sont faits et ont été faits les ennemis *jurés* des Girondins à travers le développement du processus révolutionnaire et à travers les serments des Girondins eux-mêmes. Il n'est pas douteux que la « révolution du 31 mai » eut pour but essentiel de rétablir l'homogénéité au sein de l'Assemblée, en éliminant les vingt-neuf Girondins les plus marquants. Cette Assemblée nouvelle et épurée pourrait se donner ses propres appareils de direction, de contrôle, d'administration, etc. Or, c'est justement cette situation de fausse homogénéité qui nous intéresse ici. Car l'homogénéité de la Convention renouvelée est fausse : d'abord, comme l'a très bien mis en lumière Georges Lefebvre, la majorité des députés ne pardonnera jamais aux Montagnards l'humiliation du 2 juin. Ensuite de nombreux Girondins siégeaient encore à l'Assemblée, enfin les nouvelles circonstances allaient créer des dissensions profondes entre les Montagnards. La différence tient à ceci — et c'est elle qui compte pour nous — que dans la Convention, avant la première épuration, les groupes antagonistes fondaient leur hétérogénéité irréductible sur l'irréductibilité de leurs actions politiques; tout au contraire, après l'épuration, les appareils directeurs réalisent peu à peu l'unité de la *praxis* commune. Mais cette unité pratique dissimule à peine une hétérogénéité insaisissable mais irréductible qui tient, cette fois, aux personnes. Mais cette hétérogénéité ne se fonde ni sur la pratique individuelle ni sur l'individualité organique comme facteur de multiplicité numérique : elle a pour origine les violences du passé (31 mai, 2 juin) en tant qu'elles se sont liées comme inertie subie à l'inertie assermentée du représentant de la nation, c'est-à-dire en tant que *le pouvoir* comme statut indépassable et juré leur a communiqué le statut d'indépassabilité (la violence contre le pouvoir devient pouvoir violé à rétablir dans sa pureté par la violence). Ce que l'expérience historique nous a appris, en effet — surtout depuis ces dernières années — c'est que les épu-

rations visent à rétablir l'homogénéité intérieure mais qu'elles remplacent une hétérogénéité quasi structurée (fonction et pouvoirs de l'opposition) par une hétérogénéité diffuse. La Terreur commence en fait après l'épuration. A partir du moment, en effet, où ceux qui sont redevenus *les mêmes* (ils votent à l'unanimité, ils se dévouent à la réalisation d'une même politique) sont en même temps et secrètement *des Autres*, l'altérité devient pour chacun la vérité secrète de l'unité. Quelles que soient les relations directes de chaque député avec le Comité de Salut public, d'autres relations s'instaurent — ne fût-ce que par la nécessité de résider dans le même local — entre les députés eux-mêmes. Et ces relations — normales quand l'homogénéité est garantie — apparaissent comme *relations autres* et déterminent chacun dans son altérité : en tant qu'il est *autre que sa* pure intégration, c'est-à-dire que son rapport direct au pôle organisateur, il a des relations de libre individu pratique avec son voisin en tant que celui-ci est autre; et la réciprocité qui s'établit entre eux se définit comme réciprocité d'altérité par rapport à la totalisation en cours. Et comme ces réciprocités sont ou peuvent être médiées (puisqu'elles s'établissent au cœur du groupe en activité) cela signifie que chacun, en tant qu'il n'a pas de rapport direct avec ses voisins (mais seulement des rapports de fonction, de pouvoirs, passant par l'appareil directeur et définis par lui) se trouve déterminé dans son activité commune, dans ses possibilités d'accomplir sa tâche, et finalement, jusqu'au plus profond de son *être-dans-le-groupe*, par les relations directes ou médiées des voisins entre eux. Et par là, une contradiction s'établit pour chacun, en tant que membre de l'Assemblée, entre l'entreprise de totalisation pratique qui supprime l'individu singulier au profit de la singularisation des fonctions et la sérialité circulaire qui sous la totalisation en cours, fait pressentir sans cesse le *même groupe* comme se dégradant en collectif. L'unification comme *praxis* organisante ne cesse d'échapper à chacun — en tant qu'il se fait agent unifiant — par les relations *autres* des Autres avec cette synthèse unifiante (n'en font-ils pas un piège pour lui ou pour tel Autre? etc.). Loin que la Convention *réalise* son unité à travers l'effort de ses comités pour l'unifier, elle *devient un objet* au point exact où la totalisation se brise contre la récurrence [1]. En fait il y a *une* Convention parce que, en ce groupe pratique, l'absence de statut ontologique des individus communs laisse s'établir le statut ontologique de sérialité circulaire, comme soubassement indestructible d'impuissance. Il y a *une* Convention dans la mesure où le fondement de son unité repose toujours en l'Autre, c'est-à-dire dans la mesure où cette unité tombe en dehors du pratique et n'est autre, en fait, que l'impossibilité *endurée* par chacun de poursuivre l'intégration ou d'y échapper. A ce niveau chacun est *dedans*, dans la mesure exacte où tous les Autres sont dehors : la tension d'immanence-transcendance se retrouve dégradée, passivisée dans le groupe collectivisé; *l'objet collectif* c'est moi-dans-le-groupe-sans-moi : j'y figure en effet comme Autre, j'y fais l'objet d'actions et de déterminations que j'ignore, je suis la victime passive de projets qu'on me cache ou bien je suis, sans m'en douter, lié à des conspirateurs ou des suspects par une interdépendance qu'ils forgent sans m'en prévenir, peut-être sans le savoir; peut-être y suis-je aussi comme objet de crainte; comme moyen sûrement et comme fin (relative, immédiate) peut-être. Mais je ne puis même déterminer dans l'abstrait cette altérité imposée sans opérer dans la réciprocité médiée une synthèse du champ social qui passe par la médiation des pôles organisateurs et qui me dénonce, en même temps, à mes propres yeux comme suspect : cette synthèse pratique en effet est acte régulateur. Ainsi, je découvre dans la tension d'immanence-transcendance, à la fois et dans une indissoluble liaison, mon être-hors-de-moi-dans-le-groupe comme altérité d'impuissance et mon impossible intégration comme risque d'exil-sécession. Dans la Convention épurée, le « collectif » manifeste par en dessous l'impossibilité pour le groupe d'être sujet (au contraire de ce que croyait Durkheim) et son degré de réalité est en proportion directe de cette impossibilité même. C'est à ce titre qu'il aura ses structures, ses lois et sa rigidité propre, c'est à ce titre qu'il agira sur ses membres, non comme conscience ni comme *Gestalt* mais *comme un objet réel*, c'est-à-dire comme la structure d'extériorité qui limite notre tentative d'intériorisation, comme une contre-unité indirecte qui n'est que la négation de l'unification subjective et son image renversée, comme la marque enfin de l'*impossible intégration* (si elle n'était pas même tentée, nous retrouverions le pur collectif de dispersion — prix, marché, etc. — si elle pouvait être poursuivie jusqu'au bout, mais c'est impossible, le groupe ne pourrait plus être objet pour lui-même).

Pourtant, dans la mesure où chacun tente de réaliser le groupe, comme *praxis* unifiée, dans la mesure où il découvre la réalité-autre de la communauté comme déviation sérielle et imprévisible que subira sa propre action régulatrice dans ce milieu d'altérité, il doit viser à liquider l'Autre comme facteur d'inertie dispersive et de déviations circulaires : et comme l'Autre, c'est chacun *en tant qu'Autre*, il faut imposer la fraternité par la violence. Cela signifie exactement que chacun doit pouvoir être radicalement détruit en tant qu'il se prête à une incarnation particulière de l'Autre. La contradiction éclate aux yeux : l'intégration-terreur vise à la suppression de l'autre; mais il est indestructible; ce n'est qu'une certaine relation qui *se* manifeste précisément dans des circonstances qui engendrent en même temps l'entreprise de la détruire; au reste, chacun est Autre en l'Autre. Ainsi la terreur serait une course circulaire sans aucun effet si elle ne supprimait, *au contraire*, les individus singuliers en tant qu'ils sont *eux-mêmes*, c'est-à-dire, en tant que leur libre entreprise pratique les désigne comme tiers régulateurs et exclus, susceptibles de prêter à tout instant leur corps à l'Autre.

1. L'antagonisme sourd de ses deux appareils directeurs — le Comité de Salut public et le Comité de Sûreté générale — est nécessairement réciprocité médiée, bien que négative. Cette relation suppose, en effet, que chaque sous-groupe s'oppose à l'autre *en tant* que l'ensemble des députés lui reconnaît ses pouvoirs. Mais par là, chaque appareil produit l'Assemblée tout entière comme autre pour l'autre « organe » et chacun, pour l'Assemblée tout entière, est à la fois positif et négatif, tout ensemble le même et l'autre. Par là, chacun des Comités découvre son *être-autre* dans la réciprocité des députés, quand elle est médiée par l'autre Comité, comme autre détermination de l'unité.

Des deux négations du groupe — la *praxis* individuelle et la sérialité — la première, nous l'avons vu, s'accompagne de la réalisation de l'entreprise commune; elle est négation ontologique et réalisation pratique; l'autre est définitive et c'est contre elle que le groupe s'est originellement constitué. Pourtant, c'est la première qui constitue le suspect pour les appareils de la terreur. Mais c'est que la terreur est elle-même suspecte à ses propres yeux : en tant qu'elle devient, en effet, la fonction et le pouvoir de certains sous-groupes et de certains individus communs (accusateurs publics, jurés, juges du tribunal révolutionnaire, comité de salut public, etc.), elle se réalise à la fois par des délibérations et des décisions qui sont elles-mêmes créatrices de récurrence et à la fois par des opérations qui se réalisent dans la tension de transcendance-immanence. Par l'épuration — quelle qu'elle soit, exclusion ou exécution — l'épurateur se constitue comme suspect et toujours susceptible d'être épuré; il se produit comme tel *à ses propres yeux* et, de ce fait, c'est la liberté du tiers régulateur qu'il pourchasse partout en la confondant avec l'insaisissable altérité. Et, sans aucun doute, cette libre pratique est susceptible de regrouper des opposants, de constituer une conspiration, etc. : en tant que telle, dans le moment de la Terreur, elle paraît intolérable à l'appareil. Mais si c'est à ce moment-là — et non pas plus tôt ou plus tard, quand le régime se relâchera — qu'elle semble intolérable, c'est que déjà, sur la base de circonstances extérieures bien définies (l'invasion, les troubles en province, la guerre en Vendée, les troubles sociaux et les risques de famine [1]) la Terreur s'est établie comme unique moyen de gouverner. Et — dans quelque circonstance historique que nous la considérions — c'est contre la sérialité qu'elle se produit, non contre la liberté. A son origine, en effet, et dans sa manifestation, elle est la liberté liquidant par la violence la fuite indéfinie de l'Autre, c'est-à-dire l'impuissance [2]. La

1. Il ne s'agit pas de mettre ces facteurs en ordre mais de les énumérer.

2. Au sujet de cet événement (qui, comme on l'a dit, commence dès le 14 juillet 89) je répéterai ce que j'ai dit un peu partout dans cet ouvrage : il n'y a pas une Idée platonicienne de Terreur, il n'y a que *des* Terreurs et si l'historien doit leur trouver quelques caractères communs, ce sera *a posteriori* sur la base de comparaisons très prudentes. Ce que je tente d'indiquer ici ce n'est pas le déroulement ou les facteurs de la Terreur-processus (qui n'existe pas « en soi » ni « dans l'esprit ») et ce n'est pas non plus telle longue séquence historique qu'il a plu de nommer Terreur (Terreur de 93, Terreur blanche, Terreur rouge, etc.). La Terreur de 89 à 94 ne fait qu'un avec la Révolution elle-même et n'a de sens qu'au sein d'une reconstruction totalisante opérée par les historiens. Je souhaite seulement montrer, à partir d'un exemple abstrait, les liens de la libre *praxis*, du serment, de la violence et de la récurrence au sein des groupes organisés. Il ne s'agit pas pour moi de mettre aux jours les relations essentielles, même réduites à la plus extrême simplicité, qui pourraient constituer *une essence de la Terreur :* cette essence n'existe pas. Mais je souhaite seulement indiquer certaines conditions — c'est-à-dire l'enchaînement dialectique de déterminations abstraites *(indéterminées à l'infini sauf sur un point)* — que réalise nécessairement l'être-dans-le-groupe d'un individu commun quand la Terreur se produit comme aventure historique sur la base de circonstances définies. La pluralité des Terreurs même au cours de la Terreur révolutionnaire (de 89 à 94) est pour moi si manifeste que je prends ici comme exemple une terreur restreinte et induite (la Terreur circulaire dans un groupe homogène rongé par la sérialité) alors que le phénomène primaire (la Terreur comme relation fondamentale entre les Français et l'Assemblée comme gouvernement) se produit pour lutter contre la sérialité indéfinie *non circulaire*. En 93, puisque la première invasion a eu lieu, que des villes se sont rendues trop vite à l'ennemi, que l'occupation par l'ennemi des zones frontières a donné lieu ici et là à des fraternisations, puisque l'idée de nation est jeune et puisque celle des solidarités internationales entre aristocraties est fort vieille, les frontières ne font aucunement des Français une multiplicité contenue dans un lieu. Aux frontières il y a le risque de trahison comme ébauche de sérialité indéfinie (avec passage insensible ou brusque — par la trahison — de l'*être-français* à l'*être-allemand*). La réfraction en cas de danger mortel d'un ordre — comme processus synthétique d'organisation — dans la sérialité indéfinie produit *par là même* la nécessité pratique (la libre nécessité) de briser le sériel par la violence (comme on casse la glace) pour donner à l'ordre synthétique un milieu synthétique d'exécution.

1. Ces possibilités indéterminées se déterminent concrètement en confiance et en défiance dans la situation totalisante : mais la confiance — liée immédiatement à des défiances contre d'autres — n'est ici qu'un mode de terreur. C'est une confiance-menace et une confiance-exigence qui se contrôle et qui contrôle : à la moindre divergence elle cède la place à la *suspicion*.

Terreur, à la Convention, naît de la contradiction objective entre la nécessité d'une *praxis* commune, libre et indivisible, et les divisions objectives mais insaisissables et d'ailleurs informulées d'une Assemblée gouvernante qui demeure bouleversée et *altérée* par les violences subies. C'est dans cette atmosphère fondamentale que la libre *praxis* est suspecte : la sérialité médiée par la liberté se dévoile alors comme altérité passive et la liberté pratique en conséquence est dénoncée comme génératrice d'altérité. Tout cela peut être vécu comme réalité diffuse du groupe (intégration refusée *à celui qui vient d'entrer :* dans tout les étroits milieux des prisons, maisons d'arrêt, centres de redressement, etc., Genet a subi et fixé les expériences permanentes de terreur; la fraternité ne se réalisait qu'en un cas : contre lui). L'expérience peut se faire aussi en tant qu'on *éprouve sur soi* la *praxis* (surveillance, contrôle policier, menaces, arrestations, etc.) d'appareils spécialisés. De toute manière, chacun est épurateur et épuré et la Terreur *n'est jamais* un système qui s'établit par la volonté d'une minorité mais la réapparition — dans des circonstances définies — du rapport fondamental de groupe comme relation interhumaine; après cela, la différenciation peut ou non créer un organe spécialisé dont la fonction est de gouverner selon la terreur. Dans un groupe-terreur, mon lien à mon frère est terreur : l'acte régulateur par lequel il m'unit à tous me donne un répit *pour moi* parce que je suis constitué dans le groupe et parce que mon exil se dissout; mais il le détermine du même coup comme à la limite de l'intériorité et, par là, montre la distance infinitésimale qui sépare le mouvement régulateur (c'est-à-dire sa quasi-souveraineté dans la *praxis* commune) de la souveraineté vraie de l'Autre absolu (groupe ennemi ou individu) dont l'activité synthétique peut *du dehors* nous rassembler en troupeau-objet dans *son* champ pratique; nous sommes unis, mais *nous* sommes en danger par celui-ci [1]. Ainsi en tant que membre quelconque du groupe, je saisis sous les deux formes de ma *praxis* (réglée ou régulatrice) la liberté *non-être de l'avenir* à faire, comme la révélation du *non-être de groupe*. Et ma conduite individuelle de terreur consiste à consolider en moi l'inertie dans l'exacte mesure où cette pratique réciproque de consolidation se réalise aussi en l'autre tiers par la médiation de tous les autres. A ce niveau, le serment se révèle

comme base indispensable mais insuffisante de l'unité commune; il est la première pierre sur laquelle il faut fonder l'unité comme *être-inerte-partout*. Toutefois, cette unité inerte, telle, au moins, que chacun peut la réaliser en lui et, à travers lui, en les autres, serait bien différente de l'inertie sérielle puisqu'elle serait lutte de la liberté contre la renaissance interne de la sérialité. Il faudrait appeler cette pétrification systématique, c'est-à-dire la lutte par l'inertie contre l'inertie, une contre-sérialité inorganique et produite. Inutile de détailler ici le processus trop connu par quoi chacun veut expulser de soi et des autres le moment régulateur d'immanence-transcendance pour ne s'identifier plus qu'au producteur commun de l'action réglée. La modification fondamentale consiste à transférer, tout ensemble, *l'être commun du groupe*, la liberté régulatrice et l'impossible unité ontologique à la *praxis* du groupe en tant que telle. Puisque c'est elle — et elle seule — qui fait l'unité commune et puisque le groupe réclame d'autant plus fortement le statut ontologique que la sérialité renaissante risque de la dissoudre en elle, le travail réciproque de chacun consiste à projeter l'unité ontologique dans l'unité pratique : la *praxis* devient l'être du groupe et son essentialité, elle va produire en lui ses hommes comme les instruments inorganiques dont elle a besoin pour se développer. Et la liberté réside *en elle*, non dans chaque action individuelle. Cette structure nouvelle du groupe est en même temps la pratique de la Terreur et une réaction de défense contre la Terreur; elle consiste en un double rapport de réciprocité médiée : chacun se construit par l'Autre, à travers tous, comme l'outil inorganique par quoi l'action se réalise; chacun constitue l'action comme la liberté même sous forme d'impératif-terreur; c'est elle qui donne un peu de liberté empruntée à ses outils : mais cette liberté empruntée n'est pas inquiétante, c'est le reflet sur un objet inorganique particulier de la liberté commune et non la liberté pratique d'un agent singulier. C'est à ce niveau que se définit l'institution ou, pour garder notre fil conducteur, que certaines pratiques nécessaires à l'organisation se donnent un statut ontologique neuf en s'institutionnalisant.

Dans le moment vivant du groupe (de la fusion aux premiers stades de l'organisation) l'individu commun n'est pas inessentiel puisqu'il est le même en tous, c'est-à-dire l'ubiquité du groupe comme multiplicité niée par une *praxis;* il faut plutôt dire que chacun vient à chacun, à travers la communauté, comme porteur *de la même essentialité*. Mais au niveau du groupe dégradé, l'individu, dans sa négation terroriste extériorisée de sa propre liberté, se constitue comme inessentiel par rapport à sa fonction. Certes fonctions et pouvoirs ne sont autres que les déterminations concrètes de l'individu commun. Mais justement, dans le groupe vivant, un équilibre provisoire s'établissait entre l'individu commun comme produit social et la liberté organique comme assomption de cet individu-pouvoir et comme libre exécution de la tâche commune avec les moyens communs. Par l'entreprise du serment et par la détermination concrète de l'avenir, à travers l'inertie jurée, elle *actualisait* le pouvoir et le soutenait dans le milieu de la liberté — produisant par là la liberté commune comme liberté constituée — elle produisait, par sa médiation (entre le groupe et l'objet)

le commun, ici, comme individu. La liberté saisie, au contraire, comme sujet commun transcendant, en reniant la liberté individuelle chasse l'individu de la fonction; celle-ci, en se posant pour elle-même, et en produisant les individus qui doivent la perpétuer, devient *institution*.

Mais ces descriptions purement abstraites pourraient donner à croire qu'il s'agit d'un travail de l'idée sur elle-même. Les changements décrits sont tout au contraire le produit de transformations réelles et concomitantes, dont l'une est *subie* comme une force inorganique et dont l'autre est une opération réelle de différenciation.

Première transformation. — L'institution ne peut être produite comme libre détermination de la pratique par elle-même. Et si la pratique reprend en charge l'institution comme défense contre la terreur c'est dans la mesure où cette pétrification d'elle-même est une métamorphose induite, dont l'origine est ailleurs. Cette origine, nous la connaissons : c'est *précisément* la renaissance de la sérialité. Car l'institution a ce caractère contradictoire et souvent signalé par les sociologues d'être une *praxis* et une chose. Comme *praxis*, son sens téléologique peut s'être obscurci; mais c'est que l'institution est pur cadavre ou bien c'est que les institutionnalisés ont une compréhension réelle de son but et qu'ils ne peuvent ou ne veulent la communiquer : en fait, chaque fois que nous avons les moyens de la déchiffrer (par exemple, chaque fois que nous examinons celles d'une société industrialisée contemporaine) nous découvrons ses caractères téléologiques, c'est-à-dire une dialectique figée de fins aliénées, de fins libératrices et de l'aliénation de ces nouvelles fins. Mais d'autre part, l'institution, en tant que telle, possède une force d'inertie considérable : non pas seulement parce qu'elle fait partie d'un ensemble institutionnel et qu'on ne peut guère la modifier sans modifier toutes les autres, mais surtout et en elle-même parce qu'elle se pose, par et dans son être-inerte, comme essentialité et définit les hommes comme moyens inessentiels de la perpétuer. Mais cette inessentialité ne vient ni de l'institution à l'individu ni de l'individu à l'institution : en fait, c'est la pratique qui s'isole en tant qu'elle se produit dans un milieu commun et défini par de nouvelles relations humaines. Ces relations sont tout simplement basées sur l'impuissance sérielle : si je saisis l'institution comme fondamentalement inchangeable, c'est que ma *praxis* se détermine elle-même dans le groupe institutionnalisé comme incapable de la changer; et cette impuissance a pour origine mon rapport d'altérité circulaire avec les autres membres du groupe : la terreur s'exerce contre les sous-groupes. Principalement contre ceux qui pourraient se former d'eux-mêmes sous la pression des circonstances; et même, dans une certaine mesure, contre les sous-groupes organisés et spécialisés par une différenciation commune et réciproque du groupe entier (ou contre ceux que des autorités — nous allons y venir — constituent comme des « organes » légitimes de la communauté entière). Simplement, nous l'avons vu, parce que l'hétérogénéité jurée, lorsqu'elle se soude avec les séparations subies, dans l'irréversibilité de la temporalisation, engendre l'altérité comme résurrection du pratico-inerte *en intériorité*. Dans ce groupe *envahi*, chacun vit la méfiance comme réciprocité d'impuissance: je suis suspect si je demande à l'autre tiers de modifier une structure,

un pouvoir, une pratique en s'unissant à moi et à d'autres : ce qui éloigne, d'ailleurs, c'est moins l'objet à changer que la possibilité de fonder une faction dans le groupe comme détermination négative et niée par la totalisation en cours. Ainsi, je n'ose proposer (prendre l'initiative de l'acte régulateur) et, si je propose, la proposition reste sans réponse. En outre, je sais moi-même que les autres tiers sont réellement *des autres* et je ne puis deviner — sauf pour les plus proches, peut-être — comment mon acte régulateur apparaîtra en eux, c'est-à-dire j'ignore de quelle altérité il doit être affecté : déformé, dévié, il risque d'aboutir à des résultats entièrement opposés à ceux que je projetais; il peut nuire à l'objet commun de la pratique commune (du moins tel que je le découvre dans l'expérience), on peut en user contre moi pour me perdre. Et cette raison très concrète en chaque cas (selon les conditions concrètes de *cette* terreur) contribue davantage encore à m'enfoncer dans le silence. Tout cela n'est encore rien puisqu'il ne s'agit que de conduites individuelles. Mais rappelons que la *séparation*, sous quelque forme que ce soit, a considérablement haussé le seuil de la communication entre les tiers; en conséquence, il est objectivement plus difficile — ou tout à fait impossible — de les atteindre; et ceux qu'on atteindrait risqueraient de n'en pas atteindre d'autres. Dans le groupe dégradé, en résumé, toute proposition est « divisionniste », celui qui la fait est un suspect — puisqu'il laisse entrevoir sa liberté — et un diviseur; tout regroupement local, s'il est déterminé en intériorité par les individus présents et non par *les autres*, ailleurs, qui détiennent les pouvoirs, est une faction puisque l'inertie des Autres en fera un groupe séparé dans le groupe et non un sous-groupe; toute proposition concrète des individus se perd — même si d'Autres sont susceptibles de l'adopter — parce que le seul moyen de communication possible *avec les Autres*, en tant qu'ils sont déjà sérialisés, c'est l'unité sérielle des *mass media :* la *séparation* a définitivement anéanti le « mot d'ordre qu'on fait circuler ». Cette impuissance à changer la pratique, dans tel domaine, pour l'adapter à telles circonstances, l'individu n'a pas besoin de la saisir directement comme tentative concrète et brisée ou perdue pour introduire telle ou telle modification. Et l'attitude qu'il prend en face de telle activité commune, avec ses pouvoirs et ses fonctions, peut fort bien être positive. Si j'ai marqué l'impuissance du tiers et si j'en ai fait le facteur déterminant du passage à l'institution, c'est simplement que cette impuissance comme relation fondamentale et réciproque des tiers à l'égard d'une certaine pratique a pour résultat nécessaire de modifier l'attitude de chacun et de tous envers leur opération; et la modification concerne aussi bien l'adhésion que le refus. L'une et l'autre attitude sont, en effet, vécues sur le mode concret de l'impuissance : si je ne suis pas d'accord, tant pis, je m'arrangerai de cela; si je suis d'accord, tant mieux : c'est une chance, un accident, capital pour moi, indifférent pour la pratique elle-même et qu'on pourrait traduire par ces mots : puisqu'elle est inchangeable, il est encore heureux que j'y adhère volontiers. Qu'elle soit pratique interne d'organisation, de liaison, de contrôle, lutte définie au sein du groupe contre la rareté (des hommes, des fonds, des communications), en un mot, qu'elle soit intégratrice, ou qu'elle soit un détail de l'action

commune et transcendante sur l'objet ou sur l'ennemi, la pratique est institution le jour où le groupe, comme unité rongée par l'altérité, est impuissant à la changer sans se bouleverser entièrement lui-même, c'est-à-dire le jour où chacun se retrouve conditionné par la fuite tournante des autres. Et cette métamorphose ne signifie nullement qu'elle soit devenue inutile. Certes, elle peut se maintenir sur la base réelle de conflits d'intérêts entre les membres du groupe ou, simplement, comme partie intégrante d'un groupe pratique qui vieillit sans pouvoir se changer (par des équilibrations de forces adverses qui réduisent l'ensemble à l'impuissance au milieu d'une société en transformation, etc.). Mais ces différentes possibilités (qui renvoient elles-mêmes de l'antagonisme à l'altérité) ne doivent pas nous masquer que l'institution, comme détail de l'action commune, peut *au niveau du groupe institutionnel*, conserver toute son utilité (pour l'ensemble des individus — système exogamique — ou pour une fraction dominante au sein du groupe envisagé). De la même façon, elle peut et doit, en tant que pratique détaillée, se réaliser par des individus sélectionnés ou produits par le groupe; elle suppose donc des pouvoirs, des tâches, un système droit-devoir, une localisation matérielle et une instrumentalité. Ainsi se définit-elle par les mêmes caractères qui nous ont permis de définir la pratique organisée : mais, *en tant qu'elle est institution*, son être réel et sa force lui viennent du vide, de la séparation, de l'inertie et de l'altérité sérielle; elle est donc *la* praxis en *tant qu'autre*. Nous avons vu la passivité active comme production réglée de l'inertie jurée et comme condition de l'activité commune; et nous avons fait aussi l'expérience, dans le champ pratico-inerte, de l'activité passive, comme résultat de l'aliénation; il faut considérer l'institution dans un groupe descendant comme le *passage* de l'une à l'autre. Entre la passivité active et l'activité passive, de nombreux intermédiaires sont possibles et l'on ne peut fixer *à priori* le statut de telle ou telle institution : c'est l'histoire totale et concrète qui en décide. Ce qui importe c'est que — au moins tant que sa finalité demeure — elle n'est jamais assimilable tout à fait au pratico-inerte : son sens demeure celui d'une action entreprise en fonction d'un objectif (quelles que soient les contre-finalités développées); mais inversement la présence en elle de l'altérité comme séparation subie l'empêche de jamais s'identifier aux formes inertes mais légères de la passivité active qui sont uniquement fondées sur l'indépassabilité jurée de certains possibles. A ce niveau, le groupe demeure entièrement pratique, malgré la sérialité qui le ronge, et l'institution (ou plutôt l'ensemble institutionnel comme systèmes de relations figées) n'est que la modalité de sa *praxis*. Et le caractère institutionnel que revêt l'action commune est le lien le plus sûr entre les tiers puisque son être se fonde sur l'impuissance de chacun, en d'autres termes sur un début de massification circulaire dont l'origine est le *non-être-substance* de la communauté. L'*être de l'institution*, comme lieu géométrique des intersections du collectif du commun, est le *non-être* du groupe se produisant comme lien entre ses membres [1].

1. Ici aussi défions-nous de toute interprétation idéaliste : les institutions sont en général soutenues par les « forces de l'ordre », c'est-à-dire que des sous-groupes armés font régner l'ordre par la violence. Mais comme ces

L'unité de l'institution c'est l'unité de l'altérité en tant qu'elle s'est introduite dans le groupe et que le groupe l'utilise pour remplacer son unité absente. Mais son rapport à chacun est d'intériorité quoiqu'elle puisse se définir comme la *praxis* en extériorité : elle détermine, en effet, chacun en inertie et en obligation pratique. En effet, chacun est dépassé par elle en tant qu'elle réside en tous les Autres, qu'elle y est imprévisible et autre et qu'il dépend de cette imprévisibilité. Mais d'autre part, en tant que *praxis* institutionnalisée, elle reste *un pouvoir sur lui* (au nom de la foi jurée) ou, s'il la représente et la maintient, *son libre pouvoir sur les Autres*. A présent, ce libre pouvoir est contesté : car chacun et le pouvoir de chacun apparaissent à chacun dans l'unité contradictoire du même et de l'Autre. Aussi la reconnaissance est contestation mais la contestation est reconnaissance. Ces permanents syndicaux apparaîtront comme dignes de confiance *s'ils font la preuve* (ainsi l'Autre renvoie au même et finalement à la liberté; mais si la liberté paraît trop manifeste, la défiance, renaît aussitôt : il faut qu'on découvre un homme au service de la fonction mais que la fonction ait en tout cas le pas sur l'homme). Mais eussent-ils mérité et gagné cette confiance, s'ils ont la maladresse de s'opposer à une grève sauvage (ou de vouloir imposer une ligne d'action impopulaire), ils perdront tout et risqueront de subir des violences parfois graves; seulement par ces violences de réaction les travailleurs reconnaissent le pouvoir qu'ils contestent : ils réagiraient moins durement aux protestations d'un ouvrier non syndiqué. Ainsi se manifeste partout — et jusque dans l'armée, type de groupe institutionnel — le nouveau statut du pouvoir : je le définissais, dans le groupe organisé, le droit de faire son devoir; il faudrait le définir, à présent, le devoir de faire de son mieux pour se faire reconnaître le droit de faire son devoir. Cette *reconnaissance*, l'homme d'institution doit l'obtenir par deux pratiques opposées et simultanées : d'une part, quand son pouvoir institutionnel n'est pas directement en jeu, la tactique générale est de liquider l'Autre en lui pour le liquider dans les Autres (l'officier qui vit au milieu de ses hommes et qui règle toute sa vie sur la leur); d'autre part quand vient le moment d'exercer le pouvoir, l'homme d'institution se constitue brusquement comme l'Autre absolu, par ses mimiques et son costume; il fonde l'inébranlabilité du pouvoir exercé, des décisions prises, etc. sur son *être-institution*, c'est-à-dire sur l'inertie et l'opacité totale de l'altérité devenue présence en lui de l'institution particulière et, à travers elle, du groupe comme *praxis* commune. A ce niveau, en effet, la mystification est aisée : l'institution restant pratique et le groupe n'était pas dissous, celle-là dans son être négatif (qui n'est au fond que l'ubiquité du non-être) se découvre, dans les circonstances appropriées, comme statut ontologique de la communauté; cela signifie qu'elle renvoie à l'ensemble du système institutionnel comme totalité relationnelle des déterminations synthétiques de la

sous-groupes et — nous allons le voir — les sous-groupes d'autorité sont également des institutions, il reste vrai que le système institutionnel, y compris la coercition qui le maintient, dépend de l'impuissance originelle et réciproque de chaque tiers en face de chaque Autre et à travers ses relations à tous.

multiplicité groupée. A travers l'homme-pouvoir, qui se dévoile — par des cérémonies et des danses connues — comme être-institution, l'individu organisé croit se saisir lui-même comme intégré au groupe par l'ensemble institutionnel (et, par le fait, c'est ce que chaque citoyen croit et dit), alors que l'institution ne peut apparaître, en fait, qu'à un moment déterminé de l'involution du groupe et comme l'indice exact de sa désintégration. Et, si la danse est bien faite, si l'homme-pouvoir a renvoyé comme il convient à l'inorganique comme *réalité humaine fondamentale*, l'ordre ou la décision apparaîtront eux-mêmes comme inorganiques (inébranlables) en même temps qu'on leur obéira au nom d'une foi jurée, c'est-à-dire d'une inertie assermentée. La liberté de l'homme-pouvoir est pure médiation, pour l'individu qui *reconnaît ce pouvoir*, entre l'inertie de l'institution et l'inertie de l'ordre particulier. Il y a bien là un dépassement de l'abstrait vers le concret mais ce dépassement quoique reconnu ne se pose pas pour lui, comme dans le libre travail pratique : la médiation s'épuise et disparaît, reste une détermination inerte du discours, par exemple, en tant qu'elle est fondée par une détermination inerte et synthétique de la multiplicité humaine et qu'elle s'adresse à la double inertie des individus organisés (inertie jurée sur fond d'impuissance sérielle). A ce moment, la liberté est parfaitement cachée ou, si elle apparaît, c'est l'esclave inessentielle et éphémère de la nécessité. La nécessité, par contre, est absolue en ce sens que sa forme libre et pratique (nécessité produite par la liberté) se confond à présent avec sa forme d'aliénation sérielle. L'impératif et l'impuissance, la terreur et l'inertie se fondent réciproquement. Le moment institutionnel, dans le groupe, correspond à ce qu'on peut appeler l'auto-domestication systématique de l'homme par l'homme. Le but est, en effet, de créer des hommes tels (en tant qu'individus communs) qu'ils se définissent à leurs propres yeux et entre eux par leur rapport fondamental (réciprocité médiée) aux institutions. Le travail est plus qu'à moitié fait par la sérialité circulaire; une action systématique de chacun sur lui-même et sur chacun à travers tous aura pour résultat de créer le corrélatif rigoureux de l'homme-institution, c'est-à-dire l'homme institutionnalisé. Dans la mesure où la *praxis* ankylosée qu'est l'institution reçoit son ankylose de notre impuissance, elle constitue pour chacun et pour tous un indice défini de *réification*. Cela ne signifie pas nécessairement que nous la subissons comme une contrainte mais plutôt qu'elle est notre propre inertie inorganique dans le milieu social. Mais le moment de dégradation commune où paraît l'institution est précisément celui où chacun prétend rejeter de soi la liberté pour réaliser comme une chose l'unité en péril du groupe descendant. Ainsi, à ce niveau d'involution (sous la pression des circonstances extérieures), l'individu commun veut devenir une chose retenue contre d'autres choses par l'unité d'un sceau; le modèle du groupe institutionnel sera *l'outil forgé*. Et chacun est complice en tant que tel de l'institutionnalité. Mais, inversement, c'est aussi parce qu'il en est victime *dès avant la naissance*. Ils n'étaient pas même nés, en effet, que la génération antérieure avait déjà défini leur avenir institutionnel comme leur destin extérieur et mécanique, c'est-à-dire comme déterminations d'indépassabilité (ou comme déterminations *de leur être*).

Les « obligations », militaires, civiques, professionnelles, etc., constituent à l'avance une indépassabilité au fond de chacun (s'il naît dans le groupe); naturellement, il faut *remplir* ces obligations (et non « jouer ces rôles » ou « tenir ces attitudes » comme disent les culturalistes, mélangeant sans discernement les conditions matérielles, les possibilités définies par l'ensemble historique sur la base de ces conditions et les obligations institutionnelles). Ces naissances dans le groupe sont des serments (réitérés par les rites de passage) et ces serments se font comme assomption de l'inertie institutionnelle dont les autres ont effecté l'enfant, sous forme de libre engagement de *réaliser l'institution*. De ce point de vue, l'être institutionnel est en chacun une inertie préfabriquée d'être inorganique qui se dépassera par une liberté pratique dont la fonction assermentée est de s'objectiver dans ce même être comme détermination inerte de l'avenir. L'institution produit ses agents (organisateurs et organisés) en les affectant à l'avance de déterminations institutionnelles et réciproquement les agents institutionnalisés, dans leurs relations d'altérité dirigée, s'identifient à leur tour avec le système pratique des relations institutionnelles, en tant qu'il s'est inscrit nécessairement dans un ensemble d'objets ouvrés d'origine inorganique. Ainsi l'institution comme *praxis* stéréotypée (mais dont souvent l'efficacité réside, sous la pression de telles circonstances, dans la stéréotypie) est une esquisse de l'avenir dans sa rigidité; en tant que persistance inerte d'une organisation réifiée au sein d'un groupement qui peut fort bien, par ailleurs, se réorganiser, elle se constitue comme permanence élémentaire et abstraite du passé social *en tant qu'être*, même et surtout si les remaniements en cours découvrent le changement perpétuel de ce même passé *comme signification* [1].

Deuxième transformation. — Le système institutionnel comme extériorité d'inertie renvoie nécessairement à *l'autorité* comme à sa réintériorisation et *l'autorité* comme pouvoir sur tous les pouvoirs et sur tous les tiers à travers les pouvoirs est elle-même établie par le système comme garantie institutionnelle des institutions.

Le fondement de l'autorité, en effet, c'est la souveraineté en tant qu'elle devient, dès le groupe en fusion, quasi-souveraineté du tiers régulateur. Ainsi le *chef* se produit en même temps que le groupe lui-même et produit le groupe qui le produit, à ceci près que dans ce moment élémentaire de l'expérience, le chef est *n'importe qui*. Ou, si l'on préfère, la quasi-souveraineté de chacun est un des liens constitutifs du groupe. Nous avons fait remarquer alors que si certains individus se manifestaient plus souvent ou plus longuement que d'autres comme tiers régulateurs, c'était sur la base de circonstances historiques définies et, en tant que telles, d'abord accidentelles. Enfin nous avons fait remarquer que, dans les périodes révolutionnaires, les groupes qui apparaissent pour redisparaître au cours des « journées » s'organisent et se réorganisent autour d'individus bien déterminés qui peuvent conserver longuement leur confiance. Ces « agitateurs » sont des tiers régulateurs mais on ne peut les appeler à proprement parler des chefs :

1. Ce qui se produit chaque fois que l'institution est maintenue pendant que les transformations communes, autour d'elle, l'affectent *en intériorité* et sans même y toucher, d'un autre rapport à tout dans la totalisation en cours.

ils miment ou expriment pour tous la *praxis* qui se définit partout implicitement, dans l'ubiquité de la réciprocité médiée. Au niveau du serment et de l'organisation, nous avons vu paraître les pouvoirs. Nous n'avons pas décrit alors *l'autorité* car les pouvoirs (comme quasi-souveraineté réciproque) n'impliquent pas sans médiation ce pouvoir spécifique qu'on nomme autorité. Cependant, nous avons vu se préciser un rapport proprement commun de chacun avec tous et avec chacun qui est le pouvoir diffus de vie et de mort sur le traître ou, si l'on préfère, la fraternité-terreur, comme détermination fondamentale de la socialité. Cette structure permanente et vivante de coercition est une détermination nécessaire de la souveraineté comme autorité. A partir du moment où un tiers régulateur (ou un sous-groupe de tiers régulateur) est titulaire assermenté de la régulation comme fonction organisée et lorsque ce même tiers reçoit et concentre la violence interne du groupe comme pouvoir d'imposer sa régulation, la quasi-souveraineté tournante de chacun s'immobilise et devient *l'autorité* comme relation spécifique d'un seul à tous. Cette relation peut apparaître au niveau du groupe organisé; mais, dans la mesure où celui-ci est vivant, donc en remaniement perpétuel, elle est elle-même mouvante et passe de l'un à l'autre, selon les exigences de la situation. *L'autorité* ne se manifeste dans son développement complet qu'au niveau des institutions : il faut les institutions, c'est-à-dire une renaissance de la sérialité et de l'impuissance, pour consacrer le Pouvoir et lui assurer de droit sa permanence; en d'autres termes *l'autorité* repose nécessairement sur l'inertie et la sérialité, en tant qu'elle est Pouvoir constitué; mais inversement son efficacité réelle doit viser, par la force coercitive dont elle dispose, à accroître la puissance et le nombre des institutions, comme produits de la récurrence et de la massification et comme seule arme commune efficace pour lutter contre les facteurs de dispersions. Pour prendre les choses par l'autre bout, on observera que le système institutionnel, à travers une mystification permanente, se donne dans son être-inorganique comme l'unité réelle du groupe descendant. Mais quand on dévoile directement le système en lui-même, il s'explicite en une multiplicité de relations diverses et *non totalisées*. Nous avons vu en effet que l'institutionnalisation des fonctions s'opère à travers une histoire, en des lieux d'ailleurs divers, et que la diversité des circonstances et des problèmes conditionne nécessairement une diversité locale des temporalisations. Il y a des décalages, des retards, des asymétries : ici des appareils de liaison sont directement établis sous forme institutionnelle, là des « organes » médiateurs ne passeront jamais au stade d'institutionnalité (les uns disparaissent et les autres se maintiennent en vie). Cette espèce de gel social ne se présente donc pas à la manière d'une *praxis* ni même d'un processus unifiant. Ainsi *l'autorité* remplit une fonction définie : en tant que pouvoir synthétique exercé par un seul (comme expression, peut-être, d'un sous-groupe uni, peu importe) elle reprend en elle la multiplicité des relations institutionnelles pour leur rendre l'unité synthétique d'une *praxis* réelle. Les institutions se donnent pour l'être-un inorganique de la communauté sérialisée; le chef se donne pour la dissolution et la réunification synthétique de cette

passivité extérieure dans l'unité organique de la *praxis* régulatrice, c'est-à-dire de la *praxis* du groupe en tant qu'elle revient sur lui comme *praxis* commune d'une personne. Mais ici se découvre la contradiction essentielle de l'autorité — cette réincarnation individuelle du groupe en fusion et de la Liberté-Terreur —; le chef entre lui-même et en tant que tel dans la multiplicité institutionnelle puisqu'il est le produit réel d'une institution. Ainsi le chef soutient les institutions dans la mesure même où il semble les produire comme extériorisation interne de son intériorité, il dissout leur être-inerte dans sa *praxis* historique. Mais cette *praxis* historique — comme réciprocité du souverain et des individus communs — est elle-même produite par l'inerte éternité des rapports institutionnels. Il faut voir de plus près ce mouvement dialectique : c'est par lui et sur lui, en effet, que s'achèvera la recherche de l'intelligibilité propre au groupe institutionnel.

Or, ce que nous remarquons sur-le-champ c'est que, au contraire de ce qu'on soutient si fréquemment, la souveraineté en elle-même ne constitue pas un problème et ne réclame aucun fondement. L'illusion vient ici de ce que l'on considère toujours l'état de massification comme logiquement et historiquement originel et de ce qu'on prend pour type élémentaire des relations humaines les rapports réifiés qu'on rencontre dans les sociétés d'exploitation. A partir du moment où *l'absence de rapport* devient le rapport fondamental, il est légitime de se demander comment ce type de relation synthétique qu'on nomme le Pouvoir peut s'instaurer comme lien entre ces molécules séparées. Et l'on s'est refusé *a priori* tout moyen d'interprétation, sauf deux : le Pouvoir émane de Dieu, le Pouvoir émane de certaines métamorphoses intermittentes qui transforment la société en totalité-totalisée, il exprime la contrainte des représentations collectives, etc. Par malheur ni Dieu ni le groupe totalisé n'ont d'existence réelle. Et s'il fallait vraiment trouver un fondement à la souveraineté, nous pourrions chercher longtemps : il n'y en a pas.

Il n'y en a pas *parce qu'*il n'en est pas besoin : elle est simplement le rapport d'intériorité univoque de l'individu comme *praxis* au champ objectif qu'il organise et dépasse vers sa propre fin. Il n'y a aucun lieu de fonder le droit de la *praxis* par quoi l'homme reproduit sa vie en remaniant librement la matière autour de lui : bien au contraire ce dépassement dialectique qui montre le devenir-*praxis* du besoin est lui-même le fondement de tous les droits. Ou, si l'on préfère, la souveraineté c'est l'homme lui-même en tant qu'acte, en tant que travail unificateur, en tant qu'il a prise sur le monde et qu'il le change. L'homme *est souverain*. Et, dans la mesure où le champ matériel est aussi champ social, la souveraineté de l'individu s'étend sans aucune limite sur tous les individus : ces organismes matériels doivent être unifiés comme ses moyens dans le champ total de son action souveraine. La seule limitation de la souveraineté de l'homme sur tous les Autres c'est la simple réciprocité, c'est-à-dire l'entière souveraineté de tous et de chacun sur lui. Cette relation originelle, quand elle est vécue en dehors de toute institution, revient à constituer tout homme comme un absolu pour n'importe quel autre homme, c'est-à-dire comme le moyen indépassable dont chacun est tout ensemble le moyen

et la fin dans la mesure même où tout individu est le moyen de sa propre fin et la fin de tous les moyens. En ce sens, la souveraineté est à la fois le lien univoque déjà décrit et le rapport fondamental de réciprocité (co-souveraineté).

La souveraineté dans le groupe n'a donc pas à rendre compte de son pouvoir positif mais des déterminations négatives et limitatives qu'on lui inflige. Nous l'avons vu, en effet, devenir *quasi-souveraineté* dans la tension « transcendance-immanence ». Et de notre point de vue cette limitation reste le fondement du Pouvoir : la souveraineté du chef ne peut être qu'une *quasi-souveraineté*, sinon il ne serait pas tiers régulateur et le lien d'intériorité se briserait : un roi assyrien faisant exécuter ses prisonniers de guerre (qui appartiennent à l'autre armée) exerce sur eux la souveraineté totale mais, en même temps, il lui est impossible de les traiter comme des hommes; sa souveraineté ne peut s'exprimer que comme relation univoque de violence avec une multiplicité quelconque, qui envahit du dehors son champ pratique et qu'il a les moyens matériels d'anéantir. Avec ses soldats, par contre, *précisément parce que la relation d'autorité ne s'appuie plus sur la force physique*, il a un rapport de quasi-souveraineté. Qu'on m'entende : nulle part la discipline n'est plus stricte, nulle part le contrôle n'est plus vigilant, les organes de coercition plus nombreux, les « forces de l'ordre » plus puissantes. Mais les « forces de l'ordre » viennent aux mutins, aux révoltés comme *les mêmes* viennent *aux mêmes;* les soldats qui fusillent, ce sont *les mêmes* que les fusillés et rien ne permet de ranger *a priori* un sous-groupe militaire dans l'une ou l'autre des deux catégories (fusilleurs-fusillés). L'altérité vient à eux pour en faire des forces d'ordre et cela veut dire que le premier rapport d'autorité est celui d'une quasi-souveraineté d'intériorité, comme violence en train de se forger ses moyens, *avec* des sous-groupes qui — par leurs intérêts ou par les intérêts communs du groupe ou par la liaison déterminée de leurs intérêts à ceux du groupe — définissent leur action coercitive en fonction de son action régulatrice. De la même manière la supériorité technique et instrumentale du groupe de répression (au service de l'autorité) sur l'ensemble du groupe n'est pas toujours évidente ni nécessaire, surtout à l'armée puisque forces de l'ordre et mutins sont en possession d'un armement *a priori* semblable. Certes, les « forces de l'ordre » disposeront toujours, tant que l'ordre régnera, des armes lourdes et communes (qu'il s'agisse du cheval, du canon ou de l'avion) mais c'est précisément parce que leur rapport de violence aux mutins est un pouvoir sur la majorité des tiers, vécu et reconnu par l'ensemble des non-révoltés comme droit-devoir. La « force publique » comme soutien de l'autorité ne se manifeste comme juste violence que dans le milieu « Liberté-Terreur » et par cette « Liberté-Terreur » qui va d'aillerus se démettre. La « Liberté-Terreur » devenant fonction spécialisée : voilà (avec, comme nous le verrons, la sérialité d'impuissance) le rapport d'intériorité aux groupes de répression. Et cette démission intériorisée est précisément le milieu commun du groupe qui permet — tant qu'il demeurera tel — la victoire régulière de la répression. L'échec de la mutinerie est donné au moment précis où elle a trouvé ses limites en extension :

cette unité, rien de plus. Ces limites portent sentence : et la sentence vient du groupe : en restant tout entier ce qu'il est — groupe institutionnalisé — qu'elles que soient ses sympathies ou les sympathies individuelles des autres soldats pour les mutins, il a constitué au-dedans de lui le groupe des insurgés comme sa négation radicale; de fait et dans la mesure même où les « loyalistes » refusent la réorganisation du groupe comme totalisation nouvelle que propose le groupe mutiné, c'est-à-dire dans la mesure où il n'envisage pas celui-ci comme produisant une nouvelle possibilité d'avenir mais comme niant leur propre avenir, purement et simplement (c'est-à-dire l'avenir rigide de l'institutionnalité), ces « loyalistes » constituent le groupe comme pur affaiblissement interne de l'unité, comme pouvoir négatif et corrosif, danger de sérialité et force inerte de nier. Ils sont donc, en tant que « majoritaires », partie liée avec la force publique d'anéantissement : ils *légitiment* cet anéantissement par leur fidélité et, plus encore, ils le rendent matériellement possible soit en s'abstenant soit en prêtant leur concours [1]. Ainsi le lien du Pouvoir aux tiers réglés, *même et surtout* parce que la souveraineté du chef n'est pas contestée, se fonde avant tout sur la transformation de la souveraineté totale en quasi-souveraineté. Cela veut dire simplement que le chef comme fonction unifiante, remaniante et répressive est intérieur au groupe lui-même. Au moment où celui-ci se constitue sous la pression des circonstances, dès les premières agitations de cette foule qui liquide sa sérialité, et jusqu'aux derniers avatars d'un groupe qui se pétrifie tout à fait, chacun se fait quasi souverain et cette détermination en intériorité du tiers régulateur, comme passage de l'Autre au Même, est une structure fondamentale de la *praxis* comme communauté.

Non, ce n'est pas la souveraineté qu'il convient de fonder, ni même cette première limitation qui la rend efficace. C'est la deuxième négation constitutive : pourquoi, sur quelles bases, dans quelles circonstances, extérieures et intérieures, à quelle fin, etc., bloque-t-on soudain la réciprocité circulaire des quasi-souverainetés et définit-on *souverain* l'individu commun (ou le sous-groupe) qui est le lieu matériel où le blocage s'est opéré?

On a brouillé les choses en voulant donner au souverain *dès le départ* la puissance énorme dont il dispose en fait et en y voyant la manifestation d'une force positive (il incarnerait ou refléterait la « souveraineté collective »). C'est oublier que la quasi-souveraineté comme réciprocité médiée de chacun à tous, se caractérise par son ubiquité et non par je ne sais quelle vertu synthétique combinant toutes les « puissances » du groupe. En fait elle est partout *la même* puisque c'est toujours et pour chacun la possibilité de définir un *ici* en se définissant comme tiers régulateur. La quasi-souveraineté n'est pas, n'est jamais pouvoir totalisé du groupe sur ses membres, ni non plus pouvoir successif de chacun sur tous. Le pouvoir intervient avec la première limitation, c'est-à-dire avec le serment. La quasi-souveraineté est originellement cette contradiction simple : en chaque tiers la puissance synthétique de réorganiser le champ pratique se manifeste comme son appartenance au groupe remanié, donc comme étant chez chacun, présentement, *la même;* ainsi la *praxis* commune se réalise partout à la fois et elle est ensemble moyen et fin. Ainsi chaque quasi-souverain, comme tiers régulateur, dépasse l'ensemble groupé d'une tête, sans cesser d'y être intégré, et, comme tiers réglé, il se laisse dépasser par un *lui-même* surgi en n'importe quel ici.

Le souverain, par contre, peut se définir au sein du groupe par un statut qui lui est propre et dont la réalité profonde est la négation : nul ne prétend qu'il soit hors du groupe, ni qu'il ait cessé d'être tiers. La souveraineté-institution désigne l'individu commun qui l'exerce comme tiers non dépassable, au moins dans l'exercice de ses fonctions. S'il n'est pas dépassable et si pourtant il ne quitte pas le groupe, cela signifie que son action régulatrice (réellement effectuée ou définie comme opération organisée) se détermine toujours comme la *praxis* commune se donnant, en face de tous, ses propres lois. Mais l'indépassabilité produit le tiers indépassable comme le membre du groupe par qui cette régulation *doit toujours s'effectuer*. Ainsi l'existence d'un souverain se fonde négativement sur l'impossibilité (subie ou consentie ou les deux : il faudra le déterminer) pour chaque tiers de redevenir directement régulateur. Cela ne signifie pas que toutes les initiatives pratiques, tous les projets de réorganisation, toutes les inventions ou toutes les découvertes doivent tirer leur origine du souverain : cela signifie qu'elles doivent passer par lui, être réintériorisées par lui et se découvrir au groupe par lui comme nouvelle orientation pratique. Le souverain dispose des moyens de communication (qu'il s'agisse de routes et de canaux ou de *mass media*) parce qu'il assure seul la communication. Nous avons vu le groupe engendrer en s'organisant des appareils de contrôle et de médiation. Mais ces appareils — quelle que soit leur importance — sont toujours spécialisés : la fonction du souverain est d'assurer la médiation de toutes les médiations et de se constituer en tant que tel comme médiation permanente entre les individus communs. Mais cette médiation ne vise pas simplement à conserver l'unité du groupe : elle tente de le conserver dans la perspective de la réalisation pratique du but commun.

Or, la fixité de la médiation se produit comme une conséquence et comme une condition de certaines dépossessions subies et consenties par les individus communs : elle constitue, en effet, la négation de la réciprocité directe et l'aliénation de la réciprocité indirecte [1]. La négation de la réciprocité directe, c'est la centralisation, comme nécessité, pour deux sous-groupes définis et dont les pratiques sont complémentaires, *de passer par* « les bureaux » ou « le Conseil » pour adapter

1. Cela ne signifie nullement que les individus communs du groupe approuvent la politique des chefs, la conduite de la guerre, etc. Cela veut dire *en tout cas* qu'ils jugent la dissolution de l'unité institutionnelle comme un danger *beaucoup plus grave* que ceux qu'ils peuvent encourir par l'impéritie des chefs. Et cette conduite appréciative dans la mesure où elle manifeste la synthèse aberrante de la sérialité d'impuissance et de l'unité pratique caractérise nécessairement les individus institutionnalisés : une fois de plus, les significations produites sont structurées fondamentalement par le statut relationnel du groupe.

1. Je parle des relations entre représentants de pouvoirs en tant que tels et non des libres relations de réciprocité (bien que celles-ci puissent, dans des conditions définies, être, de ce fait, gravement altérées).

réciproquement leurs actions. L'aliénation de la réciprocité indirecte, c'est que la médiation est elle-même une action modifiante qui s'exerce sur cette réciprocité. La réciprocité médiée, qui est la structure constitutive du groupe, est directe et libre tant que la médiation se fait à travers tous, c'est-à-dire tout simplement, au sein de la *praxis* commune. Elle devient objet incertain et autre quand cette *praxis* commune, s'incarnant dans un médiateur unique et indépassable, s'exerce comme activité individuelle sur le rapport réciproque : de fait la communication peut toujours être coupée (quelle que soit l'origine de la coupure) ou altérée; la réciprocité peut revenir à chacun sous forme d'une tâche mise au point par le pouvoir central *à partir* des relations réciproques, c'est-à-dire en tant qu'elles sont revues et corrigées par un tiers. Ainsi le rapport du même au même revient à chacun comme *Autre*.

Et cette altérité se manifeste dans sa structure nouvelle : c'est un ordre ou une défense. Sans doute, la structure « Fraternité-Terreur » et l'inertie assermentée ont déjà déterminé dans chaque liberté pratique une structure d'altérité qui a engendré l'impératif et le pouvoir comme relations structurantes et structurées du groupe statutaire et du groupe organisé. Mais ces libres impératifs se définissaient eux-mêmes à travers des initiatives aussitôt reprises et contrôlées et en fonction directe de la tâche à remplir. Déjà, cependant, une certaine passivité marquait, à travers la multiplicité des remaniements, l'action étagée des sous-groupes sur le groupe comme quasi-objet : c'est cela même qui a fait une *praxis*-processus de ce qui était originellement pure *praxis* commune. Mais, de toute façon, la médiation nouvelle accentue ce mouvement. De ce fait, le souverain, étant indépassable, est *autre* que chacun. Nul ne peut plus dire que tous les membres *sont le même* ni que tout ailleurs est *ici*. En effet un individu commun existe qui, en tant que membre du groupe, est *autre que tous* puisqu'il ne peut être *tiers réglé*. Et, sans doute, ce tiers, est une institution c'est-à-dire qu'il est comme toutes les Autres l'unité inerte et impérative de tous les membres institutionnalisés. Mais, d'un autre côté, le paradoxe de cette institution, c'est qu'elle doit se réaliser par une libre *praxis* organisatrice qui s'exerce par un Autre sur tous. La *praxis* du groupe devient autre en tant qu'elle se manifeste par une temporalisation singulière et comme action individuelle : mieux, elle devient *autre* en tant que le projet commun s'annonce comme *volonté individuelle*. Ainsi, pour chaque tiers. l'impératif qui définit son pouvoir revient sur lui en tant que volonté d'un Autre, à laquelle il obéit en conséquence de son serment. C'est une nouvelle structure (individualisation en un Autre souverain de l'impératif commun) qui constitue le commandement comme tel. Obéissant à l'Autre en tant qu'Autre, au nom de la *praxis* commune, chacun se fait autre en tant qu'il est le même. C'est la structure fondamentale de l'obéissance : elle se réalise dans le milieu de la « Fraternité-Terreur » et sur fond de violence : l'être inerte juré est, en chacun, indépassable négation de la possibilité de ne pas accomplir l'action imposée; le refus serait en effet dissolution du groupe (à la fois comme groupe organisé et comme groupe assermenté); mais, dans la mesure où l'action est ici

intériorisation d'une *volonté autre*, elle introduit en elle une passivité induite, elle se fait susciter par une indépassable souveraineté sans réciprocité; et le refus de dissoudre en soi le groupe, c'est-à-dire la légitimation de la violence commune (en tant que terreur répressive) par la réassomption du serment ne fait plus qu'un avec la soumission aux décisions individuelles du tiers indépassable et à sa quasi-souveraineté comme violence sans réciprocité. C'est à ce niveau que la liberté en elle-même (et non seulement dans son objectivation) s'aliène et se masque à ses propres yeux. La tâche et la fonction, comme impératifs, ne renvoyaient qu'à tous et qu'à l'urgence de l'opération à faire : l'inertie jurée renvoyait à la libre *praxis* de chacun (comme autre, il est vrai, mais formellement et non pas comme liberté concrète *d'un* Autre); ainsi l'impératif comme tel se produisait dans le milieu de la liberté dialectique et découvrait, dans l'accomplissement de la tâche, la libre action organique (comme médiation entre l'individu commun et l'objet de la *praxis* commune). Mais l'obéissance à l'ordre supprime ces références. En fait, la *praxis* organique demeure en dépit de tous les masques la seule modalité de l'action; le plus discipliné des soldats, lorsqu'il tire au commandement, doit viser, *apprécier* les distances, appuyer sur la gâchette en temps voulu (c'est-à-dire le plus vite possible après l'ordre, *compte tenu des circonstances particulières*). Mais la souveraineté du tiers indépassable se manifeste comme *un ordre* à travers la volonté d'un Autre; et l'impossibilité jurée *(et subie)* de ne pas réassumer cet ordre devient intériorisation de cette volonté autre comme unité réelle de la temporalisation pratique. Dans le moment de la médiation *organique*, le libre projet du tiers dépassé se produit avec ses propres lumières comme *projet autre* (ou *projet d'un Autre*) renvoyant tout ensemble à la comunauté, aux pouvoirs réciproques, au serment réassumé *et* à une libre *praxis* qui n'est pas la mienne, qui s'impose à la mienne comme régulatrice, c'est-à-dire — à cause de son indépassabilité même — comme *individualisation du but commun*. En développant le projet de l'Autre *dans la terreur* (c'est-à-dire à la fois sous la contrainte des forces coercitives du souverain et dans le climat de la fraternité-violence, les deux ne faisant finalement plus qu'un) je me renie dans mon individualité organique pour que l'Autre accomplisse en moi son projet à ce niveau, une double transformation s'opère : 1° Au niveau de *l'individu commun*, je reçois mes pouvoirs de tous mais *par la médiation de l'Autre;* l'organisation réciproque demeure mais s'exprime comme remaniement univoque et sans réciprocité, la *praxis* commune se manifeste sous la forme d'une indépassable *praxis* d'individu en liberté; 2° au niveau de mon opération individuelle, ma liberté s'escamote et je deviens l'actualisation de la liberté de l'Autre. Par là il ne faut pas entendre que je sens une contrainte extérieure ni intérieure s'exercer sur moi, ni que l'Autre me manœuvre à distance comme un hypnotiseur; la structure spécifique c'est que ma liberté se perd librement et se dépouille de sa translucidité pour actualiser ici, dans mes muscles, dans mon corps au travail, la liberté de l'Autre *en tant* qu'elle est ailleurs, dans l'Autre, en tant qu'elle est vécue ici, par moi, comme signification aliénante, comme absence inflexible et comme priorité absolue, *partout*, de l'alté-

rité intériorisée. Partout *sauf*, bien entendu, en cet Autre indépassable, qui est autre que tous dans la mesure exacte où il est seul à pouvoir être lui-même [1].

A partir de ces considérations, on peut établir la finalité originelle de la souveraineté comme institution ainsi que les conditions formelles de sa possibilité. Le problème de son apparition historique en chaque cas ne nous concerne pas.

Nous avons vu que, par le système institutionnel, la *praxis* commune

1. Quelles que soient les données historiques, il y a, en effet, une erreur grave à ne pas commettre. Il serait absurde de définir l'ordre comme une exigence en extériorité (le maître commande à l'esclave) fondée sur des rapports de force, puis de faire dériver les pouvoirs institutionnels d'autorité de ces premiers rapports. Ce serait manquer entièrement la véritable structure de l'ordre et de l'obéissance, cette dialectique complexe en intériorité, du même et de l'autre, de la contrainte et de la légitimité. Lorsqu'un esclave obéit aux ordres du maître, cela ne veut absolument pas dire qu'il les considère comme légitimes. Et, bien entendu, cela ne signifie pas non plus *a priori* qu'il leur dénie toute légitimité : en fait, la relation est parfaitement indéterminée. Tel esclave résigné, privilégié par rapport aux autres esclaves, né dans la *domus*, etc., peut, surtout s'il a des relations personnelles avec le maître, tenir l'autorité de celui-ci pour légitime, c'est-à-dire trahir presque inconsciemment ses compagnons de chaîne. Mais tel autre, profondément révolté, conscient de l'iniquité de sa condition, peut obéir par simple prudence et cyniquement ou, peut-être, dans l'attente d'une révolte qui se prépare et à laquelle il veut se joindre. Si l'on part de cette indétermination absolue, rien ne permet de comprendre pourquoi l'obéissance, comme *simple fait* (on cède à la contrainte) peut apparaître dans certains cas comme foi jurée, légitimation permanente de l'autorité, etc. En fait, l'ordre rationnel est ici rigoureux : *l'Autorité*, comme relation complexe d'un tiers indépassable et d'individus communs qui légitiment ses pouvoirs en lui obéissant, *voilà ce qui est donné d'abord*. Et l'intégration violente de nouveaux individus dans le groupe (par exemple, justement les esclaves dans l'exploitation familiale) se fait *au nom de cette légitime autorité*. Il va de soi que la mystification est entière. Mais elle résulte justement de la structure juridique de la communauté : on y introduit les nouveaux venus avec un statut, des fonctions, etc. et le souverain (par exemple, le *pater familias*) exige d'eux l'obéissance au nom d'un serment qu'ils n'ont jamais fait mais qu'ils assument malgré eux, pour les autres membres du groupe, parce que c'est le fondement synthétique de toutes les relations communes et parce qu'ils se trouvent intégrés (par rapt ou par naissance) à la communauté. Inversement, lorsque le développement historique de la classe opprimée commence à peine, lorsque l'impuissance et la sérialité la paralysent, lorsque les antagonismes individuels rendent toute action commune impossible et, surtout, lorsque les individus *se trouvent* (par exemple, par naissance) dans un groupe juridique exerçant sur lui-même la « fraternité-terreur » par la médiation d'un chef, l'obéissance légitime la souveraineté des exploiteurs aux yeux des exploités. La révolte (celle des canuts en est la preuve) ne vient pas d'une mise en cause systématique du régime mais, chez des hommes encore respectueux et reconnaissant aux patrons le droit de posséder les machines et de commander, de la pure et simple impossibilité de vivre. C'est la révolte — comme *praxis* permanente, d'abord aveugle, imposée par le besoin, par le danger de mourir — qui crée peu à peu l'illégitimité des pouvoirs publics et qui finit par réduire les rapports de classe à une vérité nouvelle et fondamentale : celle des rapports de force. Et ce n'est pas, ce n'est jamais (à moins d'une tyrannie brusquement apparue, d'une occupation militaire, etc.) l'illégitimité des pouvoirs qui suscite la révolte. Autrement dit, l'obéissance cynique aux ordres tenus pour illégitimes représente un moment historique d'une évolution de l'autorité : celui où des conflits d'abord spasmodiques et désordonnés ont créé, en s'ordonnant, une situation objective permettant de réduire les rapports exploiteurs-exploités ou oppresseurs-opprimés à de simples rapports de force.

au groupe est saisie comme sa liberté transcendante et tout à la fois comme son être fondamental. Mais nous avons appris d'autre part que l'institution est une relation pratique (avec l'objet commun) qui se fonde sur l'impuissance et la séparation, comme relations réifiées des membres du groupe entre eux. Nous avons noté en outre que le système institutionnel, pour peu qu'on l'explicite, tend à se dévoiler comme ensemble de relations en extériorité. Enfin la *praxis* comme liberté commune n'est que l'indice d'aliénation de notre liberté individuelle. Cependant, le groupe demeure efficace et pratique : l'armée utilise les relations institutionnelles qui la caractérisent pour définir une tactique locale ou une stratégie .Chaque fois que la *praxis* commune reste vivante et actuelle, la dialectique constituante — c'est-à-dire les pratiques organisées — soutient la dialectique constituée même sous les épaisses stratifications des ensembles sériels et institutionnalisés. Or, la contradiction propre aux systèmes institutionnels (et qui vient de ce qu'ils sont produits *à la fois* comme seuls instruments pratiques dans les circonstances données et *à la fois* par la résurrection des sérialités) c'est qu'ils figurent, en eux-mêmes, l'inébranlable force de la *praxis* transcendante et sa possibilité permanente de s'éparpiller en rapports sériels de sérialité. Le risque est d'autant plus grave que les groupes tendent à se définir par leurs institutions en proportion de l'importance des sérialités qui les traversent. Pratiquement, cela signifie que le groupe court le risque perpétuel qu'une augmentation de son taux de sérialité conduise les institutions à fonctionner chacune pour soi, comme pure *exis* pratico-inerte et que leur unité pratique éclate en pure et simple dispersion d'extériorité. La souveraineté révèle dans cette perspective sa fonction véritable : elle est la réintériorisation institutionnelle de l'extériorité des institutions ou, dans la mesure où celles-ci sont médiations réifiantes entre les hommes passivisés, elle est l'institution *d'un homme* comme médiation entre les institutions. Et cette institution n'a besoin de s'accompagner d'aucun *consensus* du groupe puisqu'elle s'établit au contraire sur l'impuissance de ses membres. Ainsi le souverain est synthèse réflexive de ces mortes-pratiques qu'un mouvement contrifuge tendait à dissocier. Par son unité personnelle, il les unifie dans un projet totalisant qui les *singularise :* il ne s'agit plus de relations qui tendent vers l'universel (comme par exemple *le* système d'impositions, *la* loi militaire, etc.) mais d'un ensemble historique singulier dont chaque institution fait partie comme instrument de toutes et dont la totalisation est la simple utilisation pratique en vue d'atteindre l'objectif commun. Bien entendu, le souverain et sa *praxis* sont les produits du système institutionnel : en ce sens, ils participent à l'extériorité de toutes les relations, à leur universalité analytique et à leur inertie : non seulement il y a un ensemble de lois qui définissent le mode de recrutement et d'éducation professionnelle du tiers indépassable mais encore, comme il n'est en lui-même que le système institutionnel vécu en synthèse réflexive d'intériorité, le champ restreint de ses possibilités pratiques n'est qu'une détermination de son avenir par l'ensemble unifié des instruments institutionnels.

Mais ces institutions elles-mêmes, nous savons que ce sont les rela-

tions pratiques entre les tiers institutionnalisés et qu'elles les définissent en réciprocité dans le mouvement indéfiniment répété d'un même *processus-pratique*. A ce niveau le service militaire est un processus objectif à étudier en extériorité : chaque année, à telle époque X jeunes gens de tel ou tel âge sont appelés pour X mois ou X années; il est aussi une finalité en voie de se passiviser : le groupe national doit pouvoir se défendre par les armes; enfin et surtout (de notre point de vue) il est une détermination en inertie de la réciprocité entre les gens du groupe (le conscrit, le réformé, les appelés, les rappelés, les sursitaires, les libérés, etc.) et cette réciprocité est naturellement *pratique* puisqu'elle crée des diversités de fonctions passives (les affectations, les capacités techniques) et des diversités d'intérêt. Or, la production institutionnelle du souverain représente la réintériorisation pratique de ces déterminations d'extériorité. D'abord la fin passivisée de l'institution militaire devient objectif commun et moyen d'atteindre un but extérieur défini. Il s'agit en effet de maintenir l'institution dans le cadre d'une politique concrète et comme un moyen indispensable de soutenir cette politique; dans la mesure où son statut le lui permet, le souverain (directement ou indirectement) doit pouvoir modifier l'institution (augmenter la durée du service par exemple) en fonction des incidents de la politique ou rendre un caractère de *réorganisation pratique* aux processus conditionnés par des transformations extérieures (le développement industriel et celui de l'armement, la réorganisation de l'armée autour d'armes nouvelles). Mais surtout, cette résurrection de la libre *praxis*, comme indépassable intériorisation, a pour effet de renvoyer cette activité unifiée aux tiers institutionnalisés comme la vérité de leur être institutionnel. Sans le souverain, cette passivité en eux est impossible à dissoudre : de fait le service militaire n'est alors qu'un processus. Mais la libre *praxis* souveraine se donne comme le sens et comme l'incarnation en liberté de l'être-inerte des tiers. Le groupe institutionnel, raison constituée, dialectique imitée et déjà déviée par la sérialité, se saisit dans l'unité pratique du souverain comme raison constituante. La séparation, à la base, demeure nécessairement ce qu'elle est mais elle se transcende par chacun et se retrouve au sommet, comme conséquence de l'unité souveraine; l'impuissance comme rapport d'extériorité à la base est saisie, par chacun, au sommet, comme déploiement systématique et ordonné de la synthèse originelle. C'est que, nous l'avons vu, le groupe institutionnel aliène les libertés pratiques de ses membres à la libre *praxis* de la communauté. Mais celle-ci n'existe que comme objet abstrait et négatif d'une intention vide. L'institution du régulateur indépassable a pour effet de réintérioriser cette liberté commune et de lui donner un statut ambivalent d'individualité et de généralité.

En tant que le souverain est *une personne* qui poursuit l'objectif commun et réalise des opérations bien définies, ce tiers indépassable renvoie aux tiers institutionnalisés cette action commune — qu'ils font sans la saisir en eux — sous la forme rigoureuse *d'une activité individuelle*. Tel est bien le premier rapport entre le tiers et le souverain : d'une certaine manière la relation est d'individu à individu (le premier, inerte, impuissant, retrouve l'action individuelle chez le second et trouve en celle-ci, en l'Autre, sa propre justification). Mais d'autre part, le souverain est signifié par la souveraineté-institution comme individu général et indéterminé qui doit simplement répondre à certaines conditions (concernant son mode de recrutement). Et son pouvoir, né de l'institution même, comme produit commun du groupe en tant qu'impuissance sérielle, est en lui-même *commun;* ou si l'on préfère le souverain est par lui-même *individu commun* comme tous les tiers. De ce double point de vue, il tend à fuir en extériorité les déterminations historiques et individuelles et son autorité semblera toujours la temporalisation de l'éternel (« Le roi est mort, Vive le roi »). Enfin, comme il est le produit et l'incarnation temporaire d'une institution, son être-institutionnel est l'inertie inorganique — c'est-à-dire l'impuissance des Autres. Ainsi peut-il refléter à chacun et à tous l'individu commun et institutionnalisé comme membre quelconque du groupe : sa réalité commune c'est l'être-institutionnel (impuissance subie, inertie jurée) en tant que produisant dans l'inertie et dans la liberté son propre pouvoir; et de ce point de vue ses actes ont toujours une structure de généralité : ils s'appliquent à tous comme individus définis par leur fonction parce qu'ils émanent d'un individu défini par sa fonction. Le groupe se retrouve à travers chacun dans le pouvoir universalisant de ses actes individuels. Ainsi le souverain-individu et le souverain-institution sont présents à la fois dans chaque décision de la souveraineté.

Mais par l'institution de l'autorité on ne peut empêcher la dispersion des institutions en tant que telle : en elle-même elle est rigoureusement homogène à toutes les autres. En fait, c'est bien la réalisation de l'universel *à travers une action individuelle et datée* qui seule peut réintérioriser l'extériorité centrifuge de l'inerte. Chaque acte réintériorise pratiquement le système institutionnel en l'utilisant tout entier pour un ensemble synthétique d'opérations historiques; chaque pratique singulière se réalise comme une temporalisation. Cela signifie simplement que le groupe ne peut se saisir comme *praxis* dans le souverain si ce n'est dans ce moment éminemment *suspect* de l'entreprise où la libre *praxis* sert de médiation entre l'individu commun et l'objet. Seul le souverain peut et doit être libre; seul, il doit produire ses opérations comme les moments d'un libre développement dialectique. Il n'y a plus qu'une liberté pour tous les membres du groupe : la sienne. Et cette liberté ambiguë est à la fois *la* liberté commune (en sa source institutionnelle) et *sa* liberté individuelle au service de la communauté. Mais c'est une liberté organisatrice : elle remanie le groupe en donnant des ordres; et ces ordres, nous l'avons vu, ont pour effet de dégager la libre *praxis* de chacun — ensevelie sous l'institutionnalité — et tout à la fois de l'aliéner, en se réalisant comme *autre* à travers elle. Or, au niveau de cette aliénation, la présence de l'Autre est produite comme un succédané de l'ubiquité *du même :* en chacun le souverain est présent comme Autre dans le moment où il est obéi. Et par là, chacun s'éloigne un peu du statut d'altérité par rapport aux Autres, puisqu'il *devient le même* comme porteur de l'Autre universel et comme médié par lui dans ses rapports avec tous.

Mais l'ambiguïté du tiers obéissant, dans sa relation à la volonté Autre qu'il actualise, marque assez la fonction et, pour ainsi dire, l'échec de la souveraineté comme réunification pratique d'un groupe institutionnalisé. Il n'est pas possible, en effet, de décider *a priori* si les membres du groupe se trouvent réunifiés *en une praxis commune* qu'ils redécouvrent à l'occasion d'ordres particuliers et d'opérations souveraines ou s'ils trouvent leur unité comme individualité organique dans la personne de *leur* souverain, pour recevoir ensuite, de lui, sa propre volonté sous forme de but commun. Nous retrouvons ici les limites infranchissables de la dialectique constituée : si le groupe cherche son être-commun dans l'institution de souveraineté, cet être se dissipe en extériorité abstraite; s'il veut saisir dans le concret sa propre unité ontologique (qui nous l'avons vu, n'est pas) il vient buter contre une individualité inorganique et indépassable; et cette individualité indépassable se présente elle-même comme dépassement de toute multiplicité d'individus (puisque, justement, elle se produit comme *le* groupe, au milieu du groupe). *L'incarnation*, comme fait de souveraineté, la production du groupe par lui-même sous la forme de *cette* personne singulière, avec *ces* traits singuliers, *ces* maladies, *cet* âge, *cette* physionomie irréductible, c'est la manifestation d'une impossibilité constitutionnelle et que nous avons longuement marquée : il est impossible pour une multiplicité même intériorisée en chacun de ses membres et niée de se produire pour elle-même, en elle-même sous un autre statut ontologique que celui de la dispersion par inertie ou que celui de l'individualité organique. Cette dernière forme d'être, parfaitement inadéquate au groupe mais soutenue par l'institution comme réalité commune, se présente à chaque membre du groupe à la fois comme *généralité* (institutionnalité), comme individualité pratique homogène à chaque individualité séparée (mais supérieure en puissance, dignité, etc.), et comme une condensation du *commun* sous une pression infinie qui l'aurait transformé en *idiosyncrasie*. Le chef futur, fils du chef présent, vient-il de naître : les tiers adorent le groupe qu'ils feront dans l'avenir et que feront leurs fils, sous la forme d'un enfant. Quand, en effet, le mode de recrutement est défini comme hérédité des fonctions, le groupe renaît matérialisé, concrétisé, produit comme *le fils aîné* par le chef; il renaît *selon la chair*, recréé par la virilité d'un seul et son être-inerte, dans la structure réflexive, revient sur lui comme dépassé, transformé en unité vivante et charnelle. En même temps, il *est* le père comme *praxis* organique à structure commune. L'indépassabilité formelle de l'intégration biologique se réalise concrètement dans les groupes institutionnels par l'indépassabilité du tiers.

Ainsi, dans un groupe rongé par les sérialités, le souverain (dans sa quasi-souveraineté) se produit d'abord comme *organe d'intégration*. Indépassable, sa quasi-souveraineté le met au-dessus de la récurrence; vivant et un, il découvre au groupe à demi mort l'unité commune en tant que synthèse symétrique du corps humain. Médiation universelle, il casse partout la réciprocité quand elle existe et les rapports des tiers dépassés ne peuvent s'établir que par son intermédiaire. Mais justement, il se produit au moment que ces rapports existent de moins en moins.

Sa présence instituée contribue, certes, à les dégrader encore : du moins les rétablit-il comme *ses propres produits* (autrement dit, il crée souverainement et par ordre une réciprocité concrète et pratique entre tels et tels sous-groupes ou individus). Ce rapport est figé en tant qu'il a sa raison hors de lui dans la *praxis* de l'Autre et qu'il ne se maintient que par cette raison. Mais l'individu institutionnel se méfie des *libres relations* qui font paraître partout la menace de la liberté de chacun comme dissolution du monolithisme institutionnel : il comprend l'intégration comme un pétrissage qui dissoudra l'altérité dans une inertie d'homogénéité (qu'il prend pour l'Être du groupe, retrouvé). Dans la relation médiée, au temps de la méfiance, le tiers indépassable se porte caution de chaque tiers pour l'autre, chacun vient à l'autre comme le projet commun en tant qu'il est détaillé par une volonté individuelle. Et quand le souverain organise — directement ou par l'intermédiaire des bureaux — de nouveaux sous-groupes, il est *le corps* du corps constitué, son décret est le milieu pratique et impératif où chaque membre du sous-groupe s'est trouvé renaître, dans une perspective définie ailleurs et par l'Autre et avec des pouvoirs qui lui viennent du groupe en tant qu'ils ont été définis par le bon plaisir d'un individu singulier. Ces réciprocités (et limites de compétence, etc.) *comme autres* sont pour chacun le concret, le *vivant* même en tant que leur caractère malgré tout synthétique et que leur altérité représentent en chacun et pour tous une défense contre le sériel (victoire de l'inorganique sur l'organisme pratique) par l'aliénation totale et réciproque de tous les organismes pratiques à un seul. Le fin mot n'est plus *la poussière* (poussière tu es, poussière tu resteras) mais la totalité vivante. Et, dans l'isolement sériel lui-même, l'obéissance ou la révération du souverain délivre chacun de sa gangue d'inertie : faute de soutenir des rapports à tous et de réaliser l'inessentialité de sa personne et l'essentialité de l'être commun, chacun se produit, dans le respect, la crainte, la fidélité inconditionnée, parfois l'adoration comme incarnation inessentielle du tout, c'est-à-dire du souverain. Ici le rapport est renversé : le souverain incarnait l'impossible unité ontologique comme unité organique et individuelle de tous en un seul; mais, inversement, chacun peut se référer concrètement au tout-souverain dont il se fait — ce qui revient au même quoique les orientations logiques soient différentes — à la fois la partie constituée et l'incarnation inessentielle. Cette aliénation d'un individu quelconque à l'individu-totalité représente une dégradation plus profonde du groupe comme *praxis* commune; mais en même temps, elle ressuscite le lien *structurel* sous une forme abâtardie. Celui-ci se définissait, dans l'unité pratique et en elle seule comme relation synthétique de la partie à la totalisation; il semble se reproduire ici comme rapport ontologique entre un élément en voie de massification et la totalité qui se réaffirme comme déjà faite.

Mais cette saisie pratique de l'inessentialité vient à chacun de ce que la quasi-souveraineté, en tant qu'indépassabilité, le constitue du dehors en quasi-objet. Non pas théoriquement et par des discours ou des cérémonies (bien qu'il puisse y en avoir) mais *pratiquement*, par le remaniement perpétuel que les appareils de souveraineté opèrent *par*

ordre et qui se font à tous les niveaux par des *manipulations* exercées sur tous et chacun. Ce remaniement est en principe destiné à pousser l'intégration du groupe en fonction des objectifs transcendants qui s'imposent. Il se réalise comme un moyen à l'intérieur de ce monde clos que déterminent le faisceau des rayons qui unissent le souverain à l'objet (l'objet extérieur à produire, à détruire, etc.). Ainsi dans la manipulation et dans le commandement, il retrouve la *praxis* commune mais sous forme de volonté individuée. Peu importe : cette volonté rayonne d'une source unique, se transmet par des appareils précis et détermine un champ de volonté pure où chaque quasi-objet se retrouve *dans sa quasi-objectivité* comme produit, point d'application et transmetteur de cette *volonté autre*. L'essentiel pour lui, c'est que cette volonté soit *une*, que son développement pratique ne soit que la temporalisation de l'unité organique du souverain et *surtout* que son objectif immédiat soit d'imposer (par son commandement, par la contrainte, au besoin par la terreur) l'unité biologique à tous les niveaux de dispersion, contre la multiplicité d'altérité et comme le statut ontologique de la totalité. Produit par la terreur [1], le souverain doit devenir l'agent responsable de la terreur : chacun abandonne sa méfiance au profit du tiers indépassable, à la condition que celui-ci exerce sur chacun la méfiance de tous. En fait, la récurrence demeure, la méfiance tournante s'aggrave car elle devient *pouvoir* (devoir de dénoncer le voisin aux appareils de souveraineté, pouvoir souverain de liquider chacun en particulier) et surtout la circularité sérielle comme unité de fuite fait l'objet d'une opération permanente et souveraine qui vise à la détruire : le progrès apparent de la réflexivité vient ici de ce que le tiers indépassable, *de sa position élevée*, croit prendre des vues synthétiques sur le champ commun quand, en fait, les transmissions sérialisent nécessairement ses informations (il croit voir et ne voit rien, sauf des visions autres et déjà figées que donnent les autres et qui sont prises au niveau commun). La politique d'intégration correspond à ces vues synthétiques : le souverain, par ses appareils, veut constituer le groupe comme un objet pratique mais comme un objet vivant. Pour ce produit de la méfiance et de la séparation qui considère toute pluralité, toute altérité comme suspecte — donc comme à liquider sur-le-champ — le seul type de l'unité non soupçonnable, c'est sa propre unité pratique et les structures ontologiques qui se développent en elle : bref, l'unité de l'organisme; sa main droite fait confiance à sa main gauche et à nulle autre main. Par un renversement intelligible de la contradiction, ce pouvoir, institutionnellement défini comme réintériorisation permanente du groupe en extériorisation, représente déjà en lui-même et ontologiquement l'impossibilité de l'être commun; mais au nom même de sa fonction pratique, l'intégration, il s'efforce autoritairement (et par la violence au besoin) de réaliser comme être commun du groupe cet *être-organique* qui marque justement l'impossibilité que

1. On dira que le pouvoir est souvent très loin de faire régner la terreur. C'est vrai et nous verrons pourquoi. Mais nous n'étudions pas ici la souveraineté telle qu'elle se produit dans une *société* historique; nous la considérons comme appareil se constituant dans les groupes qui s'institutionnalisent.

la *praxis* commune s'appuye sur un être commun. Dans les pratiques d'autorité, l'impossibilité de se donner un statut ontologique devient, dans le groupe, réduction violente et vaine des tiers par le tiers régulateur à un *autre* statut ontologique, irréalisable par définition. Voilà du moins ce que le souverain « croit » faire et ce qu'on « croit qu'il fait » : mais nous retrouvons ici la contradiction des deux statuts ontologiques : le brassage et la manipulation des tiers, en visant à constituer des unités organiques, produisent en fait des quasi-objets inorganiques dont l'inertie soutient les ordres souverains comme celle de la cire soutient le sceau. Et les conduites de chaque tiers, comme molécule du quasi-objet, vont de la réalisation enthousiaste d'une volonté autre à l'acceptation passive et résignée de cette même volonté. Ainsi la *praxis* du souverain sur le groupe — parce qu'elle est à la fois transcendante et immanente — s'exprime successivement et même simultanément, en bien des cas, par deux types de détermination du discours : tantôt le résultat poursuivi s'exprime en termes d'unité mécanique : le groupe est la machine que le souverain fait fonctionner *(perinde ac cadaver)* et tantôt le groupe se définit comme le souverain-prolongé, c'est-à-dire comme les paires de bras, de jambes et d'yeux qu'il engendre pour réaliser l'objectif commun. Mais, en fait, la deuxième détermination verbale se réfère à la souveraineté-mystification, au lieu que la première révèle nécessairement la fonction souveraine comme dépossession, aliénation et massification. La fausse unité des quasi-objets communs (instrumentalité) ne peut se former, en effet, que sur un processus accéléré de passivisation; ainsi quand la contrainte se relâche, les individus retournent à une dispersion moléculaire qui les sépare plus encore que l'altérité antérieure.

Peut-on dire que le souverain est le moyen choisi par le groupe pour maintenir, dans certaines circonstances définies, son unité? Oui et non. En fait l'apparition du souverain est le résultat d'un *processus*. Dans la récurrence circulaire, le moindre court-circuit suffit à créer la souveraineté : et ce court-circuit se produit, dans des conditions données, comme renforcement du différentiel par la récurrence. Dans l'universelle impuissance celle-ci viendra buter sur un sous-groupe ou sur un individu dont les caractères différentiels rendent la réciprocité moins évidente et se produisent comme liens univoques d'intériorité. En fait ces caractères (quels qu'ils soient) ne peuvent pas soustraire le futur souverain au rapport réciproque, tant que le groupe n'est pas rongé par l'altérité. Par contre, dans le groupe en voie de s'institutionnaliser, l'impuissance comme séparation tournante des pairs dévoile à chacun la puissance de fait qu'ont certains comme indépassabilité. Non pas seulement parce que la paralysie sérielle empêche chacun d'acquérir pour lui-même ces caractères mais surtout parce que — quels qu'ils soient — le groupe, encore efficace dans son objectif transcendant mais affecté d'inertie dans ses relations internes, n'a en fait aucune puissance commune à opposer aux forces de tel ou tel individu. Tel est le processus : les souverains possibles sont mis en place et les tiers n'ont rien à accepter ou à fonder puisqu'ils sont incapables de rien refuser. Le souverain, quand il prend le pouvoir, se fonde lui-même comme libre dépassement orienté de la passivité

commune : ce sera la réapparition au sein du groupe constitué de la liberté comme Raison constituante.

La puissance de fait — en tant qu'elle est consolidée par la récurrence — précède le pouvoir ou puissance de droit. Mais pour que l'indépassabilité passe du fait au droit, il faut que la puissance s'institutionnalise. Ici se retrouve, à travers les institutions, une sorte de finalité passive : la nécessité sentie par tous de laisser le système institutionnel se perdre en extériorité, sans caution ni unité interne, ou de la réintérioriser comme système instrumental *utilisé* dans une temporalisation singulière et unique. Telle est l'exigence des pratiques institutionnelles en tant que pratiques-processus soutenues dans leur être par l'impuissance et par la liberté de chacun. Cela signifie donc que le mouvement d'institutionnalisation comporte en soi-même comme sa seule possibilité d'achèvement l'institutionnalisation de l'individu pratique en tant que telle ou, si l'on préfère, de la liberté d'un seul comme institution. Par l'apparition de la libre *praxis* en effet tout le mouvement d'institutionnalité se retourne sur lui-même et redevient champ pratique et instrumentalité. Ainsi l'autorité comme unité interne des institutions est exigée par leur être même (par la contradiction de leur efficacité pratique et de leur inertie de dispersion). L'expulsion de la liberté individuelle par l'inerte deviendrait l'occasion d'une retombée au pratico-inerte si la liberté commune et transcendante ne s'incarnait dans la libre *praxis* d'un organisme institutionnalisé; à travers l'institution chacun se dépouille de sa liberté au profit de l'efficience inerte mais il la retrouve au sommet sous la double forme indifférenciée de liberté commune et de liberté singulière; et l'ordre la réincarne en lui comme liberté d'un Autre qui s'actualise par lui.

Ces dernières remarques visent à montrer que la souveraineté du tiers indépassable se produit, dans un groupe en voie de s'institutionnaliser, lorsque l'exigence vide et inerte du système institutionnel réclamant son unité coïncide avec le blocage de la récurrence par une supériorité matérielle et accidentelle. Il y a intégration de la puissance de fait à la généralité du pouvoir, donc d'*un processus d'impuissance* constituant tel homme ou tel ensemble *du dehors* comme le plus fort, le plus riche parmi *les Autres* (ou — comme il arrive aux premiers temps de l'autorité féodale — comme : celui-qui-possède-un-cheval) à une finalité passive naissant dans le système institutionnel du caractère encore pratique des hommes institutionnalisés. La puissance de fait donne un contenu pratique à l'institution : car l'institution de souveraineté ne désigne pas le souverain comme unité passive du système mais comme la force unifiante qui le condense, l'intègre et le change par l'usage qu'elle en fait. L'institution en revanche, en tant qu'elle conserve en elle les exigences de la Terreur et de la violence, *réclame* et légitime la force. Dans les autres fonctions, le *pouvoir* de chaque individu spécialisé peut enfermer le droit de réclamer l'appui de la force mais la force proprement dite n'est pas le contenu du pouvoir. Au contraire, la réunification du squelette institutionnel exige que le travail exercé par les institutions (et au besoin contre elles) soit directement le produit de la force souveraine; la force unifiante est le contenu immédiat du pouvoir souverain. En ce sens la force est à la fois le

droit et le devoir de l'autorité : c'est la concentration en un seul de la Terreur comme lutte contre la sérialité. Mais cette concentration ne serait qu'une idée ou une exigence matérielle du système si le tiers régulateur *ne possédait déjà* la force nécessaire. En un mot la souveraineté ne *crée pas* la force souveraine, elle transforme en souveraine la force *déjà donnée* du souverain [1]. Toutefois cette force positive est infime à côté des forces réelles dont disposerait le groupe s'il dissolvait sa sérialité naissante. Ainsi le rapport d'indépassabilité est originellement celui d'une force relativement faible à une impuissance généralisée. C'est à ce niveau que se décèle une des contradictions propres à la souveraineté : le souverain règne par et sur l'impuissance de tous; leur union pratique et vivante rendrait sa fonction inutile et d'ailleurs impossible à exercer. Cependant, son opération propre est de lutter contre l'invasion du groupe par la sérialité, c'est-à-dire contre les conditions mêmes qui rendent son office légitime et possible. Nous avons vu comment la contradiction se résout, dans la pratique, par une nouvelle forme d'aliénation : celle de tous et de chacun à un seul. Pour éviter la retombée dans le champ pratico-inerte, chacun se fait objet passif ou actualisation inessentielle pour la liberté de l'Autre. Par la souveraineté, le groupe s'aliène à un seul homme pour éviter de s'aliéner à l'ensemble matériel et humain; chacun éprouve, en effet, son aliénation comme *vie* (comme vie d'un Autre à travers sa propre vie) au lieu de l'éprouver comme une mort (comme réification de toutes ses relations).

Toutefois, la relation synthétique du souverain à tous à travers les institutions présente une contradiction nouvelle, due à la tension « immanence-transcendance » qui n'a produit en lui qu'une quasi-souveraineté et à son indépassabilité qui, sans l'arracher au groupe, le rend étranger à tous les tiers. Cette quasi-souveraineté en tant qu'indépassable, en réalisant l'intégration, traite l'ensemble du groupe comme un champ de matérialité inorganique ou comme un prolongement organisé de ses organes. Cette opération a pour but de réaliser une *praxis*, d'atteindre un objectif transcendant; et le rapport essentiel se pose comme celui *du souverain à l'objet*. Il devient alors impossible de décider *a priori* si l'objectivation pratique sera celle du souverain par le moyen de son groupe ou du groupe par la médiation du souverain, autrement dit, si le but est l'objet de l'individu souverain comme tel (dans son individualité pratique) atteint par des moyens *communs* (en mettant en œuvre une multiplicité d'individus communs) ou s'il est but commun atteint par une action commune qui s'est précisée, réfléchie, organisée par le moyen d'un régulateur indépassable. L'objet est-il l'objectivation d'*un règne* ou celle des hommes qui ont vécu ce règne, qui l'ont soutenu et qui l'ont fait? Toute cette indétermination se marque par les mots de « *mon* peuple » qui signifient aussi bien *le peuple qui m'appartient* et *le peuple auquel j'appartiens*. Il ne servirait à rien de déclarer que le souverain est le produit défini d'institutions

1. Bien entendu, il s'agit du moment élémentaire de la souveraineté se constituant contre la récurrence. Lorsque la tradition a défini rigoureusement les pouvoirs de la souveraineté, les forces exécutives se transmettent d'un souverain à l'autre.

données et qu'il se propose des buts constants (définis par les conditions et les possibilités-constantes de la géopolitique : abattre la maison d'Autriche, etc.) qu'il ne peut atteindre que par des instruments définis, qui sont les institutions. Nous l'avons déjà dit mais cela ne touche pas le problème. Et il ne suffit pas non plus de déclarer simplement que le souverain comme produit du groupe (considéré en tant que multiplicité pratique d'individus) exprime, en dépit de lui-même, les relations en profondeur, les conflits, les tensions du groupe et que sa *praxis* ne peut rien être d'autre que la réintériorisation pratique de ces relations humaines.

Le problème en effet n'est pas si simple : il semblerait à écouter ceux qui veulent l'écarter que le souverain établit son autorité sur un groupe en fusion ou un groupe organisé, c'est-à-dire sur des hommes pratiques et libres, dont la seule inertie est foi jurée. Dans ce cas, en effet, le souverain serait le simple médium de son groupe. Aussi bien n'existe-t-il pas à ce stade d'intégration. Mais puisqu'il fonde son autorité sur l'impuissance sérielle, puisqu'il exploite l'inertie des relations internes pour doter le groupe de l'efficience maxima au-dehors, il faut bien reconnaître que son pouvoir ne se fonde pas sur l'acceptation (comme acte positif d'adhésion) mais que l'acceptation du pouvoir est une intériorisation de l'impossibilité de le refuser. Autrement dit, il s'impose par l'impuissance de tous et chacun l'accepte pour troquer l'inertie contre l'obéissance. Cette part de néant, cette « Part du Diable » est le véritable soutien de la souveraineté. Chacun obéit dans la sérialité : non pas parce qu'il assume directement son obéissance mais parce qu'il n'est pas sûr que son voisin n'a pas réclamé d'obéir. Cela n'empêche pas, bien au contraire, que l'ordre soit reçu comme *légitime :* cela empêche de poser la question de sa légitimité. Ainsi, dans la mesure où le souverain travaille l'inorganique, ce n'est pas « son » groupe qui se sert de lui comme d'un *medium reflexif*, c'est bien lui qui se sert de « son » groupe pour atteindre certaines fins. Et certes les limites de ses options et de ses décisions sont marquées par les institutions même, ses instruments, c'est-à-dire par l'ensemble pétrifié des hommes institutionnalisés. Mais, d'abord, à l'intérieur de ses limites son pouvoir est variable selon les institutions et les circonstances; il arrive que ce pouvoir soit considérable. Mais il faut surtout comprendre que, au cours de la Terreur répressive qu'il doit exercer sous le nom d'intégration, des stratifications, des blocages, des regroupements se sont constitués dont chacun marque un arrêt provisoire à ce niveau de la Terreur, c'est-à-dire en équilibre plus ou moins stable, et dont l'ensemble constitue, en marge des institutions, une structuration passive du groupe, une sorte de coupe géologique qui n'est rien d'autre que la *praxis* souveraine soutenue dans son unité par l'inertie de séparation. Et cet ensemble structuré qui dépend de la pratique de l'individu indépassable est à la fois une formation matérielle qu'il soutient, engendre à chaque minute, qui s'effondrera à sa mort, et l'ensemble des avenues et des sentiers de son pouvoir : en régnant, le souverain accroît sa puissance parce qu'il fait le groupe à son image. Naturellement, l'inverse est vrai aussi : le groupe se condense dans l'indissoluble unité d'un organisme, le

souverain se dilate à travers les multiplicités du groupe. Il n'en demeure pas moins que le groupe, à travers ces structures acquises, exerce sur lui-même un travail extra-institutionnel qui n'est autre que le prolongement inerte de la *praxis* souveraine. Et ces conditions même de la souveraineté suffisent à indiquer qu'il n'y a pas de réponse *a priori* à la question posée. Selon le groupe, les institutions, les circonstances, l'objectif commun, etc., le souverain se pose pour le médium du groupe ou pour sa fin. Et, dans la deuxième hypothèse, il peut, selon les cas, se poser dans son individualité pratique et libre comme fin de la communauté ou tenir pour essentiel le système institutionnel en tant qu'il a lui-même le pouvoir institutionnel de le réintérioriser (et pour inessentiels la multiplicité des membres institutionnalisés). Que l'homme ou l'appareil se posent pour soi, il en résulte pour les tiers une aliénation nouvelle : (quand la fin poursuivie par le souverain serait vraiment l'objet commun du groupe, chacun n'aurait plus d'autre but que de servir le souverain lui-même et poursuivrait le but commun non parce qu'il est commun mais parce qu'il est l'objet de la libre *praxis* souveraine.

C'est cette incarnation particulière de la souveraineté que nous rencontrons la plupart du temps en Histoire. La raison dialectique en est simple et nous ne la rappelons ici que pour découvrir quelques structures formelles de la souveraineté. En fait, notre recherche nous conduit à un moment nouveau de l'expérience : le groupe institutionnel entre en contact avec les sérialités diverses des non-groupés. Il existe, en effet, plusieurs objectifs possibles et logiquement déterminables : le groupe peut avoir pour but la production et la reproduction de la vie de ses membres, la lutte contre un autre groupe et l'action directe sur les collectifs. A ce dernier type appartiennent aussi bien les groupes d'agitation et les groupes de propagande que les associations publicitaires ou les partis de cadres, etc. Or, dans le cas où un groupe encore efficace (même s'il est rongé par la sérialité) exerce une action réelle sur les individus sériels, son action sur les séries vient de son unité. A ce niveau, nous pouvons déjà compléter une description que nous avons faite à un niveau antérieur et plus abstrait de l'expérience : nous parlions d'un journal ou de la radio comme de *collectifs*. Et nous n'avions pas tort puisque chacun lit ou écoute l'opinion des Autres. Mais cette description masquait un autre aspect de la réalité, c'est que ce qui est vécu et utilisé comme collectif par la fuite sérielle de l'altérité est *en même temps* groupe organisé (journal) ou institutionnel (radio d'État) qui se transcende dans une entreprise commune vers les collectifs et les rassemblements inertes comme leurs objectifs propres. Or, à ce niveau le groupe est susceptible de s'adapter au collectif : il en a l'expérience; chacun de ses membres est lui-même — en d'autres moments, par rapport à d'autres individus — un être sériel; en outre chacun d'eux, dans le groupe même, est déjà plus qu'à moitié sérialisé; enfin, la pratique du métier peut lui avoir appris l'effet de telle information ou de telle déclaration en tant qu'elle est produite dans le milieu privé d'un couple ou d'une famille et qu'elle s'y manifeste comme opinion collective. A ce niveau, la *praxis* de groupe (sauf si elle a pour but de dissoudre en tel lieu précis les inerties de sérialité)

est en elle-même et pour tous ses membres l'utilisation rationnelle de la récurrence. C'est en partant de l'impuissance, de la séparation, en sachant que chaque pensée en chaque individu est pensée de l'Autre, qu'ils manœuvrent et manipulent la matière inerte de leur travail. Le groupe comme totalisation pratique, s'organisant dans l'unité de ses directives à travers la pensée pratique qui dévoile et combine dehors les éléments d'altérité devient la libre unité synthétique de l'altérité en tant que telle, c'est-à-dire qu'il fonde l'efficacité de son action sur l'impuissance et la dispersion de ses objets. Et le projet publicitaire, le film à voir, l'opinion à soutenir s'installe chez chaque *Autre* avec un coefficient spécial d'altérité qui, nous l'avons vu, indique que la pensée-autre, dans la sérialité, *doit* réintérioriser et réactualiser la pensée de l'Autre. Ainsi le groupe qui travaille un rassemblement inerte se produit par rapport à ce rassemblement et *en lui* comme un souverain dans un groupe institutionnalisé, à ceci près que dans les exemples cités, son action n'a pas le caractère institutionnel. Cela ne veut pas dire qu'on manœuvre les collectifs comme on veut. Nous avons vu, au contraire, que ces fuites sérielles ont des lois inflexibles. Mais le souverain non plus, quelles que soient ses possibilités d'option, ne manœuvre pas le groupe à sa guise, pas plus que l'ouvrier ou le technicien ne font ce qu'ils veulent des outils et du matériau. La question n'est pas là : ce qui compte c'est que le groupe est *actif* et que l'homme du pratico-inerte est son *objet passif* — non pas en tant qu'organisme pratique mais en tant qu'Autre. Et c'est aussi que cette action, qui remanie le champ pratique, a pour résultat et pour but de brasser les rassemblements inertes pour que la force même de l'inertie produise un résultat escompté. En ce sens, le groupe organisé exerce sa *souveraineté* sur les collectifs puisqu'il se comporte envers eux comme un individu envers les objets de son champ pratique et puisqu'il agit sur eux conformément à leurs lois, c'est-à-dire en utilisant leurs relations d'extériorité. En ce sens, lorsqu'il s'agit d'un groupe institutionnalisé et qui possède, sous une forme ou sous une autre, son souverain, celui-ci devient souverain du collectif en tant qu'il est souverain du groupe. Une seule restriction mais capitale : cette souveraineté n'est pas institutionalisée. N'importe: Hearst, magnat de la presse conservatrice aux États-Unis, avec ses chaînes de journaux qu'il gouvernait autoritairement, était souverain et régnait sur l'opinion publique. Du reste, le rassemblement inerte est d'autant plus près d'accepter l'institutionnalité du souverain qu'il pense celui-ci dans l'impuissance sérielle et à travers l'altérité indéfinie; cela veut dire qu'il apparaît à chaque membre de la série comme bénéficiant de cette récurrence indéfinie qu'on nomme l'opinion publique. Ce souverain est homme et infini; il est hors du pratico-inerte et sa liberté s'oppose à l'aliénation subie de l'altérité. L'action du groupe sur le rassemblement se conçoit synthétiquement à partir de la connaissance du sériel et se réalise sériellement par la sérialisation dirigée et contrôlée des agents. Mais quand, dans le rassemblement, les individus séparés remontent de la sérialité produite (presse, radio, etc.) à tel individu qui dirige l'opération, cet Autre qui est autre qu'eux tous par son unité organique et pratique, par son pouvoir, leur paraît déterminer — et détermine en effet — leur fuite

indéfinie, susciter en elle une abstraite unité totalisante : en lui se condense la série indéfinie des journaux et des *autres* lecteurs; en lui, la récurrence est libre temporalisation; en lui, l'opinion publique est *une* pensée individuelle et datée, une libre détermination du discours sans cesser pour autant de se multiplier à l'infini dans le pratico-inerte. Par ces considérations formelles, je voulais simplement indiquer que le souverain comme seule liberté pratique du groupe suscitait par son unité un fantôme abstrait d'unité dans les séries et que ce rapport n'est en somme qu'une dégradation de son rapport aux tiers de la communauté. Pour cette raison, lorsqu'une urgence menace un ensemble concret formé par un groupe et un rassemblement (le matériau du groupe étant le rassemblement) ou lorsque la division des fonctions rend une régulation nécessaire, le groupe peut s'arroger le pouvoir de distribuer les tâches aux membres des séries et ceux-ci les accepter sans sortir de la sérialité : il faut même dire que la présence de groupes constitués — à moins qu'ils n'aient pour but explicite de dissoudre la sérialité — empêche la formation de groupes en fusion prélevés sur le collectif (ou la rend en tout cas plus difficile). L'unité induite suffit; la liquidation de l'altérité se fait quand il n'y a plus d'autre moyen de lutter ni d'autre espoir. Les ordres sont acceptés, quand le groupe existe, à la fois par simple impuissance de refuser et parce que l'unité transcendante du groupe fait pour chaque *autre* l'économie d'une unification périlleuse. Et le groupe mobilisateur peut imposer ses institutions à la série puisque celles-ci sont homogènes à celle-là en tant qu'elles sont restées des pratiques d'impuissance. Simplement les institutions en devenant sérielles se dégradent un peu plus encore et deviennent des processus subis dont la signification concrète se perd dans le milieu de l'extériorité. Pour chaque *Autre* du rassemblement, il suffira de savoir que l'ensemble institutionnel reprend un sens chez le souverain. En ce sens, les collectifs et les rassemblements inertes ne légitiment jamais la souveraineté ni les institutions : ils les acceptent par impuissance et parce qu'elles sont légitimées déjà *par les Autres* (ceux du groupe). D'une certaine façon, pour le milieu de l'altérité, le seul fait qu'un groupe existe hors d'eux et dans son unité synthétique constitue déjà le fondement de la légitimité. Non pour eux : *pour lui*. Le groupe est légitime parce qu'il s'est produit lui-même par serment dans le milieu synthétique de la liberté pratique, c'est-à-dire dans le milieu qui se refuse par principe au rassemblement. En somme à travers l'autre de l'altérité, le groupe est *comme tel* (comme sa propre production à partir du limon sériel) légitime, en tant qu'il réalise pour lui-même et (en déterminant l'impuissance en profondeur) manifeste pour tous l'action de la liberté contre la nécessité. Cela signifie que, par le groupe, la souveraineté de la *praxis* sur le pratico-inerte se manifeste à la sérialité comme fondement et refus impuissant de l'activité passive. La libre activité se manifeste *dans un ailleurs* à l'activité passive comme règne absolu du droit. Et ce règne absolu étant négation du pratico-inerte comporte, au moins comme liaison abstraite, le pouvoir univoque de faire sauter en chaque Autre les chaînes de la sérialité. En ce sens, bien que le collectif n'ait *aucune qualité* pour conférer la souveraineté ni aucune structure qui lui en

donne la possibilité, il peut la saisir comme mode d'existence propre à certaines formes pratiques de socialité, il peut même dans le cas d'un groupe institutionnel remonter jusqu'à la source de la totalisation, jusqu'à la liberté individuelle saisie comme volonté de tous. Et sa relation au groupe (sauf si ce groupe a engendré des groupes antagonistes, des rivalités ou des concurrences, etc.) peut être la soumission d'inertie, à la fois parce qu'on manipule en chacun l'Autre et parce que chaque Autre saisit en l'Autre et par l'Autre le groupe comme liberté créatrice d'elle-même, de sa légitimité et de toute légitimité et, dans le même mouvement, le rassemblement comme étranger par principe à tout statut de la légitimité (ni justifié, ni injustifié : la question de la justification ne se pose pas *a priori* en ce qui le concerne). En outre, manié comme objet inerte et comme Autre, la manipulation ne change pas chaque Autre; mais l'intention de produire un effet par la transformation de toute la série suscite dans le lieu même d'altérité une sorte d'unité transcendante *en tant qu'Autre;* la relation d'extériorité, travaillée dans le collectif par le groupe, emprunte pour chaque Autre une signification synthétique *ineffectuable :* cet indice de séparation en tant que le groupe daigne l'utiliser pour son entreprise unitaire devient *là-bas*, dans l'indépassabilité, unité cachée de l'altérité.

Ces remarques ne concernent nullement l'origine historique de la souveraineté mais seulement des relations logiques et dialectiques parfaitement abstraites mais que toute interprétation historique devra contenir en elle comme son intelligibilité. Dans les groupes, en effet, le fait de la souveraineté est simple ou relativement simple. Mais les ensembles où la souveraineté, sous quelque forme que ce soit, se manifeste dans son plein développement et dans son entière puissance sont des *sociétés*. Et nous savons déjà qu'une société n'est pas un groupe, ni un groupement de groupes ni même des groupements de groupes en lutte les uns contre les autres : les *collectifs* sont à la fois la matrice des groupes et leur tombe, ils demeurent comme la socialité indéfinie du pratico-inerte, nourrissent les groupes, les soutiennent et les dépassent partout de leur indéfinie multiplicité. Si les groupes sont plusieurs, le collectif est médiation ou champ de bataille. Ainsi la société, abordée très abstraitement par l'expérience dialectique à ce moment de son développement nous livre sa structure la plus formelle et la plus indéterminée : dans le cadre matériel des besoins, des dangers, des instruments et des techniques, il ne peut y avoir de société qu'il n'y ait, d'une manière ou d'une autre, des multiplicités humaines réunies *par* un contenant ou *par un sol*, sans que ces multiplicités soient réparties, par le développement même de l'Histoire, en groupes et en séries, et sans que le rapport interne et fondamental de la société — qu'il s'agisse de production (division du travail), de consommation (type de répartition) ou de défense contre l'ennemi (distribution des tâches) — soit finalement *celui des groupes aux séries*. Et parmi les nombreuses différenciations de ce lien interne, l'une des plus immédiatement saisissables est l'ensemble institutionnel recouvert et réunifié par l'institution souveraine, par l'État, en tant qu'un groupe restreint d'organisateurs, d'administrateurs et de propagandistes se chargent d'imposer les institutions *modifiées* dans les collectifs, en tant que liens sériels

unissant des sérialités. En un mot, ce qu'on nomme l'État ne peut, en aucun cas, passer pour le produit ou pour l'expression de la totalité des individus sociaux ou même de leur majorité puisque cette majorité est *en tout cas* sérielle et qu'elle n'exprimera ses besoins et ses revendications qu'en se liquidant comme série au profit d'un groupe large (qui se dresse aussitôt contre l'autorité ou la rend, *en tout cas* inopérante). C'est au niveau du groupe large que l'altérité, en se dissolvant, laisse se constituer les besoins ou les objectifs concrets comme réalités *communes*. Et l'idée d'une souveraineté populaire diffuse qui s'incarnerait dans le souverain est une mystification. Il n'y a pas de souveraineté diffuse : l'individu organique est souverain dans la solitude abstraite du travail; en fait, il est immédiatement aliéné dans le pratico-inerte où il apprend *la nécessité de l'impuissance* (ou l'impuissance comme nécessité au fond de sa liberté pratique). Au niveau de la série le pouvoir juridique et institutionnel est entièrement refusé aux multiplicités humaines par la structure même de leurs relations d'extériorité. Ainsi, les rassemblements internes n'ont-ils ni pouvoir ni qualité pour assumer ou pour refuser l'État. Loin que la souveraineté monte du collectif au souverain, c'est par le souverain que la souveraineté (comme commandement, fantôme d'unité, légitimité de la liberté), descend modifier les collectifs sans changer leur structure de passivité. Quant à l'institution en tant que telle et au pouvoir concret qui la remplit, nous savons qu'ils sont produits *dans le groupe* quand il s'institutionnalise et que c'est un processus-*praxis* qui assure son efficacité et conserve une certaine unité à une communauté en voie de se sérialiser.

Ainsi, dans une société donnée, l'État n'est ni légitime ni illégitime il est légitime dans le groupe puisqu'il est produit dans un milieu de foi jurée. Mais *cette légitimité-là*, il ne l'a pas vraiment en tant que son action s'exerce sur les collectifs puisque *les Autres* n'ont rien juré ni aux groupes ni les uns aux autres. Cependant, nous venons de le voir, *les Autres* ne prétendent pas qu'il soit illégitime; ou du moins tant qu'ils ne constituent pas eux-mêmes un groupe. S'ils ne le prétendent pas c'est *d'abord* par impuissance : ils n'ont aucun moyen, en tant que série, de contester ou de fonder une légitimité; *ensuite* parce que le groupe, quel qu'il soit, paraît fonder sa propre légitimité en tant qu'il s'est porté lui-même et librement à l'existence et quand il est saisi par l'Autre et en altérité comme signification synthétique *ailleurs* de ses liens d'extériorité et comme abstraite et permanente possibilité pour le collectif *aussi* de devenir groupement. Il y a donc *quelque chose* comme une acceptation mais elle est en elle-même inefficace puisqu'elle n'est en chaque autre qu'une prise de conscience de l'impuissante récurrence. J'obéis parce que *je ne peux pas* faire autrement; et cela même donne sa pseudo-légitimité sérielle au souverain : sa puissance de commander prouve qu'il est d'une autre nature que moi ou si l'on veut qu'il est liberté. Mais, si j'étais membre du groupe, je retrouverais ma liberté d'une manière ou d'une autre dans celle du souverain et même, nous l'avons vu, dans cette aliénation du tiers à l'organisme vivant du tiers indépassable. Ainsi ai-je partie liée avec le souverain, ainsi puis-je poursuivre ses fins comme les fins communes, donc comme les miennes, même s'il est déjà pour moi, comme pure

unité de violence intégratrice, *ma* fin indépassable. Mais, puisque l'institution se maintient dans la série comme pure inertie, puisqu'elle appartient — dès qu'une pratique habile l'a imposée — au monde des contraintes pratico-inertes, puisqu'elle se présente comme exigence et non comme signification synthétique au sein d'une totalisation, elle se produit dans le collectif (comme inerte répétition) sous forme pure et simple de *réalité* (contrainte de fait) tout en conservant un caractère d'extériorité sacrée en tant qu'elle renvoie par des intentions vides à la libre fulguration qui l'a créée. C'est l'élément *réaliste* qui prédomine : on ne refuse pas, on « ne cherche pas à comprendre », on dit : « C'est comme ça. » Il se fait de ce point de vue une assimilation profonde entre toutes les négations qui réduisent à l'impuissance, qu'il s'agisse d'aliénations qui ont leur source dans la sérialité même, d'impossibilités résultant du régime économique et social dans la conjoncture ou d'ordonnances souveraines qui sont « exécutoires ». La réalité, a dit justement Mascolo — mais il n'a pas su comprendre pourquoi il en était ainsi — c'est, pour l'exploité, l'unité de toutes les impossibilités qui le définissent négativement. L'État est donc *d'abord un groupe* qui se remanie sans cesse, et modifie sa composition par un renouvellement partiel — discontinu ou continu — de ses membres. A l'intérieur du groupe l'autorité du souverain se fonde sur les institutions et sur leurs exigences, sur la nécessité d'assurer l'unité rigoureuse de l'appareil en face de la dispersion des séries. Autrement dit, ce groupe intégré s'est donné pour but de manipuler les collectifs sans les sortir de la sérialité et d'asseoir son pouvoir sur l'hétérogénéité de son être et de l'être sériel. L'impuissance de la série comme altérité fuyante est à la fois la source de la puissance étatique et de ses limites : toujours vivante, toujours obéie *ici*, l'autorité est toujours menacée *ailleurs* et dans le moment même où l'Autre *d'ici* lui obéit.

Cette hétérogénéité radicale de l'État et des rassemblements inertes fournit la véritable intelligibilité du développement historique de la souveraineté. S'il y a des classes, en effet (c'est-à-dire si l'expérience pratique et historique nous fait prendre conscience d'elles), l'État s'institue dans leur lutte comme l'organe de la classe (ou des classes) d'exploitation et maintient par la contrainte le statut des classes opprimées. En fait, nous le verrons bientôt quand nous atteindrons enfin le concret, les classes sont un ensemble mouvant de groupes et de séries; au sein de chacune, les circonstances suscitent des communautés pratiques qui tentent des regroupements sous la poussée de certaines urgences et qui finissent par retomber, plus ou moins, dans la sérialité. Mais ces regroupements, s'ils ont lieu, comme nous l'avons supposé, au sein d'une société où des classes dominantes s'opposent aux classes dominées, sont radicalement différents selon qu'ils s'opèrent dans les unes ou dans les autres; s'ils se réalisent dans les classes dominantes, ils participent nécessairement — quel que soit leur but — des pratiques-processus de domination; s'ils se réalisent dans les classes dominées, ils contiennent en eux comme une détermination fondamentale (et *même* s'ils peuvent apparaître à d'Autres ou, plus tard, à la lumière des événements produits sous l'aspect de véritables trahisons)

une première et abstraite négation de la domination de classe. Cela n'implique certes pas que le problème de la souveraineté n'existe pas dans les classes exploitées (au moins quand elles se réorganisent pour intensifier la lutte de classe) mais cela implique que la formation d'État, en tant qu'institution permanente et contrainte exercée par un groupe sur *toutes* les sérialités, ne peut se produire qu'à travers une dialectique complexe des groupes et des séries *à l'intérieur de la classe dominante*. Une organisation révolutionnaire peut être souveraine. Mais *l'État* se constitue comme une médiation entre des conflits intérieurs à la classe dominante, en tant que ces conflits risquent de l'affaiblir en face des classes dominées. Il incarne et réalise l'intérêt général de la classe dominante au-delà des antagonismes et des conflits des intérêts particuliers. Cela revient à dire que la classe dirigeante *produit son État* (que ses luttes intestines produisent la possibilité et l'exigence qu'un groupe se produise pour défendre l'intérêt général) et que ses structures institutionnelles se définiront à partir de la réalité concrète (c'est-à-dire en dernière analyse du mode et des rapports de production). En ce sens, par exemple, l'État bourgeois du XIX^e^ siècle reflète l'unité de la société bourgeoise : son libéralisme moléculaire, son programme de non-intervention ne reposent pas sur le fait que le statut moléculaire de la bourgeoisie est réellement donné mais sur les exigences d'un processus complexe qui développe l'industrialisation à travers les contradictions et les antagonismes concurrentiels. L'ordre-*négatif*, ici, s'identifie à l'intérêt général des capitalistes comme négation du pouvoir d'association et de réunion dans les classes exploitées; il se réalise dans le rapport des classes dominantes par un effort tenace pour subordonner les forces de l'aristocratie foncière à celles du capitalisme industriel et financier; enfin, à l'intérieur de la classe la plus favorisée, il consolide une hiérarchie déjà assez prononcée — au moins, en France, jusqu'en 1848 — il assure le contrôle des banquiers sur l'ensemble du pays. Cela signifie qu'il absorbe leur *pouvoir de fait* de tiers indépassable et qu'il le transforme, à travers les institutions nouvelles, en pouvoir de droit. En ce sens, Marx a bien raison d'écrire que « la superstition politique est seule à se figurer de nos jours que la vie bourgeoise est maintenue par l'État, alors que c'est au contraire l'État qui est maintenu par la vie bourgeoise ». (*Sainte Famille*, II, p. 216.)

Il a bien raison *à la condition d'ajouter* qu'il y a là un processus circulaire et que l'État, produit et soutenu par la classe dominante et montante, se constitue comme l'organe de son resserrement et de son intégration. Et certes cette intégration se fait à travers les circonstances et comme totalisation historique; il n'empêche *qu'elle se fait par lui*, au moins en partie. Et que, par là même, il convient de ne voir en lui *ni* la réalité concrète de la société (comme Hegel semble tenté de le croire) ni une pure abstraction épiphénoménale qui ne fait qu'exprimer passivement des changements réalisés dans le développement concret de sa société réelle.

D'autant plus que l'État ne peut assumer ses fonctions s'il ne se pose en médiateur entre les classes d'exploitation et les classes exploitées. L'État est une détermination de la classe dominante et cette

détermination est conditionnée par la lutte des classes. Mais il s'affirme comme négation profonde de la lutte des classes : sa légitimité, certes, il la tient de lui-même et les séries ne peuvent que l'accepter. Encore faut-il qu'elles l'acceptent : encore faut-il qu'il se présente aux classes dominées comme leur garantie. Il est absolument impossible de négliger le fait que le gouvernement de Louis XIV aussi bien que celui de Hitler ou que la Convention prétendait incarner les intérêts légitimes du peuple entier (ou de la nation). L'État se produit donc au profit de la classe dominante mais comme suppression pratique des conflits de classe au sein de la totalisation nationale. Le terme de *mystification* est impropre pour désigner cette contradiction nouvelle : en un sens, oui, c'est une mystification et l'État maintient l'ordre *établi;* dans les conflits de classe, il fait pencher, par son intervention, la balance du côté des classes d'exploitation. Mais, en un autre, il s'est vraiment produit comme national; il prend de l'ensemble social — et dans l'intérêt des nantis — une vue totalisante; il voit plus loin que les individus antagonistes et peut concevoir une politique sociale paternaliste qu'il doit ensuite imposer aux classes dominantes bien qu'elle soit faite *dans leur intérêt*. Lénine l'a fait remarquer : l'État est arbitre quand les rapports de force tendent à s'équilibrer. Mais c'est donc qu'il s'est *déjà* posé pour soi en face de la classe dont il émane. C'est que ce groupe, uni, institutionnalisé, efficace, tirant de lui-même sa souveraineté intérieure et l'imposant comme légitimité acceptée, tente de se produire et de se maintenir en lui-même et par lui-même comme *praxis* essentielle et nationale, en servant les intérêts de la classe dont il émane et *au besoin contre ses intérêts :* il suffit de voir la politique de la monarchie française, entre le XIV^e^ et le XVIII^e^ siècle, pour voir qu'elle ne se borne pas à offrir sa médiation en cas d'équilibre des forces mais qu'elle suscite cet équilibre par des renversements d'alliance perpétuels, pour contenir les bourgeois et les aristocrates les uns par les autres et pour se produire , sur ce blocage (en partie dû à l'évolution sociale et en partie provoqué par la politique économique du gouvernement) comme monarchie absolue.

Ainsi, de notre point de vue formel et quelles que soient, les raisons historiques de son évolution dans telle ou telle société, l'État appartient à la catégorie des groupes institutionnalisés à souveraineté spécifiée; et si nous distinguons parmi ces groupes ceux qui travaillent directement sur un objet commun inorganique, ceux qui se sont constitués pour lutter contre d'autres groupes et ceux dont l'objectivation exige une manipulation des sérialités inertes, etc., il est évident qu'il appartient à cette dernière classe [1]. Issu d'une certaine espèce de sérialité (la classe dominante) il lui demeure hétérogène comme à la classe dominée puisqu'il constitue sa force sur son impuissance et qu'il se réapproprie le pouvoir des autres (classes dominantes) sur les autres (classes dominées) en l'intériorisant et en le transformant en droit.

1. En fait, les classifications sont toujours plus complexes : la sérialité, l'inorganique, le groupe adverse, etc. sont toujours plus ou moins présents à la fois, comme le montre l'exemple du ravitaillement de l'armée en pays ennemi. Mais ce qui compte ici, c'est la clarté abstraite et formelle des schèmes. Chacun peut à loisir retrouver la complexité du réel.

A toutes les classes, il oppose l'unité de sa *praxis*, et plus encore, peut-être, au moins dans le cas des sociétés capitalistes, aux patrons que leurs antagonismes ont longtemps paralysés qu'au prolétariat qui a très vite cherché à remplacer la sérialité par l'union, c'est-à-dire son *autonomie*. Et, sans aucun doute, les plus puissants intérêts privés peuvent à chaque instant conditionner ses décisions (tout comme, en même temps, l'évolution totalisante des circonstances); des coalitions de privilégiés peuvent le détruire et le tenir en échec : mais son autonomie est en général préservée parce qu'il est pour les classes opprimées l'organe de la légitimité et que, dans la mesure où elles acceptent qu'il soit sa propre légitimation, les privilèges et les inégalités reçoivent eux aussi un statut juridique; chaque fois que l'une des classes dirigeantes a voulu abattre l'État, les classes dirigées brusquement groupées ont poursuivi l'action liquidatrice en la retournant contre les classes qui l'avaient commencée (le cas le plus connu : la révolution aristocratique a ouvert le chemin dès 87 à la révolution bourgeoise et celle-ci à la révolution populaire). En fait le renversement de l'État se fait en général à l'intérieur de l'appareil étatique comme crise de souveraineté. La bourgeoisie riche a pu arrêter la Révolution quand les conséquences dernières de la Terreur eurent détourné les sans-culottes du Comité de Salut public. Mais le 9 Thermidor ne fut pas un coup de main ni une « journée » (à la différence des journées du 31 Mai, du 2 Juin, etc. qui étaient populaires et *comme telles* révolutionnaires) : ce fut, à l'intérieur de l'appareil gouvernemental, une crise de l'autorité résolue légalement et institutionnellement. Ainsi, bien des transformations de la classe possédante, même si elles se produisent dans le domaine concret de la société réelle et non dans le domaine abstrait de la société civile, doivent se réaliser publiquement à travers l'action de l'État sur les citoyens. Et la raison en est — tant que les classes exploitées ne sont pas parvenues à la pleine conscience révolutionnaire d'elles-mêmes — que la légitimation passive de la souveraineté par les classes populaires devient une garantie de l'État contre les puissants. Imposé par les exploiteurs comme une couverture de l'exploitation il est en même temps cautionné par les exploités. Cette autonomie de situation, cette hétérogénéité de structure, ces facilités de manœuvres le conduisent à se *poser pour soi* comme la nation elle-même; il tente de devenir, comme groupe institutionnel et souverain, l'inventeur de l'objet commun à tous, le planificateur des opérations qui permettront de l'atteindre et le manipulateur de toutes les séries (chacune en fonction des Autres et simultanément). Cela ne change rien au fait que ce prétendu médiateur avantage une ou plusieurs des classes dominantes (aux dépens des Autres et des classes dominées). Mais cela permet d'ajouter, ce qui est essentiel, que le groupe institutionnel en tant qu'il prétend persévérer dans son être (c'est-à-dire dans l'être-un organique du souverain) veut réaliser sa politique comme moyen de développer le milieu de la souveraineté au lieu de mettre sa souveraineté au service d'une politique. La contradiction réelle de l'État, c'est que c'est un appareil de classe qui poursuit des objectifs de classe et qui, dans le même temps, se pose pour soi comme unité souveraine de

tous, c'est-à-dire dans cet Être-Autre absolu qu'on appelle la nation.

Mais, puisque nous sommes parvenus à ce niveau complexe où le groupe se fait médiation entre les collectifs et où les collectifs servent d'intermédiaires aux groupes, où le but immédiat (ou même absolu) de certaines communautés, c'est la manipulation des séries et des masses en tant que telles (c'est-à-dire du champ pratico-inerte en tant que les hommes y servent de médiation entre les objets ouvrés), il faut déterminer dans son intelligibilité abstraite le nouveau modèle de *praxis* commune qui en résulte et les nouvelles conséquences que la réalisation de cette *praxis* peut avoir à la longue sur le groupe souverain.

Le principe de la nouvelle *praxis* (propagande, agitation, publicité, diffusion d'informations plus ou moins fausses — en tout cas définies par leurs possibilités d'action et non par leur vérité — campagne, slogans, orchestration de terreur en sourdine pour accompagner les ordres, « bourrage de crânes », etc.) c'est d'utiliser la sérialité en la poussant à l'extrême pour que la récurrence même produise des résultats synthétiques (ou susceptibles d'être synthétisés). Le souverain repense pratiquement la sérialité, comme conditionnement de fuite indéfinie, dans le cadre d'une entreprise totale et dialectiquement menée. Ou — nous sommes habitués, à présent, à cette tension contradictoire qui constitue la *pensée pratique* — il détermine l'opération sur la série comme unité d'action *sérialisée* dans le cadre synthétique d'une totalisation plus large. Ainsi la Raison sérielle devient un cas particulier de la Raison dialectique. Mais cette vue pratique d'une série transcendante ne peut se faire dans le cadre dialectique que si l'unité non synthétique d'altérité est reproduite dans le schème pratique sous l'aspect au moins formel d'une unité synthétique. Il faut pouvoir embrasser cette fuite dans l'unité d'un acte circulaire. Or, cet acte est donné dans le groupe même comme sérialisation en cours de la *praxis* encore efficace : en effet le souverain est né de la récurrence circulaire et s'est produit comme son blocage; par cela même le système relationnel qui constitue le squelette de ses inventions pratiques implique l'incurvation constante de la récurrence : c'est en se projetant à travers la récurrence bloquée et circulaire vers la sérialité indéfinie qu'il saisit celle-ci comme l'ubiquité d'une récurrence circulaire infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part. En fait la sérialité envisagée n'est pas telle : mais c'est ainsi que va la constituer le travail des agents institutionnels aux ordres du souverain : ils lui donneront sur une base fondamentale d'altérité un statut artificiel. Ce statut consiste en ceci que par la médiation de l'opération dirigée, l'altérité de chacun pour et par chacun se présente comme l'indice de réfraction d'un milieu social *uni* dont la loi est que chacun de ses caractères pratiques se produit par la détermination de chaque Autre (en altérité par tous les Autres) et réciproquement. Et pour que ce milieu unitaire existe pleinement à travers la dispersion récurrente, il faut et il suffit que chaque Autre se fasse autre complètement, c'est-à-dire qu'il exerce sur lui sa libre *praxis* pour être *comme les Autres*. C'est ce que des sociologues américains ont très justement nommé « l'extéro-conditionnement ». De fait, le tiers, dans tous les

groupes envisagés, se présente comme intéro-conditionné : nous entendrons par là que ses pouvoirs et ses actions se déterminent pour lui à partir d'une limitation intérieure de sa liberté. Et certes, par la réciprocité, l'autre figure déjà (comme l'altérité formelle de ma liberté) dans mon serment comme inertie jurée. Mais il n'en est pas moins vrai que ma *praxis*, en tant que rigoureusement subordonnée aux intérêts du groupe, se produit de l'intérieur, à partir de *ma* limitation et de *mes* pouvoirs. Il ne s'agit ni d'être ni de faire comme les Autres mais de rester le Même ici, à travers les différenciations imposées par l'action et intériorisées. Au contraire la sérialité manipulée n'a pas de but commun — et il convient qu'elle n'en ait pas car sa métamorphose en groupe est nécessairement et fondamentalement une amorce de révolution — son inertie lui vient de son impuissance et non d'un serment et chacun n'est en elle que dans la mesure où son action et ses pensées viennent à lui à partir des Autres. La *praxis* consiste donc, pour le groupe souverain, à conditionner chacun en agissant sur les Autres. Mais cela ne suffit pas à créer la quasi-unité passive de l'extéro-conditionnement. Pour la réaliser, il faut fasciner chaque Autre par ce faux-semblant : la totalisation des altérités (c'est-à-dire la totalisation de la série). Le piège de l'extéro-conditionnement est là : le souverain projette d'agir sur la série de manière à lui arracher *dans l'altérité même* une action totale; mais cette idée de totalité pratique, il la produit comme possibilité pour la série de se totaliser en restant l'unité fuyante de l'altérité, alors que la seule possibilité de totalisation qui demeure au rassemblement inerte, c'est de dissoudre en lui la sérialité.

Ces considérations peuvent paraître formelles. Il faut donner un exemple simple, qui présente ces deux caractères de l'extéro-conditionnement : action médiatrice du groupe qui conditionne chaque autre par tous les Autres, fascination pratique de chacun par l'illusion de la sérialité totalisée.

En 46, quand j'étais aux États-Unis, plusieurs postes de radio transmettaient chaque samedi la liste des 10 disques les plus achetés pendant la semaine et, après chaque titre, on jouait quelques mesures (le thème en général) du disque qu'on venait de nommer. Une suite de contre-épreuves et de recoupements ont permis de démontrer que cette émission augmentait, dans la semaine qui suivait, le nombre des exemplaires vendus (pour les 10 enregistrements énumérés) de 30 à 50 %. En d'autres termes, *sans l'émission* de la fin de la semaine, les acheteurs pour les 10 disques cités auraient été moins nombreux, dans une proportion variant de 30 à 50 %. Celle-ci contribuait donc à maintenir et à prolonger le résultat de la semaine antérieure. Mais ce résultat lui-même était statistique et sériel. Bien sûr, il était dû en partie aux campagnes publicitaires : mais ces campagnes s'opposaient ou bien — comme il arrive si les orchestres appartiennent à la même maison — elles servaient plusieurs disques à la fois. Surtout, elles tentaient de déterminer en chacun une action future, c'est-à-dire de définir une possibilité de son champ pratique. Elles ne *donnaient* rien (tout est futur : le disque que vous *aimerez*, etc.) ou alors elles se référaient à une action de quelque groupe restreint : le Grand Prix du

Disque, en tentant de persuader les sériels que le groupe spécialisé qui a décerné ce prix n'est que le canal par où s'exprime l'opinion de tous. Dans ce dernier cas, on essaye déjà d'établir une équivalence entre l'unité synthétique et l'altérité (le jury c'est le public). Mais le public ne marche guère, sauf pour certaines récompenses ou sélections dont il accepte et subit lui-même la légitimité. De toute manière, son rapport au groupe restreint est complexe et ambivalent : car ce groupe doit signifier par son arrêt à la fois le jugement de la nation (comme sérialité de sérialités) et la décision des compétences. D'une certaine façon le jury représente dans le milieu astringent du groupe les grandes dispersions de l'altérité : il établit la conduite à tenir. Cette conduite, des milliers de personnes sont d'avance prêtes à la tenir : c'est une conduite d'achat, de don, elle reste abstraite en chacun (comme rapport fuyant de réciprocité) en tant qu'il lui manque un *objet* (moyen et fin). Le jury paraît donc *vivre en symbiose avec l'altérité sérielle*, et, en effet, *il a le pouvoir* de choisir un disque à acheter. Notons que ce pouvoir — comme tous les pouvoirs qui s'adressent au sériel — lui a été donné par un groupe restreint, celui-là même qui l'a organisé; et que le public n'a fait que l'accepter. Il aurait pu, sans doute, demeurer dans l'inertie négative (sans contester ni accepter cette légitimité qui ne le regardait pas). S'il a choisi *comme Autre* la docilité sérielle, c'est pour un ensemble de circonstances concrètes et historiques que nous n'avons pas à exposer ici; formellement, cette symbiose même est un commencement de fascination et c'est ce qui lui donne son emprise sur l'Autre dans les rassemblements inertes; elle donne en apparence deux statuts à la même conduite : acheter *le* disque, parce que *le* « Prix du disque » s'achète toujours, le donner (parce que c'est *le* cadeau de nouvel An pour ceux qui aiment la musique), c'est un ensemble de conduites aliénées dont le fondement est l'altérité (la reconnaissance du « Prix » est faite par l'Autre — générations postérieures — et puis celui qui l'aura entendu demain sous sa spécification de cette année et qui me rencontrera et qui en l'entendant exige de moi que je l'aie entendu); ces conduites constituent à la fois le prix comme Retour éternel (et socio-naturel : il correspond à l'ouverture de l'hiver comme saison sociale) en le faisant *revenir* chaque année sous une forme nouvelle, et à la fois elles laissent indéterminé le jugement de valeur (autre conduite) de l'acheteur sur l'objet acheté. Le Prix, c'est, comme conduite, autre et indéterminée, la relation annuelle (et unique) de 100 000 personnes avec la musique par la médiation d'un groupe restreint. Ici apparaît la seconde caractéristique du groupe vu par la série : c'est un groupe d'experts. Par là, on entend que l'appréciation musicale est leur métier. On ne va pas jusqu'à croire que le disque est *réellement* le meilleur de l'année. Simplement il « vaut la peine d'être écouté »; la qualité d'expert est souveraineté dans le milieu autre (c'est-à-dire transcendant à la sérialité) : cette souveraineté qui s'épuise en un acte précis se coule dans *un* objet et devient en lui *pouvoir défini*, droit sur une certaine catégorie d'individus sériels. Ici se montre exactement le mirage dans sa forme élémentaire : *le* disque, à la vitrine d'un magasin, neuf et frais, unique au milieu des autres disques, c'est l'unité individuelle

d'intériorité-objectivation de l'individu qui l'a produit et du petit groupe qui l'a élu. Si j'entre, si je l'achète et l'emporte, c'est le disque-sérialité, le disque qu'il faut bien que j'aie puisqu'il est aux mains de l'Autre, le disque que j'entends en tant qu'Autre, en réglant mes réactions sur celles que je suppose aux Autres [1]. Mirage et métamorphose : l'unité synthétique peut se manifester comme détermination abstraite, dans un milieu transcendant, pour les individus du rassemblement inerte; mais dès qu'on introduit l'objet ainsi produit dans le rassemblement, il reçoit les structures d'altérité et devient par lui-même un facteur d'altérité.

Pourtant cette première conduite envers l'objet primé ou coté, bien que totalement aliénée, ne détermine pas les conduites des grouspuscules ou des individus pratiques, en tant que ces unités élémentaires sont *en deçà* de la sérialité. Il y a une sorte d'agrément ou de désagrément de l'auditeur qui, en dehors de ses appréciations aliénées, exprime sa conduite valorisante personnelle (c'est-à-dire son *pouvoir :* en tant qu'il se réfère à quelque groupe dont il fait partie *par ailleurs* ou en tant que sa libre activité pratique se fait appréciative à travers l'aliénation même qui la reprend) ou celle, par exemple, de son groupe familial. A ce niveau le choix du groupe n'est jamais contesté : pour pouvoir, en effet, *préférer* un autre disque, il faudrait l'avoir entendu; et cette possibilité de lire deux lauréats possibles ou trois, de chercher à prévoir la décision des académiciens ou de se donner des armes à l'avance pour la critiquer, désigne évidemment une catégorie sociale beaucoup plus restreinte (professions libérales, femmes « d'intérieur » etc.); simplement, le plaisir ou la déception se traduisent dans l'appréciation comme chez les amateurs de vins de Bourgogne : on se trouve devant une bonne ou une mauvaise année; le Goncourt, par exemple, est un produit annuel qu'on trouve à l'état de matériau *avant* le mois de décembre et que l'opération de décembre a pour résultat d'*ouvrer* et ce produit annuel (d'une spontanéité végétale et d'un travail humain) subit, dans son identité profonde, les mêmes variations annuelles que le beaujolais. « Il est bien ennuyeux, cette année, le Goncourt. — Moi, je ne l'ai pas trouvé si mal. »

Cette dernière observation nous ramène à l'exemple des disques. Prix Goncourt, Prix du Disque, Prix de la Chanson : cette première opération continue *l'action à distance* d'un groupe sur les séries par l'unité souveraine qu'il se donne et qui n'est pas contestée (elle ne pourrait l'être, en fait, que par d'autres groupes, plus puissants, plus nombreux, etc.) et le fait qu'elle *ne le soit pas* apparaît justement comme une sécurité à l'impuissance sérielle : l'Autre, comme individu aliéné, est de toute façon incapable de contester *pratiquement;* mais si les groupes pratiques réels sont neutres ou favorables, la souveraineté comme *causa sui* rayonne d'elle-même, là-haut, au niveau du jury). Mais cette première unification transcendante n'est pas l'extéro-condi-

1. Si un livre n'a pas été socialement *coté*, il peut unir des lecteurs isolés. Mais spontanément, par lui-même, en se construisant par chacun et en renvoyant dans cette construction elle-même au même qui le construit mêmement comme objet commun. Mais dans le cas du livre coté, le livre, quand je l'ouvre, est produit par l'autre et comme raison sérielle d'altérité.

tionnement : elle conditionne la série par la production dans la transcendance de son unité possible mais elle n'utilise pas encore le comportement intra-sériel comme conditionnement unitaire et fascinant de la conduite autre en chacun. Avec l'émission dont j'ai parlé, tout change : on introduit dans la série cette réflexivité qui ne trouve sa vérité que dans le groupe (et encore, à un certain niveau de développement) : un groupe d'action (ici publicitaire) *lui apprend ce qu'elle fait* (et qu'elle ignorait nécessairement puisque chaque Autre est perdu au milieu des Autres). Ou, si l'on préfère, la réaction primaire de la série (aux conditionnements extérieurs et transcendants) revient sur celle-ci *par la* médiation d'un groupe, transcendant lui-même par sa structure fondamentale, et qui peut établir la série fuyante des conduites par les moyens appropriés à la sérialité (statistiques, moyennes, etc.) en même temps qu'il les totalise en *une* conduite, comme sa structure et ses fonctions totalisantes le lui permettent. La série sait ce qu'*elle* a fait. Par là, elle est produite comme un tout (à travers les *mass media*) pour chacun des *Autres* qui la composent. Le cardinal se transforme en ordinal, la quantité en qualité : les rapports quantitatifs entre le nombre des achats — pour deux ou pour X disques déterminés — marquent brusquement une *préférence* et l'ordre objectif dans lequel se rangent les disques vendus devient l'objectivité d'un système de valeurs propre au groupe. Ce qui achève la transmutation systématique du quantitatif au qualificatif, c'est la liaison du *nom* de l'œuvre (en général « raccrocheur ») à sa qualité individuelle (le thème esquissé) et au nom des interprètes (chanteurs, etc.) : c'est une certaine qualité objective et indéfinissable de cette chanson qui la place au sommet d'une hiérarchie également objective. La hiérarchie vient à chacun comme expression des options collectives et comme système de valeurs unifié : ces deux aspects sont complémentaires; il y a un acte sériel qui manifeste et soutient une hiérarchie jusqu'alors cachée.

A considérer les choses en vérité, nous savons que le groupe ment en disant vrai. Les chiffres sont exacts mais ils ne valent que dans le domaine de l'Autre : ils peuvent être partiellement formés certes par quelques unités de choix préférentiel *dans le cas particulier* de certains individus ou de certains groupuscules. Mais, outre que ce choix en tant que tel représente *l'exception* (l'option *autre* s'impose déjà comme option de l'*Autre*, à travers les circonstances et les actions concertées de groupes organisés, propagande, etc.), la suppression de toute comparaison avec la somme totale des disques achetés dans la semaine (il est, en effet, capital de savoir si le disque classé premier représente 50 ou 55 % de la totalité des disques vendus) ôte à cette exception (si même on pouvait la considérer isolément) toute signification réelle — c'est-à-dire différentielle. En fait, le résultat donné n'a qu'un faux-semblant d'intériorité : ce n'est ni l'option d'un groupe ni l'option des Autres, c'est l'*Autre comme option;* en d'autres termes, c'est la négation de l'option en tant que telle (comme libre choix) ou encore l'aliénation produite comme liberté. Et sa totalisation est le résultat du travail caché d'un groupe publicitaire qui lui a donné sa structure d'inertie assermentée et d'unité pratique.

Or, il faut concevoir que cette émission s'adresse à des *Autres* dans

la séparation (nous l'avons marqué plus haut) et qu'elle vise spécialement deux catégories d'auditeurs : ceux qui n'ont pas acheté les disques du palmarès (ou qui ne les ont pas tous achetés), ceux qui les ont achetés (ou du moins — et selon leurs moyens — qui en ont acheté une partie). Pour les premiers, le palmarès est exigence : il marque à l'individu provisoirement isolé qu'un large processus social d'unification et d'accord s'est produit cette semaine et que l'auditeur visé n'y a pas participé. Ce phénomène « spontané » est *achevé* aux U. S. A., la semaine est aussi une unité de consommation : on calcule par semaine et non par mois; la semaine se referme sur elle-même et manifeste au non-acheteur l'unité des Autres dans ce petit exil particulier (mais qui devient l'expression de tous les exils de la sérialité). En fait, les véritables facteurs qui ont déterminé le non-achat sont purement négatifs : cet homme était malade, ou en voyage, ou préoccupé, la publicité ne l'a pas touché, etc. Pour mieux dire, il n'y a pas eu de *question* jusqu'ici : l'ensemble des circonstances et de ses conduites se présentait comme une sorte de processus positif qui ne se référait qu'à lui-même. C'est la totalisation par le groupe des résultats sériels qui a fait naître en lui le besoin d'une explication : par rapport à la quantité de disques n° 1 vendus, la phrase : « La publicité ne m'a pas touché » prend une signification négative de quasi-intériorité. Mais sans la présentation du palmarès, elle ne pouvait marquer qu'une relation quelconque d'extériorité. Mais à présent, devant les premières mesures de cette musique cautionnée, l'individu sériel ressent l'information comme une accusation : il a manqué de flair (s'il n'a pas acheté de disques cette semaine), de goût (s'il en a acheté d'autres qui ne figurent pas au palmarès), de chance (si la publicité ne l'a pas touché). Heureusement, un disque se conserve plus d'une semaine; ce n'est pas en une semaine que son propriétaire se lassera de l'entendre. Le coupable garde la possibilité de réparer sa faute : il achètera le samedi après-midi, selon ses moyens, un ou plusieurs des disques mentionnés. L'acte sériel est en décalage sur la cérémonie « spontanée » de l'achat, c'est vrai : mais la cérémonie de *l'audition* — cette messe de l'altérité — reste toujours possible et il la renouvellera les jours suivants tant qu'il voudra. La contradiction vient ici de ce que les cérémonies tirent leur pouvoir totalisateur de la réciprocité médiée et actualisée de tous les membres au sein d'un groupe; mais cette réactualisation solitaire d'une unité qui n'a existé nulle part, *sauf* dans l'entreprise concertée d'un groupe publicitaire, a pour résultat de figurer l'union et de réaliser l'altérité comme séparation : car l'individu écoute le disque choisi par les Autres et par lui-même comme Autre. Le « Prix du disque » le laissait un peu plus indépendant : l'opinion des experts l'écrasait, certes, mais nous avons vu quelle forme prenait sa réaction propre (insatisfaction sourde ou pleine adhésion enthousiaste). Dans le cas du palmarès, il en va autrement puisque la mystification consiste à lui présenter — une fois qu'il a acheté les disques — *l'option autre* comme sa propre option. Nul doute que l'action du groupe publicitaire n'ait déterminé en lui le projet imprécis de s'unir aux Autres en aimant du plus profond de sa spontanéité ce qu'ils ont aimé le plus spontanément; mais la réali-

sation du projet conduit à la totale aliénation puisque la cérémonie solitaire le consacre *comme Autre* jusque dans sa sensibilité particulière. Cette opération le dupe jusque dans ses relations sociales puisqu'il croira, au bureau, chez des amis, communiquer dans la réciprocité avec tel ou tel Autre qui a, lui aussi, fait l'achat du disque, alors — comme nous l'avons vu — qu'ils sont les instruments de collectifs bien agencés.

Mais ce qui importe, pour nous, c'est la *praxis* du groupe; le but est synthétique : vendre dans des conditions données le plus de disques possibles; le moyen est la manipulation du champ pratico-inerte de manière à produire des réactions sérielles qui seront retotalisées au niveau de l'entreprise commune, c'est-à-dire remaniées et forgées comme de la matière inorganique; le moyen du moyen, c'est la constitution pour chacun du sériel en fausse totalité. La récurrence dirigée du dehors comme détermination projetée de chacun par les Autres dans la fausse totalité d'un champ commun et, en réalité, dans la pure fuite réflexive, c'est cela que nous nommerons l'*extéro-conditionnement*, et cet extéro-conditionnement a deux faces complémentaires : du point de vue de la *praxis* du groupe transcendant, il apparaît comme un travail transformant la sérialité en antiphysis; du point de vue de l'individu sériel, c'est la saisie illusoire de son être autre comme s'unifiant dans la totalisation du champ commun et la réalisation de l'altérité radicale (et orientée par le groupe de l'extérieur) en lui et en tous les Autres à partir de cette illusion. En un mot l'extéro-conditionnement pousse à l'extrême l'altérité puisqu'elle détermine l'individu sériel à faire comme les Autres pour se faire le même qu'eux. Mais *en faisant* comme les Autres, il écarte toute possibilité d'être le même, sinon en tant que chacun est autre que les Autres et autre que lui. Or, dans la totalisation du champ commun, les lignes de fuite apparaissent (en tant que réfléchies par les *mass media*) comme des caractères, ou des habitudes (au sens d'*exis*), ou des mœurs. Ainsi chaque individu se fait déterminer, en renchérissant sur son impuissance, par ces caractères, ces habitudes et ces mœurs *en tant* qu'ils se manifestent, dans la fausse unité donnée par le groupe extérieur, comme des structures de la totalité. On lui constitue ainsi peu à peu son altérité chez les Autres, on la lui annonce : s'il est aux écoutes chaque samedi et s'il a le moyen d'acheter au moins chaque disque n° 1 des palmarès hebdomadaires, il aura finalement la discothèque-type de l'Autre, c'est-à-dire la discothèque de personne. Mais l'action réflexive du groupe publicitaire, en s'exerçant sur chaque autre, a pour effet de rapprocher peu à peu la discothèque de personne et la discothèque de chacun. Dans la récurrence originelle, en effet, les résultats statistiques en tant que tels n'étaient pas réfléchis systématiquement et ne tendaient pas à se perpétuer (ou à s'universaliser); pour quiconque étudiait *sans qu'ils fussent publiés* les résultats annuels de la vente des disques aux U. S. A., entre telle et telle année, rien ne prouvait *a priori* que le résultat général constituât la liste-type de la majorité des discothèques : en fait, il fallait au contraire distinguer selon les catégories, les niveaux de culture, les milieux sociaux, les modes et leur secteur de propagation, etc. Donc, il y avait *des* listes banales et non une seule : mieux l'acquisition de tel disque pouvait paraître incompatible avec celle de tel autre,

pour un milieu donné. Mais la constitution hebdomadaire et la diffusion réfléchie *d'une* liste-type de caractère universel ont pour effet de briser les barrières entre les milieux et les cultures, de réaliser l'homogénéité (par un double mouvement de bas en haut et de haut en bas) et de rapprocher peu à peu les listes-types régionales de la liste-type universelle. A la limite la discothèque de personne — sans cesser de n'être celle de personne — s'identifie avec la discothèque de tout le monde. L'intérêt de cette *praxis* apparaît aussitôt, au moins dans les sociétés contemporaines : l'action transcendante sur la sérialité vise, dans les pays capitalistes les plus avancés, à constituer à l'intérieur des collectifs comme exigences pratico-inertes une répartition-type des postes de dépense (pour tout le monde et pour personne, donc pour chacun) et un dirigisme de la consommation. Il ne s'agit plus alors de rivalités publicitaires : à l'échelle nationale, se réalise un accord plus ou moins tacite entre les différents secteurs de l'industrie et du commerce pour profiter de la hausse des salaires et pousser les masses (rassemblements inertes) : 1° à consommer davantage, 2° à adapter leur budget non seulement à leurs besoins ou à leurs goûts mais aux impératifs de la production nationale. Si le salarié, habitué à la prudence et, quand il le peut, à l'épargne (intéro-conditionnement) garde des habitudes d'économie quand les salaires montent, les techniques d'extéro-conditionnement on pour office de remplacer ses conditionnements intérieurs par ceux de l'Autre. Mais cela n'est vraiment possible que si l'individu sériel est produit dès l'enfance comme extéro-conditionné. On a récemment montré, en effet, que dans les classes enfantines américaines (et, bien entendu, au cours de toutes ses études) chaque individu apprend à être l'expression de tous les Autres et à travers eux de tout son milieu, de manière que le moindre changement sériel extérieur revienne le conditionner du dehors en altérité. Chacun connaît ces concours dans les quotidiens : on présente dans un ordre quelconque dix noms de monuments, d'artistes, dix modèles d'automobiles, etc. Il faut déterminer la hiérarchie-type (qui est en réalité la hiérarchie moyenne) telle qu'elle s'établira par la confrontation des réponses de tous les *Autres*. Le concurrent qui aura fourni la liste la plus voisine de cette liste-type aura gagné. Il est primé, en somme — c'est-à-dire distingué, élu, nommé publiquement et récompensé — pour s'être fait plus parfaitement Autre que tous les Autres. Son individualité pratique, dans le milieu de la sérialité, c'est sa capacité (au moins en *cette* circonstance) de se faire le médium de l'Autre comme unité de fuite des altérités. *Est-il* déjà ce produit médiumnique de la récurrence ou *se fait-il* pure prévision de la sérialité? Les deux indissolublement. Ce statut ambivalent d'être prophétique et d'activité passive n'est autre que celui de tout individu extéro-conditionné. Il n'apparaît jamais au niveau de la production, même aliénée, même en régime d'exploitation, simplement parce que le travail se définit à partir du besoin comme libre opération pratique, en admettant même — et surtout — qu'il se dresse contre le travailleur comme force ennemie. Mais il ne faudrait pas, pour autant, s'imaginer qu'il est uniquement réservé au consommateur dans les sociétés fortement industrialisées. L'extéro-conditionnement, dans ces sociétés hantées par la nécessité de prévoir et d'adapter

réciproquement la production et les débouchés dans une perspective définie, prend une place de plus en plus considérable; il représente un véritable et nouveau *statut* de l'individu massifié, c'est-à-dire une prise directe des groupes de contrôle, de gestion et de distribution sur les masses. Mais ce ne serait rien comprendre à la rationalité dialectique, que de prendre ce nouveau rapport du groupe à la masse comme une création *ex nihilo*, forme et matière. Ce qui est neuf, c'est le contenu historique et les circonstances qui le déterminent; ce qui est *actualisé* mais permanent c'est la forme synthétique d'union qui se révèle ici. En fait, ce lien formel a toujours été rempli par un contenu; ce que nous découvrons aujourd'hui, dans *ce* moment de l'Histoire qui manifeste plus clairement autour de nous et en nous les structures d'extéro-conditionnement, c'est, au contraire, l'importance capitale de ces structures pour la compréhension des événements historiques. On a eu trop tendance à voir certaines actions collectives comme le produit de groupes brusquement formés — bref, d'une « spontanéité » des masses — ou comme le simple résultat d'une action plus ou moins déguisée des pouvoirs. Dans bien des cas, on manque des deux côtés à la fois la réalité. J'ai dit, par exemple, comment le racisme est sériel : c'est toujours l'attitude de l'Autre. Mais la sérialité — bien qu'elle puisse par elle seule déterminer des lynchages ou des pogroms — n'est pas suffisante à expliquer, par exemple, l'antisémitisme actif de la petite bourgeoisie allemande sous le régime hitlérien. Or, on a récemment, par des études fort ingénieuses, montré que l'antisémitisme comme fait historique devait s'interpréter par un extéro-conditionnement systématique du *racisme de l'Autre*, c'est-à-dire par une action continue du groupe sur la série. Et cette action se définit d'abord par sa *réflexivité :* le groupe *donne à voir* le racisme à la série en produisant ou en faisant produire en elle des signes pratiques de son hostilité aux Juifs; ces signes : caricatures, définitions cent fois répétées — à la radio, dans les journaux, sur les murs — informations tendancieuses, etc., finissent par jouer le rôle de la *liste-type* pour chacun et personne. En un mot ce sont à la fois les désignations concrètes d'un certain monstre (nous négligeons ici les caractères délibérément manichéistes, projectifs, sadiques, etc. de ces désignations) et *la raison forgée de la série* comme indication des masses en tant que totalité. La haine suscitée par ces purs mannequins était en chacun celle de l'Autre; mais la propagande totalisante constituait cette haine en extéro-conditionnement, c'est-à-dire comme exigence d'une cérémonie totalisante. Il dépendait alors du gouvernement (c'est-à-dire de la détermination qu'il apportait ailleurs à d'Autres et qu'il diffusait ensuite comme unité possible de tous par les *mass media*) que les circonstances pour cette cérémonie totalisante fussent ou non réunies, c'est-à-dire pour que les masses petites-bourgeoises se fissent les agents pratico-inertes d'un pogrom *induit*. De toute manière, l'arrestation ou l'exécution d'un Juif par ordre du gouvernement réalisait passivement dans les masses la même cérémonie d'altérité; chaque violence était irréversible, non seulement parce qu'elle supprimait des vies humaines, mais parce qu'elle faisait de chacun un criminel extéro-conditionné, c'est-à-dire assumant le crime des chefs en tant qu'il l'avait commis *ailleurs* et

comme autre en un autre. Et, inversement, l'acceptation des violences du souverain, comme *exis* dans le milieu de l'extéro-conditionnement, est toujours susceptible par l'action transcendante du groupe dirigeant, de se reconvertir en pogrom, comme activité passive d'une sérialité dirigée. Et cette *exis* — avec le processus pratique que peut produire sa reconversion — reste fausse unité pour deux raisons essentielles, qui sont l'une et l'autre de nature dialectique : d'abord parce que l'acceptation (fût-elle enthousiaste) ne définit que l'impuissance de contester, donc que la séparation [1]. Mais, surtout, parce que l'acceptation sérielle de cet irréversible extéro-conditionnement contribue *par elle-même* à augmenter les séparations, l'impuissance et l'indice réel d'altérité. Qu'il s'agisse, en effet, de l'acte approuvé ou du processus pratique, la sérialité se redécouvre (par exemple, au moment du pillage ou de l'exécution) comme force séparatrice, précisément parce qu'aucune résistance réelle d'un groupe adverse, ni aucune totalisation pratique par menace d'extermination ne sont venues comme négation réelle susciter chez les Autres la dissolution du sériel. Tout au contraire, le pillage et l'incendie de boutiques non défendues sont des destructions par elles-mêmes dispersives : elles refusent l'unité des agents (c'est au contraire le désordre qui engendre les violences) et font de chacun, par l'extérieur, l'*autre responsable* de la violence maxima commise en ce rassemblement *par un autre*. Au niveau où la « responsabilité collective » est responsabilité sérielle, son refus ou son assomption par tel autre sont les deux expressions contradictoires (dans le discours) d'un seul et même fait. Et cette responsabilité sérielle — comme projection d'une politique précise et totalisante dans le milieu de l'altérité — augmente la prise du groupe souverain dans la mesure même où elle accroît l'impuissance de chacun tout en maintenant le schème trompeur de la cérémonie totalisante.

Par cet exemple, j'ai voulu montrer ce qui différencie une *exis* raciste (ce qu'on étudie à l'ordinaire) et un *mouvement* antisémite; j'ai surtout tenté d'indiquer que l'appareil gouvernemental et ses sous-groupes de contrainte ou de propagande se gardent bien de susciter dans les rassemblements inertes ce qu'on appelle une *action organisée*. Toute organisation les inquiète en tant qu'elle dissout la sérialité. Ainsi le vrai problème, à ce niveau, c'est de tirer des masses des actions organiques en leur conservant avant tout leur statut inorganisé. Sans doute évoquera-t-on le problème de « l'encadrement » : nos sociétés — à l'Est comme à l'Ouest — nous ont donné l'exemple de manifestations encadrées. Un défilé — du 1er mai, du 14 juillet, du 1er octobre — offre à un public sériel le spectacle d'une organisation rigoureuse : il y a un ordre : les soldats, les ouvriers d'usine, les paysans, les intellec-

1. Par là, il ne faut pas entendre que chez tel individu l'approbation des violences ne puisse pas se produire *aussi* sur la base d'une contestation possible; mais simplement que la pratique du groupe souverain consiste à intensifier les séparations dans tous les domaines, de manière que l'illusion d'unité (acceptation-pogrom) se manifeste sur une impuissance sérielle à réaliser toute autre unité que celle-là. Le pogrom devient la seule issue *dans la mesure* où le régime policier introduit la méfiance comme facteur supplémentaire de séparation.

tuels défilent à Pékin d'après un plan préétabli; des dirigeants règlent leur marche, sa vitesse, le nombre des arrêts, etc. Mais ces prétendus groupes, où chacun fait ce que font les Autres, règle son action sur celle des Autres, et dont le caractère principal réside dans leur quantité, n'ont aucune des structures de communautés. Il est vrai qu'on règle leur marche du dehors; mais cette action transcendante d'un membre du souverain a précisément pour effet de les maintenir dans le statut d'extéro-conditionnement. Par ces quelques exemples très superficiellement étudiés, on aura pu comprendre — ce qui ne peut être développé ni démontré ici — que le rapport de l'État à la société concrète ne peut, dans le meilleur des cas, dépasser l'hétéro-conditionnement [1].

Ainsi, le groupe souverain accroît l'inertie des collectifs et gouverne par elle. Mais il faut indiquer en quelques mots — comme je le disais tout à l'heure — l'action en retour de la sérialité sur le souverain. Elle a fait trop souvent l'objet de trop nombreux commentaires pour que j'y revienne longtemps. L'ensemble du souverain (sous-groupe et corps constitués) forme nous l'avons vu un système complexe dont les appareils, au dernier rang de la hiérarchie, entrent en contact direct avec les masses et constituent ce qu'on appelle, bien improprement, selon les cas, des cadres, des noyaux, des organes de liaison, etc. En fait, il s'agit d'instruments inorganiques dont l'inertie même constitue la surface de contact avec l'inertie sérielle et dont le rôle manié par des groupes supérieurs, est de travailler l'extéro-conditionnement des *Autres*. J'ai marqué plus haut que ces sous-groupes sont entourés par les séries; séparés, j'ai indiqué qu'ils se sérialisaient à leur tour. Chacun devient le souverain à soi seul; mais, dans le milieu de l'Autre, ce souverain *ailleurs* est *autre*. D'autre part, l'extéro-conditionnement se fonde sur la passivité des masses; mais cette passivité conditionne leur propre passivité : d'abord parce qu'ils se font eux-mêmes pour les extéro-conditionnés l'incarnation des listes-types, exigences figées, etc., et, dans l'unité d'une même pétrification, les représentants de la loi — c'est-à-dire de la souveraineté — qui est individu en tant qu'elle se produit comme un pouvoir universel. Par cette double pétrification, ils entendent supprimer le changement, selon les cas, ou le gouverner. Ces sous-groupes conservent une apparence *pratique* tant qu'ils peuvent *réellement* servir de médiation entre les autorités centrales et les séries. Mais cette médiation ne peut s'installer comme fonction permanente : un groupe peut se faire médiation entre deux groupes, un individu entre

1. Même quand son mode de recrutement est « démocratique », il s'agit toujours de cooptation : le groupe souverain est en face de séries de séries et ce sont *ses organes* qui les déterminent en leur réfléchissant sous forme de listes-types leur sérialité. Un système électoral, quel qu'il soit, constitue l'ensemble des électeurs comme matière passive de l'extéro-conditionnement; et les listes élues ne représentent pas plus la *volonté* du pays que les listes des disques les plus achetés ne représentent *le goût* des clients. La seule manifestation possible d'une « volonté » dans les masses, c'est leur regroupement révolutionnaire contre l'inertie des institutions et contre cette souveraineté qui se bâtit sur leur impuissance. Le scrutin, comme moyenne passive, peut bien réaliser des changements — d'ailleurs insignifiants — dans la composition de l'équipe souveraine; il ne peut *en aucun cas* prétendre modifier la politique du gouvernement (sauf si les circonstances mêmes qui l'accompagnent sont de nature à la modifier).

deux communautés; mais la médiation ne saurait se maintenir entre la série et le souverain dès lors que la *praxis* souveraine est de maintenir la série dans l'impuissance et l'altérité. Les besoins seront établis et, s'il se peut, satisfaits *du dehors*, en tant qu'ils peuvent être déterminés par les biologistes, les médecins, etc., mais non pas en tant qu'ils font l'objet d'une revendication réelle puisque la structure sérielle empêche les individus de se grouper sur la base d'une revendication et puisque l'extéro-conditionnement a pour tâche d'élever perpétuellement le seuil à franchir pour effectuer un regroupement. Dans le monde de l'Autre qui est le monde du gouvernement, il y a des violences, des refus, des exigences et même des émeutes, quelquefois : mais ces troubles, vite réprimés, ne servent *jamais* d'enseignement, ne permettent jamais de mesurer la profondeur du mécontentement populaire, précisément parce que c'est toujours l'Autre qui se mutine ou qui revendique; l'Autre, l'étranger, le suspect, le meneur. La notion de *meneur*, en particulier, n'a de vrai sens que pour un membre du souverain, c'est-à-dire pour un fonctionnaire convaincu que l'unique statut ontologique des multiplicités humaines, c'est la passivité extéro-conditionnée. Il gouverne cette passivité dans le sens de l'intérêt général; le meneur est un antisouverain qui gouverne la même passivité dans le sens de ses intérêts personnels (ou de tels autres intérêts particuliers); c'est à tel point que le dirigeant critiquant le meneur fait son autocritique sur le dos d'un Autre, c'est-à-dire en tant qu'Autre. Ainsi n'y a-t-il *jamais* de mécontentement populaire aux yeux du sous-groupe qui effectue sur place les manipulations, pour la bonne raison que le mécontentement est une pratique et une *exis* de groupe et que le statut sériel exclut la possibilité d'un regroupement. Le rapport des sous-groupes aux séries *se réifie :* il ne s'agit plus que d'agir matériellement sur les séries en utilisant la combinatoire sérielle, c'est-à-dire les schèmes qui naissent d'une constitution sérielle et qui permettent de construire des actions de sérialité. La différence entre le dirigeant local et l'individu dirigé est presque insaisissable : tous deux sont sérialisés, tous deux vivent, agissent et pensent sériellement; mais le dirigeant pense la sérialité de l'Autre et agit sériellement sur les séries extéro-conditionnées. A partir de là rien ne peut plus remonter de l'échelon local au sommet puisque rien ne passe plus des séries populaires au dirigeant qu'elles ont sérialisé. Précisément pour cela, le chef local est, pour son supérieur, l'objet d'une *praxis* souveraine et univoque. Cet outil pour remuer le matériau humain n'est plus qu'un morceau de matière inorganique. Son autonomie et ses pouvoirs pourraient faire naître une réciprocité s'il devait exprimer au supérieur, en vertu de sa fonction, les revendications populaires comme des exigences humaines. Mais, précisément, ces revendications et ces exigences ne *sont* pas : cela veut dire simplement qu'elles sont encore le fait de l'individu vivant et souffrant mais paralysé par l'altérité; le jour où elles se manifesteront — demain peut-être — elles seront celles d'un groupe qui refusera toute médiation et qui constituera sa propre souveraineté; les revendications sont « connues » *toujours trop tard.* La raison est qu'elles n'ont pas d'être et qu'elles surgissent comme révolutionnaires ou qu'elles demeurent inexprimées, selon les circonstances.

Le dirigeant local est pour son supérieur caution inerte de l'inertie des masses et *il se fait tel* parce qu'il ne reçoit d'elles ni n'accepte le contre-pouvoir de revendiquer pour elles devant le souverain. Ainsi, à l'échelon « au-dessus », la multiplicité des agents subalternes apparaît comme une instance supérieure de la sérialité; et leur passivité devient un matériau à travailler par l'extéro-conditionnement. Cela n'empêche pas, d'ailleurs, que chacun soit suspect — au contraire — dans la mesure où ses opérations pourraient s'exécuter comme libre initiative pratique ou, si l'on préfère, s'affirmer comme souveraineté individuelle de l'individu sur les sérialités qui remplissent son champ pratique. L'extéro-conditionnement *et* la terreur ont pour but, quand ces deux pratiques visent les dirigeants locaux, de remplacer à tous les degrés l'activité réelle par l'inerte pratique de la matière ouvrée. Ainsi chaque échelon, traitant les agents de l'échelon inférieur comme des objets inorganiques que l'on gouverne par des lois, perd leur caution et leur libre soutien par rapport à l'échelon supérieur; il devient, lui aussi, sériel en tant qu'il exécute. Cela signifie que d'un bout à l'autre de la hiérarchie, des objets gouvernés par des lois d'extériorité gouvernent d'autres objets, placés au-dessous d'eux, en vertu des mêmes lois ou d'autres lois organiques; et que la combinaison de lois qui permet, à tel échelon, de mettre en mouvement la matière de l'échelon inférieur a été elle-même produite chez les dirigeants de ce grade par une combinaison de *leurs* lois qui s'est faite au-dessus d'eux. La paralysie du système remonte nécessairement des séries dirigées jusqu'au sommet, le souverain seul (groupe restreint ou individu) n'est pas touché. Ou plutôt il est affecté de passivité en tant qu'individu totalisant, il devient inorganique par en dessous, dans les profondeurs de la hiérarchie; mais nul supérieur ne peut le transformer en chose. Dans cette nouvelle constitution du groupe, nous pouvons retenir les caractères suivants : à chaque degré de la hiérarchie chacun est souveraineté *possible* sur les agents du degré inférieur ou tiers régulateur *possible* (prenant l'initiative de l'agitation et de la formation d'un groupe); mais chacun *renie* ces possibilités par méfiance envers ses égaux et par crainte d'être suspect à ses supérieurs. Envers ses égaux, en effet, il reprend l'attitude assermentée et se contraint à l'inertie pour revendiquer la leur : séparation, récurrence, tout contribue à faire renaître la multiplicité discrète qu'il refuse. L'altérité tournante de ses égaux déplie la pluralité intériorisée en relation d'extériorité. En lui qui *est* l'institution (et par tous ses égaux) se réalise cette extériorisation des rapports que nous avons signalée plus haut. Mais la structure de souveraineté se produit à chaque étage comme réintériorisation institutionnelle : ainsi chacun, se tournant vers l'étage supérieur, réclame du souverain une intégration perpétuelle; il dissout en lui son individualité organique comme facteur incontrôlable de multiplicité, il se fond avec ses pairs dans l'unité organique du supérieur, ne trouvant d'autre garantie contre son existence individuelle que la libre individualité d'un autre. C'est ce triple rapport — extéro-conditionnement de la multiplicité inférieure; méfiance et terreur sérialisante (et sérialisée) au niveau des pairs; annihilation des organismes dans l'obéissance à l'organisme supérieur — qui constitue ce qu'on appelle la bureaucratie.

Nous l'avons vue naître de la souveraineté elle-même, quand celle-ci n'était encore qu'un moment institutionnel du groupe; nous la voyons s'affirmer comme suppression totale de l'humain, sauf en un point infinitésimal au sommet, en conséquence de l'inertie de la base. Sa forme et sa signification dialectique sont claires : l'impuissance des masses étant le soutien de la souveraineté, celle-ci entreprend de les manipuler en vertu de lois mécaniques — c'est-à-dire de l'extéro-conditionnement — mais ce *volontarisme* (c'est-à-dire cette affirmation de la souveraineté pratique de l'homme sur l'homme et le maintien concerté du statut pratico-inerte à la base) implique nécessairement la minéralisation de l'homme à tous les niveaux, sauf au niveau suprême. Il s'affirme partout comme le contraire de la liberté et met toutes ses forces à se supprimer. Ainsi l'impuissance des masses devient l'impuissance du souverain; il devient impossible, en effet, à l'homme ou au sous-groupe à demi paralysés qui sont au sommet de maintenir en ordre de marche cette pyramide de mécaniques dont chacune doit faire marcher l'autre. Les circonstances historiques d'une bureaucratisation des pouvoirs se définissent, bien entendu, au cours du processus historique et à travers la totalisation temporelle. Ce n'est pas notre sujet. Ce qui concerne toutefois la dialectique, du point de vue de la temporalisation, peut être dit en quelques mots : lorsque l'État est un appareil de contrainte dans une société déchirée par des conflits de classe, la bureaucratie — menace constante du souverain — peut être plus facilement évitée que dans une société socialiste en construction : la tension qui règne entre les classes, les luttes partielles, plus ou moins organisées, les groupements — comme dissolution en cours des sérialités — obligent les « pouvoirs publics » à une action plus complexe, les mettent en face de communautés — fussent-elles éphémères — qui contestent le souverain : c'est envers elles et par l'extéro-conditionnement des Autres qu'il doit définir une *praxis* souple et vivante : la vie brûlante du groupe en fusion rejettera la vieille souveraineté vermoulue de la bureaucratie ou bien, si elle s'est manifestée déjà, comme danger permanent, elle empêchera la constitution du souverain sous sa forme la plus bureaucratisée, c'est-à-dire sous sa forme policière. La toute-puissance de la police, comme pétrification absolue des fonctions du groupe souverain, repose sur la séparation d'impuissance; il faut que cette séparation existe pour que l'État policier puisse la maintenir et l'utiliser : dans une société « à chaud » comme dit si bien Lévi-Strauss, c'est-à-dire où les luttes de classes sont — sous toutes les formes — perpétuellement vivantes *contre* le statut de sérialité (chez les opprimés *et* chez les oppresseurs) la conduite du souverain sera une *politique;* la force répressive, toujours à l'arrière-plan, sera moins utilisée que les antagonismes (l'extéro-conditionnement disparaît partiellement, se retrouve sous sa forme classique : diviser pour régner), tactique et stratégie doivent être élaborées par des appareils et la circulation de la souveraineté doit être assurée dans les deux sens : le fonctionnaire subalterne n'a pas pour office, bien entendu, *d'exprimer* la revendication des groupes populaires mais de *renseigner* sur ces groupes et, singulièrement, sur leurs revendications. Cela suffit à lui assurer une sorte de fonction *quasi médiatrice;* le danger per-

manent de la dissolution autour de lui du sériel risque de le mettre en face d'une *praxis* vivace et ennemie dont la menace et l'urgence réclameront une initiative immédiate. Même si le cas ne se présente pas, l'agent subalterne est défini dans ses possibilités comme *pouvant faire preuve* d'initiative. D'autre part, une contradiction particulière oppose le groupe souverain — comme unité se posant pour soi de l'individuel et de l'universel — à la classe dominante qui le produit et le nourrit (le paye) comme son appareil. La dépendance du souverain est certaine, nous l'avons vu : mais certaine aussi, cette perpétuelle affirmation d'autonomie à tous les échelons. Il en résulte une tension variable selon les circonstances et qui peut déterminer différents procédés de reconquête, dans les groupes-pouvoirs de la classe dominante : osmose (échanges réglés entre hommes de gouvernement et groupes économiques), infiltrations, influences (directes, indirectes), etc. Contre ces procédés qui visent en général à modifier sa composition interne, le groupe souverain se défend par une vigilance perpétuelle. Mais cette vigilance — ou terreur blanche — n'a pas les effets paralysants de la grande terreur, puisque, dans ce cas précis, il s'agit de défendre le souverain comme la trop pressante sollicitude de ses alliés originels : ceux-ci, en effet, ne songent à nier ni sa légitime souveraineté ni le bien-fondé de sa *praxis* à long terme; ils tentent seulement d'écarter ou de suggérer) un objectif à court terme, de proposer une opération, etc.; ou de pousser (en cas d'insurrection vaincue) à accentuer la répression. Tout cela, le groupe souverain doit *l'intégrer :* il peut contrôler ces propositions, les dissoudre en sa *praxis* tout en ayant l'air de les accepter, etc., mais il ne peut ni les refuser *a priori* ni les ignorer. Ce lien d'intériorisation des volontés et revendications communes de la classe dominante (tel qu'il se manifeste par les groupes de pression) et de la souveraineté comme *praxis* représente, si l'on veut, l'existence de classe du souverain. Il oblige certains agents subalternes à se faire médiation réelle entre un ensemble sériel *au moins* et le sommet : et cet ensemble sériel, c'est justement la classe dominante, en tant que des groupes de pression se forment en elle pour créer — contre la politique du gouvernement — des secteurs indépendants d'extéro-conditionnement.

Ces considérations ne prétendent pas prouver la supériorité du groupe de souveraineté dans les démocraties bourgeoises mais à montrer qu'il tire sa vie des contradictions sociales qu'il exprime. Lorsque le groupe de souveraineté, dans son implacable homogénéité, a intégré en lui *tous les groupements pratiques* ou, si l'on préfère, lorsque la souveraineté détient le monopole du groupe, lorsque ce groupement de groupements se définit en dernier recours par ses prises directes sur des sérialités passives et par ses pratiques rigoureuses d'extéro-conditionnement, lorsque cette souveraineté n'est pas le produit d'une classe (à la différence de l'État monarchique ou bourgeois) et se recrute nécessairement par cooptation en produisant elle-même et pour elle-même sa légitimité, la pyramide souveraine — quelles que soient ses tâches transcendantes — tourne sur elle-même dans le vide; échappant au contrôle d'une classe dominante (par exemple, du capitalisme), elle n'a jamais à lutter que contre elle-même, c'est-à-dire contre les risques engendrés

par la séparation et l'institutionnalisation : et c'est précisément cette lutte contre soi qui doit engendrer la bureaucratisation. Nul ne peut plus croire aujourd'hui que le premier stade de la révolution socialiste a réalisé la dictature du prolétariat. Mais, dans l'état perpétuel d'extrême urgence et dans la perspective des tâches gigantesques que l'on sait, un groupe révolutionnaire s'est institutionnalisé, a produit, en tant que tel, sa propre légitimité de souverain et, monopolisant les possibilités de groupement, il a mis en branle et manœuvré des sérialités par des pratiques d'extéro-conditionnement. Il faut comprendre, en effet, par la Raison dialectique elle-même, que toute création par le groupe souverain et institutionnel d'un prétendu regroupement des individus sériels (qu'il s'agisse de syndicats ou d'autres formations encadrées) ne peut être qu'une nouvelle différenciation et qu'une nouvelle extension du groupe lui-même en tant que ses membres sont tous porteurs du pouvoir souverain et que l'encadrement, même s'il est opéré à la base, ne transforme pas l'Être-Autre des individus sériels en un être-dans-le-groupe mais définit purement et simplement par une totalisation fausse et fascinante un nouveau secteur d'extéro-conditionnement intensif. La limite du pouvoir réel de l'État le plus dictatorial c'est qu'il ne peut créer de groupe en dehors de lui-même : il a seulement la possibilité, selon les circonstances, de s'accroître plus ou moins et de se différencier (par production de nouveaux sous-groupes). Toutes les déterminations qu'il produit directement dans les rassemblements inertes n'ont d'autre résultat que de les faire passer — dans tel ou tel lieu, dans telle ou telle situation — du niveau sériel à celui de « zone extéro-conditionnée ». Chaque groupe, en effet — en tant qu'il possède dans son mouvement totalisant même l'abstraite possibilité d'établir sa propre souveraineté — se constitue *ou bien* en dehors de l'État (même s'il est plus ou moins directement lié à lui : subventions, encouragements officiels, etc.) en posant l'autonomie de sa *praxis*, *ou bien* d'abord contre l'État comme dénonciation et refus de la souveraineté transcendante à travers une pratique d'abstention, de résistance passive, de non-obéissance ou d'insurrection.

Les contradictions internes du monde socialiste mettent en relief, à travers les immenses progrès accomplis, l'exigence objective d'une débureaucratisation, d'une décentralisation, d'une démocratisation : et, par le dernier terme, il faut entendre que le souverain doit abandonner peu à peu le *monopole du groupe* (la question est posée au niveau des comités ouvriers). De fait, en U. R. S. S., au moins, la liquidation de la bourgeoisie soviétique est depuis longtemps chose faite. Cela signifie que la « dictature du prolétariat » était une notion optimiste et forgée trop hâtivement par méconnaissance des lois formelles de la Raison dialectique : il y a eu d'abord un temps où il était *trop tôt* pour l'exercice en U. R. S. S. de cette dictature : la dictature réelle était celle d'un groupe se reproduisant lui-même et exerçant son pouvoir — au nom d'une délégation que le prolétariat ne lui avait pas donnée — sur la classe bourgeoise en voie de liquidation, sur la classe paysanne, et sur la classe ouvrière elle-même. La souveraineté de ce groupe n'était du point de vue des masses ni légitime ni illégitime : sa légitimation pratique vient de ce que le souverain a construit son illégitimité par ses

fautes et de ses crimes; ainsi juge l'Histoire. Aujourd'hui, il est *trop tard* et le problème réel qui se pose, c'est celui du dépérissement progressif de l'État au profit de regroupements de plus en plus vastes des sérialités extéro-conditionnées. Et la raison qui fait que la dictature du prolétariat n'est à aucun moment apparue (comme exercice réel du pouvoir par la totalisation de la classe ouvrière), c'est que l'idée même en est absurde, comme compromis bâtard entre le groupe actif et souverain et la sérialité passive. L'expérience historique a révélé indéniablement que le premier moment de la société socialiste en construction ne pouvait être — à le considérer sur le plan encore abstrait du pouvoir — que l'indissoluble agrégation de la bureaucratie, de la Terreur et du culte de la personnalité. Cette première étape semble toucher au commencement de sa fin, malgré de terribles sursauts; et, de toute manière, *où que s'instaure aujourd'hui* un nouveau régime socialiste, la socialisation en cours de la moitié du monde produira cette nouvelle révolution dans une autre conjoncture et à travers une autre totalisation historique que celles qui caractérisèrent la révolution de 1917. De notre point de vue, l'impossibilité pour le prolétariat d'exercer une dictature est formellement démontrée par l'impossibilité que le groupe, sous n'importe quelle forme, se constitue en hyperorganisme. La terreur bureaucratique et le culte de la personnalité manifestent une fois de plus le rapport de la dialectique constituante à la dialectique constituée c'est-à-dire la nécessité pour une action commune en tant que telle (et à travers la différenciation multiple des tâches) de se réfléchir pratiquement sur elle-même pour se contrôler et s'unifier sans cesse sous la forme indépassable de l'unité individuelle. Il est *vrai* que Staline était le Parti et l'État. Ou plutôt que le Parti et l'État étaient Staline. Mais les violences de celui-ci traduisent, dans un processus défini, la contradiction violente des deux dialectiques, c'est-à-dire l'impossibilité pour le groupe en tant que *praxis* constituée de transcender le statut de cette individualité organique qu'il contient en lui, transforme et *dépasse* en tant qu'elle est, dans l'intériorité commune, fonction de multiplicité. Cependant l'indépassabilité du statut ontologique et pratique du tiers régulateur n'est pas une limite de fait — et, comme telle, inintelligible — assignée aux communautés : nous l'avons vu se produire, dans la translucidité de l'expérience critique, au cours du développement de la dialectique constituante comme libre *praxis* organique et comme relation humaine de réciprocité. En d'autres termes, la dialectique constituante en se produisant comme *Raison de l'action* et en réalisant ses structures dans l'évidence de la temporalisation décide *déjà* des possibilités et des impossibilités de la *praxis* commune; elle *nature* la Raison constituée. Ainsi la Raison constituée tire son intelligibilité même — en tant que logique structurée de l'action commune — de la Raison constituante : il suffit que l'expérience critique nous fasse saisir à partir du champ pratico-inerte et des dissolutions de sérialité la genèse formelle de la dialectique seconde, dans son double caractère de *praxis* et de processus, avec la portée qu'elle reçoit et les limites qui la déterminent.

L'expérience s'achève ici par une fuite tournante de lumières : l'unité pratique du groupe qui s'organise est dans son objet, dans les groupes

extérieurs à lui, elle passe un instant dans chaque membre de l'entreprise comme tiers exclu, elle se retrouve théoriquement et pratiquement dans l'activité du souverain. Mais elle n'est jamais réellement donnée *dans* le groupe lui-même, au sens où les moments d'un acte individuel ont tous leur unité dans l'unité d'un développement actif. Par contre, nous saisissons immédiatement la véritable puissance du groupe dans l'impuissance de chacun de ses membres : cette impuissance donne aux fonctions une force matérielle d'inertie, elle en fait des organes durs et pesants qui peuvent frapper, broyer, etc. Ainsi, le groupe, *praxis* qui s'enlise dans la matière, trouve en sa matérialité — c'est-à-dire en son devenir-processus — sa véritable efficacité. Mais, dans la mesure même où la *praxis* est processus, les fins visées perdent leur caractère téléologique; sans cesser d'être des fins à proprement parler, elles deviennent des destins.

D

DE L'EXPÉRIENCE DIALECTIQUE COMME TOTALISATION : LE NIVEAU DU CONCRET, LE LIEU DE L'HISTOIRE

Le groupe se produit sur la dissolution plus ou moins profonde des collectifs et dans l'unité d'une *praxis* commune. Et l'objet de cette *praxis* ne peut être défini qu'en fonction d'autres groupes médiés ou non par des séries, d'un rassemblement inerte, médié ou non par d'autres groupes, d'une matière ouvrée, médiée ou non par des séries et des groupes.

Mais si le collectif dont le groupe est issu porte, au moins superficiellement, la marque de sa *praxis* dissolvante, inversement le résultat de l'action commune devient nécessairement — quels que soient ses autres caractères — une détermination du collectif et de la matière ouvrée; ainsi, d'une certaine manière, la réalité objective du groupe (son objectivation pratique), c'est le collectif et l'inorganique. En d'autres termes, à considérer la *praxis* du groupe hors de lui dans le milieu transcendant de son objectivation, nous constaterons qu'elle se définit simultanément par trois caractères principaux. 1° Elle réalise pratiquement des réalités nouvelles et unifiantes dans la matérialité sociale et physique qui constitue son champ pratique; elle produit *directement* dans les groupes alliés ou antagonistes qui l'environnent certaines modifications à la fois *subies* et réassumées au cours de remaniements internes, *indirectement*, par sa seule présence dans le champ commun (en tant qu'il est champ pratique pour chaque communauté à des niveaux divers) des transformations *à distance*, c'est-à-dire des remaniements induits et réassumés par les groupes lointains à travers la transformation totalisante du champ : le champ étant, en effet, unité synthétique de totalisation pratique, pour chaque groupe l'apparition à distance d'un autre groupe comme retotalisation non totalisable de tout le divers (et comme reconditionnement totalisant des éléments les uns par les autres dans une sorte d'autonomie fuyante et redoutable) introduit, au moins à titre de signification irréalisable, la menace permanente d'une *altération radicale de toutes les références intérieures au système* et, à travers cette altération, la modification du groupe lui-même *par la totalisation retotalisée*. Peu importe, pour l'instant, si l'ensemble de ces résultats pratiques représente un échec partiel ou une réussite. Ce qui est évident c'est que la *praxis* a une

efficacité directement liée à son objectif concret et que les différentes actions qu'elle exerce ici sont toutes unifiées à l'intérieur du champ commun *à tous les niveaux d'expérience et par tous les groupes présents*.

2° Ces résultats synthétiques sont nécessairement *aliénés*, bien que le moment où l'aliénation se découvre ne soit pas nécessairement celui où l'objectivation se réalise. L'aliénation de la libre *praxis* solitaire — en tant qu'elle se produit dans le champ pratico-inerte — est nécessairement immédiate puisque cette pseudo-solitude est déjà par elle-même un statut d'impuissance réalisé par la médiation de l'inorganique. Mais l'objectivation de la *praxis* commune peut se réaliser comme réussite totale dans l'immédiat : le groupe étant la négation de l'impuissance, sa réussite est conditionnée par le rapport des forces en présence. Une armée peut anéantir l'armée ennemie et occuper entièrement le pays conquis. Toutefois, dans la mesure où cette *objectivation* devient finalement un objet inerte et une réalité particulière au sein de la totalisation en cours, il faut nécessairement qu'elle soit volée et aliénée. Les groupes — même vaincus — qui occupent le champ pratique suffisent à truquer ce champ lui-même, à lui donner une véritable polyvalence qui dépouille l'objet de toute signification univoque et incontestée. Autrement dit, l'objet produit est par lui-même pluridimensionnel et rien ne garantit que ces différentes significations ne seront pas contradictions. Nous savons, par ailleurs, qu'elles se présentent au groupe comme significations ineffectuables, et qui renvoient à un *ailleurs*. Par une réciprocité indirecte et antagonistique, l'objet revient marqué par la totalisation en cours des groupes totalisateurs : le champ commun comme insécurité pluridimensionnelle se fait la médiation entre l'objet et le groupe; mais comme la vérité du groupe est dans son objet, la pluralité pratique des dimensions objectives de la chose réalisée se retourne sur la communauté active pour la modifier à son tour, dans la mesure même où sa victoire a modifié les autres communautés. Cela ne signifie nullement, *bien au contraire*, qu'il faille revenir au scepticisme historique mais nous devons comprendre que l'intégration de ces significations multiples ne peut s'opérer que dans une perspective qui permettra d'intégrer tous les groupes du champ commun et toutes ses déterminations pratiques, c'est-à-dire *dans une perspective historique*. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, et même si le groupe survit à *cette* réussite pratique, même s'il organise et se maintient, il faut renoncer à l'idée que l'humanité s'historialise au cours d'une même temporalisation commencée avec « les premiers hommes » — et qui finira avec « les derniers » : l'expérience dialectique prouve qu'ici encore, faute d'hyperorganisme temporel, nous avons donné à la totalisation diachronique la figure d'une libre temporalisation individuelle. L'humanité pensée comme *un* Homme : voilà l'illusion de la dialectique constituée. En fait il y a *des* temporalisations; et je parle ici de ces multiplicités diachroniques que sont les générations. Et chaque génération est le produit naturel et social de la génération antérieure; mais chacune s'arrache de la précédente et dépasse comme *condition matérielle de sa praxis* l'objectivation de la *praxis* antérieure, c'est-à-dire l'être de la génération précédente, en tant que cet être est devenu, par ce dépassement même, objet inerte

à remanier. Ainsi le développement temporel du processus objectif auquel le groupe a donné naissance lui échappe entièrement à mesure qu'on s'éloigne du moment où une *praxis* l'a réalisé : il devient condition d'une *praxis* nouvelle puis à l'intérieur de cette *praxis* devenue objet, condition d'une condition, matérielle, etc. Cela ne signifie certes pas que les nouvelles générations peuvent lui assigner par leur *praxis* propre une signification et une utilité *quelconque* mais cela veut dire que ses caractères objectifs, pour rigoureux qu'ils soient, ne prendront leur sens qu'au cours d'un processus de développement dialectique (de synthèse totalisante de circonstances diverses) qui, *étant dialectique*, doit être, tout ensemble, inflexible et, au point de vue de la génération première, parfaitement imprévisible (au moins à partir d'un certain laps de temps, variable suivant les circonstances). Cette pluralité des temporalisations et cette unification temporelle (unification synthétique de l'antécédent par le conséquent, réunification actuelle de la multiplicité nouvelle à travers les cadres anciens) constituent en fait l'évolution de l'humanité comme la *praxis* d'un groupe diachronique, c'est-à-dire comme l'aspect temporel de la dialectique constituée. Le groupe synchronique est travail d'unification des multiplicités simultanées en vue d'un objectif commun. Les groupes diachroniques sont le résultat de l'unification rétro-antérograde des temporalisations; ainsi la temporalité d'une nation, par exemple, comme unité forgée et dialectique constituée, est à la temporalisation vivante des individus d'une génération ce que la *praxis* commune est à la libre pratique organique. Nous y reviendrons. Ce qui est sûr, c'est que le résultat obtenu par le groupe originel (c'est-à-dire premier en cette occasion et non absolument) est un quasi-objet pour les cadets, qui passe progressivement à la totale inertie de l'objet inorganique; pareillement la temporalisation vivante (ou plutôt la réciprocité médiée des temporalisations) qui l'a produite se transforme par la *praxis* dépassante des nouveaux venus en détermination inerte et passée de la temporalité (comme processus forgé et unité diachronique). Produits par la *praxis* des pères, les enfants réintériorisent cette *praxis*, la dévient, la dépassent et la font autre par ses résultats nouveaux : ils l'ont *volée*. Et rien ne prouve que les groupes vaincus, dans le changement même opéré par leur défaite, ne produiront pas des fils qui profiteront d'elle pour anéantir leurs vainqueurs. Ainsi la *praxis* objectivée doit nécessairement se laisser modifier par une aliénation double (synchronique et diachronique). La coûteuse victoire française de 1918 se traduit sur tous les plans par une multiplicité de transformations sociales. Je n'en noterai que deux, ici — et non pas, peut-être, les plus importantes — pour illustrer ces descriptions : d'un côté, la première apparition de la guerre totale (appelée, à l'époque, guerre nationale) se traduit après la paix par un fait démographique de nature presque mécanique (au moins à l'origine) : les *classes creuses;* cette *pratique militaire* qu'on a appelée « stratégie du million d'hommes » se retrouve aliénée et passivisée comme simple *relation numérique* caractérisant les générations suivantes. Mais cette relation numérique, elle-même, est soutenue par les pratiques malthusiennes des survivants. Ces pratiques sont au niveau de la pure récurrence — puisqu'elles sont l'objet d'un interdit

religieux et politique — mais elles contribuent par *l'altérité* du collectif à donner au résultat son aspect de nécessité analytique. Les conditions de la guerre et de l'après-guerre, fort différentes en Allemagne, aboutissent à augmenter la supériorité numérique de la population allemande. La victoire de 1918 crée dans le champ commun de l'Europe la possibilité de la défaite de 40. D'un autre côté les jeunes Français, nés entre 1914 et 1920, trouvaient dans leur enfance la guerre derrière eux, comme un objet monstrueux, produit de la folie paternelle. Ils la dépassaient, pour la plupart, vers un pacifisme militant ou un rêve de paix universelle, précisément parce qu'elle s'était terminée par la victoire; la défaite allemande, au contraire, se dépassait comme révolte contre les pères vaincus et comme volonté de revanche chez les jeunes Allemands *par la pratique du nazisme*. Ce renversement souvent noté manifeste dont une double aliénation (synchronique et diachronique) de la victoire française. Ainsi l'action de groupe est vouée à l'aliénation synchronique [1] sauf dans l'hypothèse où la communauté pratique s'identifierait au nombre total des individus du champ commun; elle est vouée sans restriction à l'aliénation diachronique. C'est à partir de là qu'on voit renaître, au niveau de la *praxis* du groupe, les contre-finalités qui déchirent le champ commun (les classes creuses, en tant qu'elles sont produites par la médiation du malthusianisme comme récurrence, se manifestent comme une contre-finalité de la guerre à outrance et de la victoire, son objectivation).

3° Mais, en dehors de ces interactions, l'action de groupe est par elle-même une transformation radicale du statut commun dans la mesure où ses résultats, sans perdre leur unité synthétique, s'impriment dans la matière inorganique ou se font détermination rigoureuse d'un collectif (ou de n'importe quelle concrétion pratico-inerte). L'unité pratique du groupe et la libre inertie assermentée de ses membres lui sont réfléchies comme la passivité inorganique d'une pure matérialité physique ou humaine retenant sur elle et dans l'extériorité de ses parties la fausse unité d'un sceau. Le groupe s'était constitué contre la récurrence; il devient le moyen de déterminer un processus sériel par la connaissance et l'application des lois d'altérité. Nous avons vu la sérialité remonter, comme une paralysie, des rassemblements extéro-conditionnés jusqu'au souverain. Mais l'avatar des pouvoirs n'est qu'un cas particulier. En règle générale, le groupe développe des contre-finalités qui lui échappent dans la mesure où il agit sur l'inorganique, directement ou par l'intermédiaire des collectifs, et dans la mesure où il agit indirectement sur les groupes en provoquant un processus sériel dans un rassemblement. Telles sont finalement les limites de sa *praxis :* né pour dissoudre les séries dans la vivante synthèse d'une communauté, il est barré dans son développement spatio-temporel par l'indépassable statut de l'individualité organique et trouve son être, hors de soi, dans les déterminations passives de l'extériorité inorganique qu'il voulait supprimer en lui-même. Il s'est formé contre l'aliénation, en tant qu'elle substitue le champ pratico-inerte au libre

1. Par là, je n'entends pas que l'aliénation doive suivre immédiatement l'action mais qu'elle se produira au cours de la temporalisation historique du groupe et de sa génération.

champ pratique de l'individu; mais pas plus que l'individu il n'y échappe et, par elle, il retombe dans la passivité sérielle. Nous avons vu l'institutionnalisation comme pratique pétrifiée. Mais à faire une simple investigation du champ social qui nous entoure, nous trouverons bien des exemples d'une pétrification plus poussée encore : à la limite le groupe (comme *praxis* d'extéro-conditionnement) se confond rigoureusement avec son objet; c'est-à-dire que ce n'est point sa *praxis*, c'est lui-même qui passe tout entier dans l'être objectivé. Je cite, en particulier, cette enquête faite par des sociologues américains au sujet des employés de commerce. On a montré dans de récentes enquêtes, aux U. S. A., la conduite pratique de l'employé de commerce, agent intégré d'un groupe économique organisé. Le véritable apprentissage qu'il doit aujourd'hui accepter lui donne des techniques de manipulation : le client (comme objet sériel) doit être manipulé comme un appareil complexe selon certains modes d'emploi fondés sur certaines lois (sérielles également). Mais pour manipuler ses clients, l'employé apprend à *se* manipuler (changer l'humeur, donner raison au client, etc.) et l'opération se découvre être la même : on *se* manipule pour se faire manipulateur ou l'on manipule les Autres en tant qu'on est soi-même manipulé. Car finalement se manipuler — comme l'enquête le montre bien — *pour l'employé lui-même et sans doute possible*, c'est *avoir été manipulé* (apprentissage) de manière à s'affecter d'auto-déterminations pratiques en circonstances définies et dans un but défini. Cette manipulation comme détermination en *exis* de l'être-manipulateur renvoie à deux indéfinis de sérialité, l'un vertical (le groupe hiérarchisé, manipulations de manipulations, etc.) l'autre horizontal (la série extérieure des manipulés). Mais chacun d'eux renvoie à l'Autre et finalement la manipulation, d'abord simple technique pour traiter l'Autre en tant qu'Autre [1], devient la loi universelle de l'altérité. La seule différence entre le groupe manipulateur et la série manipulée c'est que dans celle-ci l'altérité est loi constitutive du champ pratico-inerte, donc loi subie en extériorité, tandis que dans le groupe c'est l'extériorisation radicale d'une *praxis* organisée en intériorité mais qui s'est laissée définir entièrement par son objet.

Naturellement, le retour du groupe au statut collectif ne s'effectue pas nécessairement dans tel ou tel laps de temps défini. C'est l'ensemble du processus historique et la singularité de l'entreprise qui en décident : il n'en reste pas moins que si le groupe ne se dissout avant, la temporalité constituée tend à réaliser l'équivalence du groupe comme instrument inerte d'action passive et du rassemblement comme but, raison et moyen de cette liaison pratico-inerte. On montrerait facilement — mais ce n'est pas notre sujet — comment la pratique généralisée de l'extéro-conditionnement tend, dans les sociétés économiquement avancées, à constituer une nouvelle objectivité de l'objet social comme objet de conditionnements extérieurs et infiniment infinis

1. Il s'agit de persuader le client d'acheter ce qu'achète l'Autre : cet *objet-là* qu'il refuse comme individu privé. Il faut masquer cette *privacy* en le traitant comme un Autre et, pour cela, venir à lui comme l'Autre. La manipulation consiste à se produire comme l'Autre pour renvoyer, à travers la réciprocité simple des relations, le client à son altérité.

dont chacun est lui-même induit en d'autres objets par d'autres conditionnements. L'absolue destruction, jusque dans les groupes de conditionnement (groupes de pouvoir, groupes d'informations, groupes de pression, etc.) de la *praxis* commune et totalisatrice, sa métamorphose (par sclérose du groupe et multiplication des séries) en unité fuyante d'altérité a pour effet de dissoudre la *praxis* unitaire de manipulation dans les multiplicités horizontales et verticales de la sérialité infinie. A ce niveau, l'image de l'individualité organique comme indépassable schéma de la dialectique constituante et constituée s'est dissoute ou demeure comme le carrefour des sérialités; mais aussi la structure dialectique de l'action s'est elle-même inscrite dans l'inertie comme sa loi d'extériorité : nous avons vu déjà, avec l'exemple de Taylor, comment une opération dialectique pouvait se diviser et se redistribuer grâce à l'analyse de la Raison positiviste entre de pures inerties inorganiques (machines spécialisées). La totale objectivité de l'homme pour lui-même, en tant qu'il est un *Être-Autre* par et pour l'Autre n'a pas encore été réintériorisée comme pure condition dépassée d'une action dialectique et unie d'intégration : au contraire, toute utilisation du *champ autre* transforme le groupe en Autre c'est-à-dire en unité pratico-inerte d'altérité. Ce problème historique et pratique ne nous intéresse pas ici, bien qu'il soit d'un intérêt capital dans la perspective de notre action réelle d'hommes concrets. Mais ce qui m'importait c'était, à travers le triple caractère de la *praxis* réalisée, de conduire le groupe au bout de ses avatars, c'est-à-dire de le voir se dissoudre dans la sérialité.

C'est ce qui nous permet en effet de déboucher enfin sur le concret, c'est-à-dire d'achever l'expérience dialectique. Nous nous trouvons à présent — non pas devant le véritable concret qui ne peut être qu'historique — mais devant l'ensemble des cadres, courbures, structures et conditionnements formels qui constituent le *milieu formel* dans lequel le concret historique doit nécessairement se produire. Ou plutôt — car rien n'est *établi*, sauf *l'être passé* — nous rencontrons enfin l'ensemble des structures de *l'être-dépassé* que la *praxis* historique dépasse en se produisant comme dialectique constituée selon les lois qu'impose la dialectique constituante à partir de *cet* être-dépassé, pour se constituer comme conditions d'une *praxis* nouvelle, avec le même statut *d'être-dépassé*. Et si l'on demande pourquoi l'expérience fondamentale, en tant que telle, est *achevée* (c'est-à-dire, puisqu'elle est *aussi* une *praxis*, accomplie, entièrement identifiée à ses résultats) nous répondrons que le critère évident de sa valeur totalisante c'est sa circularité. Nous avons vu, en effet, l'individu comme réalité abstraite trouver ses premiers caractères plus concrets dans l'aliénation au pratico-inerte; mais celui-ci, comme épaississement non-dialectique de l'Être, a donné l'occasion d'inventer la socialité comme travail en commun des groupes sur les séries, réapparition de la liberté aliénée comme violence recréée sur la nécessité. Et cette *praxis* commune donnait sa vérité pratique au champ des sérialités : elle le dévoilait et le constituait comme *ce qui doit être dissous*. Mais l'étude des différentes structures, dans l'ordre de complexité croissante, nous a montré la réapparition de l'inertie dans le groupe, d'abord comme libre violence des libertés contre

elles-mêmes pour se trouver un *être commun* dans une inertie forgée réciproquement. C'est ce que nous avons appelé la liberté comme nécessité. A partir de là, cette nécessité librement consentie sous la pression de circonstances toujours plus urgentes et dans le milieu de la rareté, devient par la propre force de l'inertie, foi jurée, agent de réextériorisation de l'intériorité (relations organisées, relations institutionnalisées) jusqu'à ce que le mode le plus extrême de l'extériorité (institution) produise dans son propre statut institutionnel les conditions et les moyens de la réintériorisation. En fait, la suite de l'expérience dialectique nous a montré la souveraineté comme agent de pétrification, comme conséquence et facteur essentiel d'un accroissement de la sérialité. Cette sérialité, d'ailleurs, n'est pas simplement le développement formel de l'inertie assermentée dans des conditions matérielles qui l'exigent (séparation, etc.) : dans la mesure où le groupe se constitue en prise directe sur les rassemblements inertes, l'altérité remonte en lui à partir de son matériau. Toutefois de même que le groupe comme réciprocité *travaillée* est un produit de l'homme et non une donnée de nature, de même son action sur les séries produit cette forme de sérialité travaillée que nous avons appelée extéro-conditionnement. Ainsi la différence tend à s'annuler entre un groupe dont l'unité devient de plus en plus semblable à un sceau posé sur une cire humaine en train de se figer et un rassemblement dont l'inertie même devient source d'énergie, en tant qu'elle est mise à profit pour des actions sérielles par une fausse unité induite au cœur de la sérialité. Il paraît donc que nous avons quitté les collectifs au moment où le groupe s'arrachait d'eux et que la tentative commune (par son demi-échec : réussite — ou possibilité de réussite — pratique, échec ontologique) nous a ramené à eux rigoureusement, dans la mesure même où la nécessité de la liberté impliquait l'aliénation progressive de la liberté à la nécessité. Pourtant nous ne redécouvrons pas, au terme de l'expérience, les collectifs tels que nous les avions laissés : la simple constitution d'un groupe à la surface épidermique d'une série constitue aux autres couches de sérialité une sorte d'unité abstraite et privative (celle des non-groupés); les pratiques et manipulations exercées par le groupe à n'importe quel moment de l'expérience différencient certains secteurs des séries en utilisant la récurrence comme synthèse mystifiante sous forme d'extéro-conditionnement; enfin les groupes pétrifiés retombent dans la série *avec leur unité pratique* devenue sceau inerte de la pure extériorité; ainsi les séries supportent et sérialisent des significations (totalisations mortes et devenues fausses totalités) comme la matière ouvrée supporte des déterminations produites par le travail ou, si l'on préfère, les séries, en certains secteurs, sont devenues matérialité inorganique et ouvrée.

A prendre le groupe dans son origine profonde, il n'est pas douteux — quel que soit son but manifeste — qu'il se produise par le projet d'arracher à la matière travaillée son pouvoir inhumain de médiation entre les hommes pour le donner, dans la communauté, à chacun et à tous et pour se constituer, en tant que structuré, comme reprise de main de la matérialité du champ pratique (choses et collectifs) par la libre *praxis communisée* (serment, etc.). Dès sa première apparition

comme érosion du collectif, nous pouvons y voir — pour user de la terminologie marxiste — le projet d'arracher l'homme au statut d'altérité qui fait de lui un produit de son produit, pour le transformer *à chaud* et par les pratiques appropriées en *produit du groupe*, c'est-à-dire — tant que le groupe est liberté — *en son propre produit*. Cette double entreprise concrète se réalise, bien entendu, dans des circonstances définies et dans le cadre fondamental du besoin et de la rareté. Mais, bien que le conditionnement par le besoin soit indispensable et rigoureux (directement ou indirectement), il ne suffit pas — simplement parce qu'il s'agit d'un développement dialectique, qui s'affirme et se perd dans l'être antidialectique du pratico-inerte et qui se produit à neuf comme négation même de cet être — pour *expliquer*, au sens de la raison positiviste, la constitution de *cette réalité même* qu'on nomme le groupe. Et d'ailleurs nous avons vu les menaces ou les besoins susciter une unité négative dans certaines couches du rassemblement inertes en tant qu'elles sont déjà unifiées (par l'ennemi, par une menace naturelle mais totalisante, etc.) : c'est à partir de ces significations abstraites d'unité synthétique que la possibilité est donnée à chaque Autre de liquider en soi l'Autre. Ainsi, dans l'impuissance sérielle, la possibilité négative du groupe se produit partout comme ce qui nie cette impuissance ou ce que cette impuissance rend provisoirement impossible. Le groupe se définit et se produit non seulement comme instrument mais comme *mode d'existence;* il se pose pour lui — dans la rigoureuse détermination de sa tâche transcendante — comme le libre milieu des libres relations humaines; à partir du serment, il produit l'homme comme libre individu commun, il confère à l'Autre sa nouvelle naissance : ainsi le groupe est à la fois *le moyen* le plus efficace de gouverner la matérialité environnante dans le cadre de la rareté et *la fin absolue* comme pure liberté libérant les hommes de l'altérité.

Ces observations ont pour but de nous montrer une réciprocité fondamentale du groupe et du collectif : puisque le groupe, en effet, se constitue avec les *Autres* du collectif, tous les caractères subis et extérieurs du collectif passent dans le groupe lui-même, s'intériorisent et, assumés par le serment, le déterminent en intériorité. Le parti révolutionnaire qui doit liquider des préjugés et des tendances idéologiques (introduites au moyen de la propagande dans la classe exploitée par la classe d'exploitation) se formera par l'union des exploités qui sont déterminés par cette idéologie et par ces préjugés. Ce passif, dans le domaine concret du groupe, se présente comme l'Être-Autre qui demeure inertie au sein de chacun et qui doit être liquidé comme tel, par chacun et par des organisations spécialisées. La reprise en liberté — dans cet exemple négatif — se caractérise donc par un remaniement du groupe pour liquider le caractère hérité. En ce sens, on peut dire que l'enchevêtrement des déterminations passives, tel qu'il constitue le collectif, est entièrement reproduit *dans le groupe* comme perspective d'actions sur soi (positives et négatives) dans le cadre de l'objectif transcendant. Toute la temporalisation d'une communauté pratique se caractérise *de l'intérieur* par l'évolution des altérités restructurées en tant que celle-ci est conditionnée par la pratique (c'est-à-dire par l'action sur l'objectif et par les réactions de celui-ci). Ainsi, la I^re^ Répu-

blique française fut proclamée par des royalistes. Ou plutôt les Assemblées, les clubs, etc. ont découvert leur royalisme comme inertie inaperçue lors de la fuite à Varennes et, au cours de l'année suivante, des reclassements, des liquidations, des schismes et des épurations conditionnés par le mouvement même de l'Histoire ont conduit ces groupes de pouvoir et de pression à *se faire républicains par la proclamation de la République*. Inversement, la sérialité, en tant que le groupe s'est *prélevé sur elle*, est déterminée en profondeur par cette exfoliation. L'unité du mouvement de groupement est saisie en altérité et négativement : il fait peur, chaque *Autre* imagine qu'on le fera payer pour les Autres; l'action effraye les engourdis. Mais, en même temps, elle établit sa propre légitimité puisqu'elle réaffirme sa liberté et, du coup, désigne *l'exis* de l'Autre comme l'ensemble inerte (à liquider ou à réassumer dans la liberté) qui l'enlise dans la sérialité. Or, l'aliénation de l'Autre est soutenue et vécue en chacun par une liberté aliénée. Aliénée dans son objectivation, dans ses résultats, etc., mais libre et constituante, en tant qu'elle se perd pour que l'Autre existe. Ainsi pour chaque liberté pratique s'épuisant à produire la nécessité comme aliénation, le groupe est libre possibilité d'intégration (on peut s'y joindre, s'y inscrire). Donc, il en appelle, sous l'altérité, à la décision de chacun. Par là, selon les circonstances et l'Histoire particulière, celui-ci, dans la série, entamera par lui-même et pour lui-même (à travers la médiation du groupe) une liquidation de l'altérité; et cet Autre, qui refuse farouchement le groupe, doit assumer l'altérité *comme si* elle était le résultat d'une libre *praxis* commune : il faut qu'il se conduise comme si *l'Être-Autre* était un système de valeurs et une organisation pratique; par là même, il reflète négativement l'action du groupe et contribue à dissoudre l'altérité.

Entre les groupes et les sérialités, il s'opère donc, concrètement, des échanges dialectiques de nature osmotique : la série infecte le groupe de sa passivité, qu'il intériorise et transforme en instrumentalité ou qui finit par le détruire; le groupe, sous toutes ses formes, oblige le statut d'altérité à sortir de l'immédiat, détermine une *réflexion* dans le collectif en tant que tel. Mais n'oublions pas que la relation réciproque inverse est possible : la série peut manifester par des agitations encore parcellaires qu'elle approche du point où elle se dissoudra en un groupe; ainsi peut-elle exercer une pression réelle sur la communauté active qui la « représente », et le groupe en voie de pétrification peut être par son inertie même un obstacle à la dissolution de la sérialité dans le collectif. De toute manière, un groupe directeur en tant que prélèvement épidermique sur le collectif y détermine une double structure d'unité : l'une positive mais illusoire, c'est le mirage de la totalité dans le milieu de l'extéro-conditionnement; l'autre réelle mais négative et ambivalente, c'est la totalisation des non-groupés par leur non-appartenance au groupe qui doit finalement se vivre en chacun comme impuissance à dépasser (négation de la totalisation négative) ou refus pratique d'adhérer au groupe (constitution de l'altérité en lieu pratique et totalisant d'intériorité : contre-groupes [1]).

1. Les contre-groupes ne sont pas des groupes, à moins que le souverain ne les intègre aux appareils de contrainte. En eux-mêmes, ils constituent *par leur réunion* le mirage d'un groupe adverse. Ils peuvent se présenter, ici ou là, comme groupes dirigés (avec des guides, des organisateurs, etc.). Mais malgré ces attributs de la totalisation pratique leur structure demeure sérielle. S'ils entrent en contact avec un groupe antagoniste (mais *vraiment* pratique), ils sont aussitôt dispersés. La différence avec la sérialité pure vient seulement de ce que chacun marchant au pas des Autres et finalement *au pas autre* finit par s'affecter d'une altérité pratique et assumée. Mais ces deux caractères « pratique » et « assumée » sont induits : c'est la libre *praxis* qui oblige du dehors l'inertie à se faire action négative et l'intériorisation de cette détermination devient altérité assumée. En fait, rien n'est assumé : simplement on reste autre et l'on tente, *en tant qu'Autre*, d'empêcher la dissolution des séries *chez les Autres*.

1. Dans la totalisation du champ commun, chaque groupe, bien entendu, trouve aussi son objectivité dans chaque groupe antagoniste ou allié. Mais cette circularité horizontale est trop évidente pour que nous ayons besoin de nous y attarder. Ce qui compte pour nous c'est la circularité verticale.

A travers sa dégradation et sa rechute dans la sérialité, le groupe détermine donc à distance des variations pseudo-synthétiques ou négativement synthétiques dans le collectif. L'unité induite et fantômale du collectif d'où vient de s'arracher un groupe en fusion — comme liaison immédiate de l'impuissance à l'action, de la libre *praxis* à l'altérité subie, etc. — est entièrement différente des unités d'extéro-conditionnement. Par ces dernières, en effet, en tant qu'il sait les produire selon la règle, un groupe restreint peut utiliser les immenses potentialités d'une série indéfinie (au sens proprement physique de transmutation d'énergie) pour opérer par des machines des transformations définies du champ social. Ainsi le groupe, *comme praxis*, se reproduit à tous les niveaux de profondeur avec le statut qui convient à chacun d'eux, ici extéro-conditionnement, plus bas sérialité brute, plus bas encore stricte équivalence orientée de deux états physico-chimiques.

Pour résumer les paragraphes précédents, il suffira de dire que la dialectique constituée se présente comme une double circularité. La première circularité est d'ordre statique : nous constatons, en effet, que les structures et les lignes d'action du groupe sont définies par les caractères du collectif dont il vient de s'arracher; en même temps, le groupe dans son rapport pratique avec le collectif se reproduit comme altérité dirigée et utilisation de l'activité passive à tous les niveaux de profondeur jusqu'à devenir purement et simplement *le mouvement de la machine* et le rythme de la production [1]. La seconde circularité est ce mouvement perpétuel qui dégrade tôt ou tard les groupes en acte et les fait retomber dans le collectif. Je rappelle ici que cette circularité n'est conditionnée que par le mouvement de l'Histoire et que les groupes peuvent surgir du champ pratico-inerte ou s'y résorber, quel que soit leur statut et sans qu'une loi quelconque et formelle les oblige à passer successivement par les différents statuts que nous avons décrits. Un groupe en fusion peut se dissoudre à l'instant ou se trouver à l'origine d'un long développement conduisant à la souveraineté; et le groupe souverain lui-même peut surgir, dans le monde complexe que nous entrevoyons, directement du collectif lui-même (ou plutôt de son secteur d'extéro-conditionnement). Simplement son apparition ne peut se produire réellement si toutes les règles

formelles du statut (séparation, institution, extériorisation des pratiques, réintériorisation par le tiers indépassable) ne sont données simultanément dans leur conditionnement réciproque. Mais cela même ne doit pas étonner et l'ensemble historique décide seul si le groupe surgit *déjà à moitié pétrifié* puisque dans la réalité concrète, c'est-à-dire dans chaque moment d'une temporalisation, *tous les statuts de tous les groupes*, vivants et morts, et *tous les types de sérialité* (avec toutes les unités induites illusoires ou réelles, négatives et positives) sont donnés ensemble comme entrelacs de rapports rigoureux et comme matériau dispersé de la totalisation en cours. Ainsi chaque groupe assermenté qui se forme librement aux dépens d'une série renvoie nécessairement *en lui-même* à des structures moins différenciées et, finalement au groupe en fusion qui est sa forme fondamentale et sa caution. Mais la *fusion* comme moment totalisant du tiers régulateur-réglé s'est produite dans le serment même ou plutôt dans le moment de la décision de jurer. Le premier tiers qui lève la main crée à l'instant pour la série l'occasion de se dissoudre partout et elle se dissout *par le serment comme ubiquité*. L'étape n'est pas sautée : elle se produit comme fondement immédiat de la seconde étape (et celle-ci de la troisième, etc., s'il y a lieu). De même, fusion et serment soutiennent de leur violence sauvage et masquée le pâle lien contractuel d'un groupe en voie *d'organisation :* on les retrouvera, en effet, dans les intransigeances du collègue et du chef, en période de remaniement. Il faut ajouter, en outre, que — bien que chaque forme de groupe soit par elle-même un produit *inventé*, créé par le travail humain — chacune se *reproduit* toujours dans des champs pratico-inertes et dans des champs communs déjà déterminés par des formes analogues (mortes ou vives) et sous l'influence directe ou indirecte de leur présence. Nous venons de voir, en effet, qu'un groupe quelconque, sous quelque forme qu'il apparaisse, ne peut se produire sans influencer tous les champs sociaux, et que la sérialité même est — négativement ou positivement — déterminée par des schèmes unitaires qui seront repris par le mouvement pratique de regroupement. C'est cette double circularité statique et dynamique, en tant qu'elle se manifeste dans les rapports tournants à tous les niveaux de toutes les concrétions sociales, qui constitue le moment terminal de l'expérience dialectique et, du même coup, la réalité concrète de la socialité.

Ce moment concret de l'expérience réintègre tous les moments abstraits que nous avons l'un après l'autre atteints et dépassés; il les replace au cœur du concret dans leur fonction concrète. Et, d'abord, la libre *praxis* de l'individu isolé perd son caractère suspect de robinsonnade : *il n'y a pas* d'individu isolé (à moins qu'on ne prenne la solitude comme une structure particulière de la socialité). Mais dans la totalisation historique, la disparition réelle de l'individu isolé au profit de *l'Autre* ou de l'individu commun se fait sur la base de la *praxis* organique comme dialectique constituante et comme médiation (à un autre niveau) entre la fonction et l'objet transcendant. Nulle part ni jamais nous ne *rencontrerons* l'individu isolé sinon implicitement et négativement comme relativité de la dialectique constituée, c'est-à-dire comme absence fondamentale d'un statut ontologique de

groupe et comme exil tournant des individus communs (Fraternité-Terreur) et dans ce paradoxe que le groupe veut dissoudre la multiplicité des personnes dans le culte de la personnalité. Ainsi nous savons, à présent, que la dialectique concrète c'est celle qui se dévoile à travers la *praxis* commune d'un groupe; mais nous savons aussi que l'indépassabilité (par l'union des individus) de l'action organique comme modèle strictement individuel est la condition fondamentale de la rationalité historique, c'est-à-dire qu'il faut rapporter la Raison dialectique constituée (comme intelligibilité vivante de toute *praxis* commune) à son fondement toujours présent et toujours masqué, la rationalité constituante. Sans cette limitation rigoureuse et permanente qui renvoie du groupe à ce fondement, la communauté *n'est pas moins abstraite* que l'individu isolé : il y a des bergeries révolutionnaires sur le groupe qui sont l'exact pendant des robinsonnades.

Mais, de la même façon, il serait aussi abstrait de considérer le groupe sans les séries que les séries sans les groupes. En réalité, la production historique d'un ou de plusieurs groupes détermine un champ pratique d'un type nouveau que nous appelons *champ commun*, tandis que la sérialité définit le champ que nous avons nommé *pratico-inerte*. Mais la circularité que nous venons de mettre au jour permet à présent d'expliquer pourquoi la dialectique reste muette — comme loi formelle du mouvement — sur les questions de priorité. Rien ne permet, en effet, de déclarer *a priori* que la sérialité est un statut antérieur au groupe, bien que le groupe se constitue en elle et contre elle : non seulement nous trouvons les groupes et les rassemblements toujours donnés ensemble mais encore c'est l'expérience et l'investigation dialectique qui permettront *seules* de définir si la sérialité envisagée est un rassemblement dans l'immédiat ou si elle n'est pas constituée par d'anciens groupes sérialisés. Nous avons vu en effet qu'ils retournent tôt ou tard au statut d'inertie : la sérialité, ce tuf, est-elle l'inorganique comme fondement de la socialité-objet ou se réduit-elle à une poussière d'anciens vivants désorganisés? Ou — comme nous le saisissons dans l'expérience quotidienne — n'y a-t-il pas un double mouvement perpétuel de regroupement et de pétrification? Peu nous importe : l'essentiel était de fonder l'intelligibilité de ces possibles : cela, nous l'avons fait.

A ce niveau, il faut en outre observer que les formes complexes que prennent, dans et par la circularité, ce qu'on est convenu d'appeler les *réalités sociales* ne se contiennent pas nécessairement à un niveau d'intelligibilité unique et défini ou ne se laissent pas enfermer dans un certain statut pratico-ontologique. Cela ne vient pas seulement de ce que le groupe porte un destin de sérialité au moment même de sa totalisation pratique, ni non plus de ce que telle sérialité peut, en telle circonstance, se transformer en communauté; ce qui compte surtout, c'est que le groupe reste marqué par la série, qu'il devient sa réalité dans le milieu de la liberté et que la série est déterminée jusqu'aux couches totalement inorganiques du pratico-inerte par l'auto-production souveraine du groupe. Il faut donc concevoir un statut spécifique pour certaines réalités dont l'unité réelle se manifestera comme liaison d'intériorité entre des multiplicités *communes* et des

multiplicités sérielles. C'est le cas, par exemple, des classes sociales (en tant qu'elles se définissent à l'intérieur d'un régime d'exploitation [1]). Nous avons montré comment l'être-de-classe (dans le cas, par exemple, de la classe ouvrière) se définissait par la sérialité d'impuissance en tant qu'elle est qualifiée et déterminée par des exigences pratico-inertes : la relation première et négative de l'ouvrier à la machine (non-possession), la mystification du libre-contrat et le travail devenant force ennemie *pour le travailleur*, à partir du système du salariat et du processus capitaliste, tout cela se réalise dans le milieu de la dispersion sérielle et des réciprocités antagonistiques sur le marché du travail. L'aliénation comme processus réel et rigoureux à l'intérieur du système se produit dans et par *l'altérité* comme récurrence infinie : elle concrétise cette structure abstraite dans un mouvement historique parfaitement concret; mais ce squelette dispersif est nécessaire à cette concrétisation, comme relation d'impuissance fuyante des travailleurs entre eux. L'industrialisation produit son prolétariat, elle le draine dans les campagnes, elle règle la natalité ouvrière : mais le statut d'impuissance se réalise, ici comme ailleurs, par la sérialisation des prolétaires.

Cependant, ce statut sériel et pratico-inerte ne pourrait produire une *lutte* des classes si la possibilité permanente de dissoudre la série n'était donnée à chacun; et nous avons vu paraître une première et abstraite détermination de cette unité possible par l'intérêt de classe, comme négation possible du destin. Toutefois, la transformation de la classe en groupe actualisé ne s'est jamais réalisée nulle part, même en période révolutionnaire. Nous savons, en fait, que la sérialité demeure, perpétuellement rongée par des groupes d'action qui se constituent à des niveaux divers et poursuivent des objectifs variables. L'organisation syndicale, nous l'avons vu plus haut, est typique du groupe organisé qui devient institutionnel et souverain (en courant le risque permanent de se bureaucratiser). Nul doute pourtant qu'elle ne reprenne dans sa libre production d'elle-même les caractères inertes qui définissent, dans l'indépassabilité, l'être-de-classe des ouvriers. Nous avons tenté de le montrer, en particulier, pour l'anarcho-syndicalisme. Cette constitution réassumée — dans l'ignorance, en général — contribue à prescrire d'inertes limites à l'action commune : cela aussi nous l'avons vu. Ainsi, nul doute que la classe tout entière ne soit présente dans le groupe organisé qui s'est constitué en elle; et que sa sérialité de collectif soit, comme limitation, l'être inorganique de sa communauté pratique. Il s'agit bien de *la classe* sous deux formes et la communauté n'est pas à considérer comme un mode spinoziste du prolétariat-substance puisqu'elle s'est constituée au contraire comme *son appareil pratique*. Seulement la relation de ces appareils à la série dont ils émanent est plus complexe qu'on ne le croit. Nous savons qu'elle dépend des moyens de production; or c'est une nécessité pour les capitalistes de transformer ces moyens sans cesse. Ainsi le lien change avec le type de machines. En fait, avant 14, et sur la base de la machine

1. Ce ne serait pas celui par contre des classes telles que les définit le sociologue ou l'ethnographe lorsqu'il étudie une société « primitive ».

universelle, nous constatons que la pratique syndicale est définie par les ouvriers eux-mêmes, *en tant qu'ils exercent leur métier;* la dissolution des séries semble donc un fait acquis. En vérité l'union se fait au sommet : c'est celle de l'élite ouvrière (les ouvriers qualifiés produits par la machine universelle); d'autre part, chacun d'eux, comme membre du souverain, groupe autour de lui les manœuvres qui l'aident dans son travail. Mais il ne forme pas avec eux une vraie communauté pratique (dans la lutte syndicale) parce qu'ils n'ont pas constitué d'eux-mêmes un groupe et parce qu'ils ne l'ont pas produit du sein du groupe, comme souverain institué. En fait, les syndicats comme union de l'élite se sont constitué leur souveraineté dans l'acte même qui les a produits; et cette souveraineté, par rapport aux manœuvres, n'est ni légitime ni illégitime; c'est un fait d'un autre monde (celui du groupe) qui dans cet autre monde produit sa propre légitimation et qui dans l'univers sériel ne peut être qu'accepté dans l'impuissance. Groupés du dehors par l'ouvrier suzerain, ses manœuvres restent sériels : entre eux d'abord, ensuite par rapport aux autres suzerains (qui, comme groupe conducteur, leur ont refusé l'entrée du syndicat) ensuite par rapport aux autres manœuvres (dans les autres ateliers, dans les autres usines) qui ne sont liés à eux que par la médiation d'un groupe dont ni les uns ni les autres ne font partie. Cela signifie qu'ils sont doublement sériels : sériels en tant que l'exploitation se fonde toujours sur leur antagonisme concurrentiel et leur impuissance; sériels en tant que l'obéissance et la confiance des autres manœuvres aux autres suzerains conditionne *ici* leur confiance (participation à la grève, etc.). Il serait donc erroné de prétendre que, dans les premières années de ce siècle, la classe ouvrière française avait produit elle-même ses appareils de protection et que le militant syndicaliste (comme individu commun de la *classe-unité pratique*) ne se distinguait pas de l'ouvrier (comme membre de la sérialité passive et exploitée). En fait une certaine catégorie d'ouvriers — les suzerains — s'est constituée en groupe souverain, *incarnation* [1] *pratique* de la classe ouvrière. Ce groupe imposait par l'intermédiaire de ses agents locaux la volonté commune à un « sous-prolétariat » non intégré dont l'être-de-classe était sérialité. Et la distinction de ces deux modes était si nette que les syndicats n'ont pas vus naître, au milieu des manœuvres et prélevés sur eux, les nouveaux ouvriers — produits de la deuxième révolution industrielle — les O. S. qui naissaient de la disqualification du travail par les machines spécialisées.

En ce sens, l'évolution de la classe ouvrière au XX^e siècle, les caractères nouveaux du travail (harassement, etc.), la disparition d'une partie des qualifiés (en France) donnent naissance à une nouvelle formule d'union qu'on a eu tort d'opposer radicalement à la précédente. Le travail du militant syndicaliste et celui de l'O. S. sont pratiquement

1. Je dis « incarnation » et non « représentation » parce que ces ouvriers considèrent qu'ils *sont* éminemment la classe ouvrière en tant qu'ils fondent encore leur condamnation de l'exploitation sur la qualification de leur travail. Pour eux, le travailleur qualifié est pleinement ouvrier (et, pourrait-on dire, pleinement homme); les manœuvres sont malheureux et leur condition est indigne : mais ce ne sont pas tout à fait des ouvriers.

incompatibles; il faut une spécialisation : la classe ouvrière produira des permanents rémunérés par elle. Le syndicat devient aussitôt, pour les conservateurs, un groupe *étranger* à la classe ouvrière. De fait le permanent *n'est plus* un ouvrier : c'est un truisme, puisqu'il *ne travaille plus* comme ouvrier. En outre, il passe au rang de *tiers institutionnalisé* (puisqu'il est partie intégrante du souverain). Mais nous venons de voir que l'ouvrier qualifié de l'anarcho-syndicalisme ne pouvait faire de la classe un groupe qu'en décidant qu'il était seul *l'ouvrier* et en excluant tacitement du prolétariat 80 % des travailleurs. Toute la différence est à l'avantage du permanent qui s'adresse à tous et propose; au lieu que l'anarcho-syndicaliste imposait à la plupart la décision de quelques-uns. En fait, le permanent échappe au statut ouvrier dans la mesure même où la qualification du travail n'est plus le fondement des revendications; dans la mesure où des individus interchangeables par leur fonction se trouvent avoir les mêmes besoins; l'effort du souverain pour manifester un certain autoritarisme reflète l'interchangeabilité même qui oblige à resserrer la discipline et à des actions véritablement massives pour empêcher le remplacement immédiat des grévistes. Cet autoritarisme d'ailleurs n'est que la *Fraternité-Terreur* telle qu'elle existe dans les masses elles-mêmes lorsqu'elles dissolvent (grève ou manifestation) leur sérialité. Le permanent est donc très exactement le produit de la classe ouvrière en tant qu'elle se caractérise comme masse; il réalise dans le groupe souverain une exigence réelle de la situation : celle que les mouvements de masse constituent des groupes en fusion par liquidation de la sérialité. Lui-même, en dehors de quelques caractères particuliers dus à l'ensemble syndical et à l'ensemble professionnel qu'il représente, il n'est que l'invite souveraine et abstraite à l'unification. Son universalité même — il est interchangeable lui aussi, comme permanent local — est la transposition de l'interchangeabilité sérialisante en nécessité de totalisation pratique des masses. Ainsi détermine-t-on deux temps, selon que, dans une ville ouvrière au travail — c'est-à-dire quand la classe est un collectif — il représente l'union possible dans l'abstraction de son être institutionnel (et se caractérise plus par ses rapports avec Paris que par ses rapports avec la localité) ou selon qu'il devient, en cas de tension, le schème pratique et la signification de l'unité à réaliser. Cette unité, toutefois, lorsqu'elle se réalise le laisse en dehors d'elle : il sera écouté, si ses avis vont dans le sens du groupe constitué; dépassé, laissé sur place, s'il tente de détourner celui-ci de sa voie. Il conviendra donc de considérer que la classe ouvrière se définit par des statuts variables (soit dans l'espace, soit dans le temps). Le syndicat *est* la classe ouvrière *objectivée, extériorisée, institutionnalisée,* parfois *bureaucratisée,* mais méconnaissable à ses propres yeux et se réalisant comme pur schème pratique de l'union [1]. Il est la

1. Et la multiplicité des appareils syndicaux — en France, par exemple — transpose dans la *praxis* les divisions réelles de la classe ouvrière (divergence d'intérêts caractérisant certains ensembles partiels « à l'intérieur » du prolétariat). Cela signifie que ces divisions, vécues dans la sérialité d'impuissance par les ouvriers eux-mêmes, deviennent des antagonismes pratiques lorsqu'elles s'incarnent dans des groupes organisés.

souveraineté de cette classe mais coupée d'elle et se produisant ailleurs, dans le pur milieu de la *praxis* commune. Ce *groupe* — défini par un statut de *séparation* (permanents locaux qui, de temps à autre, « montent à Paris », contrôlés sur place par des *missi dominici,* etc.) — vit ordinairement sans prises sur des masses en fuite sérielle : chaque agent tente — c'est l'agitation — de déterminer, aux occasions propices, des tourbillons locaux (meetings improvisés, affiches, etc.); en fait ces tourbillons sont de simples circuits de récurrence. Dans ce moment, la classe ouvrière existe sous un double statut puisque, dans sa sérialité dispersive, les délégués syndicaux lui sont les garants *extérieurs* de son intériorisation possible. Lorsqu'en période de conflits sociaux, les ouvriers de la ville s'unissent dans une décision commune (prise dans le climat de violence, liberté, vote public, obligation pour la minorité de se dissoudre dans l'unanimité) la classe ouvrière *existe en fait* comme totalisation pratique. Il sera peut-être désastreux que le « mouvement » ne soit pas suivi dans d'autres villes : mais, du point de vue formel, la seule unification locale par une *praxis* de grève ou d'insurrection suffit à poser *le groupe* comme statut possible en permanence pour le prolétariat, encore que ce groupe — pour le prolétariat actuel et dans la conjoncture présente — se manifeste comme groupe en fusion (ou tout au plus assermenté) gardant son système de relations organisées et institutionnelles *hors de lui.* Il ne réabsorbe jamais le syndicat, en effet, ni ne *suit* les directives des syndicalistes; le permanent — à ceci près qu'il est institutionnel — ressemblerait plutôt aux agitateurs que le peuple chargeait de lui réfléchir sa pensée pratique, entre 89 et 94.

Nous serons donc amenés — comme détermination synchronique — à considérer la classe ouvrière — à tel moment du processus historique — *à la fois* comme groupe d'organisation institutionnalisé (les « cadres ») comme groupement en fusion ou assermenté (la constitution des soviets, en 1905, apparaît comme un intermédiaire entre le groupe assermenté et le groupe organisé) et comme sérialité encore inerte (dans certains secteurs) mais profondément pénétrée par l'unité négative des groupements assermentés. Le groupe institutionnel, comme squelette abstrait de la classe unie, est invite permanente à s'unir, il est déjà souveraineté de la classe quand celle-ci est tout entière sérialité; il peut réfléchir ensuite aux groupes en fusion (et à leurs développements concrets) leur souveraineté absolue et leur manifester leurs décisions dans le cadre d'un avenir plus éloigné, en rapport avec des objectifs non immédiats. Mais cette réflexion ne se fait pas d'un tiers régulateur à un groupe dont il fait partie mais d'un membre d'un groupe — en tant qu'il est le signifiant-signifié de ce groupe — à un autre groupe produisant lui-même sa souveraineté. Autrement dit, l'apparition du groupe comme totalisation en cours de la classe ouvrière — même si elle est le résultat du travail des syndicats, même si ce groupe se fixe les objectifs prévus par les « organes centraux » — a pour résultat immédiat de mettre en vacances la souveraineté syndicale sans résorber le groupe institutionnel pour autant (il servira d'ailleurs pour organiser matériellement la grève et pour établir les contacts avec les patrons). C'est ce groupe concret, en effet, qui devient la

souveraineté concrète de la classe ouvrière, c'est lui qui l'exerce; à travers lui, les conditions matérielles du conflit, les rapports de force avec l'autre classe et les appareils de contrainte qu'elle produit se définissent rigoureusement et définissent la situation elle-même (comme rapport des groupes souverains incarnant les classes adverses et comme rapport de ces groupes aux sérialités dont ils sont issus). En effet, l'efficacité réelle de la *praxis* commune dépendra ici de l'action abstraite et totalisante que le groupe en fusion exerce sur la série qui l'entoure : en fait, chaque membre du groupe est aussi — par cent relations complexes — membre de la série dans le temps même où il appartient au groupe. C'est ce qu'on imagine facilement quand on pense qu'il fait partie d'une famille, d'un groupe d'habitations, d'associations diverses et, à travers toutes ces communautés plus ou moins inertes, des séries d'altérité qui s'étendent partout : ainsi son appartenance actuelle au groupe de combat détermine ces séries pratiquement mais abstraitement; de même la simple production du groupe, en tant que les organes de diffusion (du groupe institutionnel, peut-être) en propagent la nouvelle, devient pour n'importe quel *ailleurs* de la série, la réunification pratique et souveraine de la classe ouvrière en un *ici*. C'est alors que l'ensemble du processus se manifestera par la passivité sérielle des grandes concentrations ouvrières ou par une agitation tournante qui commence à dissoudre l'impuissance collective dans une unification proprement révolutionnaire. Mais ce qui compte, ici, c'est que la constitution pratique du groupe (c'est-à-dire l'*Apocalypse*) est — en elle-même et dans son être-hors-de-soi — production à distance à travers la série et partout en elle, comme ubiquité abstraite, d'un schème de totalisation (avec l'inflexible obligation pour chacun — même si, au lieu et dans la fonction qu'il occupe, son impuissance est insurmontable — d'assumer la sérialité ou l'unité). Et les nouveaux groupements qui vont se constituer contre la sérialité (et en elle) ont déjà ceci de différent par rapport aux premiers qu'ils sont induits, que le schème totalisateur était déjà en chaque Autre la possibilité de refuser toute altérité. Naturellement, cela n'empêche pas que les groupes puissent être (dans la séparation, la différence des situations, des intérêts locaux, des circonstances de la lutte, des rapports de force) les producteurs d'une nouvelle sérialité (chaque groupe déterminant par sa *praxis* limitée les autres groupes comme autres). C'est — nous l'avons montré dans *Questions de méthode* — cette sérialité qui a fait avorter le mouvement paysan dans l'Allemagne de Luther. Dans le cas de sérialité des groupes, l'appareil syndical reprend de l'importance, son action coordinatrice et organisatrice transforme les groupes isolés en *sous-groupes* organisés. Mais il demeure par lui-même *groupe-autre* et non souveraineté intérieure. De même, la dissolution des séries peut être souvent le résultat d'une contagion sériellement propagée (comme pour les grèves de 36, qui représentent le cas où la classe ouvrière a été le plus près d'une unification synthétique totale). La réflexivité, en ce cas, vient après, dans le milieu même du groupe immense ainsi constitué; et la structure d'un groupe massif (j'entends par là issu des masses et composé d'elles) doit être étudiée à part puisqu'elle se caractérise à la fois par une intégration profonde et

— quelquefois — par une séparation réelle (les occupations d'usine, en 36, présentèrent ce double caractère : l'occupation de telle fabrique se produisait dans la prise de conscience pratique de la totalisation et de l'ubiquité; elle était *la même; partout la même*, ici. Mais, en même temps, elle rendait les communications entre les sous-groupes difficiles; il fallait des intermédiaires nombreux). Mais cette renaissance de la sérialité dans sa dissolution même peut susciter à son tour des actions liquidatrices. Nous ne signalons ces possibilités abstraites que pour mieux poser la question de l'intelligibilité du concret — c'est-à-dire ici de la chasse. Le problème, en effet, nous en connaissons les termes : la classe se manifeste simultanément [1] comme un appareil institutionnalisé, comme un ensemble (sériel ou organisé) de groupes d'action directe, comme un collectif qui reçoit son statut du champ pratico-inerte (à travers et par des relations de production avec d'autres classes) et son schème universel d'unification pratique des groupes qui ne cessent de se former à sa surface [2]. Et ces trois statuts simultanés se produisent en liaison pratique et dialectique, à travers un processus lui-même conditionné par l'ensemble de la conjoncture historique. En fait, les déterminations du discours nous présentent *toujours* la classe trop simplement, soit comme toujours unie et dressée contre les exploiteurs, soit comme provisoirement démobilisée (c'est-à-dire retombée tout entière dans la sérialité) : est-ce que ces concepts imparfaits et incomplets ne traduiraient pas justement notre impossibilité de comprendre cette triple réalité unique de la classe historique en mouvement? Ne trouverions-nous pas dans cette rencontre du groupe comme dialectique constituée et de la série (comme antidialectique) les limites même de l'intelligibilité?

Je ne le pense pas, et l'aspect incomplet des concepts ou des déterminations du discours traduit simplement une attitude politique (celle du militant, celle de l'oppositionnel, etc.) qui ne nous intéresse pas ici, en tant que telle. En vérité, il n'y a de difficulté, ni sur le plan ontologique, ni sur le plan pratique.

Sur le plan ontologique, il n'y a pas trois êtres ni trois statuts d'être : l'être-de-classe est pratico-inerte, il se définit comme une détermination de sérialité, nous l'avons vu. Les deux groupes (fusion ou serment, organisation ou institution) n'ont pas d'être-intérieur-de-groupe; leur statut c'est d'avoir leur être-hors-de-soi (le seul être de groupe) dans la série dont ils émanent et qui les soutient (en même temps qu'elle les marque jusque dans leur liberté). Bien sûr, le groupe en fusion nie la série en lui puisqu'il la dissout; mais en même temps, il s'y rapporte ontologiquement puisqu'il est *son action de série*, l'action *pour la série entière et dans une situation particulière* de cette formation mouvante, changeante, violente, à l'avenir encore indécis mais qui est l'audace, *ici*, de la série, la chance ou la malchance *ici* de tous ceux qui

1. Sur le terrain de la lutte revendicative, bien entendu.
2. Pour plus de simplicité, je n'envisage ni les partis ouvriers ni les divisions de la classe ouvrière : ces caractères essentiels des prolétariats historiques constituent déjà des déterminations matérielles. Syndicat, parti, peu importe ici; ce qui compte c'est le rapport de la *classe objectivée* (le syndicat *ou* toute autre institutionnalité) à la classe en fusion.

repoussent l'impuissance, la massification, l'altérité; autrement dit, le groupe a son être-de-classe hors de lui dans la série et la série est dans le groupe négation et affirmation de son être par le dépassement pratique. Nous avons vu comment la pratique individuelle, quoi qu'on fasse, réalise en chacun l'être de classe; comment l'ouvrière qui se fait avorter réalise la sentence que les classes d'exploitation portent sur elle. Mais dans une action commune (revendicative ou révolutionnaire), il y a à la fois réalisation de l'être de classe et de la liberté : l'ouvrière, cette fois, reconnaît son être de travailleuse — définie par son salaire et son travail — elle le reconnaît dans la revendication même; mais elle le dépasse *par la revendication* — fût-elle minime — qui est pratique commune pour déterminer un changement général et surtout *en vue* d'obtenir satisfaction. La dissolution du sériel peut être, en certains cas l'acte de s'unir aux autres, une liquidation totale (au moins provisoirement) de la sérialité antérieure (surtout s'il s'agit de ce que la sociologie contemporaine nomme « micro-organismes ») mais il s'agit alors d'un simple dépassement de la sérialité. Cependant ce dépassement vise peut-être à durer plus longtemps qu'une manifestation ou même qu'une grève; il peut se manifester dans une pratique insurrectionnelle, il peut se transformer en action révolutionnaire : à partir de là, surtout si la Révolution n'est pas un échec, si elle se développe selon ses propres lois, il y a une métamorphose radicale, tout bascule dans un autre monde social. Mais tant qu'il s'agit de la lutte d'une classe dominée contre une classe dominante, la sérialité *avant même les dissensions internes* est le produit de l'exploitation et le statut qui la maintient. *C'est elle* qu'il faut vaincre pour obtenir le moindre résultat commun (fût-ce d'éviter la trop rapide détérioration du pouvoir d'achat); mais *c'est elle* qui soutient le groupe revendicatif, dans sa passivité même, comme source d'énergie possible, — le groupe, en effet, du point de vue pratique de son action ne peut plus la saisir que sous forme synthétique de potentialité — *c'est elle* qui se découvre à lui *comme le produisant* — dans la mesure où, je l'ai montré, il y reste enfoncé *par les autres relations sérielles de ses membres — c'est elle* qu'il totalise *en extériorité*, c'est-à-dire pour lui et dans sa liaison avec elle, en tant qu'il saisit l'unité sérielle (de dispersion) par les raisons dialectiques qui l'ont engendrée matériellement et dialectiquement (conditions historiques du processus capitaliste) c'*est elle* enfin qui, dans la perspective dialectique des luttes revendicatives et du travail quotidien, détermine son avenir comme sa mort et sa résurrection permanentes (il se dissoudra en elle quand — vainqueurs ou vaincus — les ouvriers reprendront le travail, il renaîtra d'elle quand, mûris par cette expérience même, ils reprendront l'action [1]). Cela veut dire que *l'être de*

1. Il n'est pas vrai *aujourd'hui* — et on fait ce mensonge pour des raisons de pure propagande — qu'on puisse, dans une fabrique constituée par une majorité d'ouvriers spécialisés, faire *à la fois* le travail qui, dans le cadre de l'exploitation capitaliste, permet au travailleur de vivre, et exercer sans relâche *une pression commune* sur les employeurs. Certes, des liens sociaux demeurent (un passé aussi, nous le verrons), *une attitude de classe*, aussi, et cela chez chacun et chez tous. Mais on nous ment ou on rêve quand on prétend que cela suffit à constituer une pression ouvrière : la pression ouvrière s'exerce à partir du moment où le seuil de dissolution de la sérialité est franchi. *Ou bien*, dans le cas d'ouvriers professionnels indispensables à l'usine (ce qui nous renvoie tout simplement et dans des circonstances très particulières, au syndicalisme d'avant 1914), elle peut s'exercer pendant le travail par l'intermédiaire de représentants qualifiés qui négocient *sur la base* d'une grève toujours possible et toujours évitable. Ou bien, dans le cas des masses, lorsque les circonstances, la pression des besoins, etc., *ont déjà produit* la *praxis* commune : la négociation avec les patrons porte alors sur les concessions qu'ils sont prêts à faire pour *arrêter l'action*. La victoire (comme dans le cas de la grève quasi sauvage des soudeurs électriques, à Saint-Nazaire, en 54) entraîne évidemment une nouvelle *exis*, c'est-à-dire que le seuil est moins élevé, que la sérialité est vécue comme provisoire, que l'*attitude de classe est déjà* liaison abstraite d'une communauté moins réelle que toujours et à tout instant possible. Cela ne veut pas dire, pour autant, que cette attitude est en tant que telle révolutionnaire : la preuve est que l'orgueilleuse agressivité des anarcho-syndicalistes (l'accroissement de la production se manifestait et se traduisait par une proportion de grèves gagnées qui ne descendait *jamais* au-dessous de 50 %) se traduisit finalement par la pratique réformiste. Et surtout, il faut accepter aussi la vérité dans le cas inverse : c'est qu'une grève perdue (et dans des conditions particulièrement graves) amène au contraire un renforcement du statut sériel (après une grève manquée, quelques années plus tôt, dans le même Saint-Nazaire, les syndicats ont perdu presque tous leurs adhérents et les ouvriers se sont cantonnés pendant très longtemps dans une inertie presque totale). Tout cela signifie que l'action revendicative du groupe sait que même en cas de victoire, la sérialité nue est, comme une « condition saisonnière », un des termes de l'alternative qui limite les possibilités du prolétariat.

1. Il ne s'agit pas de politique : je n'ai pas à décider ici s'ils peuvent faire mieux ou autre chose. Il s'agit d'un problème de pure intelligibilité.

classe comme sérialité passée, présente et future, est *toujours* le statut ontologique de l'ouvrier et que *la praxis de groupe*, comme dissolution en surface dans la classe (donc en surface en lui) du rapport d'altérité et comme dépassement conservateur de l'être sériel, est soit la réalité présente et pratique de l'individu commun soit sa possibilité future comme signification induite et comme unification abstraite tenant à la série du fond de l'avenir. Quant au groupe institutionnel (syndicat, etc.), il représente *pratiquement* cette possibilité dans sa permanence : cela signifie que le travail des tiers institutionnalisés qui le composent est à la fois de maintenir à travers la séparation et par leur unité centralisée, cette unité possible comme souveraineté et de réaliser, dans la mesure du possible, en chaque circonstance, les conditions locales qui permettent cette unité [1]. De ce point de vue, l'ensemble de l'appareil est l'unité pratique d'intériorité (qui se réalise localement et par des temporalisations successives) en tant qu'elle est objectivée, extériorisée et universalisée. Elle est la souveraineté du prolératiat uni, en tant qu'elle se produit elle-même dans le milieu de la totalisation intégrante quand il est dans le milieu de la sérialité. Mais cette extériorisation objectivante, sur le terrain de l'Être, ne pose aucune question nouvelle : il n'y a pas d'*être-un* de ce groupe institutionnel. S'il était en fusion, il aurait son être dans la sérialité inerte. Son apparente autonomie vient simplement de sa sérialité. En effet, le syndicat, comme groupe institutionnel, suppose en lui-même des structures de récurrence et d'altérité, fondées sur la séparation et la circularité sérielle; nous avons fait plus haut l'expérience de ces groupes. Mais l'être-institutionnel de ses membres n'est qu'inertie et ne peut en aucun cas figurer comme être de groupe. C'est cette inertie — qui n'a rien

à voir avec la façon dont ils se dévouent à leur tâche et aux résultats qu'ils obtiennent — qui fonde justement la permanence de l'unité ouvrière comme possibilité toujours accessible à la série : le « permanent » est lui-même cette unité en tant que son mandat (quel que soit le mode de recrutement ou de nomination) n'est pas lié dans sa durée institutionnelle à des caractères individuels ou à la *praxis* organique. Élu ou nommé pour deux ans, par exemple, son action, quelle qu'elle soit, est le dépassement et l'affirmation d'une inerte unité matérielle et institutionnelle qui est à la fois *l'Être-Autre* (l'être de sérialité) du souverain en son agent local et l'*être un* de la série saisi dans un de ses membres *en tant qu'il est devenu Autre*. Ainsi l'être du permanent n'est nullement *l'être du groupe institutionnel :* cet être de groupe n'a aucune réalité : mais l'être-sériel du fonctionnaire local *en tant que tel* sert de support inerte (comme la cire fait pour le sceau) à l'unité synthétique et souveraine de la classe comme possibilité permanente, c'est-à-dire comme abstraite et passive persévérance de l'être-un dans son être. En fait, l'unité de la classe exploitée est *pratique :* mais en la maintenant en face d'elle, on lui donne un soutien inerte et ce soutien la fait passer pour un être. Ontologiquement, tout est fort simple : entre le syndicaliste et la population ouvrière, il y a une convenance d'inertie; l'être de classe, étant sériel, est conditionnement inerte et dispose à saisir l'unité comme autre statut ontologique : l'être-unité de la classe (le vrai but à atteindre). La tension qui détermine l'un par l'autre le souverain sérialisé et la série recevant inertement le signe inerte de son unité rend toujours possible, sous l'action de circonstances définies, la liquidation de la sérialité. A partir de là, paraît le groupe qui exerce sa propre souveraineté et met en vacances la souveraineté syndicale (qui la sienne même comme autre) tout en conservant un statut d'agitateur au permanent; du même coup, il rejette sa propre inertie dans les profondeurs; mais il garde, en tout cas, son appartenance à tous sous forme de *l'être-de-classe* dépassé et conservé. *Pratiquement*, il n'y a pas non plus de problème : la *praxis* des groupes d'action se définira dialectiquement d'elle-même à partir de la sérialité comme résistance dépassée ou à dépasser et à partir des consignes syndicales, comme significations extérieures et objectives à refuser, à intérioriser ou à dépasser. Pour nous, ce qui compte, c'est que dans l'action quotidienne, la classe ouvrière définit son unité pratique *comme totalisation* de significations pratiques, objectives mais inertes, issues d'un souverain qui n'est qu'elle-même en extériorité et comme patiente dissolution des forces d'inertie sérielles qui ne sont, elles aussi, que cette classe même *dans son être*, au cours d'une action de regroupement qui vise un objectif transcendant et qui doit se définir comme *praxis-processus*. La classe ouvrière n'est ni pure combativité, ni pure dispersion passive, ni pur appareil institutionnalisé. Elle est une relation complexe et mouvante entre différentes formes pratiques dont chacune la résume entièrement et dont le lien véritable est la totalisation (comme mouvement induit par chacune en les autres et revenant de chacune sur les autres).

1. Nous étudierons dans le deuxième tome, au chapitre concernant la totalisation diachronique, ce qu'on appellera la *mémoire* du groupe.

Les différences de statut qui séparent et unissent cette même réalité sous ses formes diverses impliquent d'abord (pour l'intelligibilité dialectique) qu'une même *praxis* — même *par l'objectif* — se produira différemment aux différents niveaux pratiques. Cela veut dire que — dans le cas exceptionnellement simple où elle serait inchangée — elle différerait pourtant d'elle-même à chaque niveau par la temporalisation (vitesse, rythme, etc.), l'organisation et les structures internes, le lien réel à l'objectif (à travers tous les moyens mis en œuvre) et, par conséquent, par cet objectif même qui assure son unité. Et qui renvoie lui-même selon les niveaux à d'autres objectifs plus ou moins lointains. Tout se passe en somme comme si l'action avait un statut de pluralité (dès qu'il s'agit de grands ensembles sociaux) et qu'elle développait à la fois toutes ses dimensions. C'est *la même action*, en période de conflits sociaux, qui *travaille* la série (comme on dit que le bois travaille), qui se manifeste dans des activités de liaison et d'organisation accrues chez les syndicalistes (multiplication des « contacts », des meetings instantanés, improvisés, discussion des objectifs avec les représentants des groupes assermentés, fixation d'un plan pratique — qui ne sera probablement pas suivi — effort pour déterminer l'état des forces en présence, pour le faire connaître aux masses — ou, selon les cas, pour le leur cacher — médiation entre Paris et ses objectifs généraux concernant *le* prolétariat français et la concentration locale avec ses propres intérêts, etc.) et qu'on retrouve à son niveau de pleine efficacacité, sans inertie autre que la foi jurée, dans la pratique commune des ouvriers. Sous ces trois formes, elle est également indispensable à la lutte pratique : dans chacune on retrouve, à des degrés divers d'importance pratique et sous une apparence qui renvoie aux systèmes relationnels (altérité, réciprocité concrète, systèmes organisationnels), les mêmes rapports à l'objet, à l'avenir, au monde transcendant; simplement la *production* de ces rapports dans ces milieux pratiques d'indices différents se fait différemment et leur réalité, du coup, devient en chacun une *production-réfraction* hétérogène et irréductible. Le lien direct et concret des groupes d'actions aux séries sur lesquelles ils se prélèvent se traduit pour le groupe et en lui par la production interne et la saisie réflexive de sa liaison ontologique au prolétariat; il *est* le prolétariat agissant et inerte, tout ensemble, agissant comme dépassement perpétuel de son inertie d'exploité. Et cette structure ontologique d'immanence-transcendance se produit dans le milieu proprement pratique de la détermination des fins (dans la mesure même où le statut ontologique et le statut pratique se conditionnent dans la plus étroite unité, celui-ci étant l'actualisation pratique et le dépassement de celui-là) elle se vit et se dépasse comme hiérarchie d'objectifs (ou de fidélités, etc.) : le groupe définit la lutte qu'il mènera, ses exigences, il se découvre lui-même à une certaine « température » intérieure en liaison avec son être-hors-de-soi sériel. Il est la classe souffrante mais justement il est avant tout la classe combattante. En lui, la classe souffrante s'est dépassée vers l'union combattante. Il la découvre comme totalité sérielle dans la mesure même où le groupe se totalise par dissolution de la sérialité. Dans la pure récurrence, en effet, la réalité de classe, à la limite, serait vécue dans la dispersion aliénante. Ainsi

la classe sérielle est le groupe lui-même (en tant que pratique) et plus que le groupe (en tant que rassemblement beaucoup plus vaste). Elle est pour lui son action même, son combat comme négation de la sérialité et comme incarnation de l'ensemble sériel dans sa souveraineté; elle est aussi *sa* fidélité (il est fidèle à la classe en tant qu'elle est *absence*, qu'elle ne se manifeste pas toute à son niveau d'union combattante) et *son* danger (il doit lui-même grouper, unir, lutter partout contre la sérialité rongeuse; c'est peut-être par la sérialité qu'il perdra la bataille, non pas ici mais là-bas et partout, faute d'être soutenu). Ainsi l'action concrète et locale, *dans le groupe*, unit l'objectif particulier — cette revendication — et l'objectif total (la mobilisation de la classe ouvrière). Mais la liaison se produit directement dans les groupes en fusion ou de serment : elle est liaison ontologique dépassée en liaison pratique ;le groupe en agissant pour l'intérêt commun d'un ensemble local de travailleurs agit pour la classe tout entière, il *est* la classe agissant. Il ne peut même pas concevoir qu'une action directe et violente puisse *trahir* les intérêts de la classe ouvrière : si elle est faisable, c'est qu'il *faut* (exigence de classe) la faire; inversement, il ne peut saisir non plus la sérialité — sinon juste autour de lui, parmi les *Autres* qu'il touche — comme trahison de son combat par la classe (en tant que cette sérialité d'impuissance a empêché les entreprises concertées qui d'une concentration à l'autre eussent peut-être décidé de la victoire). Il s'agit, en fait, d'un rapport profond d'identité ontologique, d'ubiquité pratique et de contradiction en mouvement qui est, sous son aspect de processus en cours, ce que le marxisme nomme émancipation du prolétariat par lui-même. Mais, dans ce cas, bien que l'objectif le plus vaste et le plus abstrait soit ici comme pour le groupe institutionnalisé, le fond que va déterminer l'objectif immédiat (le renversement de la bourgeoisie et l'avènement de la classe ouvrière comme sens de la lutte sont déterminés par telle augmentation réclamée, comme le possible particulier à réaliser dans le cadre actuel de cette lutte), la relation dans le groupe de combat est immédiate et toujours positive : la possibilité qu'une action revendicative puisse aller contre les intérêts généraux du prolétariat (c'est-à-dire compromettre — dans le moment actuel et non définitivement — la lutte pour son avènement) ne peut être produite par le groupe et dans l'intériorité du groupe comme possibilité pratique et réfléchie, comme détermination possible de l'action entreprise, c'est-à-dire comme objet d'une pratique de contrôle et d'étude. Par contre le permanent, en tant qu'il est le souverain dans son être institutionnalisé, et dans la mesure où il est en communication avec Paris, c'est-à-dire avec le centre, se produit dans et par la Fédération dont il est l'agent local comme la classe ouvrière permanente. Inerte et prodigieusement actif, ses fonctions, ses capacités, son expérience — qui toutes renvoient à l'universel, c'est-à-dire à la possibilité partiellement indéterminée de revendications — le relient directement avec la classe comme inertie totalisée : il se produit comme la possibilité pour elle de contester et de détruire le destin ouvrier. Ainsi ce *local* est partout, puisqu'il est la classe elle-même et — en d'autres termes — puisqu'il est partout sous forme d'un autre permanent (être institutionnalisé qui trouve son unité avec tous

les Autres à Paris), en lui la classe en mouvement préexiste dans son être-partout (à Oyonnax ou au Mans comme à Nantes ou à Alès) à toutes les agitations locales qui ne sont que des spécifications à considérer et à juger en elles-mêmes. *L'opportunité* d'un mouvement local se présente donc comme un caractère à mettre en question *à partir* de la situation d'ensemble (rapports de force *en France* entre la classe ouvrière tout entière et les autres classes, etc.). En un mot le permanent identifié avec la classe elle-même comme passivité dont il est la souveraineté active, s'affirme comme fondé dans son être à apprécier l'action immédiate de cette même classe. Du reste, l'inertie comme être-sériel-de-classe ne peut contester la souveraineté du groupe institutionnalisé. Ainsi le syndicat se produit-il comme la souveraineté permanente de la classe; par contre, le groupe en fusion met la souveraineté syndicale en vacances : le permanent n'est plus que l'intérimaire. Ainsi une contradiction s'établit immédiatement entre la classe comme souveraineté institutionnalisée (et partiellement sérialisée) et la classe comme groupe de combat vivant mais particularisé par son action même et produisant par l'agitation sa libre souveraineté fraternelle. Ce groupe, dans l'optique du groupe institutionnel, apparaîtra comme détermination particulière de la classe (donc comme limitation et finitude) à régler par la souveraineté de l'institution syndicale en fonction des intérêts généraux de la classe elle-même.

Ce conflit de souveraineté implique donc *non seulement* que la *praxis* à chaque niveau soit différente mais encore que ces différences soient fondamentalement produites comme des contradictions qui ont pour effet de constituer des oppositions vivantes, des conflits, des dépassements, des luttes entre les diverses formes de la même action, bref de constituer l'action à travers une dialectique en profondeur dans et par le même mouvement de dépassement dialectique qui l'organise par rapport à son objet transcendant. A partir de là, la compréhension à chaque niveau de la *praxis* devient d'une complexité croissante : le développement pratique, au niveau considéré, se produit lui-même comme dépassement de certaines structures (institutions, sérialité, etc.) qui, elles-mêmes, traduisent certaines conditions matérielles *à ce* niveau. Mais comme tension temporalisatrice, comme dépassement organisé en champ de forces mobile, en transformation orientée, il est déterminé de l'extérieur par chaque niveau pratique, en tant que le processus entier s'y produit sous une autre forme, à un autre degré de compression, avec d'autres rythmes, etc. Par exemple, le processus pratique du groupe assermenté supporte dans le milieu même de son développement l'activité abstraite et souveraine du groupe institutionnel. Il supporte cette activité parce qu'il s'est produit lui-même comme dépassement d'une situation matérielle par réorganisation d'un champ commun que l'activité souveraine organisait et continue à organiser comme *praxis* de classe passée à l'objectivité totale. Ainsi le groupe se définit à travers et par la pratique institutionnelle de l'extérieur (syndicale, par exemple) : il la soutient en lui comme une détermination de ses actes; dans cette perspective, il peut la supporter comme une inertie, comme sa propre extériorité inerte (ce qui peut aboutir à la dissoudre entièrement et à la liquidation du souverain extérieur)

ou l'intérioriser comme une des relations internes de réciprocité qui conditionnent le développement du processus. En effet, l'intériorisation ne peut se faire que comme détermination en réciprocité puisque le groupe se définit toujours par ses réciprocités médiées; mais la projection dans l'acte objectif de l'institution pratique n'a rien ici de magique : elle s'opère simplement, dans des conditions définies, lorsque certains tiers (majorité, minorité, peu importe) adoptent la maxime pratique du souverain extérieur et en font *la liaison réciproque* qui les unit au sein du groupe assermenté comme un sous-groupe organisateur. Dans ce cas, on peut concevoir que ce sous-groupe impose sa volonté commune (c'est-à-dire la *volonté-autre* de l'autre objectif devenue structure réflexive au sein de la communauté); il est possible également — en l'absence de toute détermination complète — que l'intériorisation en *un* sous-groupe de la souveraineté transcendante, loin de donner une indépassable autorité au sous-groupe ainsi constitué, suscite des contradictions — violentes ou non — freinages ou déchirures à l'intérieur de la communauté assermentée et la conduise — avec l'aide d'autres facteurs — à une résurrection de la sérialité. Ces déterminations n'apparaissent qu'au cours de l'événement historique. Ce qui nous importe, à nous, c'est que toutes sont des *possibles intelligibles* et que la composition des significations au sein du groupe est intelligible également. Non par la raison analytique mais dialectiquement. Car finalement, la signification pratique du souverain transcendant est soutenue et produite par le groupe de fusion (ou de serment) comme une partie par une totalité vivante, que cette signification reste à la surface du groupe comme son extériorité ou qu'elle y soit intégrée comme intériorisation et libre réinvention. Et en tant que ce groupe est structuré à partir de caractères inertes qu'il a dissous et réassumés dans la liberté commune, l'acte souverain — extérieur ou intériorisé — est lui-même déformé par *les* courbures du groupe et ne peut être déterminant que selon les lignes d'action, les perspectives pratiques et les trames qui constituent la communauté comme l'instrument de sa propre action. Mais *en même temps*, comme détermination adoptée par des agents en tant qu'individus communs et dans la libre réciprocité des échanges internes, il ne se peut pas que l'acte souverain ne soit facteur de modification constante pour la *praxis* commune et pour les courbures de l'espace interne. Or, il faut ajouter que cette action institutionnelle n'est pas une détermination passive qui tirerait de la communauté jurée sa seule réalité pratique et qui ne vivrait dans le groupe que *de la vie du groupe :* en fait, elle est *praxis déjà;* elle est *la même praxis* dans le milieu abstrait de l'institution extérieure. Ainsi sa reproduction ou sa réintériorisation par le groupe assermenté la produit non comme le produit du groupe mais comme l'intrusion dans le groupe d'une intention étrangère (d'un libre projet étranger). Dans la mesure où — pour des raisons toutes simples et matérielles (le « permanent » a des partisans, il les « contacte », ils établissent une ligne d'action à l'intérieur de la communauté assermentée, etc.) — l'action du groupe autre (c'est-à-dire de la classe comme autre) est nécessairement produite dans le groupe assermenté comme le surgissement et le développement d'une liberté autre, elle *dépasse* chaque signification directement produite par la liberté commune (de chaque tiers comme le même); et, réciproquement, chaque initiative *du même* peut la dépasser, la changer en signification réifiée ou la liquider. Mais dans la mesure où, malgré tout, cette souveraineté doit être supportée par des tiers qui veulent rester *les mêmes* et qui prétendent se projeter les mêmes que tous à travers ce projet intériorisé, la lutte a lieu entre deux libres projets pratiques, dont chacun a le même droit abstrait que l'Autre. C'est l'ensemble concret et matériel qui décidera du vainqueur, du compromis ou de l'équilibre dans l'impuissance. Par cette dernière remarque, je voulais seulement indiquer l'ambivalence de la liberté souveraine quand elle est reprise dans le groupe de combat : elle est à la fois liberté actuelle d'un Autre et projet immanent des tiers; le sous-groupe qui la propose en tant que sienne *est le même que tous*, mais chaque tiers sait qu'elle est sienne en tant qu'elle est à l'Autre. Mais il n'y a rien là d'incompréhensible, bien au contraire, et chacun l'a éprouvé dans son expérience. A présent, dira-t-on, est-il possible, en admettant l'intelligibilité formelle de ces déterminations dialectiques, de saisir les transformations réciproques que les deux modalités pratiques (dans notre exemple, l'institution et la communauté combattante) se font subir réciproquement. Ne peut-on admettre déjà qu'elles dépassent l'esprit par leur complication?

Il faut répondre que non. En effet, toute reproduction (extérieure ou intériorisée) de l'action souveraine est nécessairement *compréhensive*. Cela signifie qu'il n'y a pas de différence entre comprendre les consignes syndicales par les fins, par l'avenir, par le rapport à la classe ouvrière comme institution et comme sérialité et la *produire* comme régulation possible. Mais cette *compréhension* est la temporalisation des structures communes (du groupe assermenté); ainsi, bien que son principe soit invariable (puisque c'est la dialectique même) elle se particularise à travers des schèmes pratiques qui traduisent finalement une constitution inerte ou quasi passive. Ainsi la première nécessité, pour l'investigateur situé (en supposant qu'il dispose des renseignements nécessaires et qu'il envisage les faits à l'intérieur d'une époque dont les traits principaux sont déjà connus) c'est de comprendre la compréhension du tiers régulateur. Il faut qu'il la saisisse comme libre *praxis* de groupe, c'est-à-dire comme dépassement qui conserve les conditions dépassées; il faut, en outre, qu'il comprenne le projet de l'Autre (de l'institution) dans son unité réelle (au sein du groupe institutionnel) et qu'à partir de là, il puisse saisir dans une compréhension nouvelle les *conditions dépassées* comme détermination au sein du groupe assermenté du projet compris par la compréhension qui le reproduit. Mais cette opération (comprendre la signification comprise en tant qu'elle est particularisée par les particularités d'une compréhension) n'est absolument rien autre que la compréhension elle-même : il n'y a qu'un seul et même processus dialectique dans cette saisie de la libre reproduction et c'est seulement la raideur du langage qui pourrait nous faire croire à quelque redoublement de la compréhension. La limite *unique* du pouvoir de comprendre ne vient pas ici de la complexité de l'objet mais de la *situation de l'observateur*. Cela signifie que sa compréhension définit une double objectivité : la sienne et celle du

groupe qui fait son objet. Mais cette limite de droit et de fait n'est nullement un facteur de moindre intelligibilité, au contraire puisque la dialectique, si elle ne doit pas sombrer dans le dogmatisme de l'extériorité, doit se produire comme relation pratique entre libres organismes situés. De plus, dans le cas qui nous occupe, c'est bien comme organisme situé que je comprends, à travers ma situation comme conditionnant mon projet, la compréhension de l'Autre et sa dépendance de son être-situé.

A partir de là, la saisie du groupe assermenté comme *milieu de compréhension* me permet de saisir la dialectique des projets (du projet institutionnel et de la pratique assermentée) comme un rapport antagonistique de significations partielles à l'intérieur d'une totalisation en cours. Les oppositions tournantes des tiers régulateurs au sein de la réciprocité médiée se totalisent dans ces conflits de significations, où chaque projet tend à s'identifier au milieu signifiant tout entier pour dissoudre en soi l'Autre, et où chacun réintégré à l'Autre devient en celui-ci la force négative qui le détruit (la prudence, l'attentisme syndicaliste — en tel ou tel cas — réintériorisés deviennent à l'intérieur d'une *praxis* plus combative des systèmes de freinage et de déviation; inversement un effort pour « contenir » l'élan des masses peut être intériorisé et servir de schème négatif de totalisation; mais c'est en vertu de cette totalisation même que le mouvement insurrectionnel éclatera tout à coup). De fait, les contre-finalités sont pratiquement de même structure que les pratiques téléologiques : aussi, bien qu'aucune intention humaine ne les ait produites, elles ont une structure de projet et de dépassement intentionnel. Nous l'avons vu, quand nous avons étudié le champ pratico-inerte. Il n'y a donc pas de différence entre la compréhension d'une finalité et celle d'une contre-finalité, sauf sur un point capital : c'est que la seconde doit inclure la négation de tout *auteur*. Ainsi peut-on comprendre, comme détermination d'un niveau d'action par un Autre, la signification et les objectifs de la *praxis* réintériorisée, le mouvement de dissolution qui s'amorce (insurrection *contenue*) et la contre-finalité de cette réintériorisation (exaspération des manifestants, etc.). C'est se préparer à comprendre la suite des « opérations », les tentatives pour renforcer malgré tout la souveraineté comme unité par en haut, leurs échecs, les contre-tentatives, etc. : et, à partir de là, comprendre (du moins dans la mesure où les groupes considérés en sont les agents) la signification du ralentissement, des défections, de l'échec total ou partiel de l'entreprise ou au contraire du brusque éclatement d'une insurrection, de sa propagation, de sa réussite partielle ou totale, etc.

Cependant si chaque moment de ce développement est en lui-même intelligible; si la rationnalité historique n'est autre que sa compréhensibilité, il faut reconnaître que le développement total du processus risque de passer au *non-signifiant*. Cela n'est nullement nécessaire : le groupe d'action peut se soumettre à l'entière autorité des responsables syndicaux, il peut, au contraire, les éliminer et se choisir ses tiers régulateurs; nous retrouverons soit l'obéissance (comme unité des groupes institutionnels), soit la *praxis* en fusion (comme réinvention perpétuelle de la *praxis* par le groupe à travers les tiers); dans les deux cas,

nous avons affaire à ce que nous avons nommé *praxis-processus*. Mais l'unité à *un* niveau d'action signifie la suppression de *l'autre niveau;* quand les niveaux d'action demeurent vivants et pratiques pendant toute l'entreprise, la pluralité des systèmes signifiants et leurs perpétuelles tentatives d'enveloppement réciproques produisent des résultats qui n'appartiennent à aucun système (ni à ceux qui se combattent ni à un nouveau) puisque chaque moment particulier d'une pareille *praxis* est constitué par des ensembles non totalisables de significations *amoindries* (chacune est à moitié dissoute dans les Autres). La manifestation n'aura ni la violence que les manifestants souhaitaient lui donner ni la calme pondération que leur recommandaient les dirigeants syndicaux. Elle n'atteindra pas son but et donnera pourtant aux patrons l'occasion de jeter le gouvernement dans une politique répressive. Pourtant le résultat ne sera peut-être ni assez grave ni assez net pour qu'on puisse le comprendre à l'envers comme contre-finalité : il apparaîtra alors que le processus entier, dans sa vanité, avec les heures de travail perdues, le découragement possible, etc., est pratiquement *dépourvu de sens*. Cela veut dire que cet ensemble synthétique de temporalisations orientées apparaîtra pour finir *comme une chose*, ou, plus précisément, comme une série de transformations irréversibles dans un système physico-chimique. Nous reviendrons alors à la Raison analytique : de fait, sur ces processus désignifiés l'histoire positiviste établit ses séquences « causales ». Elle ne considère pas le *non-signifiant* humain comme un assemblage de significations tronquées : elle tient, au contraire, que la signification est l'épiphénomène, l'illusion anthropomorphique et que les processus privés de sens sont la vérité positive de la prétendue « action » humaine.

Il faut accepter le point de vue positiviste comme limite négative de la Raison dialectique constituée, au moment où, en effet — dans des cas d'ailleurs nombreux mais rigoureusement définis — le processus objectif, considéré à un niveau de l'Histoire et du point de départ au point d'arrivée, apparaît en lui-même comme résultat non dialectique d'une dialectique intérieure qui s'est dévorée elle-même. Mais ce point de vue ne correspond qu'à un arrêt du processus total de compréhension. Il est à noter, en effet, que nous n'avons envisagé l'action qu'à un seul niveau — celui du groupe assermenté — et que nous ne l'avons examinée à ce niveau que dans la seule mesure où elle était conditionnée par *un* autre niveau, sans réciprocité. Or, il est bien évident que le conditionnement de l'agent institutionnalisé et du groupe de combat est *réciproque*, le sort du souverain en tant que tel (et par rapport à l'appareil central lui-même) dépendant nécessairement de ses relations avec le groupe assermenté. Ainsi, telle grève réussie ou manquée n'est pas simplement une date essentielle de l'histoire ouvrière (en général); elle est capitale également pour l'histoire du mouvement syndical en tel ou tel pays. Mais nous retrouverions ici l'irrationnel — le hasard des positivistes — si nous considérions que le sort de tel ou tel mouvement social a dépendu simplement de la relation des dirigeants avec les manifestants et les grévistes. En fait, les événements étudiés se sont produits à un certain moment du processus historique, dans un certain champ pratique défini par la lutte des classes; et cette

lutte des classes elle-même a lieu entre des hommes qui sont produits par le mode de production contemporain, elle est déterminée par une situation qui renvoie elle-même aux conflits des intérêts et aux rapports de forces. Inversement, à travers cette lutte et par elle, la classe ouvrière se définit par son degré d'émancipation, c'est-à-dire à la fois par ses pratiques et, ce qui revient au même, par la conscience qu'elle prend d'elle-même. Mais *justement*, la tactique ouvrière, la combativité du prolétariat et son degré de conscience de classe se définissent *à la fois* par la nature, la différenciation, l'importance des *appareils* (syndicats, etc.) par la possibilité plus ou moins immédiate pour *les individus sériels* de dissoudre leur sérialité dans des groupes de combat, par l'agressivité, la violence, la ténacité, la discipline de *ces groupes eux-mêmes* au cours de l'action entreprise. Tout cela, bien entendu, renvoie à *l'être de classe* comme constitution passive du prolétariat par les machines qu'il emploie et, en conséquence de ce que nous avons dit plus haut, comme condition matérielle d'une *situation* de chacun à l'intérieur de la classe et comme *limite* de sa compréhension pratique.

Nous avons supposé tout à l'heure que la classe ouvrière en tant qu'être institutionnalisé (le permanent, par exemple) adoptait vis-à-vis d'elle-même en tant que brusque regroupement de combat une certaine attitude (que nous avons supposée, à tout hasard, être celle de la prudence teintée de méfiance). En fait, l'attitude de la classe-institution envers la classe-apocalypse est rigoureusement conditionnée, en chaque cas, par le processus tout entier mais *d'abord* par les relations des deux à la classe-collectif. Le rapport du syndicat aux ouvriers qui s'unissent pour faire grève passe nécessairement par son rapport aux masses « inorganisées » : pourcentage de syndiqués, pratique et expérience syndicales, discipline, agressivité ou passivité, tout cela compte; le présent se déchiffre à la lumière des luttes récentes du passé. Inversement, le militant syndical mesure plus ou moins exactement l'influence de l'institution sur les masses et, en particulier, des tactiques d'agitation et de combat définies par les organes centraux. A ne considérer que la classe ouvrière (et sans même envisager ses rapports de force avec les patrons dans tel cas particulier) le syndicat tout entier définira son attitude vis-à-vis des groupes en fonction de l'attitude des masses envers eux et envers lui. Il peut craindre en période de reflux que les mots d'ordre des plus combatifs ne soient pas vraiment suivis. Ou, tout aussi bien, qu'un pouvoir populaire et sauvage — celui d'agitateurs, toujours les mêmes mais jamais « élus » ni, de quelque manière que ce soit, institutionnalisés — ne se substitue « illégitimement » à la souveraineté légitime de la Fédération. Ou bien, au contraire, il s'aperçoit, trop tard à son gré, que ces éléments sauvages ont pris une influence à laquelle il serait impolitique ou désastreux de s'opposer, etc. En ce sens nous devons dire que la pratique du syndicat, en tant que telle, se produit *sur la base* de la sérialité, comme être-de-classe. Dans la mesure où, en certains moments, à certaines époques, le prolétariat a tendance à se décharger sur ses élus de tout — parce que la situation le rend d'abord conscient de son impuissance — cette impuissance même se communique au souverain et le groupe institutionnel se bureaucratise. Dans un prolétariat

en fusion, les agents syndicaux disparaissent ou obéissent. Ils représentent toujours la permanence, ils font l'intérim : leur politique vis-à-vis du groupe assermenté représente exactement leur compréhension de la situation; les contradictions seront d'autant plus vives que de part et d'autre on est plus incertain sur les possibilités générales de mobiliser les travailleurs. Dans le cas d'un découragement provisoire, les permanents s'appuieront sur l'apathie sérielle pour décourager les initiatives de groupes; dans le cas d'une agitation à l'échelle nationale, la résistance syndicale, si elle existe, sera dissoute dans les groupes de combat. De fait le groupe sauvage lui-même comprend sa classe comme sérialité en tant qu'il vient de la produire comme groupe à partir des séries. Cette production de soi-même implique immédiatement une saisie compréhensive des résistances rencontrées ou au contraire des encouragements et de l'aide qu'on leur a donnés. Ils sentent encore en eux le limon dont ils sont faits. Et cette compréhension mesure exactement leur combativité, c'est-à-dire leurs rapports avec la classe adverse et avec leur propre classe comme groupe institutionnalisé. Ainsi le processus non signifiant — qui s'est déposé, tout à l'heure, au fond de la Raison analytique, comme résidu d'interactions contradictoires — n'est privé de sens que si la recherche historique doit s'arrêter à lui. Dès que nous la poursuivons, au contraire, ce processus est par lui-même le plus précieux des indices : il définit la relation profonde de la classe ouvrière avec elle-même (c'est-à-dire de l'institution avec les groupes sauvages par la médiation de la sérialité et, réciproquement, en même temps que les rapports des groupes sauvages à la sérialité par l'intermédiaire des syndicats, etc.). De ce point de vue, le non-sens même a un sens profond : plus sa part s'accroît dans le résultat pratique, plus la classe ouvrière est à ce moment incertaine d'elle-même; ce prétendu hasard n'exprime pas le désordre des causes, il est produit par une attitude commune : l'indécision fondée sur l'ignorance. A travers cet indice central, nous sommes renvoyés aux structures objectives du travail, aux instruments, aux relations de production, etc., et, en même temps, au salaire réel, au niveau de vie, aux prix. En même temps, comme je le faisais remarquer plus haut, l'indécision des groupes actifs est reprise en sérialité comme impuissance accrue : cela veut dire que chacun, en tant qu'il est autre que les Autres, sent dans l'échec ou le demi-échec du groupe l'impossibilité de dissoudre la série; cet échec, au contraire, qui manifeste une véritable timidité des comités sauvages devant les permanents, renforce l'institution et la bureaucratise ou tend à la bureaucratiser. Donc, la pratique reste parfaitement compréhensible, au niveau même où nous l'avons choisie, à la condition que, après l'avoir étudiée en elle-même jusqu'à trouver ce résidu dernier, nous saisissions en celui-ci l'indication de la tâche à remplir, c'est-à-dire de l'interprétation en totalisation. A quelque niveau qu'on la prenne, l'action de classe n'est intelligible que si on l'interprète à partir de tous les autres niveaux et qu'on la considère elle-même comme signification pratique du rapport des autres niveaux entre eux. Et cette totalisation — qui réalise une première approche du concret — ne tombe pas du ciel ou de quelque loi dialectique préétablie : la classe est *praxis* et inertie,

dispersion d'altérité et champ commun. Or, sous la pression du besoin et dans l'urgence de la lutte des classes, les groupes (spontanés ou institutionnels) qui se forment *sur elle*, ne peuvent se produire qu'en la totalisant; elle est à la fois leur *praxis*, la matière infinie de leur champ pratique, donc l'objet de leur totalisation, et la totalisation *possible* — encore inerte mais rongée par l'unité fantôme qu'ils induisent en elle — de leur diversité et de leurs séparations. Pour l'observateur situé, le mouvement totalisateur est *compréhension* parce que, dans la lutte des classes, quel que soit le moment, l'acte pratique et local est toujours *praxis* totalisatrice *du* prolétariat.

De ce point de vue les divers niveaux de l'action nous livreront leur intelligibilité bien aisément, quand nous aurons compris que cette *praxis* est à la fois *la même et autre* à tous les niveaux : parce que cette hiérarchie verticale dissimule en fait l'unité réciproque de la circularité. Le chercheur situé, en un mot, doit totaliser aussi l'action totalisante. Il y a, si l'on veut, une incompréhensibilité abstraite et superficielle de l'action, prise à un niveau quelconque (« Qu'est-ce qu'ils attendent? », « Pourquoi nous laissent-ils nous disperser sans nous donner de consigne? », « Pourquoi conservent-ils telle revendication lorsque telle autre rend la première inutile? », etc.) qui renvoie à la compréhension en profondeur (détermination de l'action à chaque niveau par sa production d'elle-même à tous les autres niveaux). Cette compréhension pourrait, en de nombreux cas, nous renvoyer à une incompréhensibilité nouvelle si elle ne démasquait la circularité des conditionnements et que, à chaque niveau, l'action produite *manifeste* les tensions réelles qui déterminent la classe comme *totalité à totaliser*. Ainsi la hiérarchie des niveaux, pur système d'extériorité, s'incurve et devient leur circularité. Et les diverses « incarnations » de l'action (à chaque niveau) ne sont plus superposées *qu'en apparence* (par exemple pour un patronat qui renvoie les ouvriers syndiqués et qui, en cas de conflit, juge que les seuls interlocuteurs valables sont les délégués syndicaux). L'observateur situé peut, dans l'abstrait, saisir l'unité hiérarchisée des différents niveaux d'action dans le lien pratique à l'objectif transcendant : c'est bien de cette hausse locale des prix des transports qu'il s'agit; la classe en telle localité en est affectée à tous les niveaux et spécialement dans sa passivité de collectif. Le *projet commun* d'agir sur les autorités municipales pour les faire rapporter cette mesure néfaste ou sur les patrons pour qu'ils réadaptent les salaires à cette élévation nouvelle du « prix de la vie », on peut le considérer en extériorité comme présent à chaque niveau : *vécu comme impuissance « à vaincre » dans la sérialité*, comme *mouvement revendicant* au niveau des groupes, comme *objectif particulier et local* à déterminer (dans son urgence et dans son importance relative) en partant d'objectifs plus lointains et plus fondamentaux (la classe ouvrière *dans cette localité*, ses possibilités de victoire, l'importance, pour l'avenir des luttes locales, de ce combat particulier, le prolétariat français dans l'ensemble de sa lutte, sur tous les fronts) au niveau de l'appareil.

Mais on voit, en même temps, que cette intelligibilité hiérarchique trouve ses limites dans la hiérarchie : après tout *est-ce bien le même objet* qui est saisi dans la lutte immédiate comme exigence absolue

des assermentés et par le permanent (même s'il est entièrement dans le coup) comme objectif immédiat, restreint et relatif? En fait l'intelligibilité reparaît lorsqu'on considère que cette structure de l'objet (telle que le souverain la détermine) se définit dans les actes (selon que le syndicat appuie ou freine l'action revendicative) et qu'ainsi elle objective en fait le rapport de la concentration ouvrière locale avec l'ensemble du prolétariat français et la détermination de ce même prolétariat (comme objet pratique abstrait et comme leur propre être-institutionnalisé) par les dirigeants syndicaux de la localité (et à travers eux par le souverain centralisé). Mais il faut comprendre alors que l'action de classe ne peut prendre toute sa signification que si la compréhension se fait totalisatrice et saisit l'action dans son développement circulaire : car elle n'est pas pure production d'un groupe par une *praxis* et d'une *praxis* par un groupe (groupe de combat, grève sauvage); dans le cadre syndical ou en face de lui elle se constitue dans sa réflexivité par la médiation des permanents : réflexivité locale (on définit la tactique, les revendications susceptibles d'aboutir, dans le rapport des forces en présence) l'action « spontanée » devient « expérimentée »; en même temps (selon qu'elle trouve son freinage ou son accélération dans les conduites des dirigeants syndicaux — locaux et centraux) cette urgence absolue et immédiate se replace dans l'ensemble tactique et stratégique qui définit pratiquement la classe. Cela veut dire que l'action reçoit ici en extériorité sa connaissance abstraite d'elle-même et de son objectivité (soit qu'elle la conserve comme marque ou qu'elle en fasse l'intériorisation). Mais, en même temps, l'action *à ce niveau* comporte *en elle-même* une compréhension du prolétariat : non pas seulement comme sérialité se dissolvant en groupe pratique (ce qui ne se distingue pas de la production de groupe comme lui-même) mais comme sérialité pourvue d'avenir et dépassée (nous y reviendrons) et dont la constitution acquise — comme les conditions présentes de son être — détermine et particularise la possibilité permanente de s'arracher à son Être-Autre (vitesse de transformation sous telle ou telle pression, dans telle ou telle circonstance, possibilité d'expansion horizontale et verticale, etc.). D'une certaine façon elle a le même objet, cette compréhension, que la connaissance abstraite du souverain; c'est en effet qu'elle *est* cet objet et qu'elle ne *le sait* que dans la mesure où elle le produit en se produisant. Ces deux totalisations (dont chacune comprend l'autre) peuvent se combattre au niveau même du groupe assermenté : rien ne dit en effet qu'elles aient le même contenu. Mais s'il est vrai que les contradictions même et les affrontements risquent de rendre le processus non intelligible dans son abstraction de résidu, il est vrai aussi que la compréhension donnée dans le groupe et qui correspond à son dépassement de l'être-sériel (et à la conservation de cet être comme lien d'altérité et d'immanence) s'incorpore par la pratique (qu'il s'agisse d'accord ou de contestation avec le souverain) *un pouvoir de recul* qui est dépassement de sa présence immédiate et sans distance à l'Être. Il s'agit évidemment d'une simple forme abstraite mais dont l'intériorisation (si, par exemple, elle a lieu *contre* les projets syndicaux) réalise l'action réelle du groupe de combat comme se connaissant et se jugeant par rapport à toutes

les formes et à tous les niveaux pratiques de la classe. Cela ne signifie naturellement pas que cette connaissance pratique, comme système des possibilités réelles de distance à soi, de recul, etc., ne puisse se manifester par une action dangereuse reposant sur des appréciations erronées. C'est que la connaissance pratique (comme régulation de l'action revendicative par elle-même sur la base d'une totalisation à faire du *savoir* syndical et de la *compréhension vivante* dans le groupe) renvoie à l'expérience en cours de la classe comme être-sériel, telle qu'elle se réalise simultanément (et en conditionnement réciproque) comme *signification* du collectif tel qu'il se produit dans et par ses relations avec le souverain (« Dix ans de pratique syndicale m'ont appris », etc.) *comme liaison d'intériorité du groupe et de la série* (le premier a son être-hors-de-soi dans l'autre et vit cette transcendance en intériorité), *comme possibilité abstraite enfin pour la série de se nier* elle-même et de nier son impuissance au profit de la liberté commune, bref comme intensité des forces de massification et de réification en tant qu'elles sont vécues par chacun au niveau de l'aliénation. Il va de soi que cette troisième expérience est conditionnée aussi par l'expérience autre que la série fait des groupes qui se prélèvent sur elle, et de leur force et multiplicité. A ce niveau, l'autre s'apprend dans le collectif par l'entreprise des groupes. Et s'apprendre, évidemment, c'est *se connaître*, déchiffrer par les groupes même, par la multiplicité des actions, la violence qui est encore comprimée par l'impuissance et les conditions historiques qui donnent, par exemple, un aspect révolutionnaire à la situation, mais surtout *se faire* sur la base même des circonstances qui conditionnent l'évolution. Ainsi *la praxis* comme totalisation a *en même temps* le sens d'une certaine opération engageant des effectifs plus ou moins importants et définissant un moment historique en *se* définissant *et* la signification pratique d'un *pari* que — par suite de l'insuffisance des reculs, d'expériences ambiguës (plus encore que contradictoires : j'ai marqué dans *Questions de méthode* le sens de ces ambiguïtés) et de structures pratiques distinctes — chaque niveau doit engager sur les réactions des deux autres, dans lesquelles sa propre réaction figure — il le sait — comme objet de pari. S'agit-il de ces circuits d'altérité que nous signalions dans le pratico-inerte (précision de la conjoncture, etc.)? Non puisqu'il y a communication constante et que l'*autre* peut devenir à chaque instant *le même* (qu'il s'agisse d'une réunion d'ouvriers qui *reconnaissent* le délégué syndical parce qu'il se borne au rôle de tiers régulateur ou de relations réciproques entre deux travailleurs dont l'un est décidé à l'action et dont l'autre hésite encore). En fait ce *pari* est engagé par la classe sur elle-même; il est *la décision* comme dépassement d'un donné imparfaitement connu et comme totalisation dans l'unité négative des conflits, des erreurs et de l'échec ou dans le renforcement réciproque des paris partiels (aux différents niveaux) par l'objectivation en cours et par la réussite finale. L'action pariée se totalise en effet en tant qu'elle se détermine *à la fois* comme entreprise locale à court terme, comme production d'une relation concrète et temporalisée de la classe-collectif à la classe-combat, et comme mode signifiant de la classe au niveau national (indice de combativité, etc.). Et la totalisation elle-même nous renvoie,

par-delà les formations envisagées, à la compréhension (dans la réciprocité) de chacun comme libre organisme pratique (qu'il soit « permanent » ou vieilli et résigné) opérant dans toute sa *praxis* (fût-elle de pure obéissance) le dépassement totalisateur de chaque niveau par l'autre et de tous dans l'unité des décisions communes. Toutefois, dans la mesure où chaque organisme pratique reste insaisissable à l'expérience (sauf abstraitement et négativement) et caché par l'aliénation, la sérialité, le serment ou la souveraineté comme institution, il n'y a jamais totalité mais totalisation en cours sans que nous puissions découvrir un appareil totalisateur et bloquer la circularité en lui. Entendons-nous : cette totalisation est partout tentative de dissoudre l'autre dans le même (même la résignation d'un malade ou d'un vieillard ne se réalise qu'à travers une appréciation totalisante et *ensuite reniée*); elle est opérée en outre sur des schèmes synthétiques d'unité qui ont pénétré jusque dans les profondeurs de la sérialité, sur la base d'un passé commun (nous y viendrons bientôt), etc. Il s'agit donc bien d'une totalisation *réelle* et constante, bien qu'elle enveloppe nécessairement ses complexités, ses inerties à dissoudre et ses contradictions. En ce sens, on peut dire que la classe ouvrière est *partout* totalisation en cours. Au niveau de l'expérience où nous sommes encore, cela ne veut pas dire qu'elle doive ou puisse atteindre un degré d'intégration et de combativité plus élevé. Mais cela ne veut pas non plus dire le contraire. Simplement les instruments nous manquent encore pour envisager cette possibilité. Totalisation en cours signifie — lorsque les perspectives d'une Histoire ne sont pas encore données — que tous les niveaux de la *praxis* sont partout médiés et totalisés par l'insaisissable organisme pratique qu'ils cachent et qui soutient par sa libre individualité toutes les aliénations qui volent sa *praxis* et toutes les fonctions communes qui lui sont imposées (donc tous les groupes en tant qu'ils l'intègrent dans la Fraternité-Terreur).

La totalisation de la classe ouvrière est donc *compréhensible :* l'acte synthétique par lequel le témoin situé ou l'historien la totalise ne fait que reproduire, en effet, une *praxis* de totalisation vers des objectifs, à partir de conditions. Cette totalisation ne consiste pas à transformer une série infinie en groupe mais à créer une circularité de contrôle et de réadaptation perpétuelle pour l'action commune par la détermination de ses possibilités à chaque niveau en fonction des autres. L'action est contrôlée en ce que, par exemple, la série (comme collectif national) est arbitre et médiation dans les conflits entre dirigeants locaux et groupes « spontanément » formés : cela veut dire que l'action finale (qu'elle soit *praxis* ordonnée ou désordre d'apparence non compréhensible) est un processus à trois dimensions dont chacune trouve son sens dans les deux autres. Il est possible d'étouffer un mouvement ouvrier (j'entends : possible à ses propres dirigeants) mais dans certains cas et par la complicité dispersive de la classe entière; et en d'autres cas, cela est impossible par les mêmes raisons, c'est-à-dire par la signification même que le mouvement local prend au sein de la classe nationale. Et cette possibilité ou cette impossibilité ne vient pas du dehors comme un *fatum* aux dirigeants et aux grévistes : elle se réalise pratiquement comme leur compréhension de leur

situation dans la classe; en d'autres termes ils font tout ce *qu'ils peuvent faire et rien que ce qu'ils peuvent faire* mais il faut qu'ils *le fassent* dans la dialectique d'une *praxis* réciproque et antagonistique, qui, elle-même, est ressentie par l'individu librement totalisant au sein de l'aliénation sérielle et se totalise comme rejet de la sérialité ou comme abandon résigné à l'impuissance. Et qu'on entende bien : l'action de l'impossibilité assumée par les groupes d'institution et d'action, en tant qu'elle se manifeste par un désordre-indice de la *praxis*, retourne sur l'altérité et y est réassumée dans la dispersion sérielle comme détermination nouvelle : mais il n'est pas possible de déterminer *a priori* si cette négativité d'impuissance assumée aura ou non pour effet de renforcer dans la série la négation et la passivité dont elle est l'indice. Peut-être, au contraire, provoquera-t-elle un regroupement positif : seul l'ensemble des circonstances matérielles — présentes et antérieures — joint à la *praxis* de la classe ennemie peut dans le cadre du développement historique concret donner en chaque cas les éléments d'une réponse. Ce que l'examen formel doit dire, c'est simplement que la pratique de classe est compréhensible — même s'il s'agit d'actions strictement localisées — dans une totalisation circulaire, comme un nouveau type de *praxis :* la *praxis* dont la temporalisation unitaire et dialectique (à partir de l'objectif à atteindre) se développe dans l'unité de réciprocités pluridimensionnelles entre structures hétérogènes dont chacune contient en soi les autres. Ou, si l'on veut une image, l'action du libre organisme pratique est — considérée en elle-même et dans l'abstrait — sans profondeur, elle se temporalise dans un espace à deux dimensions : l'action de classe — sans même faire intervenir la classe ennemie ou les déterminations diachroniques — se développe dans un espace à *n* dimensions (nous en avons vu trois, il y en a d'autres [1] mais cela n'importe pas ici). Mais la seconde est compréhensible comme la première puisque, finalement, c'est nous qui la produisons et qui sommes, en même temps, l'espace pluridimensionnel où elle se temporalise. Et cette compréhension se base sur le fait que tout est *pratique*, c'est-à-dire que la classe réassume pratiquement son être-de-classe — et tous les caractères pratico-inertes dont on l'a affectée — dans le mouvement même de la *praxis* comme son orientation et son essence pratique singulière. L'invention de « l'occupation des usines », par exemple, comme tactique de combat, est une pratique qui réassume et dépasse la constitution passive du prolétariat-collectif après la seconde révolution industrielle (c'est-à-dire, ici, l'interchangeabilité des O. S.).

Pourtant la *praxis* est ici *constituée :* nous le savons; c'est la limite même de son intelligibilité. La pluralité de ses dimensions entre en conflit avec l'indépassabilité de la libre pratique organique comme dialectique constituante. Cette libre *praxis* est celle-là même qui se produit comme totalisation des dimensions multiples dans la réciprocité médiée; cela signifie, selon la perspective, qu'elle se déploie dans la multiplicité des dimensions en conservant dans cet étirement l'unité

1. Nous sommes en effet restés dans l'abstraction puisque nous avons supposé que le milieu intérieur de la classe était homogène et sans contradictions (divergence ou conflits d'intérêts entre P1, P2, O-S, etc.).

organique de déterminations réciproques et circulaires ou qu'elle se reploie sur une dispersion commençante comme réintégration de l'unité signifiante d'intériorité par retotalisation à travers les dimensions diverses. Et cela n'a rien pour étonner puisque la libre *praxis* comme *temporalisation dialectique dans un espace plat* est remaniement du transcendant à travers un champ pratique à trois dimensions [1]. C'est ce qui nous fait nommer l'action de classe « *praxis*-processus » « : sa compréhension comme totalisation pratique peut être la *praxis* totalisante d'un témoin individuel; mais dans la mesure où cette totalisation, par son objectivité même (telle qu'elle pourrait apparaître à un témoin situé dans un espace à $n + 1$) dimensions, échappe en même temps aux agents et au témoin, nous ne pouvons la saisir que comme *processus*, c'est-à-dire comme limite de la compréhension dialectique. En effet, ce témoin à $n + 1$ dimensions n'existe ni ne peut exister; existerait-il, d'ailleurs, qu'il nous demeurerait parfaitement étranger. A lui seul, pourtant, la réalité pratique de classe se manifesterait comme hyperorganique. Si seulement cela n'était pas une absurdité; à lui seul pourrait apparaître un statut d'intelligibilité ontologique qui serait inaccessible aux agents eux-mêmes à l'intérieur de cette réalité : *pour nous*, situés dans la classe ou hors d'elle, ce statut d'hyperorganisme n'est pas; il ne se manifeste en effet par aucun effet pratique sur les agents ou sur l'action. Mais pour décider de l'objectivité totale, il faudrait aussi pouvoir totaliser du dehors, c'est-à-dire d'un espace dont l'espace social à *n* dimensions serait un cas particulier. La nécessité et l'impossibilité de saisir la classe en lutte comme totale objectivité produit en elle *une limite négative externe* ou, si l'on veut la possibilité d'avoir un *extérieur*. Et cet extérieur comme frontière abstraite et qui nous échappe par principe n'est en fait que la frontière qui sépare la Raison dialectique et la Raison analytique lorsque les conditions de la connaissance ne permettent pas de faire de la seconde une partie intégrante de la première. Le processus — dès ce niveau — est cet être indéterminé de la totalisation prise en extériorité qui ne peut être ni pur développement dialectique d'une libre *praxis* individuelle ni totalité totalisée ni série irréversible et non signifiante de déterminations en extériorité, mais qui, à cause de cette indétermination même, se présente comme la possibilité abstraite d'une union

1. Ou à *n* dimensions : j'en ai donné des exemples dans *Questions de méthode :* la *praxis* à deux dimensions est une abstraction; ce serait Robinson construisant sa hutte. A partir du moment où nous envisageons l'homme concret, sa socialité, ses fonctions, ses pouvoirs, ses possibles, etc., transforment son projet en unité pluridimensionnelle des conditions multiples qu'il dépasse. En sorte qu'un retour du constitué sur le constituant (en tant que le constitué est conservé dans le dépassement) en déployant des espaces complexes dans le projet même finit par créer une homogénéité nouvelle entre l'action commune (avec la multiplicité interne de ses interactions) et l'action individuelle *socialisée*. Reste que les conditions dépassées dans le projet sont mises en contact et totalisées par le projet même, au lieu que les multiplicités d'individus *se* totalisent en totalisant la *praxis* commune. Ici s'arrête la compréhension, à la fois chez le témoin et dans les groupes actifs, parce que cette totalisation interne et par interaction ne produit pas de statut ontologique nouveau dans le groupe. Autrement dit, la compréhension de l'action de classe par le témoin qui la *reproduit* est à la fois *suffisante et inadéquate*.

de tous ces caractères : développement rigoureux et orienté, détermination plénière du présent par le passé et, tout autant, par le futur, donc surdétermination, nécessité absolue et libre finalité, totalité donnée (comme inertie marquée d'un sceau) et produisant dans l'extériorité sa propre temporalité comme totalisation, pratico-inerte saisie comme *praxis*, unité de l'entreprise et de l'événement, union de l'activité passive et de la passivité active. Ainsi, à la faveur de la passivité multiple qui s'est réintroduite au niveau du groupe et qui s'est accrue dans la classe, traversant la *praxis* de couches d'inertie diverses et la contenant dans son statut de pratique constituée, le *processus* (pure limite négative de l'expérience) devient pour de nombreux anthropologistes ce dessous-des-cartes, cet envers qu'ils atteindront un jour ou qu'ils croient pouvoir atteindre, cette *réalité cachée* des hommes et des sociétés où toutes les contradictions se fondent les unes dans les autres sans qu'aucun dépassement synthétique les ait rejointes, c'est-à-dire cette objectivité inhumaine de l'humain où la finalité et la « causalité », la nécessité et la liberté, l'extériorité et l'intériorité s'interpénètrent. Cette réalité cachée, fusion du sens et du non-sens, ressemble à s'y méprendre à la substance spinoziste. Mais il est absurde de substantifier le processus, de donner un contenu positif à cette limite abstraite de la compréhension et de supprimer avant terme les contradictions de l'expérience en considérant l'homme du point de vue de Dieu. Ce *processus* est rigoureusement lié à la *situation* de l'agent ou du témoin : il la définit négativement par ses limites et il ne saurait être question de le saisir en lui-même sans nous désituer par rapport à tout. Il manifeste en outre l'impuissance à intégrer le projet d'une multiplicité sociale autrement que par une compréhension de schème individualisant. Enfin il se réfère à l'extériorité qui transperce de partout l'intériorité et à l'ensemble de faits purement physico-chimiques (ou pouvant être abstraitement considérés comme tels), transmutations d'énergie et, à d'autres niveaux, destructions et dépenses dans le champ pratico-inerte, qui se présentent comme la projection dans l'inorganique d'ensembles inorganiques, organiques et sociaux. Il représente, si l'on veut, l'impossibilité de saisir l'action commune à partir de sa multiplicité et de ses passivités par une compréhension constituante et dialectique; et, sur le plan pratique, il fait mesurer le danger que court (et que produit elle-même) toute action commune : l'aliénation, la retombée dans la sérialité. Mais précisément, cette présence *à l'extérieur* de l'antidialectique (pratico-inerte) et du non-dialectique (Raison analytique) comme danger permanent de la disparition de l'humain ne peut être saisie que *depuis l'être-situé*, à travers la *praxis* et comme contradiction vivante entre la Raison constituante et la Raison constituée. Cette limite de la compréhension ne doit se dévoiler que dans et par la réussite pratique et totale de la compréhension elle-même. Je fais ces remarques dès à présent parce qu'elles prennent ici leur forme la plus abstraite et la plus simple; il faudra les reprendre à propos du processus historique pour éviter à la fois le relativisme et le dogmatisme.

En fait, nous n'avons pas quitté l'abstraction puisque nous avons parlé des rapports internes de la classe avec elle-même au niveau de

la lutte des classes sans faire intervenir dans le schème d'intelligibilité l'action antagoniste de la classe adverse (ou *des* classes; je suppose une dualité pour plus de simplicité). Or, il est bien évident que chaque classe, dans ses luttes sociales, est tout ensemble l'intériorisation et le dépassement des conditions matérielles qui l'ont produite et des caractères suscités en elle par l'autre; il n'est pas moins certain que l'objectif particulier est défini à chaque instant — comme aussi les moyens de lutte, la tactique, etc. — dans la réciprocité d'antagonisme et à partir d'un conflit d'intérêt plus général encore. Ainsi chaque classe est présente en l'autre dans la mesure où la *praxis* de celle-ci, directement ou par l'intermédiaire d'un objet disputé, tend à modifier celle-là. Mais y a-t-il intelligibilité, en ce cas? Nous avons vu une totalisation s'opérer dans la classe ouvrière parce qu'elle portait sur la même action à différents niveaux et parce que les conflits secondaires étaient, par hypothèse, subordonnés à un accord fondamental. Comment peut-on *comprendre*, par contre, c'est-à-dire unir dans une même totalisation les *résultats* d'une action patronale et les *significations* que la *praxis* de la classe bourgeoise produit comme des réalités étrangères à l'intérieur du prolétariat lui-même? Comment surtout peut-on supposer — ce qui est l'exigence même de la rationalité dialectique — qu'une totalisation plus large s'opère, unifiant dans la réciprocité négative même ces classes hostiles et irréconciliables? C'est ce problème qu'il faut d'abord traiter.

Or, le point essentiel est d'établir *s'il y a lutte*. Engels se moque de Dühring qui parle un peu vite d'*oppression*. Mais, en voulant lui faire la leçon, il donne en plein contre l'autre écueil : l'économisme. Si les deux classes sont, chacune, en elle-même, le produit inerte — ou même pratico-inerte — du développement économique, si elles sont pareillement forgées par les transformations du mode de production, l'exploiteuse supportant son statut dans la passivité, comme une loi constitutionnelle, et l'impuissance des nantis reflétant celle des misérables, la lutte s'efface : les deux sérialités sont purement inertes, les contradictions du système se réalisent par elles, c'est-à-dire par chacun comme autre état en altérité. L'opposition qui se réalise par là entre les capitalistes et les salariés ne mérite pas plus le nom de *lutte* que celle du volet qui bat et du mur qu'il frappe. Du reste Engels, dans l'*Anti-Dühring*, poussant jusqu'au bout ces idées schématiques, va jusqu'à annuler la lutte des classes dans le moment où la classe montante, assurant le développement des moyens de production, groupe toute la société autour d'elle. Les désaccords se manifesteront progressivement, l'accroc s'élargira jusqu'à déchirer la société entière dans la mesure où le mode de production lui-même produira et développera ses contradictions. Il serait alors possible de parler de *lutte* — au sens restreint et purement métaphorique d'agitations moléculaires définissant deux directions opposées et produisant *un résultat moyen* — à partir du moment où les contradictions sont explicites. Le reste du temps, l'Histoire se définirait par le développement du mode de production dans son unité précaire et en tant que les conséquences de ce développement produisent des différenciations dans les classes, provoquent des transformations diverses dans les différents groupes humains. L'unité

de comportements également passifs (induits), mais dont l'un définit une certaine forme d'action chez les ouvriers et l'autre un certain type de réorganisation de l'outillage chez les patrons, c'est tout simplement *le processus économique*. Et, d'une certaine manière, nous retrouvons là une intelligibilité parfaite de l'Histoire, puisque l'opposition des phénomènes se réduit à l'action d'un même ensemble de forces extérieures sur des objets divers. Mais l'intelligibilité de l'économisme n'est qu'un faux-semblant; *d'abord*, elle ramène Engels à la Raison analytique et ce dialecticien couronne sa carrière par ce beau résultat : il a tué la dialectique deux fois pour s'assurer de sa mort; la première fois en prétendant la découvrir dans la Nature, la seconde fois en la supprimant dans la société. Le résultat est le même pour ces deux attentats : il revient au même de déclarer qu'on découvre la dialectique dans les séquences physico-chimiques ou de se proclamer dialecticien en réduisant les rapports humains à la relation fonctionnelle de variables quantitatives. Mais *d'autre part*, nous ne retrouvons même pas la véritable intelligibilité directe du nombre ou de la quantité continue puisque nous sommes rejetés en plein champ pratico-inerte. Autrement dit les transformations conventionnelles et les définitions d'une pensée économique restent intelligibles tant qu'elles sont *soutenues* par le mouvement concret d'une dialectique humaine et historique, tant qu'on ne voit en elles qu'un usage provisoire de la Raison analytique, tant que cette Raison analytique elle-même se donne comme un moment abstrait de la Raison dialectique (celui où les relations humaines, aliénées et réifiées, doivent pouvoir être traitées en extériorité dans la perspective même d'une réintériorisation). Mais quand elles se donnent pour des principes ou pour des définitions de base, quand les étranges inversions de la quantité sont présentées comme des faits naturels (et non comme un aspect *superficiellement naturel* des faits sociaux) alors le langage même perd toute signification : les inversions économiques et toutes les déterminations du discours qui en résultent se tirent elles-mêmes du néant, directement sur la base des lois physico-chimiques et biologiques mais sans qu'on puisse trouver le mouvement (dialectique de la Nature) qui engendrerait cette Raison analytique mutilée à partir de l'autre. En un mot, si la Raison analytique doit se faire Raison économique sans perdre sa rationalité, c'est à l'intérieur de la Raison dialectique et comme produite et soutenue par celle-ci. Ainsi l'économisme comme rationalité fondamentale s'effondre dans l'irrationalité empirique *(c'est comme ça)*.

Il va de soi qu'il ne s'agit pas de dissoudre les contradictions objectives et matérielles (forces productrices ←→ moyens de production ←→ mode de production ←→ relations de production, etc.) dans je ne sais quel idéalisme dialectique. Il s'agit seulement de les réintérioriser et d'en faire les moteurs même du processus historique en tant qu'elles sont *fondement intérieur* des modifications sociales (c'est-à-dire comme déterminations fondamentales des relations d'intériorité réciproque rejoignant de libres organismes pratiques dans le champ « à tiroirs » de la rareté). Mais cette réintériorisation même transforme leur signification : la ligne de l'économisme ressemble ici au squelette relationnel abstrait que l'informateur, membre d'une société exogamique, dessine sur le sable pour l'ethnographe. Leur réalité concrète et intelligible est au niveau de la *praxis*, de la matière ouvrée comme médiation entre les organismes pratiques et comme aliénation de l'un à l'autre, bref du collectif. Et le collectif n'est ni dialectique ni analytique : il est antidialectique. Il ne paraît pas *d'abord* comme structure fondamentale des relations humaines : mais il se constitue à travers une dialectique complexe que nous avons retracée comme l'ensablement de la dialectique et son retournement contre elle-même, bref comme l'*antidialectique*. Et cette antidialectique n'est intelligible que parce que nous la produisons nous-mêmes dans le moment fuyant de la fausse unité matérielle, du travail aliéné et de la fuite sérielle. Le pratico-inerte peut être étudié *comme processus* (ce qui est déjà fort loin des prétentions de l'économisme : car le « fait » économique était simplement le phénomène physico-chimique rendu inintelligible par des négations d'intériorité qui se prétendaient déterminations d'extériorité) mais ce processus, en tant qu'il est *déjà* action passive, suppose toute la *praxis* (comme relation avec le champ matériel pratique et avec les Autres) qu'il réabsorbe et transforme dans l'objet tout en reposant sur son fourmillement réel et abstrait. En un mot, si le mode de production, dans l'histoire humaine, est l'infrastructure de toute société, c'est que le travail — comme libre opération concrète qui vient s'aliéner dans le collectif et qui se produit déjà à titre de dépassement d'une aliénation antérieure à ce même collectif — est l'infrastructure du pratico-inerte (et du mode de production) non pas seulement dans le sens de la totalisation diachronique (et parce que telle machine dans ses exigences spéciales est elle-même le produit du travail), mais synchroniquement parce que toutes les contradictions du pratico-inerte et tout particulièrement du processus économique sont nécessairement constituées par la réaliénation perpétuelle du travailleur dans son travail, c'est-à-dire par la pratique généralement envisagée dans ce *monde autre* qu'elle construit en se perdant pour qu'il soit (en constituant, à travers la matière inorganique, sa multiplicité en altérité sérielle, en s'affectant d'impuissance par l'exercice plénier de sa souveraineté). De ce point de vue, si la lutte de classe doit trouver son fondement dans le pratico-inerte, c'est en tant que l'opposition objective des intérêts est à la fois reçue et produite par l'activité passive et se découvre dans le travail (ou dans n'importe quelle conduite) comme réciprocité d'antagonisme — fût-ce sous une forme pétrifiée et, par exemple, comme exigence de l'outil ou de la machine. La circularité — comme structure du social en tant que produit humain — produit son intelligibilité par une détermination double. *D'une part*, il est évident que les conduites et les pensées sont inscrites dans la matière ouvrée (en tant qu'elle réalise, à travers les *autres*, un système d'altérité). C'est ainsi que le racisme n'est pas une simple « défense psychique » du colon, inventée pour les besoins de la cause, pour justifier sa colonisation aux yeux de la métropole et à ses propres yeux; en fait, il est la *Pensée-Autre* produite objectivement par le système colonial et la surexploitation : le salaire et la nature du travail définissent l'homme et il est donc bien vrai que les salaires, en tendant vers zéro, que le travail, comme alternance de chômage et de « travail forcé », réduisent le

colonisé à ce sous-homme qu'il est pour le colon [1]. Toute pensée raciale n'est qu'une conduite réalisant dans l'altérité la vérité pratique inscrite dans la matière ouvrée et dans le système qui en résulte. Mais, *d'autre part* et inversement, puisque les structures élémentaires des formes les plus simples *sont inscrites* dans la matière inorganique, elles renvoient à des activités (antérieures et contemporaines) qui reproduisent indéfiniment ou qui ont contribué à produire ces *sceaux* humains comme pensées inertes : et ces activités sont nécessairement antagonistiques. Le racisme qui se *propose* au colon d'Algérie, c'est la conquête de l'Algérie qui l'a imposé et produit, c'est la pratique quotidienne qui le réinvente et le réactualise à chaque instant à travers l'altérité sérielle. Bien entendu, la conquête de l'Algérie ne doit être prise en elle-même que pour un processus complexe et dépendant d'une certaine situation politique et sociale *en France* en même temps que des rapports réels de la France capitaliste avec l'Algérie agricole et féodale. Il n'en est pas moins vrai que les guerres coloniales du XIX^e^ « siècle ont *réalisé* pour le colon une situation originelle de violence comme sa relation fondamentale avec l'indigène; et que cette situation de violence s'est produite et se reproduit comme résultat d'un ensemble de pratiques violentes, c'est-à-dire d'opérations intentionnelles et à but précis, effectuées par l'armée — comme groupe-institution — et par des groupes économiques appuyés sur l'autorité publique (par les délégués du souverain métropolitain). Certes cette violence même, la cruauté envers les tribus algériennes ou les opérations systématiques qui visaient à les dépouiller de leurs terres ne se produisaient que comme expression d'un racisme encore abstrait : cela tient d'abord à l'état de guerre (la « pacification » fut longue et sanglante) qui change le statut puisque le rapport fondamental est la lutte armée; ce racisme négatif constitue *l'ennemi* comme inférieur et non le prétendu « citoyen français » : il s'agit de « démons », ou bien de « sauvages imbéciles », selon qu'une victoire des indigènes les montre dans leur *activité* ou au contraire que leur défaite provisoire est par elle-même l'affirmation par le vainqueur de sa supériorité. De toute façon, l'action, ici manichéiste, séparant les troupes adverses par la négation absolue de la ligne de feu, fait du musulman *l'autre que l'homme*. D'autre part, pour des raisons qui tiennent à son histoire et au développement en elle du capitalisme, la société française reste d'abord très incertaine sur l'usage à faire de sa conquête. Colonie de peuplement? Terre de déportation? Aucune pratique ne se définit avant 1880. Les musulmans restent donc essentiellement ceux qu'on doit tenir en respect, mater, dont on doit réprimer les moindres sursauts de révolte. Mais on songerait plutôt à les exterminer qu'à les employer, au moins, sur une grande échelle. En tout cas, les pratiques répressives, la politique de division, les dépossessions, surtout, liquident rapidement les structures féodales et transforment cette société arriérée mais structurée en « foule atomisée », bientôt en sous-prolétariat agricole. Et cette nouvelle forme (pratico-inerte) de la société musulmane est l'expression même de la

1. Une seule différence : c'est ce sous-homme qui est *tout l'homme* et le colon, comme *superman*, n'est qu'un grand mutilé. Mais c'est dans les formes supérieures de la lutte que cette inversion apparaîtra.

violence; elle signifie objectivement la violence subie pour chacun des *Autres* sériels qu'elle a produits. Lorsque le capital définit enfin, chez nous, la colonisation capitaliste comme solution partielle de ses difficultés et comme source de profits nouveaux, cette nouvelle forme d'exploitation est découverte, mise au point, diffusée, pratiquée *par des groupes de pression*. Il y a une liaison indéniable entre le livre de Leroy-Beaulieu, la politique de Jules Ferry, la constitution des premières banques coloniales et des transports maritimes. Mais en même temps, d'autres milieux sociaux, possédant d'autres intérêts, s'insurgeaient violemment contre une politique de conquêtes colonialistes. Par là, il faut entendre que le système colonial, comme machine infernale qui devait développer elle-même ses contradictions jusqu'à l'explosion finale, répondait aux besoins objectifs des capitalistes français *pris dans leur généralité* mais contredisait de nombreux intérêts particuliers : pour l'imposer et le mettre en marche, il fallait le *monter;* le passage de l'intérêt objectif, comme exigence vide, à la construction du système se produit par une pratique commune, répond historiquement à une dialectique réelle et organisée rejoignant quelques groupes financiers, des hommes d'État, des théoriciens dans une *tâche organisée*. Et qu'on ne vienne pas tout schématiser en déclarant tranquillement que ces groupes étaient l'expression des intérêts de leur classe. Car en un sens, oui, ils étaient cela et n'étaient même que cela. Mais ils n'étaient pas des médiums gonflés par je ne sais quelle abondance spirituelle ni des pythies laissant fuir par leur gorge le souffle de classe qui les remplit : *par leur invention commune* du système, leur classe se trouvait nécessairement déterminée. Cela ne signifie pas — comme l'idéalisme volontariste se plaît à le marquer — que la découverte du système s'est transposée d'elle-même en pratique générale de classe : nous savons, au contraire, qu'il a fallu de patients efforts pour l'imposer (propagande, victoires faisant oublier les défaites, premiers avantages, etc.). Il faut entendre par là, simplement, que par l'union pratique d'organisations et d'appareils qu'elle a produits (le souverain comme temporalisation actuelle de l'État, les techniciens ou idéologues, les groupes économiques de pression), la classe se trouve elle-même en train d'élaborer des tâches nouvelles et — quelles que soient ses divisions — qu'elle est en état de résistance *minima* en face du système inventé : en effet, il bénéficie de la puissance pratique des institutions et des organisations les plus respectées et les plus actives (la soumission des milieux les plus acharnés est déjà l'avenir fatal de leurs résistances), son élaboration précise et pluridimensionnelle (idéologie, action des pouvoirs publics, initiatives des groupements privés) en face de résistances sporadiques et incertaines, souvent contradictoires, enfin la lumière même que ces pratiques nouvelles font tomber sur les problèmes économiques et sociaux de la métropole (nouveaux débouchés pour la production, circuits d'échanges spéciaux de la colonie à la métropole et inversement).

Pour me faire clairement comprendre, je dirai donc que *toutes les relations* entre colons et colonisés à travers le système colonial sont actualisation de caractères pratico-inertes introduits et définis par des actions communes. Ou, si l'on préfère, que la sociologie et l'économisme

doivent se dissoudre également *dans l'Histoire*. Lorsqu'on lit, dans tel ouvrage sociologique contemporain que la « clochardisation », comme liquidation des structures sociales de la communauté musulmane, est le résultat nécessaire d'un contact entre deux sociétés définies, dont l'une est arriérée (ou sous-développée), agricole et féodale, et dont l'autre est industrialisée, l'intelligibilité et la nécessité font également défaut à ce type de détermination. Je ne puis rejoindre l'une et l'autre que dans la mesure où je prendrai l'activité réelle et consciente de chaque colon (sur le plan économique, en particulier) comme réalisant par elle-même, en un cas particulier, pour un objectif limité mais dans la perspective d'un objectif commun, cette « clochardisation » que le contact de deux sociétés, ces êtres de raison, est bien incapable de produire en dehors des contacts singuliers des individus qui les composent. Mais du coup, le terme de « clochardisation » et le pseudo-concept qu'il recouvre deviennent parfaitement inutiles : ils voulaient, l'un et l'autre, nous renvoyer pudiquement au *processus*. Mais la seule réalité intelligible, la *praxis* des hommes, les met en vacances l'un et l'autre : et elle renvoie à deux types d'action bien distincts : l'action passée, dépassée et l'action présente. En fait *d'abord*, il faut dire que le contact de la société industrielle et de la société agricole s'est réalisé par les soldats de Bugeaud, par les atroces massacres dont ils se sont rendus coupables; que la liquidation des formes de l'héritage propres aux tribus musulmanes n'est pas née de je ne sais quelle interpénétration idéaliste de deux systèmes juridiques différents mais de ce que des marchands encouragés par l'État et appuyés par nos armées ont imposé le code aux musulmans *pour mieux les voler*. A partir de là seulement on peut comprendre que le but colonial *était* de produire et de vendre à la métropole des denrées alimentaires [1] à des prix inférieurs aux tarifs mondiaux et que le *moyen* de l'atteindre était de réaliser un sous-prolétariat de volés et de chômeurs chroniques (ce qui explique de soi la notion de clochardisation). Et cette opération se recoupe avec celle des marchands de biens — dont nous venons de parler — comme avec la politique des autorités militaires (liquider toutes les structures qui permettraient les regroupements et les résistances, maintenir une prétendue féodalité de collabos et de traîtres, complices des Français, conservant l'apparence d'une souveraineté d'origine locale et exploitant pour leur compte et pour celui de leurs maîtres une masse misérable et impuissante, réduite au statut moléculaire. Ainsi le système (comme machine infernale du champ pratico-inerte) fut l'entreprise d'une nation à travers ses groupes institutionnels (guerre), l'invention à chaud d'une nouvelle forme d'impérialisme appuyé sur une politique nouvelle (impliquant un rapport nouveau des individus et des pouvoirs publics), la liquidation systématique et concertée d'une communauté et, bien entendu, la mise en place d'un nouveau dispositif d'exploitation (nouveaux colons) par des organisations appropriées (banque, système de crédit, avantages donnés par le gouvernement, etc.).

Or, dans toutes ces pratiques, la violence et la destruction font partie intégrante de l'objectif recherché. Il s'agit aux trois niveaux

1. Ou des produits d'extraction et autres « matières premières ».

différents de cette action : 1° de liquider physiquement un certain nombre de musulmans et de dissoudre leurs institutions sans leur permettre de « jouir » des nôtres, 2° de priver les communautés indigènes de la propriété du sol et de la donner aux nouveaux venus par l'application brutale et volontairement trop rapide du code civil, 3° d'établir le vrai lien de la colonie et de la métropole (vente au prix minimum des produits coloniaux, achat au prix fort des produits manufacturés de la métropole) sur une surexploitation systématique de l'indigène. En d'autres termes, la violence est présente pour le fils de colon dans la situation même, c'est une force sociale qui le produit; fils de colon et fils de musulman sont également les enfants de la violence objective qui définit le système lui-même comme enfer pratico-inerte. Mais *si* cette violence-objet les produit, s'ils la subissent en partie comme leur propre inertie, c'est qu'elle a été violence-*praxis* quand il s'est agi de mettre en place le système. C'est l'homme qui a inscrit sa violence dans la chose comme unité éternelle de cette médiation passive entre les hommes. Les partisans de la « clochardisation » feront remarquer peut-être que le développement de la société française au milieu du XIX^e^ siècle était précisément tel qu'elle ne pouvait envisager avec les paysans musulmans d'Algérie que des rapports de violence. Cela est vrai en ce sens que le bourgeois du siècle dernier est très harmonieusement ignoble dans *toutes* ses activités. Et cette ignominie vient en partie, naturellement, de ce qu'il est lui-même un produit aliéné du système capitaliste qui caractérise la société métropolitaine : les conditions de travail qu'il impose à ses ouvriers, l'imbécile gaspillage des vies humaines qui est propre à la période « fer-charbon » comment ces caractères objectifs du système ne produiraient-ils pas des bourgeois impitoyables envers les indigènes d'Afrique du Nord? Si le bourgeois est l'homme et si l'ouvrier son compatriote n'est qu'un sous-homme, comment l'Algérien, qui est un ennemi lointain, ne serait-il pas un chien? Seulement, il faut répondre ici *d'abord* que la sociologie s'invertit pour répondre à l'Histoire : si la société bourgeoise clochardise la société féodale, ce n'est plus en fonction de ses supériorités (agissant en somme *malgré elles* et par leur seule existence sur la communauté arabe) mais de ses infériorités, de l'immonde brutalité qui a si clairement marqué le capitalisme à ses débuts. Et précisément à cause de cela, la *négation* retourne dans la classe colonisatrice. Par là, elle renvoie nécessairement à l'action : on pourrait à la rigueur admettre, dans je ne sais quelle perspective idéaliste et aristotélicienne, une attraction à distance exercée par une plénitude positive sur un objet qui, dans sa liaison lointaine avec cette plénitude, réintériorise et mesure ses insuffisances. Mais quand c'est la *négativité* qui devient dans un objet une source de modifications (positives ou négatives) dans l'autre objet, cette négativité ne produira ses effets que dans une action ou dans un système d'action qui se détermine à partir d'elle et qui la garde en eux comme l'orientation *négative* de la dépense d'énergie. Il est vrai que les bourgeois sont des produits (mais nous allons revenir bientôt à la classe et nous verrons que ces produits sont des agents); il est vrai aussi que ces fils de la violence sont produits par la *praxis* violente des pères — ce qui renvoie à l'Histoire

qu'on voulait fuir. Mais il est vrai aussi que cette violence rapace n'est pas une circonvolution cérébrale ni une puissance propre des institutions sociales (bien qu'elle se réalise *aussi* dans les institutions). Ou bien elle est le procès capitaliste lui-même (dans la mesure où, nous le verrons, l'exploiteur réassume le pratico-inerte) ou bien, s'il s'agit de nouveaux développements du système (et par exemple du colonialisme) elle se *temporalise* dans des activités réelles, communes (et même individuelles) qui la réalisent dans l'objectivité. La violence, en tant qu'*exis* bourgeoise, est dans l'exploitation du prolétariat, comme rapport hérité de la classe dominante à la classe dominée (mais nous verrons qu'elle est aussi une *pratique* à ce niveau); la violence, comme *praxis* de cette même génération bourgeoise, est dans la colonisation. Mais l'*exis*, en elle-même, n'est rien d'autre qu'une médiation diachronique entre deux cycles de *praxis*. Et l'entreprise coloniale comme temporalisation plurale de la violence bourgeoise (en tant que violence d'une classe contre une autre classe à l'intérieur d'une communauté) est en même temps son enrichissement dialectique et son accroissement. Dans des conditions neuves où l'exploitation doit s'appuyer d'abord sur l'oppression, cette violence se fait neuve; elle se *tendra* jusqu'aux exterminations massives et aux tortures. Il faut donc *qu'elle s'invente* pour se maintenir et qu'elle se change pour rester la même. Inversement, elle reviendra comme violence pratique à utiliser immédiatement dans la métropole contre les masses exploitées, dès que la guerre coloniale connaît un temps d'arrêt. On sait que Bugeaud paraissait à la haute bourgeoisie de 48 le liquidateur rêvé de la IIe République. Et ce n'est pas par hasard que Franco venait du Maroc.

L'évolution de la violence est ici manifeste : d'abord structure d'aliénation dans le *pratico-inerte*, elle s'actualise comme *praxis* dans la colonisation; sa victoire (provisoire) se présente comme l'objectivation de l'ensemble pratique (armée, capitalistes, marchands de biens, colons) en un système *pratico-inerte* où elle représente la structure fondamentale de réciprocité entre colons et colonisés. Mais *dans l'aliénation même*, cette nouvelle *exis* sérielle n'existe que si chacun la réalise et l'assume *en tant qu'autre* dans sa *praxis* quotidienne. Cela signifie en premier lieu qu'elle devient sa propre idée sous forme de *racisme*. Ou, en d'autres termes, que les colons actualisent à tout instant les pratiques d'extermination, de vol et d'exploitation instaurés par les générations précédentes, en les dépassant vers *un système de valeurs autres*, c'est-à-dire entièrement régi par l'altérité. Mais il ne s'agirait encore que d'un dépassement inefficace de *l'exis objective* si la situation ne comportait une réciprocité de violence. En d'autres termes, le colon découvre dans le colonisé non seulement l'Autre-que-l'homme mais son propre Ennemi juré (ou ce qui revient au même, l'Ennemi de l'homme). Cette découverte ne suppose pas de résistance (ouverte ou clandestine), ni d'émeute, ni de dangers d'insurrection : c'est la violence elle-même du colon qui se dévoile comme nécessité indéfinie ou, si l'on préfère, le colon découvre la violence de l'indigène, même dans sa passivité, comme la conséquence évidente de sa propre violence et son unique justification. Cette découverte se fait par la haine et la peur, comme détermination négative du champ pratique, comme coefficient d'adversité affectant certaines multiplicités dans ce champ, bref comme danger permanent à écarter ou à prévenir. Le racisme doit se faire pratique : ce n'est pas un réveil contemplatif des significations gravées sur les choses; c'est *en lui-même* une violence se donnant sa propre justification : une violence se présentant comme violence induite, contre-violence et légitime défense. Le colon, vit sur « l'île du docteur Moreau » entouré de bêtes effroyables et faites à l'image de l'homme mais ratées, dont la mauvaise adaptation (ni animaux ni créatures humaines) se traduit par la haine et la méchanceté : ces bêtes *veulent* détruire la belle image d'elles-mêmes, le colon, l'homme parfait. *Donc*, l'attitude pratique immédiate du colon est celle de l'homme en face de la bête, vicieuse et sournoise. D'abord, se défendre contre les myopes qui, de la métropole, confondent les faux hommes avec les vrais. Cette phrase colonialiste « Nous connaissons les Arabes » ou ces mots sudistes : « Le Yankee ne connaît pas le nègre », *c'est un acte :* le refus juridique (et *d'intimidation*) de toute possibilité pour le métropolitain de résoudre les problèmes coloniaux dans la métropole. Cela signifie au fond : colon et colonisé sont un couple, produits par une situation antagonistique et l'un par l'autre. Personne (sauf l'armée, si le colon la réclame, parce qu'elle est une arme) ne peut intervenir dans leur duel. Et c'est précisément le thème de la propagande raciste que le colon fait dans la métropole même : son portrait de l'indigène (toujours *négatif*) a pour but de « détromper » et de désorienter l'opinion métropolitaine. Du reste, à un niveau plus complexe, l'opération pratique comporte un refus de toute solution *politique* du problème colonial (le fond du problème étant, *bien entendu*, social [1]). Le colon veut le *statu quo* puisque tout changement dans le système (qui, présentement, se trouve partout sur son déclin) ne peut qu'accélérer la fin de la colonisation : l'intégration et l'assimilation (pleine reconnaissance de *tous nos droits* aux colonisés) ni plus ni moins que l'indépendance ont pour résultat *immédiat* la fin de la surexploitation, donc des bas salaires, donc des bas prix qui sont la raison d'être du circuit économique « colonie-métropole ». Le racisme-opération, c'est la *praxis* éclairée par une « théorie » (racisme « biologique », « social », empirique, peu importe) qui veut maintenir les masses à l'état d'agrégats moléculaires, accroître par tous les moyens la « sous-humanité » du colonisé (politique religieuse, favorisant les éléments les plus superstitieux; politique scolaire, s'efforçant de ne pas instruire les indigènes *dans notre culture* tout en lui ôtant la possibilité de s'instruire dans sa culture propre, etc.).

Ce qui nous importe ici, ce sont les deux aspects suivants de la *praxis coloniale*.

α) D'abord, la *praxis* d'oppression que nous venons de décrire rejoint le processus d'exploitation et se confond avec lui. Par processus d'exploitation, nous entendons le fonctionnement pratico-inerte du système

1. Pourtant le colon préfère évoquer des possibilités d'amélioration sociales parce qu'il sait que les revendications du colonisé sont d'abord politiques. Et elles sont d'abord politiques parce que les colonisés n'ignorent pas que la « politique » est, aux colonies, la pure et simple mise en place et le fonctionnement régulier d'un énorme appareil répressif qui *seul* permet la surexploitation.

une fois mis en place : le gros propriétaire foncier (colon) ne *contraint* pas à proprement parler — du moins en Algérie — le colonisé à travailler pour lui contre un salaire de misère; le système trompeur du libre contrat qui est à la base du processus capitaliste, on l'a acclimaté, au moins en apparence, en Algérie : de fait, la poussée démographique produit une population sous-alimentée, en état de chômage chronique (ou de semi-chômage) et les colonisés viennent s'offrir eux-mêmes aux employeurs, la misère créant un antagonisme concurrentiel qui les contraint d'accepter, de proposer même les salaires les plus bas. Le faible développement industriel — qui caractérise lui aussi le système colonial — ne permet pas à ce sous-prolétariat en majorité agricole de surmonter les antagonismes dans l'unité des revendications. L'émancipation ouvrière va de pair avec la concentration de l'industrie : en pays colonisé, la « clochardisation » des masses a liquidé les structures de l'ancienne société en ôtant les moyens d'en reconstituer une autre sur d'autres structures et d'autres rapports de socialité. En ce sens, on peut donc prétendre que l'exploitation — par les nouvelles générations de colons — des nouvelles générations de colonisés se réalise comme un processus : les salaires s'établiront, dans le cadre d'un système économique et social, sur la base de conditions matérielles définies qui échappent à l'action des colons comme à celle des colonisés (la conjoncture économique *et* la poussée démographique, par exemple, etc.). Seulement, le *processus* est avant tout conditionné par l'atomisation des masses indigènes; il se fonde sur ce double caractère : désintégration des anciennes communautés, dissolution permanente de tous les groupes nouveaux qui tenteraient de se former, refus d'intégration à la société colonisatrice. En un mot, il est nécessaire que le colonisé ne soit *rien*, sauf une force de travail qu'on achète à des prix toujours plus bas. Or, cette nécessité, qui conditionne le processus entier, elle s'est manifestée peut-être, aux beaux jours du colonialisme, comme exigence inerte à l'intérieur du système. Mais, en fait, cette exigence est *remplie;* et si, *précisément*, elle est remplie c'est parce qu'elle fait en même temps l'objet de la *praxis* oppressive et parce qu'elle a été l'objectif (atteint et dépassé) de l'oppression *passée*. Cette *praxis* oppressive, passée et présente, avec son avenir objectif, ne s'est pas fixé d'abord, comme sa fin lointaine, la production d'un statut indigène favorisant l'établissement et le fonctionnement autonome du circuit colonial. Nous avons vu, en effet, que les violences de la « conquête » s'accompagnaient d'une très grande incertitude sur le but de la colonisation et que cette incertitude venait en partie de ce qu'elles précédaient le moment où l'organisation économique de la France la mettrait à même de définir une politique coloniale. Il n'en est pas moins vrai que les pratiques d'extermination et celles de dépouillement ont atomisé la société musulmane et que les comités politico-financiers ont inventé le système sur la base de cette atomisation. Ou, si l'on préfère, que l'impuissance radicale des masses et leur misère figuraient, fût-ce implicitement, parmi les facteurs fondamentaux que la banque et l'État ont réunis et dépassés par le projet d'une exploitation rationnelle des colonies. Ainsi, lorsqu'on arrive à cette condition-clé de l'entreprise coloniale, les bas salaires, on constate que le *processus* sur la base duquel ils s'établissent n'est une

nécessité du pratico-inerte que dans la mesure où une *praxis* oppressive a créé délibérément une situation qui rendait ce processus nécessaire. Mieux encore : la victoire des armes ne suffit pas; il faut la renouveler chaque jour. Il sera plus efficace et plus économique encore de la *maintenir* en l'institutionnalisant, c'est-à-dire en lui donnant chez l'indigène le caractère d'un statut pratico-inerte : et cela ne se peut faire que si l'on affecte l'armée d'Algérie elle-même d'une inertie institutionnelle. L'inertie inorganique comme caractère permanent de la *praxis*-institution se reproduit comme perpétuation inerte de l'indépassable impuissance chez les colonisés. La constitution moléculaire des masses, comme condition matérielle, inorganique et nécessaire du processus de sur-exploitation est donnée comme la conséquence inerte d'un déterminisme rigoureux (et l'on revient à la raison positiviste) : en réalité, cette inertie — pour inorganique qu'elle soit — est produite à chaque minute par la violence pétrifiée que constitue la présence de l'armée. Et les conséquences internes de cette impuissance induite (misère, maladies, antagonisme concurrentiel, taux de natalité, etc.) bien qu'elles se présentent comme sérielles et comme détermination du champ pratico-inerte, sont, dans leur ensemble, un processus gouverné. La violence ancienne est réabsorbée par l'inertie violence de l'institution, ses incertitudes disparaissent dans la certitude objective du colonialisme qui est la pensée de l'armée elle-même, c'est-à-dire sa raison d'être et la signification — globale et détaillée — de ses pratiques et de son organisation. Dans la mesure même où la présence-institution d'une armée métropolitaine est une *praxis* suscitant l'inertie inorganique chez les masses colonisées, le colonisé lui-même se conduit envers cette inertie à la fois comme envers son destin et comme envers une pratique oppressive de l'ennemi. Même quand l'individu l'intériorise en sentiment d'infériorité (adoptant et assumant dans l'immanence la sentence que les colons portent sur lui), même quand il saisit son *être-colonisé* comme une détermination négative et comme un statut originel de sous-humanité, même lorsqu'il tente de se rapprocher de ses vainqueurs, de leur ressembler (bref lorsqu'il demande l'assimilation), il ne cesse de ressentir cette même condition, ce même statut ontologique comme violence impitoyable et impardonnable que lui fait subir un ennemi de pierre. C'est que *justement* cette violence est dirigée de telle manière qu'elle lui ôte toute possibilité de réagir, fût-ce en admirant ses oppresseurs et en cherchant à devenir ce qu'ils sont. Ainsi, dans sa vie pratique et quotidienne, l'exploité éprouve l'oppression à travers chacune de ses conduites, non pas comme aliénation mais comme une pure et simple contrainte exercée délibérément par des hommes sur des hommes. Et dans la mesure même où l'armée-institution [1] est une force qu'on montre pour n'avoir pas à s'en servir (ou pour être immédiatement prêt à l'utiliser) cette parade pratique est la *praxis* commune de tous les soldats et se traduit à la fois dans les opérations de groupe et dans leurs rapports individuels avec les

1. Toute armée est institution et groupe institutionnel. Si je parle ici d'armée-institution, c'est dans la mesure où les fonctions générales de toute armée sont spécialisées par des institutions particulières à l'Algérie (fonctions administratives, etc.).

musulmans (c'est-à-dire que nous retrouvons là un racisme pratique — d'ailleurs d'un autre niveau et d'un autre sens). Le jeune soldat qui « fait son service militaire » en Algérie (je me reporte aux beaux temps du colonialisme, entre 1910 et 1935) est lui aussi *ambivalent* dans sa découverte de lui-même et des Autres : c'est en tant qu'être institutionnalisé qu'il est là, dans cette ville, dans cette caserne et même, aux heures de « quartier libre », dans cette rue, dans ce bordel. Mais, en même temps, la *praxis* historique et vivante de l'armée d'Afrique (elle se donne comme appareil de contre-violence) lui apparaît à travers les opérations répétées qu'on lui fait entreprendre, les instructions qu'on lui donne : l'inertie a-temporelle de l'Être institutionnalisé est réalisée et produite à travers une orientation historique et pratique. Cette orientation, les rapports entre les colons et les colonisés en décident *en tout lieu;* ils se réfléchissent par l'information sur l'exercice militaire, tel matin, en telle caserne de Blidah ou de Philippeville, à la fois comme *indice* de la tension universelle et comme facteur concret de cette tension. Les soldats voient dans *cette* émeute *le signe* qui leur fait déchiffrer d'autres signes directement apparus dans leur expérience et l'action ennemie qui va déterminer leur sort immédiat (« consignés à la caserne », « envoyés avec deux autres régiments pour ramener l'ordre ») ou lointain (l'insurrection couve, elle va éclater). A travers ces informations, ils sont *signifiés* comme agents d'une *praxis* commune (expédition répressive, batailles, etc.), c'est-à-dire qu'ils se saisissent — en tant qu'ils ont *le pouvoir* de déchaîner la contre-violence — comme membres souverains du souverain. Comme la souveraineté, en effet, est refusée par les colonisés — par la révolte même qui a eu lieu dans une autre ville — elle redevient ce pur pouvoir commun à l'individu et au groupe de remanier inconditionnellement le champ pratique. Et comme ce pouvoir n'est réel et concret que dans la mesure où il est limité, dans la réciprocité, par celui de l'Autre, il devient ici violence abstraite par décision de considérer les masses colonisées comme des objets. Ce sont *elles* qui ont rompu le rapport, selon l'idéologie souveraine, en refusant brusquement la souveraineté militaire : par cette rupture, elles se sont mises hors la loi. Ainsi le rétablissement de la réciprocité suppose le moment de la violence impitoyable, c'est-à-dire de la dissolution sanglante des groupes indigènes : car la réciprocité a lieu, pour le souverain, entre deux inerties; l'une de ces deux inerties, c'est la pure impuissance sérielle de l'indigène, l'autre c'est la passivité librement consentie de l'armée qui retient sa force. Le moindre regroupement, comme négation de l'inertie sérielle, est rupture du contrat. Mais pour le soldat, comme être-institutionnalisé, en définissant (plus ou moins exactement — la question n'est pas là) le degré de tension entre la troupe et les masses colonisées, l'insurrection lointaine donne une sorte d'unité négative à cette foule moléculaire. Elle devient tout entière groupe, ou possibilité de produire des groupes armés, ou mer insondable cachant des groupes armés. Ainsi le point d'application de la contre-violence, au fond, est partout *ici* et la relation vécue du soldat aux masses devient partout celle du souverain aux rebelles; cela veut dire que l'armée, au moindre doute, se reconnaît tout entière comme unité pratique de répression, comme

agent de la dissolution permanente des communautés au profit de l'altérité sérielle. C'est donc à la fois l'impuissance-révolte des masses et l'inertie-violence de l'armée qui méritent le nom de « *praxis*-processus ».

Cependant les colons eux-mêmes, avec ou sans l'aide des forces militaires (ou plutôt avec le concours passif ou actif de ces forces) doivent défendre l'atomisation des masses contre les initiatives de la métropole. Ici, le *processus* n'est plus le *produit* d'une *praxis* mais son développement autonome doit être *protégé* par des activités rigoureuses : il faut trouver des alliés politiques à l'Assemblée ou dans le gouvernement, s'appuyer sur des groupes économiques réunissant les gros colons à certains capitalistes métropolitains, empêcher le vote de réformes « assimilatrices » ou « intégratrices ». Et si, en dépit de tout, quelque loi est votée qui veuille « libéraliser » le régime et reconnaître des droits politiques aux musulmans, il faut en empêcher l'application. Par exemple, en organisant des élections truquées chaque fois qu'une consultation électorale a lieu en Algérie. S'il s'agit de réformes sociales (redistribution de terres, etc.) il convient également que le colon puisse les tourner à son avantage. Enfin, toutes ces opérations violentes ne peuvent avoir lieu que dans un climat de violence — c'est-à-dire ne pouvant être entreprises que par des violents — il faut que la propagande reflète cette violence universelle, qu'elle réflechisse au colon sa propre violence comme le simple courage viril et décidé à tout de la minorité assiégée et qu'elle présente à tous la *violence-autre* de l'indigène comme mettant partout et à tout instant le colon en danger. C'est-à-dire qu'elle fasse peur en permanence au colon et qu'elle présente cette peur furieuse comme le courage pur. L'ensemble de ces opérations indispensables nécessite des organismes, des appareils de vigilance qui se produisent, dans des circonstances définies, comme dissolution de la sérialité chez les colons eux-mêmes. J'ai déjà dit — à propos du pratico-inerte — que les colons (comme *classe* de sur-exploitation) se trouvent — comme les indigènes, par le jeu des antagonismes concurrentiels et de la récurrence — engagés dans une série de séries et que le racisme est dans cette série la pensée *autre* (et de l'Autre par l'Autre), bref la pensée-processus. Mais *l'intérêt commun* est toujours présent pour tous en tant qu'ils sont engagés dans une double relation avec la métropole et avec les colonisés et qu'ils doivent disparaître ou rester la médiation unique et nécessaire entre ceux-ci et celle-là. A ce niveau même est leur contradiction fondamentale : le régime « libéral » de la métropole correspond au développement historique du capitalisme français, à la bourgeoisie métropolitaine, il convient aussi aux colons, là-bas, en tant qu'ils sont représentés et défendus en France, en tant qu'ils peuvent, dans le climat libéral, susciter et financer à Paris des groupes de pression; mais ce régime — qui est peut-être le plus pratique dans une société fondée sur l'exploitation — ne convient plus du tout à une société fondée sur la sur-exploitation. Il s'agit donc, au nom de la démocratie bourgeoise, d'empêcher la métropole de démocratiser ses colonies; au nom de la souveraineté héroïque de l'assiégé, il faut falsifier les rares institutions libérales de la colonie. Ce conflit, cette *praxis* complexe,

l'évidence de l'intérêt de classe, de l'intérêt de *toutes les classes de colons* [1] se concrétise à la moindre occasion dans des *groupes de violence*. Et par là j'entends moins des groupements qui *réalisent* des violences réelles (encore que ces groupements existent : provocateurs, contre-terroristes, etc.) que des communautés pratiques dont le rôle est de perpétuer le climat de violence en se faisant par elles-mêmes *violence incarnée*. On peut considérer les groupements comme ayant pour fonction d'abaisser systématiquement le seuil de la sérialité de classe, pour permettre à des groupements plus efficaces (groupes économiques et groupes de pression) de se constituer malgré les antagonismes concurrentiels, c'est-à-dire qu'ils représentent en eux-mêmes les possibilités extrêmes du colon : extermination des colonisés ou extermination des colons. En fait, ces possibilités s'équivalent en un point : c'est qu'elles aboutissent l'une et l'autre à liquider la colonisation; c'est précisément le besoin que le colon a de l'indigène sur-exploité qui a transformé la violence gaspilleuse et incontrôlée des conquêtes coloniales en violence économe et surveillée. Mais les *groupes de violence* incarnent les possibilités extrêmes et sont dits *extrémistes* en ce sens qu'à la lumière du conflit maintenu en permanence par eux, toute *praxis* de conciliation doit apparaître comme la pire des erreurs : la seule action qui puisse porter ses fruits c'est celle qui s'appuie sur la coercition et la répression. Par là, des groupes organisés forment une sorte de barrage à sens unique : en présentant sans relâche aux colons la violence comme le fondement même de leur situation et comme l'unique moyen de la conserver, ils tendent à créer *en Afrique* un milieu parfaitement impénétrable aux institutions libérales; mais en se réclamant de la nationalité française, ils permettent à chaque colon d'user pour défendre en Algérie son droit à la violence de ses droits de libre citoyen dans la métropole [2]. Cette opération de protection est indispensable pour que *le processus* de sur-exploitation se développe selon ses lois pratico-inertes. Mais si nous rejoignons la *praxis* passée, conservée par l'inertie sérielle des exploitants et des exploités et *devenue* activité passive (matière inanimée comme médiation entre les hommes), à la *praxis* institutionnelle, comme violence retenue dans une inertie toujours provisoire, et aux activités extrémistes (agitation, propagande, défense de l'Algérie colonisée *contre* la métropole), nous voyons la sur-exploitation comme processus se réaliser sur la base d'une *praxis* qui l'a produite et orientée, sous la protection d'une action institutionnelle et dans un isolement non réciproque, artificiellement produit par des pratiques communes; elle devient en somme le moment antidialectique se déterminant lui-même dans le milieu de la dialectique constituée ou, si l'on préfère, le moment pratico-inerte comme objectif commun de pratiques convergentes et comme *leur produit artificiel*. Et, certes, c'est aussi leur médiation ou, en d'autres mots, l'unité de leur être-hors-d'elle. Mais nous voyons aussitôt que les groupes considérés sont liés entre eux par des relations d'intériorité (il y a des liaisons dia-

1. Cet intérêt commun à toutes les classes se manifeste à tous les colons par cette information précise : le revenu moyen du colon est dix fois plus élevé en Algérie que celui du colonisé.

2. Il en use aussi pour réclamer l'aide économique des métropolitains.

chroniques et synthétiques entre les officiers, entre ceux-ci — comme représentants de générations et de pratiques différentes — et les soldats; il y a des liaisons synchroniques entre les groupes extrémistes et les officiers, etc.) comme d'ailleurs à l'ensemble des colons (nous y reviendrons au prochain paragraphe). Il est *vrai* que le processus engage surexploiteurs et sous-prolétariat indigène dans un mouvement antidialectique qui constitue pour chacun et pour chaque collectif l'avenir comme inéluctable destin; il est *vrai* que, de ce point de vue, c'est le système et la conjoncture qui produiront la ruine de *cette* entreprise coloniale et, par elle, aveuglément, le chômage de *ces* musulmans, leur misère, la mort d'enfants sous-alimentés, etc. Ainsi, d'une certaine façon, tout l'appareil de la violence aura servi à constituer une sorte de champ clos où les forces pratico-inertes ont écrasé l'entreprise particulière de certains colons. Mais cela même est le but puisqu'il s'agit de soutenir et d'isoler, comme dans une expérience de laboratoire, un prétendu « monde économique » obéissant à des lois rigoureuses et fondé, en fait, sur l'anéantissement continué des sur-exploités (sur le refus pratique de les traiter en sujets de droits, quel que soit le droit. Ce « monde économique » qui masque soigneusement la surexploitation et qui se présente sous la vague apparence du libéralisme classique, c'est tout simplement l'ensemble abstrait des relations concurrentielles ou semi-concurrentielles des colons entre eux, directement et par l'intermédiaire de la métropole. A prendre les choses sur ce terrain (c'est-à-dire en ignorant délibérément le colonialisme *comme système* et l'Histoire comme fondement de tout processus humain) l'appareil répressif et les groupes de violence doivent en effet protéger *la liberté* de produire, de vendre et d'acheter, *donc* la possibilité pour n'importe quel colon d'être ruiné dans des circonstances définies et selon des règles bien rigoureuses. Et d'autre part, cette économie abstraite et fausse n'est autre que l'*intérêt commun* des colons, c'est-à-dire qu'elle leur permet de développer leurs antagonismes individuels sans que ces conflits puissent jamais profiter aux surexploités qui en font les frais. Nous voyons à présent qu'il faut distinguer trois niveaux dans la colonisation comme Histoire en cours : le jeu d'apparences plates que peut étudier la Raison économique n'a d'intelligibilité que par rapport au système antidialectique de la surexploitation. Mais celui-ci à son tour n'est pas intelligible si l'on ne commence par y voir le produit d'un travail humain qui l'a forgé et qui ne cesse de le contrôler. Et, à la différence de l'outil forgé, de la matière ouvrée, il n'introduit pas par lui-même l'altérité et la récurrence entre les groupes qui surveillent son développement autonome : il se réalise en effet comme ensemble complexe de liaisons entre des séries (sur-exploiteurs et surexploités, liaison entre les premiers sur la base de leurs relations avec les seconds et inversement, liaisons avec les importateurs et les exportateurs de la métropole, etc.); mais les groupes qui assurent son fonctionnement sont liés par des relations d'intériorité — qui naissent de leurs tâches pratiques — et ne sauraient en conséquence être *sérialisés* par sa médiation [1]. Il est donc parfaitement clair,

1. Ce qui ne signifie pas qu'ils ne puissent être, sous d'autres rapports, sérialisés par le processus même : le membre virulent d'un groupe de vio-

ici, que la surexploitation comme processus pratico-inerte n'est pas autre chose que l'oppression comme *praxis* historique se réalisant, se déterminant et se contrôlant dans le milieu de l'activité passive.

β) Ceci nous amène à une deuxième remarque : les relations des groupes oppresseurs entre eux sont toujours les conditions conditionnées des sérialités de série, c'est-à-dire du rassemblement inerte des « occupants ». Il faut noter, en effet, qu'ils visent un certain objectif commun à travers les pratiques diverses et selon des appréciations différentes de la situation. Leurs racismes — bien que se fondant tous également sur la sous-humanité du musulman — sont malgré tout divergents. L'extrémisme des uns — qui naît de la fonction assumée — peut s'opposer à la modération apparente des autres (des officiers, ou de certains officiers) qui, en dehors des périodes de troubles et de répression, se produit elle-même comme *force tranquille* qu'on montre pour n'avoir pas à s'en servir. D'autre part les officiers ne sont pas nécessairement des « coloniaux »; le seraient-ils, ils ne sont pas forcément liés à telle ou telle colonie. Enfin ce sont des fonctionnaires relevant de la métropole et non des propriétaires fonciers ou des commerçants établis sur la terre d'Afrique [1].

Mais il faut précisément remarquer que l'armée d'Afrique est la violence des colons et que les colons sont pour l'armée la légitimité de cette violence. Il faut observer aussi que l'ensemble des exploiteurs coloniaux comprend toutes les catégories sociales et qu'ils sont tous liés (de l'ouvrier français au président du tribunal et au fermier) par le même privilège, que le militaire partage avec eux : ils sont mieux payés qu'en France, et ils fondent leur aisance relative sur la misère des musulmans. Ainsi l'unité de tous les groupes de colons (depuis les groupes fortuits et éphémères jusqu'aux groupes institutionnels) est conditionnée par le *climat* de la colonie, c'est-à-dire par l'Être-Autre des séries. Dans quelle mesure l'*Être-Autre* est-il susceptible de se dissoudre dans des groupes en fusion? Dans quelle mesure est-il au contraire d'une rigidité et d'une passivité insurmontables? On peut imaginer la gamme des intermédiaires : à chaque moment correspond une relation différente entre les communautés pratiques : opposition et tension — relâchement, coexistence quasi sérielle — unité d'intégration plus ou moins poussée. Mais l'être de la série se définit, dans le monde de la violence, sur la base de son rapport de réciprocité antagonistique avec les masses qu'elle opprime. Ce rapport, en effet, en tant qu'*antagonisme réel* ne se réduit nullement à l'ensemble pratico-inerte du processus d'exploitation : il ne peut se considérer, pourtant, comme une véritable *praxis* réciproque de combat puisqu'il s'oppose des séries encore paralysées par l'altérité. Il s'agit, en fait, d'une tension à la fois immédiatement décelable et pourtant impossible à déterminer qui se découvre comme signification commune d'actions réciproques

lence peut subir son destin (recevoir la sentence économique qu'il fait porter sur lui par le système) en tant qu'il est *aussi producteur de denrées agricoles* et qu'il souffre *comme colon* de la concurrence des grandes exploitations motorisées.

1. Enfin les groupes de pression, les groupes économiques, etc., ne se lient pas volontiers aux extrémistes, encore que ceux-ci leur facilitent le travail.

individuelles. Cette signification commune n'est pourtant pas *directement* réalisable car elle ne renvoie par elle-même à aucune communauté dont l'un ou l'autre des agents ferait partie à titre d'individu commun. Il s'agit plutôt d'actions qui comportent en elles-mêmes et dans leur stricte singularité une négation de la sérialité : elles paraissent ne pas pouvoir être accomplies si ce n'est sur la base d'une entente préalable ou d'un mot d'ordre; mais l'expérience particulière dans laquelle elles se produisent ne permet pas de les rapporter à un groupe organisé. En fait ces réactions ne dépassent pas, en général, le niveau de l'atomisation ou de la sérialité mais elles témoignent d'un changement à l'intérieur des liens sériels, chacun, par exemple, puisant la force de sa colère — que trahit son maintien — dans celle qu'il prête à l'autre opprimé et à tous les autres, comme il arrive, par exemple, le lendemain d'une profanation de mosquée par des soldats ivres ou d'une rixe entre militaires et musulmans qui a fait des victimes chez ceux-ci. L'employeur [1], ce jour-là, est inquiet; les conduites de ses employés (ou de *son* employé) lui paraissent un signe; son inquiétude deviendra rapidement violence : et ce passage de l'inquiétude à la volonté répressive c'est encore une conduite d'altérité. Seulement, c'est à partir de ces réactions dont chacune étaye sa violence sur celle de l'Autre que des groupes insurrectionnels ou punitifs peuvent se constituer dans la série même. En effet, la réaction sérielle de chacun, c'est, confondant communauté et série, d'interpréter la conduite de l'antagoniste comme une *praxis* de groupe dont celui-ci serait l'individu commun; cette position induit dans chaque série le groupe comme unité négative, c'est-à-dire comme seul moyen de lutter contre les groupes cachés dans l'Autre. Bien entendu, c'est l'ensemble des conditions historiques qui décideront d'une liquidation de la sérialité *ici* ou *là;* ce qui est sûr c'est que la liquidation où qu'elle ait lieu suscite aussitôt une liquidation du même ordre chez l'adversaire. Ainsi les groupes de pression, de violence et d'institution, dans leur relation de réciprocité et de médiation réciproque, fournissent l'indice rigoureux de la détermination réciproque, par-delà, le processus, du colon et du colonisé, c'est-à-dire l'indice de la violence.

Mais, plus la tension croît, plus l'unité de ces groupes hétérogènes se resserre, au point qu'elle devient *réellement une unité d'action.* A ce moment cette *praxis* synchrone et pluridimensionnelle devient réel-

1. L'employeur injurie ou frappe, par exemple. Il le fait parce qu'*on* le fait; il est l'Autre, ce personnage fuyant et irréalisable qui s'appelle *le* colon. L'employé se laisse frapper, lui aussi en tant qu'il est un Autre : insulté ou battu par un musulman, c'est comme un individu singulier (ou comme membre d'une famille singulière) qu'il réagirait. Mais les coups du colon, il les ressent en tant que d'autres hommes de sa religion sont frappés comme lui à la même minute; en tant que ces vexations par-delà sa personne s'adressent *au colonisé,* personnage aussi peu *réalisable* que le colon lui-même. Ainsi *à travers les deux individus* l'Autre a rapport avec l'Autre; et les deux sont aliénés à ces unités sérielles qui ne peuvent même pas se réaliser ici et qui, disloquant, généralisant, arrachent l'événement à lui-même et le constituent comme raison de la récurrence et comme archétype existant ailleurs. Mais inversement, si la conduite sérielle des colons est de frapper leur domestique et si tel colon ne frappe pas le sien, la vérité sérielle et inerte de son rapport avec lui, c'est *de le frapper,* d'être l'*Autre qui frappe.*

lement *la praxis* du groupe colonialise. Elle reprend et réassume en elle pour les y dissoudre deux déterminations sérielles : 1° Sa violence délibérée ne peut descendre au-dessous de celle que les surexploiteurs manifestent quotidiennement dans leur rapport avec les exploités et qui constitue ce qu'on pourrait appeler un lien d'intériorité inerte entre les deux sérialités. La violence sérielle se dissout avec la sérialité en *violence minima* comme première détermination de la *praxis*. 2° Le groupe reprend en lui, comme son propre projet, la violence de la série dans *ce* moment précis de l'histoire coloniale, il en fait sa cohésion et l'orientation de sa *praxis* (la panique devenant folie sérielle de lynchage sera contenue *chez les Autres* par les forces de l'armée et deviendra, dans le groupe militaire, sous des formes institutionnelles — sanctions à prendre, etc. — la limite supérieure de son action répressive).

Par là, la sérialité des colons n'est pas dissoute *ailleurs :* chacun reste l'Autre, muré dans son impuissante colère; au contraire l'ensemble des groupes (depuis l'armée et les corps constitués jusqu'aux groupes de violence) maintient l'inertie sérielle des *Autres* (ce sont les individus passifs *à défendre* et leur défense exige qu'on les cantonne dans leur passivité). Mais du coup, l'unité pratique des corps constitués et des organisations, dans sa temporalisation, se fait *la colonie* elle-même, comme oppression et violence répressive. L'*appareil* transforme la violence de fuite et de panique en projet synthétique et souverain de rétablir l'ordre par la violence; dans les violences répressives de l'appareil, l'*Autre* reconnaît les siennes *en tant quAutres*, il retrouve le lynchage aveugle comme signification sérielle de l'exécution sommaire. La force armée qui le défend, il lui reste extérieur; mais dans la dimension de l'Autre, elle devient l'unité de chacun et de tous les Autres, en tant que synthèse *autre* (*autre* mode de l'Être); elle devient l'activité de tous les Autres comme autre face de leur passivité. Ainsi la violence inerte comme fréquentatif et comme liaison datée du colon au colonisé *se reconnaît* comme souveraineté dans la pratique répressive; et celle-ci, légitimée par la nécessité de défendre les Autres, rend à la violence-processus son statut premier d'opération. Mais, pour finir, si la violence *devient praxis* d'oppression c'est qu'elle l'a toujours été : les premiers groupements de colonisés qui suscitent les pratiques répressives sont apparus eux-mêmes sur une détérioration chaque jour aggravée de leur situation; et cette détérioration ne peut avoir lieu que si l'on maintient *de force* leur non-être moléculaire dans le cadre d'un *statu quo* politique et économique pendant que la poussée démographique dégrade constamment leur niveau de vie. L'impossible comme réalité négative de leur condition est *produit :* c'est l'exil moléculaire à la frontière de la vie et de la mort. Une seule issue : à la négation totale opposer la négation totale, à la violence une violence égale; nier la dispersion et l'atomisation par une unité d'abord négative dont le contenu se déterminera dans le combat : la nation algérienne. Ainsi l'insurrection algérienne, par son caractère de violence désespérée, n'est que l'assomption du désespoir où le colon maintenait le colonisé; toute sa violence est négation de l'impossible; et l'impossibilité de vivre est le résultat immédiat de l'oppression : il

faut que l'Algérien vive puisque le colon a besoin d'un sous-prolétariat mais il faut qu'il vive à la limite de l'impossibilité de vivre puisque les salaires doivent être le plus près possible de zéro. La violence de l'insurgé *c'est* la violence du colon; il n'y en a jamais eu d'autre. La lutte de l'opprimé et de l'oppresseur devient pour finir l'intériorisation réciproque d'une même oppression : l'objet premier de l'oppression en l'intériorisant et en y trouvant la source négative de son unité devient terrible pour l'oppresseur qui reconnaît dans la violence insurrectionnelle sa propre violence oppressive comme force ennemie le prenant à son tour comme objet. Et contre sa violence *comme Autre*, il crée une contre-violence, qui n'est rien d'autre que *son* oppression mais devenue *répressive*, c'est-à-dire réactualisée et cherchant à dépasser la violence de l'Autre, ou sa propre violence en l'Autre. Nous avons montré ainsi, dans l'exemple simple de la colonisation, que la relation des oppresseurs et des opprimés était d'un bout à l'autre *une lutte* et que c'est cette lutte comme double *praxis* réciproque qui assurait — au moins jusqu'à la phase insurrectionnelle — le développement rigoureux du *processus* d'exploitation.

Mais on ne manquera pas de me faire observer que j'ai choisi le cas le plus favorable : celui où l'exploitation est surexploitation et où elle se double nécessairement de conquête et d'oppression. Le fait même de *conquérir* suppose une lutte militaire. On me dira sans doute que j'ai retrouvé à la fin de ma recherche ce que j'ai pris soin d'y mettre à son début. En vérité, j'ai voulu étudier la pratique et le système du colonialisme pour faire entendre sur un exemple simple l'importance qu'il peut y avoir à substituer l'Histoire aux interprétations économistes et sociologiques, c'est-à-dire d'une manière générale, à tous les déterminismes. J'ai voulu esquisser, pour la première fois depuis le début de cette expérience, la première description des structures formelles du concret. J'ai voulu montrer, enfin, qu'il ne faut plus ruser avec ces mots précis et vrais de *praxis* et de *lutte*. Ou bien l'on équivoque à perte de vue, alors *praxis* signifie tout juste « processus » et lutte « double aliénation contraire de deux sérialités dans le pratico-inerte »; en ce cas tout est définitivement obscurci : ni l'action ni l'Histoire n'ont de sens et les mots ne veulent plus rien dire. Ou bien l'on rend au discours ses significations et l'on définit la *praxis* comme projet organisateur dépassant des conditions matérielles vers une fin et s'inscrivant par le travail dans la matière inorganique comme remaniement du champ pratique et réunification des moyens en vue d'atteindre la fin. Alors il faut que le mot de *lutte* des classes prenne son sens le plus plein; autrement dit, même lorsqu'il s'agit d'un développement économique à l'intérieur d'un même pays, même lorsque la constitution progressive du prolétariat se fait à partir des couches les plus misérables de la classe paysanne, même lorsque l'ouvrier vend « librement » sa force de travail, il faut que l'exploitation soit inséparable de l'oppression comme la sérialité de la classe bourgeoise est inséparable des appareils pratiques qu'elle s'est donnés. L'économisme est faux parce qu'il fait de l'exploitation un certain *résultat* et cela seulement, alors que ce résultat ne peut se maintenir ni le processus du capital se développer s'ils ne sont soutenus par *le projet d'exploiter*. Et j'en-

tends bien que c'est le capital qui s'exprime par la bouche des capitalistes et qui les produit comme des projets d'exploiter inconditionnellement. Mais inversement ce sont les capitalistes qui soutiennent et produisent le capital et qui développent l'industrie et le système du crédit par leur projet d'exploiter pour réaliser un profit. Cette circularité, nous l'avons rencontrée partout. Nous la retrouverons encore. Il faut nous rappeler son mouvement pour comprendre le lien du processus et de la *praxis*. Bientôt, nous nous demanderons quel type d'intelligibilité peut avoir cet être bicéphale que l'on nomme une lutte, surtout lorsqu'il ne s'agit pas d'un combat singulier mais d'une contradiction pratique qui déchire chaque nation et l'univers. Mais avant tout, il faut revenir sur cette notion de « lutte des classes » : si elle est structure pratico-inerte (réciprocité passive et contradictoire de conditionnement) et même si elle est *exis*, l'ordre humain est rigoureusement comparable à l'ordre moléculaire, la seule Raison historique est la Raison positiviste c'est-à-dire celle qui pose l'inintelligibilité de l'Histoire comme fait spécifique. Mais si, d'autre part, elle est *praxis* de part en part, tout l'univers humain s'évanouit dans un idéalisme du type hégélien. Tâchons, pour nous sortir d'embarras, d'utiliser toutes les découvertes que notre expérience nous a fait faire, à tous les niveaux de complexité formelle.

La « découverte » que nous avons pu faire au cours de l'expérience dialectique — mais, pour tout dire, est-ce même une découverte? n'est-ce pas l'immédiate compréhension de toute *praxis* (individuelle et commune) par tout agent (intérieur à la *praxis* ou transcendant)? — c'est celle qui nous a livré à des niveaux différents cette double caractéristique des relations humaines : en dehors des déterminations de socialité, comme simple rapport entre des individus réels mais abstraits, elles sont immédiatement réciproques. Et cette réciprocité — médiée par le tiers puis par le groupe — sera la structure originelle des communautés. Mais d'autre part la réciprocité n'est ni contemplative ni affective. Ou plutôt affection et contemplation sont les caractères pratiques de certaines conduites en certaines circonstances définies. La réciprocité est *praxis* à double (ou à multiple) épicentre. Elle peut être positive ou négative. Il est clair que son signe algébrique se définit à partir des circonstances antérieures et des conditions matérielles qui déterminent le champ pratique. Et nous savons que l'ensemble des conditionnements de la réciprocité antagonistique se fonde *dans l'abstrait* sur le rapport de la multiplicité des hommes au champ d'action, c'est-à-dire sur la rareté. Nous avons vu aussi que la rareté comme menace de mort produisait chaque individu d'une multiplicité comme un risque de mort pour l'Autre. La contingence de la rareté (c'est-à-dire le fait que des relations d'abondance immédiates entre d'autres organismes pratiques et d'autres milieux ne sont pas *a priori* inconcevables) est réintériorisée dans la contingence de notre réalité d'homme. Un homme est un organisme pratique vivant avec une multiplicité de semblables dans un champ de rareté. Mais cette rareté comme force négative définit, dans la commutativité, chaque homme et chaque multiplicité partielle comme réalités humaines et inhumaines à la fois : chaque individu, par exemple, en tant qu'il risque de consommer un produit de première nécessité *pour moi* (et pour tous les Autres) devient excédentaire : il menace ma vie dans la mesure même où il est mon semblable; il devient donc inhumain en tant qu'homme, mon espèce m'apparaît comme espèce étrangère. Mais, dans la réciprocité et la commutativité, je découvre dans le champ de mes possibles la possibilité d'être moi-même objectivement produit par les Autres comme objet excédentaire ou comme inhumanité de l'humain. Nous avons marqué que la détermination première de la morale c'était le manichéisme : la *praxis* compréhensible et menaçante de l'Autre est ce qu'il faut détruire en lui. Mais cette *praxis*, comme organisation dialectique de moyens en vue d'assouvir le besoin, se manifeste comme libre développement de l'action en l'Autre. Et nous savons que c'est cette liberté, en tant que ma liberté en l'Autre, que nous devons détruire pour échapper au *risque de mort* qui est le rapport originel des hommes par la médiation de la matière. Autrement dit, l'intériorisation de la rareté comme relation *mortelle* de l'homme à l'homme est elle-même opérée par un libre dépassement dialectique des conditions matérielles et, dans ce dépassement même, la liberté se manifeste comme organisation pratique du champ et comme se saisissant en l'Autre comme liberté autre ou anti*praxis* et antivaleur à détruire. Au stade le plus élémentaire du *struggle for life* ce ne sont pas d'aveugles instincts qui s'opposent à travers les hommes, ce sont des structures complexes, dépassements de conditions matérielles par une *praxis* fondant une morale et poursuivant la destruction de l'Autre non pas comme simple *objet* menaçant mais comme liberté reconnue et condamnée jusque dans sa racine. Voilà précisément ce que nous nommons *violence* car la seule violence concevable est celle de la liberté sur la liberté par la médiation de la matière inorganique. Nous avons vu, en effet, qu'elle peut revêtir deux aspects : la libre *praxis* peut directement détruire la liberté de l'Autre ou la mettre entre parenthèses (mystification, stratagème) par l'instrument matériel ou bien elle peut agir contre la nécessité (de l'aliénation) c'est-à-dire s'exercer contre la liberté comme possibilité de devenir Autre (de retomber dans la sérialité), et c'est la Fraternité-Terreur. La *violence* est donc *en tout cas* reconnaissance réciproque de la liberté et négation (réciproque ou univoque) de celle-ci par l'intermédiaire de l'inertie d'extériorité. L'homme est violent — dans *toute* l'Histoire et jusqu'à ce jour (jusqu'à la suppression de la rareté si elle a lieu et si cette suppression se produit *dans certaines circonstances*) — contre le contre-homme (c'est-à-dire contre n'importe quel autre homme) et contre *son Frère* en tant que celui-ci a la possibilité permanente de devenir lui-même un contre-homme. Et cette violence, contrairement à ce qu'on prétend toujours, enveloppe une connaissance pratique d'elle-même puisqu'elle se détermine par son objet, c'est-à-dire comme liberté d'anéantir la liberté. Elle se nomme *terreur* quand elle définit le lien même de fraternité; elle porte le nom d'oppression quand elle s'exerce sur un ou plusieurs individus et qu'elle leur impose un statut indépassable en fonction de la rareté : partout [1], le statut est abstraitement constitué par les mêmes déterm-

1. Du moins, comme le dirait Engels, dans les sociétés historiques.

nations pratiques; en présence de la rareté des nourritures et de la rareté de la main-d'œuvre, certains groupes décident de constituer avec d'autres individus ou d'autres groupes une communauté qui sera définie à la fois par l'obligation d'exécuter un sur-travail et par la nécessité de se réduire à une sous-consommation réglée. Or, cette oppression se constitue comme *praxis* consciente de soi et de son objet : qu'elle passe ou non le fait sous silence, elle définit la multiplicité des travailleurs excédentaires non pas *en dépit* de leur réalité de libres organismes pratiques mais *à cause* d'elle. L'esclave, l'artisan, l'ouvrier qualifié, l'O. S., sont produits, certes, par le mode de production. Mais ils sont produits justement comme cette part plus ou moins considérable de libre contrôle, de libre direction ou de libre surveillance qui doit combler l'écart entre l'être-instrumental et l'homme. Il est arrivé, certes, que l'homme remplace la bête, pour un travail qu'une bête suffisait à exécuter (les porteurs d'or sur les sentiers qui traversaient au XVI^e^ siècle l'isthme de Panama). Mais cette nouvelle répartition des tâches est contrainte, consciente de soi et choix délibéré sur fond de rareté : le même qui travaillait hier *comme un homme* est désigné par les dirigeants ou les responsables pour se faire librement inférieur à l'homme. Car la contrainte ne supprime pas la liberté (sauf en liquidant les opprimés); elle en fait sa complice en ne lui laissant d'autre issue que l'obéissance.

Ces considérations ne visaient pas à faire de l'oppression l'origine historique directe de la division en classes et de l'exploitation. Loin de là. Et nous reconnaissons, au contraire, parce que c'est l'évidence, que le champ pratico-inerte de l'exploitation se constitue, à travers les contre-finalités et par la médiation de la matière ouvrée, comme synthèse passive de relations sérielles. Qu'il s'agisse de l'esclavage comme institution ou des conséquences de la division du travail, il est impossible d'envisager le développement matériel, technique, démographique, etc., d'une société donnée comme l'objectivation d'une libre *praxis* d'individu ou de groupe. Nul doute — comme le dit Engels — que l'esclave n'apparaisse au moment où le développement des techniques de l'agriculture le rend possible et nécessaire, c'est-à-dire que l'institution ne réponde à l'exigence pratico-inerte d'un champ d'activité passive déjà constitué. Nul doute non plus, quoique sur ce point Engels soit très simpliste, que l'exploitation, sous ses multiples formes historiques, ne soit fondamentalement un processus correspondant à la différenciation des fonctions, c'est-à-dire finalement à l'évolution du mode de production. Au début du complexe « fer-charbon », l'utilisation du charbon comme combustible détermine de l'extérieur et comme exigence autre (c'est-à-dire comme variable indépendante [1]) la transformation du système d'extraction dans les mines; c'est elle, comme processus sériel (et qui se propage *par l'antagonisme concurrentiel latéral*, donc par altérité et non par décision commune) qui produit en un demi-siècle les propriétaires de mines comme des *capitalistes majeurs*, possédant une industrie-clé, c'est elle qui les oblige — nous l'avons vu — à introduire la pompe à vapeur pour remplacer les bêtes de somme et les hommes. Des découvertes scientifiques, des inventions techniques aussitôt propagées, une clientèle comme sérialité : il n'en faut pas plus pour que la mine se révèle comme héritage fabuleux et possédé par un seul, pour que les premières machines y apparaissent, bouleversant les techniques et imposant au capitaliste comme à l'ouvrier un ensemble d'exigences et de contraintes, pour que le besoin de main-d'œuvre multiplie les travailleurs manuels et pour que la contradiction qui est à la source du capital se constitue *dans la sérialité :* d'un côté le patron, propriétaire de la mine et des machines, dont l'intérêt est d'abaisser sans cesse les coûts, d'accroître le rendement et d'augmenter ses profits; de l'autre côté l'ancien paysan déraciné, qui n'a aucun droit sur le produit de son travail et qui touche, sous forme de salaire, le minimum nécessaire à son entretien. Et dans la mesure même où le personnel de la mine est sérialisé par des antagonismes concurrentiels que l'ensemble des conditions matérielles *induit*, le patron se trouve lancé dans une concurrence également sérielle puisque sa nouvelle puissance lui découvre soudain, à des centaines, à des milliers de kilomètres, *d'autres concurrents* dont la puissance est aussi récente et que la transformation technique et économique a brusquement rapprochés de lui.

Nul ne peut douter, en conséquence, du caractère pratico-inerte du processus d'exploitation. Mais ce n'est pas cela qui, pour le moment, nous intéresse. Ce qui compte, pour nous, c'est que ce processus s'établit *sur fond de rareté* (rareté du charbon pour les demandeurs, épuisement trop rapide des galeries de mines obligeant le vendeur à creuser des galeries nouvelles, rareté du *temps* obligeant à utiliser les pompes à vapeur) et *par des hommes* (c'est-à-dire par des organismes pratiques ayant intériorisé et réassumé la rareté sous forme de violence manichéiste). La transformation du propriétaire de mines *lui vient du dehors* mais il faut qu'il l'intériorise et qu'il la réalise pratiquement par la transformation de sa mine et des techniques d'extraction, ce qui implique une réorganisation de la main-d'œuvre. Or, cette *praxis* est précisément celle d'un être de violence : cela signifie que sa libre réponse aux exigences de la situation ne peut se réaliser que sous la forme d'une oppression. Quand je parle de *libre-praxis*, je n'entends pas qu'il ait la possibilité concrète de refuser les transformations exigées : mais je veux seulement dire que ces transformations imposées s'objectiveront dans la mine par une appropriation calculée des moyens à la fin et par un ensemble de conduites dialectiquement organisées qui prennent la mine, les concurrents, les exigences du marché, etc., comme champ pratique. Et, quand j'insiste sur la *rareté*, au moment même où notre homme est transformé en héritier fabuleux, je ne veux pas dire non plus qu'il en demeure à ce stade où la famine et la mort menacent chaque individu : la rareté se traduit ici en termes de temporalisation par *l'urgence :* la dispersion, la pauvreté des moyens, la résistance de la matière constituent des freinages, risquent de ralentir une production que les exigences de la demande doivent accélérer considérablement. La rareté pour cet héritier c'est la possi-

1. En fait, la circularité reconditionne la variable et le système est à *feed back*. Mais au départ et pour les propriétaires de mine la demande est la variable : c'est elle qui s'accroît démesurément et qui contraint les industries d'extraction à se transformer.

bilité de ne pas être mis en possession de son héritage à moins de réorganiser le plus rapidement possible son champ d'action. En ce sens toute activité antagoniste d'un Autre (de la « force d'inertie » à la résistance active) en risquant d'accroître les freinages se manifeste comme *praxis* d'un contre-homme. Certes, on aurait raison de dire que l'être-de-classe de l'ouvrier (cet indigent, prolétaire futur, qui erre encore sur les routes ou qui est encore nourri par la communauté villageoise) est déjà produit par la mine, comme celui du colonisé par le système colonial; et il est vrai aussi que, de même que le *racisme* est constitution passive dans la chose avant d'être idéologie, une certaine idée de la classe ouvrière est produite par les changements techniques. Cette idée, d'ailleurs, n'est rien d'autre que l'être-de-classe en tant qu'il sera connu et dépassé par le propriétaire, connu, assumé et nié par la classe travailleuse. Mais, précisément, cet *être-de-classe* ne peut être accepté et réalisé par la *praxis* de l'industriel que si l'ouvrier est un représentant de l'espèce-autre, un contre-homme. Il est parfaitement absurde de prétendre trancher la question en parlant d'égoïsme ou en déclarant que le patron « suit son intérêt » aveuglément. Car l'intérêt — comme être-hors-de-soi-dans-la-fabrique — se constitue dans et par les transformations en cours; c'est aux générations suivantes qu'il préexistera au futur héritier de la mine ou de l'usine comme la détermination même de son être-bourgeois. Quant à l'égoïsme, c'est un mot vide de sens : d'abord il n'aurait un semblant de signification que dans l'hypothèse de l'atomisme social absolu (création de la Raison analytique au temps de Condillac); ensuite et en tout état de cause il ne peut rien expliquer ici : il n'est pas vrai en effet que le patron ne se soucie pas de ses ouvriers ou de leur situation; il s'en soucie constamment, au contraire, puisqu'il ne cesse de prendre ses précautions contre les vols, sabotages, grèves et autres « troubles sociaux ».

Il faut noter en effet que la pratique du contrat de travail « librement consenti » par les deux parties et caractéristique de l'ère industrielle pose en principe absolu la liberté du travailleur. La réciprocité contractuelle va plus loin puisque — du moins formellement — chaque liberté est cautionnée par celle de l'Autre, ce qui suppose que le patron prétend retrouver dans l'ouvrier une liberté égale à la sienne. Et, en d'autres termes, qu'il le reconnaît comme membre de l'espèce-humaine. La différence avec le racisme paraît d'abord considérable puisque la surexploitation coloniale se fonde sur la « sous-humanité » du colonisé. La contradiction dans le cas du racisme vient en fait de ce que le colon se voit contraint d'utiliser pour des activités proprement humaines le « sous-homme » qu'il opprime en tant que tel. Celle du capitalisme à ses débuts, c'est que le patron, sous cette réciprocité proclamée, traite l'ouvrier comme un ennemi : sous le libre contrat, se dissimule, à cette époque, une véritable entreprise de travaux forcés; on recrute par la contrainte, on impose une discipline de fer, on se protège en exerçant un chantage perpétuel et souvent par des opérations répressives. C'est donc *à la fois* reconnaître que l'ouvrier est un libre travailleur et l'introduire par contrainte dans un système où l'on reconnaît *aussi* qu'il sera ravalé au rang de sous-homme; et, en même temps,

la hargne qui se manifeste dans les mesures préventives ou répressives témoigne qu'on le condamne *à l'avance* pour toute velléité *possible* de révolte, alors que l'on semble s'être contraint soi-même à trouver ses protestations légitimes. Nous sommes bien loin de l'égoïsme ou de cette « dureté » qu'on s'est avisé de reprocher aux capitalistes de l'ère « paléo-technique », comme si leur barbarie avait été enterrée avec eux. Il ne s'agit pas d'un trait de caractère mais d'une haine de classe qui a précédé chez les patrons anglais le véritable développement de la classe ouvrière. Cette liberté qu'ils veulent utiliser (et mystifier) au moment du contrat de travail pour l'enchaîner ensuite et l'écraser sous les contraintes, il faut qu'ils y voient la liberté-pour-le-mal du contre-homme ou qu'ils découvrent le Mal et l'Inhumain dans leur propre *praxis*, à partir de la haine que les exploités vont leur porter. Ou, si l'on préfère, ce qu'ils haïssent d'abord dans l'homme qu'ils vont constituer en sous-homme, c'est cette liberté qui les définira eux-mêmes comme contre-hommes; et cette haine est pratique : elle vise à supprimer cette liberté de l'Autre en la constituant pratiquement comme liberté mauvaise ou liberté d'impuissance. Mais, d'autre part, il leur est impossible de la liquider (par une contrainte physique constante ou par l'extermination) et de traiter ces hommes comme des bêtes : le processus de l'aliénation exige que l'ouvrier soit considéré dans sa liberté au moment du contrat pour se réduire ensuite en marchandise. Ainsi l'homme devient librement marchandise : il se vend. Et cette liberté est *absolument* nécessaire : non pas sur le plan superficiel du droit ou de la société civique mais plus profondément car c'est elle qui commande le rendement. L'esclave, toujours nourri et toujours aussi mal, ne lie pas rigoureusement son besoin et son travail pour le maître. Il travaille certes pour être nourri, pour éviter les coups mais le rapport quantitatif entre son rendement et la satisfaction de ses besoins reste indéterminé : il en fait *juste assez* pour éviter les châtiments ou l'inanition. La liberté du travail au contraire se retrouve après le contrat, comme sa conséquence, jusque dans l'homme-marchandise, dans la mesure même où seul son libre effort (libre par rapport aux contraintes physiques mais étroitement conditionné par ses besoins et la situation) peut accroître son rendement. Dans un système quantitatif rigoureusement défini, son salaire dépendra en effet de l'accroissement de sa production [1]. Ainsi l'exigence de la production industrielle c'est nécessairement la liberté du travailleur manuel, en d'autres termes, son humanité. Mais c'est aussi, nécessairement, en tant que l'activité de chacun, aliénée, engloutie dans le champ pratico-inerte, devient processus, la mise hors jeu de cette liberté : elle pourrait en effet se constituer à travers le groupe comme négation violente de l'aliénation. Cette possibilité est donnée *a priori* — même quand les conditions historiques d'une prise de conscience ne sont pas réunies — par la simple dialectique formelle qui, toujours et partout, produit le groupe comme négation constituée à partir de la *praxis* constituante et de son aliénation.

1. Et, de toute manière, c'est par la « qualité » de son travail qu'il triomphera sur le marché des antagonismes concurrentiels.

A ce niveau et dès les premiers temps de la révolution industrielle, le prolétariat est l'ennemi en tant que ses résistances sont produites au sein de l'entreprise patronale comme un freinage de la liberté souveraine du propriétaire par la liberté autre du salarié. L'incroyable férocité des propriétaires anglais, la loi sur les pauvres et le travail *librement forcé* qui en résulte traduisent une anticipation de haine. Ce gaspillage des vies humaines, si stupéfiant pour nous (quand ce ne serait que du seul point de vue économique), mais qui correspond au gaspillage universel de l'époque « fer-charbon », est comme une extermination limitée, qui se réalise contre l'espèce humaine dans la mesure où elle ne crée pas immédiatement de crise de main-d'œuvre. Et je ne parle pas seulement des prétendues « lois d'airain » de l'économie classique mais de pratiques réellement gaspilleuses, les unes négatives comme ce refus systématique de rebrûler les fumées toxiques, les autres positives comme l'utilisation des enfants (qui avait pour résultat *visible* de les liquider en deux ou trois ans et de faire disparaître avec eux des ouvriers futurs). Dans la mesure où, comme dit justement Sauvy, une société décide de ses morts, c'est seulement à la volonté d'exterminer qu'on peut attribuer l'extraordinaire indifférence que la société du XIX^e^ siècle témoigne pour la mortalité qu'elle produit et maintient dans les populations travailleuses. En fait, il s'agit de mater les résistances par la crainte du renvoi et du chômage; et pour que le chômage devienne réellement menaçant, il faut qu'il signifie purement et simplement le risque de mort (pour l'ouvrier ou pour sa famille).

D'autre part, les pratiques répressives qui ont lieu à l'intérieur de l'usine (en particulier — ce qui est fréquent dans les fabriques anglaises — l'interdiction de parler au voisin sous peine de renvoi) soulignent nettement que le patron tient *déjà* l'ouvrier pour un rebelle; c'est-à-dire qu'il a conscience *déjà* de lui ménager en l'embauchant une condition intolérable. Un avocat colonialiste disait récemment devant moi : « Nous avons commis trop de fautes impardonnables, trop de cruautés, trop de crimes pour espérer jamais que les Arabes se réconcilient avec nous, et qu'ils nous aiment; une seule solution : la terreur. » Cet état d'esprit est exactement celui du patron anglais de la fin du XVIII^e^ siècle et de la première moitié du XIX^e^; à ceci près que la constitution du prolétariat anglais est une terreur préventive. Nous avons vu un signe de cette attitude dans le fait que la mécanisation apparaît à beaucoup comme un moyen d'intimider les masses. Et certes, elle n'est pas d'abord ni surtout cela : elle permet surtout de réduire les coûts et d'accroître la production. Mais dans la conséquence pratico-inerte de la mécanisation (réduire les coûts), le patronat actualise aussitôt la composante pratique et humaine : le chômage technologique en tant qu'il constitue une masse toujours disponible qui fait sentir à chaque travailleur sa remplaçabilité, c'est-à-dire l'impuissance de sa liberté.

Nous constaterons ainsi que le processus d'industrialisation dans sa première phase en tant qu'il se réalise par des patrons individuels ou par des groupes de pression ou par l'État se manifeste en Angleterre comme *praxis* d'oppression systématique. Il est parfaitement erroné d'interpréter la cruauté anglaise comme indifférence, aveuglement ou mépris : il s'agit, en fait, d'une opération délibérément accomplie. Si

nous parlons, en effet, de l'indifférence ou de l'aveuglement, dans des circonstances comme celles-ci, nous revenons à croire que l'exploitation est pur processus et que les exploiteurs, ses produits, sont entièrement *séparés* des exploités, ses autres produits, par une simple *privation inerte*. Le tort de certains théoriciens marxistes consiste, en effet, à montrer le processus pratico-inerte en tant qu'il produit les ouvriers par rapport à leur condition de producteurs salariés et, à travers elle, par rapport à la classe patronale dans sa réalité historique *ou bien* en tant qu'il produit les capitalistes par l'évolution même du capital et, à travers celle-ci, par rapport aux déterminations contemporaines de la classe travailleuse mais sans jamais mentionner, sauf, peut-être, à titre d'épiphénomène, l'action réelle des premiers sur les seconds et des seconds sur les premiers. Mais précisément, le patronat ne reçoit pas les déterminations qui peuvent lui venir de la classe ouvrière à travers la seule réalité pratico-inerte, ni les ouvriers les déterminations qui leur viennent des patrons. Il ne s'agit pas de deux modes parallèles mais de signes opposés dont la substance serait l'unité et qui ne communiqueraient jamais entre eux sinon par elle : en fait, le système pratico-inerte se réalise en tant que système de l'autre par des opérations réelles des patrons sur les ouvriers et des ouvriers sur les patrons. C'est à ce niveau justement que nous devons comprendre comment, dès le départ et la mise en place, le processus d'exploitation est une pratique d'oppression aliénée et sérialisée.

La société capitaliste se caractérise par la non-organisation méthodique de la production (même si des trusts, des combinats ou des planifications partielles interviennent au cours de son développement). A considérer les choses sous la forme de la rationalité positiviste, on pourrait dire que le capital social n'est que la somme d'innombrables capitaux individuels. Mais, au niveau du pratico-inerte, nous constatons dans l'expérience — quelle que soit l'action individuelle des capitaux — que le mouvement général se poursuit comme une unité. En particulier le *produit total* n'est pas pour l'ensemble des capitalistes la somme des produits de la société : pour la classe prise dans son ensemble, il devient essentiel que ce produit ait une forme d'usage déterminée, c'est-à-dire qu'il contienne des moyens de production pour le renouvellement du processus du travail et des moyens de consommation (pour les capitalistes et les ouvriers); cela suppose nécessairement que la reproduction simple est incompatible avec la production capitaliste. Le produit total de la société capitaliste implique la reproduction « élargie », c'est-à-dire l'accumulation ou affectation d'une part croissante de la plus-value à des fonctions de production.

Tout cela est vrai : l'incohérence des entreprises individuelles n'est que l'apparence; leur cohérence est fondamentale en tant qu'elles contribuent toutes au *produit total*. Mais ce qu'il faut bien marquer c'est que cette cohérence est *sérielle*. De ce point de vue le processus capitaliste est un collectif. Comment pourrait-il en être autrement puisque, précisément, la production totale diffère *par son organisation commune* de la production non organisée. Plus-value, accumulation, marchés concurrentiels, circulation des marchandises sont des relations d'altérité. La médiation, en effet, c'est l'argent qui représente les « faux

frais » de l'économie privée et qu'elle produit comme régulateur de son anarchie. Mais l'argent, c'est la matière-médiation et c'est nécessairement l'Autre. La circulation de l'argent, c'est la sérialité renforcée. Ces remarques, nous les avons déjà faites, mais il faut y revenir pour bien rappeler que le processus du capital pris dans son ensemble social *n'est pas un tout mais une fuite* et que le langage totalisant ne peut ici que tromper. L'unité du procès est justement *toujours en l'autre;* et l'accumulation, en tant qu'elle vise à accroître la part du capital fixe aux dépens du capital variable, n'a d'autre but que d'abaisser les coûts et d'augmenter la production dans un champ concurrentiel entièrement polarisé par l'autre. Ainsi l'accumulation, prise au niveau de l'ensemble social et non du capitaliste individuel, est altérité profonde dans son être, en tant qu'unité infinie de la sérialité : c'est la fausse totalisation par passage à l'infini d'une triple altérité (fabricants, consommateurs, producteurs). Mais justement pour cela, cette unité récurrente nous renvoie au capitaliste individuel en tant qu'elle règle sa *praxis* (aliénation, altération) et en tant que cette *praxis* seule soutient cette règle et la produit. L'action *autre* du fabricant vient à lui comme autre en tant que tout s'y définit *par les autres :* importer une machine parce que l'Autre l'a fait (le concurrent) ou parce qu'il ne l'a pas encore fait, parce que l'Autre est demandeur (le client comme sérialité), dans un moment où les événements s'inscrivent *comme autres* dans la conjoncture (expansion, récession, etc.), c'est précisément pour le fabricant individuel, *accumuler*. Mais, dans la mesure même où cette action le fuit par ses significations d'altérité, elle demeure *sa libre décision organisée :* elle suppose, en effet, des consultations d'experts et de techniciens, l'établissement d'un plan de production, des délibérations avec ses subordonnés immédiats, des décisions, etc. C'est donc une *action directe* avec aliénation marginale : il en redécouvrira le sens sériel, plus tard, à travers le développement d'une économie unie en altérité, soit sous forme d'exigences accrues (l'accumulation exige son propre accroissement) soit, en cas de crise, sous forme de destin; mais l'opération en elle-même suppose une spéculation sur l'autre par la pensée pratique en tant qu'autre; et cette pensée elle-même — comme système relationnel et objectif de l'altérité — est utilisée (comme une machine à calculer) par une *praxis* directe et synthétique qui la *manipule* (comme nous l'avons vu à divers niveaux d'expérience). A ce moment, la Pensée-Autre n'est qu'un moyen qu'on dépasse vers un résultat direct : le profit en tant que ce résultat direct reste conditionné par l'Autre; et c'est cette *praxis* même, malgré sa connaissance réfléchie des règles d'altérité, qui s'aliénera au processus sérialisé. Le processus est cet *être latéral et matériel* qui se produit dans la passivité à partir de chaque *praxis* individuelle. Et, justement, cette *praxis* individuelle est directement exercée par le patron sur les ouvriers. En choisissant d'importer une machine ou d'en acheter dans son propre pays, l'industriel contribue en tant qu'Autre à accroître la part du capital social investie dans les moyens de production par rapport à celle que la société entière investit dans les salaires. Mais *directement* et en tant qu'il est le propriétaire individuel de cette fabrique ou de cette usine, il provoque par son acte le licenciement et la mise en chômage d'un certain nombre

d'ouvriers, leur disqualification, peut-être, et la baisse des salaires de ceux qui demeurent. Et l'expression de « provoquer » est elle-même impropre car il ne s'agit pas d'un résultat inattendu de son acte, qui serait, en quelque sorte, extérieur à l'objectif poursuivi : en fait, *c'est l'objectif lui-même.* Baisser les coûts, c'est réduire le nombre de ses ouvriers. En d'autres termes, *c'est directement contre* les futurs chômeurs qu'il achète ses machines; non pas comme on a dit « sans se soucier de leur sort » mais en s'en souciant expressément, au contraire, dans la mesure même où chaque patron, à l'époque, tente de constituer un prolétariat de rechange en augmentant le nombre des chômeurs. Cette action, juridiquement, est irréprochable : dans une société fondée sur la propriété privée, l'employeur est libre de ne pas renouveler le contrat de travail (comme d'ailleurs l'ouvrier). A l'époque (première moitié du XIX^e siècle) les patrons sont si soucieux de légalité qu'ils en viennent à faire des contrats à la journée. Mais profondément, par-delà l'atomisme libéral, le fabricant en retirant souverainement la possibilité réelle et le *pouvoir social* (le pouvoir d'achat comme droit lié à l'accomplissement de la fonction) à d'autres libres organismes sociaux, exerce contre eux une violence oppressive. Cette violence est à ce point constitutive de son acte qu'elle en est à la fois le moyen, le résultat objectif (partiel) et une des fins immédiates : la détresse de ceux qui s'en vont intimide directement ceux qui restent. Ainsi à l'échelle de la société (c'est-à-dire d'une nation ou de plusieurs nations ou du monde selon le moment envisagé) chaque opération d'un capitaliste particulier entre dans la constitution du processus social non comme libre apport réciproque mais au contraire dans sa *transitivité*, c'est-à-dire en tant que, déterminée par d'autres ailleurs, sa socialité réside dans les déterminations qu'elle apporte à d'autres ailleurs et en tant que cette transitivité la plonge nécessairement dans l'anonymat — c'est-à-dire dans l'altérité — et ne lui fait trouver de repos et de consistance que dans le processus comme *réalité transfinie de la récurrence* telle que cette réalité se dévoile à la *praxis* dans le passage à la limite (dernière opération de l'action récurrente). Et cette réalité transfinie n'est pas accessible au seul historien puisque, d'une certaine manière, c'est le fondement de tous les calculs d'altérité (le point situé à l'infini où toutes les séries se rejoignent) : ainsi d'une certaine manière et dans la mesure où toute *praxis* exige la rationalisation (cette rationalisation historique qui définit la *praxis* contemporaine et se définit en elle) il y a un rapport univoque de polarisation entre le capitaliste individuel et le capital social, entre la pratique singulière et le processus d'ensemble, et ce rapport se produit dans l'action elle-même et par elle. Au reste, l'accumulation comme fait d'entreprise individuelle n'aurait aucun sens et d'ailleurs représenterait un risque pris dans l'ignorance (comment savoir si la production sociale des moyens de production et de consommation permettra à cette accumulation de se maintenir, donc de s'accroître?) si l'accumulation ne s'imposait à chaque fabricant et à tous comme la caractéristique essentielle du capital. Non seulement parce que *cet* accroissement local de la production exige l'accroissement global mais parce qu'il y contribue nécessairement. Lorsque Marx dit que le capital s'exprime par la bouche du capitaliste, il faut l'entendre

au sens où l'économie pratique du capitalisme se constitue comme sérialité et se traduit comme un certain système sériel de relations polarisées par une unité de transfini. Mais la pensée capitaliste — comme calcul pratique du fabricant — bien que les producteurs interviennent dans ses comptes à titre de marchandises et, comme tels, de pures quantités n'existe pas plus que la *praxis* capitaliste (qui comprend en elle le calcul pratique comme sa propre lumière) si ce n'est comme aliénation constante, constamment vécue et instrumentalisée d'une *praxis* constituante. L'aliénation est au départ (dans le monde capitaliste donnée toujours et pour tous *comme déjà là*, avec ses exigences et ses caractères — avec la mine héritée et dont la valeur s'accroît en même temps que sa richesse commence à s'épuiser et que le coût de l'extraction augmente) et à l'arrivée; elle est dans chaque moment de l'opération individuelle et devient finalement le calcul lui-même qui permet d'apprécier et de prévoir les résultats sur le plan de l'Autre. Mais, en même temps, l'action directe et libre se déroule de bout en bout dans sa liberté. Et c'est cet organisme pratique qu'est l'action libre — rien d'autre — qui peut et doit s'aliéner dans le collectif *par son objectivation*. Or, cette action d'un homme ou d'un groupe d'hommes restreint (capitalisme familial) s'exerce en pleine connaissance de cause sur des hommes par la médiation de la matière ouvrée; elle choisit souverainement cette matière ouvrée pour que celle-ci la délivre de la liberté des autres (positivement, parce que cette liberté — qui permet d'accroître le rendement — est, en même temps, ce qui rend la marchandise humaine plus chère que la machine; négativement, parce que la possibilité de remplacer un nombre croissant d'ouvriers par la machine équivaut à une répression perpétuelle). Voilà le double caractère pratique de l'action individuelle du capitaliste : la production de travailleurs libres sous forme d'hommes-marchandises en conditionnement étroit et réciproque avec la préférence systématiquement accordée à la machine sur le travail humain partout où l'on peut remplacer celui-ci par celle-là. Or, ce double caractère de l'opération *comme praxis vivante* est *celui-là même* qui définit *l'oppression :* le pouvoir de contrainte (double) donné à la matière travaillée sur des individus libres en tant qu'on les a reconnus (libre contrat) dans leur liberté reste profondément identique, que cette matière travaillée soit une machine (ou l'argent qui permettra d'en acheter une) ou qu'elle soit un fusil. Et cette oppression ne peut se réaliser que sous forme de violence permanente, c'est-à-dire en tant qu'elle s'exerce contre une espèce antihumaine dont la liberté est, par essence, liberté pour faire le mal. C'est cette oppression directe et libre qui, dans le milieu de la sérialité de classe et comme relation transitive de l'Autre à l'Autre, se donne elle-même son être pratico-inerte comme *exploitation*, c'est-à-dire comme processus. Dans le milieu de l'Autre, en effet, c'est-à-dire dans la pseudo-totalité de la fuite concurrentielle, l'oppression se change en impuissance à ne pas opprimer ou, si l'on préfère, elle fait l'expérience de sa nécessité : ce n'est plus *moi* qui opprime, c'est l'Autre; c'est toujours l'Autre, en effet, qui utilise les machines ou qui est susceptible de les utiliser, et, finalement, à saisir et à produire cette expérience pratique à partir du collectif comme transfini, l'oppression

se trouve subordonnée à l'exploitation comme à la nécessité infinie de l'altérité, c'est-à-dire comme au gouvernement des hommes par les choses (par les lois de l'extériorité). La fuite sérielle saisie comme nécessité devient « l'impitoyable jeu des lois économiques ». Cette caractéristique « impitoyable » se retrouve au XIX^e^ siècle sous toutes les plumes et dans toutes les déclarations; c'est une structure fondamentale de l'idéologie libérale. Mais ce ne sont pas les choses qui sont impitoyables, ce sont les hommes. Ainsi l'aliénation transporte le caractère principal de l'oppression — qui *doit* être impitoyable ou disparaître — au processus même et par là elle traduit son origine humaine : c'est en tant que pratico-inerte (inertie venant aux actions multiples de la médiation matérielle et inorganique) qu'une nécessité peut recevoir la qualité pratique d'impitoyable. C'est ce qui a trompé Engels dans ses réponses hâtives à Dühring : le bourgeois, en effet, joue sur deux tableaux : il est féroce contre des hommes qui lui font peur et qu'il veut soumettre et, en même temps qu'il réalise et vit cette férocité dans la translucidité de son action, il en fait l'expérience comme nécessité; elle devient férocité de l'Autre, c'est-à-dire indifférence de la loi naturelle aux souffrances humaines. Mais, en même temps, il maintient cette férocité en tant qu'Autre et *dans la sérialité même* puisque, sous le nom de libéralisme, ses théoriciens présentent une doctrine politique et sociale basée sur l'optimisme. Le libéralisme, en effet, pose deux principes contradictoires : l'un, fondé sur l'extériorité des « lois économiques », montrant qu'elles sont, dans leur impitoyable rigueur, responsables de tous les désastres particuliers (et l'on va jusqu'à tenir pour tels le taux de mortalité dans la classe ouvrière et son accroissement en période de récession); l'autre, se plaçant au point de vue du capital social et de son produit social, prétend saisir la société comme un tout dans lequel les « lois naturelles » de l'économie exerceraient une action régulatrice par une sorte de rééquilibration constante des échanges, à travers les ruines ou les misères d'individus ou de groupements particuliers. Ce que traduit ce deuxième principe, c'est l'accord exigé de chaque capitaliste entre son produit et le produit social qui l'intègre et le conditionne; or, cet accord ne peut se réaliser (comme statut abstrait masquant d'insurmontables contradictions [1]) que par l'accumulation. Chaque capitaliste exige l'accumulation comme Autre (c'est-à-dire comme collectif, en même temps qu'il la refuse chez ses concurrents). Il la trouve *bonne* puisqu'elle est enrichissement social tout en réclamant que cet enrichissement se limite aux seules classes privilégiées. Et, du point de vue pseudo-totalitaire de cet enrichissement, il tient pour négligeable le coût en vies humaines des crises et des « rééquilibrations ». Ainsi dans cette idéologie bâtarde (analytique à moitié, faussement synthétique à demi) qui couronne le système (et qui n'est rien d'autre que le système se pensant selon ses

1. L'accord se fait au niveau de la production : chaque capitaliste entend trouver sur le marché les matières premières et les machines dont il a besoin pour accroître sa production. Il les trouve, en effet — ou, du moins, en général — non par harmonie préétablie mais par le processus pratico-inerte de l'accumulation. Le premier désaccord, par contre, paraît au niveau de la consommation. Mais ce n'est pas notre propos d'entrer dans les détails.

propres déterminations et ses limites particulières), des caractères synthétiques sont attribués à l'extériorité analytique des relations légales : impitoyables (extériorité *assumée* par les individus) et bonnes (structures d'une fausse totalité, leurs *fonctions* sont de *régler*, elles ont les *pouvoirs* d'une administration), ces relations légales, qui ne sont que l'oppression changée en processus d'exploitation par la fuite sérielle, portent la marque des actions individuelles qu'elles aliènent et dissolvent, comme une pseudo-intériorité de l'extériorité. Et ce double caractère marque assez le consentement profond du patronat à ce qu'on appelle alors la « loi d'airain ». Ce consentement, en fait, n'est pas par lui-même un acte mais il est justement l'aliénation de l'adhésion réflexive et éthique de chaque patron à ses pratiques singulières d'oppression. En d'autres termes, l'oppression comme rapport pratique du propriétaire aux ouvriers soutient latéralement l'exploitation comme processus et *se fonde* sur elle; mais l'aliénation, celle-ci ne pourra jamais dissoudre dans sa nécessité pratico-inerte les marques indélébiles de la *praxis* oppressive et du consentement réfléchi des patrons à leur propre violence. En tant que *praxis* absorbée par un processus, le capitalisme d'accumulation est partout saisissable *ici* comme oppression et son fondement réel est partout *ailleurs* comme exploitation.

Naturellement l'oppression elle-même, comme pure violence (et en dehors de son objectif économique), se sérialise : la pensée de l'ouvrier-comme-l'Autre devient par elle-même *pensée autre*. Les lieux communs circulent sur l'ouvrier comme sur l'indigence. Ou plutôt, ils ne circulent pas. Mais, comme nous l'avons montré, chacun se fait Autre en les réaffirmant : à partir de là, le gouvernement en tant qu'il réalise une politique de classe peut utiliser leur valeur de réinitiation ou de reconnaissance perpétuelle (de l'Autre par l'Autre en tant qu'Autre, en moi et en l'Autre) comme des éléments d'extéro-conditionnement. Or, il faut concevoir que l'État est l'appareil permanent de la classe bourgeoise — sous les réserves faites plus haut — et que les groupes de pression se font et se défont sans cesse par prélèvement sur la sérialité de classe. Et la raison constante, en effet, de l'existence de pareils groupes, c'est l'évolution pratico-inerte du capitalisme avec ses contre-finalités : ainsi voit-on, en France, un ensemble de facteurs objectifs esquisser dans l'objet, négativement, vers le milieu du siècle dernier, la forme d'association nommée « société anonyme »; dans la sérialité même, l'apparition de ces sociétés qui combat l'individualisme capitaliste et le « capitalisme familial » provoque la formation de groupes nouveaux, destinés à maintenir la puissance des familles, c'est ce qu'on pourrait appeler les associations matrimoniales : tout un système exogamique se constitue, tendant à fonder des alliances économiques (qui laissent, en fait, à chacun sa liberté) sur des alliances de famille à famille. Et tantôt ces alliances servent le mouvement général de concentration horizontale, tantôt elles réalisent la première ébauche de ce qu'on nommera plus tard concentration verticale et dont les sociétés anonymes n'ont pas même l'idée abstraite. Ainsi ces deux types de groupements, à la fois en avance et en retard l'un sur l'autre, se développent dans la lutte et l'interdépendance simultanées. Et la même évolution en déterminant plus nettement des divergences d'intérêt

au sein de la classe dominante suscitera le dépassement des antagonismes qui opposent des intérêts individuels et homogènes (concurrence) vers des groupements organisés dont les intérêts (en tant qu'intérêts *communs* de chaque organisation) s'opposent dans leur hétérogénéité (telle branche de la production réclame un protectionnisme, telle autre le libre-échange, etc.). Les contradictions internes de la classe ne se vivent donc jamais en sérialité : dès qu'elles se manifestent, c'est dans et par la *praxis* de groupes (union d'individus ou de sous-groupes menacés.) Et cette *praxis*, lorsqu'elle n'est pas purement économique et technique, se manifeste comme pression sur l'État ou comme pression sur les séries (c'est-à-dire sur *une* classe ou sur plusieurs ou sur toutes). Cela signifie, bien entendu, *aussi* la réciproque : la pression sur l'État tend à susciter la pression de celui-ci sur la série; la pression sur la série peut tendre à susciter la pression de celle-ci sur l'État. Ainsi la classe bourgeoise est (en liaison avec les autres classes, donc *partiellement* si l'on l'isole d'elles) le milieu du processus capitaliste comme développement pratico-inerte; ou, si l'on préfère, elle le réalise pour sa part, en tant que sérialité. Mais cette sérialité même est perpétuellement l'objet de dissolutions locales qui produisent des groupes organisés défendant les intérêts d'un milieu. Il va de soi que ces groupes eux-mêmes sont, à les considérer formellement, dans un rapport indéterminé : il se peut, sur la base de certaines circonstances, que des accords, la défaite de quelques-uns, etc., constituent une hiérarchie; il se peut aussi que leurs relations demeurent d'antagonisme et (à travers ces réciprocités négatives) de *sérialité*. Les groupes naissent de la série et une sérialité de groupes peut se constituer à son tour, etc. Mais ce n'est pas ce qui nous importe. Pour nous, l'essentiel c'est que ces groupes économiques ne peuvent définir leur action réciproque que *toute chose égale d'ailleurs*, c'est-à-dire ici qu'ils ont jusqu'au sein de leur antagonisme, un objet fondamental : conserver au prolétariat son statut d'impuissance. Tout se passe comme si la *praxis* de chacun avait deux composantes : l'une horizontale qui s'oppose à celle du groupe adverse, l'autre verticale, force qui s'exerce contre le prolétariat et dont la nature est oppressive et répressive. Mais cette oppression par le groupe ne s'opère jamais directement : il faut recourir à la médiation de l'État, de la force publique ou des séries elles-mêmes. Ainsi, finalement, la série qui produisait l'oppression par ses individus comme opération et l'aliénait en processus collectif comme exploitation, la retrouve, par delà l'exploitation, *induite en elle* comme extéro-conditionnement : la pratique d'oppression en tant que les groupes (ou l'État, s'ils le contrôlent) la déterminent en chacun par l'Autre et comme moyen de s'absorber avec tous les Autres dans l'Autre (le bourgeois en tant qu'Autre) revient hanter l'autre individuel (c'est-à-dire l'exploiteur) comme un fantôme juridique de fonction sociale. D'une certaine façon, dans le milieu de la *praxis* individuelle, l'exploitation devient pour chacun la médiation entre l'oppression comme pratique manichéiste et souveraine et *l'oppression-autre* comme esquisse d'un système « droit-devoir » définissant l'autre, partout, c'est-à-dire ailleurs, comme *individu commun*. En fait, l'individu n'est commun, quel qu'il soit, qu'à l'intérieur d'un groupe. Mais l'être-commun est

ici *illusion objective;* celle-ci correspond à une détermination réelle, c'est-à-dire à la solidarité dans l'altérité que l'extéro-conditionnement produit chez chacun et dont l'oppression comme exercice légitime d'une fonction est la règle. A ce niveau, chaque bourgeois considère tout à la fois sa classe comme décompression à l'infini (molécularité) et comme totalité toujours virtuelle qui, en tant qu'avenir commun toujours possible, le produit avec des pouvoirs qui le définissent. Cette totalité virtuelle n'est *jamais actualisée* et l'individu prend envers elle une attitude ambivalente : il la nie lorsque sa pratique de classe l'exige, au nom de la Raison positiviste ou sérielle; mais, quand la résistance des salariés semble plus dangereuse, il considère *le tout* (la classe totalisée) comme la possibilité réelle et unique de la bourgeoisie, dont la réalisation a toujours été niée, empêchée par des *individus, des groupes particuliers,* des antagonismes, des fautes, etc. Ainsi ce pouvoir d'opprimer (c'est-à-dire de réprimer le mal) et cette individualité commune qui serait son rapport d'intériorité à tous, restent des déterminations virtuelles, des indices de séparation et d'impuissance : « Les honnêtes gens sont trop bêtes! » ou « Les patrons sont trop égoïstes, chacun ne voit que son intérêt », s'écrie chaque honnête homme, c'est-à-dire chaque patron en tant qu'individu commun dont la non-réalité pratique dépend uniquement des Autres. Mais, en même temps, ils *signifient* pour l'individu organique sa propre *praxis* individuelle d'oppression comme une certaine manière de faire tout son devoir malgré la carence des Autres et, par là, de réaliser en sa personne et contre les opprimés sa propre classe comme totalité souveraine. A ce niveau, nous trouvons les racines de l'humanisme bourgeois qui est violence abstraite et règle d'oppression puisqu'il identifie le bourgeois à l'homme contre *l'espèce autre,* c'est-à-dire *le contre-homme* qu'est l'ouvrier. L'humanisme est le pendant du racisme : c'est une pratique d'exclusion. Mais en même temps — comme le racisme — c'est le produit de l'extéro-conditionnement, c'est-à-dire de la sérialité. Faute de trier son pouvoir oppressif d'une totalité en acte, qui le définirait comme type social souverain (à la façon du noble ou du prêtre dans les régimes d'oppression aristocratique ou théocratique), le bourgeois sérialise et remplace la totalité absente par l'unité fuyante et abstraite du concept. En fait, c'est produire immédiatement deux contradictions :

1° Les individus connotés par un même concept reposent *en tant que tels* les uns à côté des autres dans l'identité d'indifférence, quels que soient les rapports qu'ils nouent plus tard entre eux. Mais nous avons vu que l'Être-Autre et la pure contiguïté sont deux statuts différents de coexistence. En fait, dans une humanité qui serait totalité réelle, les hommes *seraient hommes les uns par les Autres;* ce qui revient à dire que le concept d'homme disparaîtrait. Et, dans la classe, chaque bourgeois est bourgeois en tant qu'il est Autre et se fuit chez les Autres; donc l'humain n'est que cette fuite infinie (récurrence circulaire). Le bourgeois humaniste du XIXe siècle reçoit son humanité comme lien pratico-inerte à la série et prétend la saisir comme son essence. En fait, elle est hors de lui dans l'impuissance de l'Autre : ainsi constitue-t-elle finalement sa propre inertie. Mais dans cette inertie même la violence reste inscrite, comme violence d'un ouragan ou d'un cataclysme. L'humanisme bourgeois comme concept se pulvérise et disparaît; comme inertie pratique, il est activité passive d'exclusion et de refus.

2e Il serait inexact de prétendre que l'humanisme bourgeois exclut *a priori* l'ouvrier : la société capitaliste, précisément parce qu'elle se bâtit sur le libre contrat, conserve à travers la lutte des classes et par elle, une homogénéité relative : d'une part, la structure du système, le marché unique, la circulation des marchandises, l'argent comme système de signes universellement compris; d'autre part, l'égalité nécessaire de l'employeur et de l'employé à l'instant abstrait du contrat de travail bref l'ensemble des conditions pour qu'une production — calculée dans la perspective de l'accumulation — soit possible, tout exige un moment d'équivalence et de solidarité des classes. Et de fait, le bourgeois ne cesse jamais de proclamer cette solidarité. Dans ce temps abstrait et fugitif l'ouvrier est intégré à l'humanisme : le bourgeois le définit comme son semblable par l'acte même qui le transforme en marchandise. Mais, à l'instant suivant, la contradiction se réalise puisque la marchandise humaine ne peut plus manifester sa liberté que pour nier sa qualité de marchandise, donc comme négatrice de l'ordre humain où l'ouvrier se faisait librement ouvrier en vendant sa force de travail au bourgeois. La liberté de l'ouvrier-marchandise conteste donc la liberté humaine de l'ouvrier avant et pendant la signature du contrat, c'est-à-dire sa réalité d'homme (fidélité aux engagements librement contractés, etc.). Ainsi l'humanisme bourgeois met sa contradiction au compte du prolétariat : l'ouvrier est cet être qui se prétend homme pour détruire ensuite l'homme en lui; c'est le contre-homme : nul autre que *lui-même* ne l'a exclu de l'humanisme bourgeois. Cela seul reste indéterminé (seules les circonstances en décident) si la répression a pour but *de le forcer à* rester un homme ou *de tenir en respect un contre-homme.*

L'humanisme bourgeois, comme idéologie sérielle, est violence idéologique figée. En tant que tel, c'est une détermination stéréotypée de chacun par l'autre et la contagion s'étend ici des industriels aux propriétaires fonciers, aux couches libérales de la petite-bourgeoisie, etc. Il serait fastidieux de montrer cette violence oppressive se manifester comme détermination du discours chez les écrivains, les procureurs, les avocats, les journalistes, etc., à travers les innombrables déclarations que le XIXe siècle nous a laissées. Je rappellerai seulement le curieux article de Saint-Marc Girardin, après la révolte des canuts : l'auteur reconnaît avec cynisme que la condition du prolétariat est intolérable; il faut pourtant l'y maintenir : les prolétaires *sont nos barbares.* C'est donc au nom de la grande tâche civilisatrice de *l'homme moderne* (homme de culture, humaniste qui a fait « ses humanités ») et pour défendre les biens culturels de cette humanité restreinte qu'il faut exercer sur les nouveaux barbares une oppression vigilante. Cet article et des centaines d'autres lus en tant qu'autres (collectifs) seront intériorisés en colère inerte, en crainte permanente, en abstraite vanité par les lecteurs : ce sont eux qui permettront de baisser, en cas de danger, le seuil de dissolution du sériel. Nous les retrouvons en cris figés, en cris écrits à travers les mauvaises humeurs de Flaubert (un petit pro-

priétaire foncier vivant hors de Rouen) : comme tous ses congénères, il « mange de l'ouvrier » *sans même le connaître* [1], sans que la relation d'exploitation soit directement en jeu; simplement parce que pour l'ensemble des classes possédantes, l'action des groupes détermine la sérialité à se vivre comme une complicité.

A partir de là, nous comprenons comment à travers la dispersion bourgeoise et la sérialité, les pratiques d'un groupe peuvent devenir déterminations du collectif en sorte qu'il y a réciprocité de perspective entre la *praxis* commune et le processus récurrent. J'ai tenté ailleurs de montrer comment le malthusianisme du patronat français était — à ne le considérer que dans le cadre national — une véritable pratique répressive dont l'origine se trouve dans les répressions sanglantes du XIXe siècle. A ce sujet, des lecteurs m'ont souvent demandé ce que pouvait signifier ce malthusianisme, comme *praxis* processus de classe puisque je refusais également l'idée d'une entente de chacun avec chacun — qui ferait de la classe un groupe en acte — et celle d'un hyperorganisme dont les actes individuels refléteraient les décisions hyperindividuelles. Après les observations qui précèdent, il est facile de répondre.

Un caractère commun à l'exploitation et à la colonisation (comme sur-exploitation) c'est que la rigueur répressive exercée par les dominants sur les dominés trouve sa limite nécessaire dans le besoin que ceux-là ont de ceux-ci. Avec l'extermination de la population musulmane d'Algérie se terminerait pour toujours la colonisation. Mais cette dépendance permet encore d'exercer des sévices assez terribles. Le caractère particulier de la relation de la bourgeoisie et du prolétariat, en France et au XIXe siècle, c'est que la dépendance économique de la première par rapport au second se double d'une dépendance politique depuis 89. Certes, nous l'avons vu, la classe ouvrière est en voie de se constituer mais elle ne se distingue pas nettement, au moment de la Révolution, de l'ensemble des artisans et des petits-bourgeois que l'on nomme alors « le peuple ». Mais, à mesure que l'évolution historique lui donne une conscience politique plus nette, l'évolution économique lui confère progressivement son statut de prolétariat. Sa victoire politique, en 1830, est aussitôt escamotée par la bourgeoisie libérale : mais la solidarité apparente des bourgeois libéraux et du peuple contre les grands fonciers empêche les capitalistes français de recruter par la violence, comme font alors depuis trente ans les Anglais; la *praxis* et l'idéologie répressives ne se manifestent pour la première fois qu'au moment de la révolte des canuts. Encore s'opère-t-il une nouvelle alliance de classes sur le terrain de la politique : la petite bourgeoisie écartée des affaires publiques devient républicaine et s'unit clandestinement aux premières organisations ouvrières. Le rôle capital que le prolétariat français a joué dans le première moitié du siècle développe et nourrit la conscience de classe et la combativité ouvrières : son triomphe, c'est la révolution de Février. Mais, dans la mesure même où l'action répressive a été suspendue ou partiellement retenue

1. Il mange du bourgeois aussi. Mais je montrerai dans un autre ouvrage qu'il le fait de moins bon appétit.

par le jeu des alliances politiques, dans la mesure où l'on peut opposer, comme Marx l'a fait lui-même, la force combative des ouvriers français à la semi-passivité de l'ouvrier anglais, le caractère fondamental de l'oppression — toujours plus ou moins masqué — devait soudain éclater dans toute sa violence et se manifester comme extermination réelle. Les journées de Juin 48 représentent l'explosion répressive-oppressive : la lutte des classes se montre à nu; pour avoir été longtemps dissimulée, elle révèle avec toute sa brutalité que c'est *une lutte à mort*. C'est ce qu'elle restera ostensiblement jusqu'aux dernières années du siècle : aux massacres de Juin sont venus s'ajouter le coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte et les massacres systématiques de 1871. En cette deuxième moitié du XIXe siècle, toute la politique sociale de la bourgeoisie vise à liquider le pouvoir (combativité, conscience de classe) qu'elle a laissé prendre à son ancien allié politique, la classe ouvrière. Le sang versé provoque la haine; la haine renforce la haine : le patronat français se particularise au milieu des patronats par le caractère propre de son oppression. Il est celui qui poursuit la mort de la classe ouvrière tout en étant contraint de l'exploiter, celui qui vit à la limite la tension oppression-exploitation — c'est-à-dire jusqu'au niveau où la première, poussée à l'extrême, se trouve entièrement contredite par la seconde, son aliénation. Celui aussi qui a constitué en vingt-cinq ans par ses pratiques sanglantes (contre une classe en voie d'émancipation et consciente du rôle qu'elle a joué depuis le début du siècle) le prolétariat français comme une figure singulière au milieu des autres prolétariats. La classe ouvrière française prend conscience d'elle-même en tant qu'elle est exploitée par un patronat sanglant; en tant que le fait économique de l'exploitation est soutenu immédiatement non par les lois impersonnelles de l'économie classique mais par un gouvernement appuyé sur des troupes. En même temps — je l'ai montré ailleurs — la trahison de la petite bourgeoisie en 48 a pour effet de discréditer *la politique* aux yeux des exploités — toute *politique* est bourgeoise même si ceux qui la font se réclament du socialisme. Voilà la conviction de l'ouvrier qualifié qui pratiquera, plus tard, l'arnarcho-syndicalisme. La lutte de classe doit se faire sur le terrain du travail et par *l'action directe*, en prenant des risques *parfois mortels*. En même temps, la haine suscitée chez les paysans par la propagande catholique (les *partageux*) convainc ce prolétariat de son isolement, c'est-à-dire lui fait intérioriser sa situation réelle. Solitude au sein de la société française en face de la classe d'exploitation qui, avec la complicité des autres classes, exerce sur la classe productrice une violence nue et coloniale. Cette prise de conscience qui se traduit par une pratique de lutte des classes *originale* (du terrorisme anarchiste à l'anarcho-syndicalisme) et qui s'appuie sur une certaine structure du prolétariat contemporain (l'ouvrier qualifié suzerain de ses manœuvres), le bourgeois la découvre en *l'autre*, en la classe-objet en tant qu'il *devient aussi son objet* ou *peut* le devenir. Il ne s'agit pas ici de connaissance contemplative mais de pratique : le patron intériorise son être objectif de bourgeois quand à l'occasion de troubles sociaux et dans des circonstances définies le prolétariat montre sa force, c'est-à-dire lorsque tel patron isolé en devient l'objet.

Cette force du prolétariat comprend en elle la possibilité de tuer; le patron le sait et il sait que cette possibilité de tuer (qui se trouve implicite partout dans la lutte de classe mais nulle part si affichée qu'en France et en Italie [1]) n'est qu'une temporalisation *active* d'un passé-dépassé que l'ouvrier porte comme détermination de son être (il est fils ou frère des massacrés de Juin 48 ou des massacrés de la Commune). A partir de 71 et pour longtemps — jusqu'aujourd'hui, en tout cas — dès que la tension croît, le patron se réalise concrètement (fût-ce par projet d'envisager lucidement la situation) comme objet de haine (et objet criminel, souillé de sang) par ses ouvriers. Non pas en tant qu'individu particulier mais en tant *qu'individu commun*.

Ainsi le passé intervient ici (d'ailleurs ressuscité et reproduit toujours plus violemment par le présent) pour déterminer malgré la sérialité cet être-commun de la bourgeoisie dont nous avons vu qu'il restait tout à l'heure indétermination inerte, indication d'une tâche de regroupement impossible. Mais il intervient *sous une double forme :* comme l'être historique de chacun (en tant qu'agent ou bénéficiaire de l'oppression répressive), et comme son être social objectif, c'est-à-dire aux yeux de l'autre classe. Or, les membres de *l'autre classe* n'hésitent pas à donner une cohésion entière à la classe du patronat : ils ont été *produits* comme ils sont, en effet, par une action du gouvernement mettant ses forces militaires au service de la bourgeoisie; c'est cette action qui les a faits, dans leur être historique, *survivants du massacre* (ou des fils des massacrés, etc.). Cette action délibérée, conduite méthodiquement, approuvée par la majorité de l'Assemblée leur révèle l'*agent* comme groupe organisé. Les ouvriers savent fort bien que le processus d'exploitation ne va pas sans antagonismes et luttes parfois violentes à l'intérieur de la classe possédante : mais ils ont fait l'expérience de ce que peut faire cette même classe dépassant ses antagonismes et soudain unifiée par la haine et la peur. En fait nous savons que la sérialité n'a pu être dissoute et que la classe a soutenu l'action en la pensant et en l'approuvant dans la dimension sérielle, par une pensée et une pratique de récurrence (nous y reviendrons puisque c'est *cela même* qu'il faut déterminer); l'action organisée était celle de l'*appareil d'État* qui se déclarait *par là même* appareil de classe, alors que la bourgeoisie, terrifiée par le suffrage universel et la montée des petits-bourgeois, était prête à la désavouer. Reste que l'ouvrier a subi l'action en tant qu'elle était approuvée par la série, c'est-à-dire qu'il l'a intériorisée dans son être comme action de la classe, comme totalité en acte, ou encore comme seule totalisation possible de la classe bourgeoise : divisée dans le processus d'exploitation, elle est une et indivisible dans l'oppression. Ainsi chaque *autre* bourgeois, à travers son être-objet pour l'autre classe se saisit comme membre co-responsable d'un groupe concret qui n'est autre que sa classe. Il faut retourner le signe, bien sûr : le membre criminel s'affirme membre justicier et soutien des valeurs sociales. N'importe, la haine comme pratique de la classe opprimée le constitue individu commun à travers un passé

1. Le problème se formule d'une manière assez proche en Italie : luttes politiques au XIXe siècle unissant libéraux, nationalistes, bourgeois, ouvriers au sein des sociétés secrètes.

et un avenir commun. Toutefois *cet être-commun* ne peut lui venir de l'autre classe en tant que telle que dans la mesure où il la considère lui-même comme totalité active, produisant ses actions et déterminant ses adversaires dans l'unité d'une pratique constituée. Or, sur ce point, son expérience est confuse : les concentrations ouvrières l'effrayent mais il a mis au point des tactiques de massification pour s'y opposer; ses ouvriers lui offrent à la fois l'image de l'éparpillement et d'une indéfinie multiplicité de solitudes et à la fois celle de membres intégrés de groupes plus ou moins larges et clandestins (l'appareil syndical n'existe pas encore). A la fabrique même il y a les distinctions individuelles (qu'il n'opère pas lui-même mais dont il a connaissance) : sur la base des antagonismes concurrentiels sur le marché du travail, il sait qu'il existe de *bons* ouvriers, d'autres qui sont de « fortes têtes », des meneurs; pourtant c'est la classe entière (malgré son hérérogénéité — ouvriers nés de paysans, ouvriers nés d'ouvriers, etc. — qu'il connaît parfaitement) en tant que classe qui lui fait peur, car la répression s'est exercée *sur elle*. Il en résulte un certain papillotement à ses propres yeux de la réalité ouvrière qui s'effondre, s'effrite, se pulvérise, se reforme dans une union cachée, se totalise dans l'action révolutionnaire, etc. Et à ce papillotement correspond la vacillement de son être-commun en tant qu'être-induit par l'Autre et intériorisé. Ou, si l'on préfère, il y a une indétermination perpétuelle de *cette* structure de son être-commun en tant qu'elle reflète une indétermination de l'être-total de la classe-autre et en même temps une signification vide qui vient du dehors, par la *praxis* de l'Autre, constituer cet être-commun comme possibilité permanente. Mais cette possibilité permanente est seulement celle de réassumer son *individu-commun* comme responsabilité commune et dépassée (passée, détermination inerte et conservée) dans une *praxis* historique de répression. En aucun cas elle ne peut se produire et se conserver comme possibilité *actuelle* de reconstituer le groupe. Elle renvoie en somme à un groupe passé et qui, dans le *présent passé*, n'a jamais existé. Elle renvoie à l'être-historique du patron après Juin 48 comme à une sorte de *re-naissance* commune du patronat aujourd'hui, détermination persistante et inerte de chacun à travers la sérialité. Autrement dit, la *socialité* de l'être-commun pour chaque patron renvoie à l'historicité de cet être comme être-commun ineffaçable et passé. Or, cet *être-commun* n'est pas dans le passé — au temps des massacres de Juin 48 ou de la revanche versaillaise — le produit d'une dissolution totale de la série ou d'un serment : il y a eu transformation du *statut* de classe (c'est-à-dire dévoilement de l'oppression) à l'occasion d'une action du gouvernement. Et cette action elle-même a été suscitée par les manœuvres de groupes de pression. Mais en même temps elle est soutenue par la série elle-même sous la forme classique de l'activité passive : la panique se changeant en violence sans cesser d'être sérielle. Si l'on examine, par exemple, la Révolution de 48 et ses conséquences de Juin, il est clair que c'est la bourgeoisie des notables qui est à l'origine de la provocation; clair aussi que c'est elle et non pas les insurgés qui a poussé les choses au point de découvrir la réalité concrète de la lutte des classes, en acculant les ouvriers à se faire exterminer sur place (ou à

mourir de faim dans la résignation) ou à renverser le pouvoir bourgeois. Mais il faut comprendre aussi que son but était de retrouver sa puissance perdue et le régime censitaire qui la fondait en séparant les petits-bourgeois républicains des ouvriers et en les obligeant à trahir leurs alliés. De fait ni l'organisation du travail préconisée par Louis Blanc ni le nombre et la concentration des travailleurs ni la diffusion des mots d'ordre et des tactiques insurrectionnels n'étaient de nature à inquiéter vraiment les possédants. L'effroi de la haute bourgeoisie, tel que l'a décrit Tocqueville, est une panique qui se propage, dans la sérialité, dans toutes les classes possédantes, à la campagne et chez les petits-bourgeois : cette panique, G. Lefebvre la compare justement aux grandes peurs de la Révolution française : elle naît de « l'attroupement éventuel » des éléments les plus pauvres de la population, sous la double influence de la crise économique et d'une provocation directe (la fermeture des ateliers nationaux). Cette grande peur, la haute bourgeoisie la ressent moins qu'elle ne l'exploite; ou plutôt des groupes de pression se forment aussitôt en elle pour la gouverner par l'extéro-conditionnement [1]. A l'Assemblée, Marrast, Pelet, Falloux, etc., se font leurs instruments. Mais à partir de là et dans un mouvement de panique orientée (extéro-conditionnée) la garde nationale de province marche sur Paris. Le 15 mai a terrifié. Après la provocation, les gardes nationaux d'Amiens, de Pontoise, de Senlis, de Rambouillet, de Versailles, de Melun, de Meaux campent dans la ville. Ils se battront et continueront l'occupation après la défaite de l'insurrection. D'autres, comme les volontaires de Coutances, arriveront à la fin de la bataille. Il ne semble pas que les bourgeois aient fait preuve de grande combativité : leur hargne se déchaînait surtout contre les prisonniers, qu'ils massacraient volontiers. Mais, même sur le terrain de la répression, ils étaient dépassés par les gardes mobiles, ce lumpen prolétariat enrôlé contre la population parisienne. De sorte que l'attitude de la bourgeoisie (de la haute bourgeoisie manœuvrant la petite) demeure ambivalente historiquement : c'est en effet à la fois de l'acharnement (connaissance lucide de la nécessité d'écraser les forces populaires et de compromettre les républicains, choix de l'heure, provocation délibérée, férocité de la répression) et de la lâcheté manœuvrée (panique exploitée). Plus tard, les fils de cette bourgeoisie n'ont jamais exactement *décidé* du sens de cette guerre civile. Mais ce qui nous importe ici, c'est que la panique — propagée en sérialité — aboutit à une détermination de l'Autre : l'action de la province est fuite en avant mais, en tant qu'Autre, elle engage tous les Autres, c'est-à-dire tous les gardes nationaux qui ne sont pas partis et qui sont, là-bas, *ces autres gardes qui se battent;* elle détermine en chacun des pratiques de violence en général strictement verbales qui sont *ici* en tant qu'Autres

1. « J'avais toujours cru qu'il ne fallait pas espérer de régler par degrés et en paix le mouvement de la Révolution de Février et qu'il ne serait arrêté que tout à coup par une grande bataille livrée dans Paris. Je l'avais dit dès le lendemain du 24 février; ce que je vis alors persuada que non seulement cette bataille était inévitable mais que le moment en était proche et qu'il était à désirer qu'on saisît la première occasion de la livrer. » (Alexis de Tocqueville.)

la réalité de cette oppression qui se produit *là-bas* et *par d'Autres* comme combat suivi de massacre. La réaction individuelle du propriétaire réintériorisera cette unité d'altérité : il prendra toutes les précautions (répressives) pour que des troubles dans sa fabrique n'apparaissent pas comme la réalité *ici* de l'insurrection des Autres. Il est triplement lié à la *praxis* oppressive : en tant que l'action du gouvernement et des troupes le produit ici, à distance, dans l'*impuissance-valeur* de *fin à défendre*. Et la *fin* étant ici la propriété privée comme intérêt général du capitalisme, cette action définit le propriétaire par un système passif du type « droit-devoir » : l'action du souverain réactualise la définition de propriétaire comme *individu commun*. Mais cet être-commun lui est conféré par un groupe souverain qui le vise dans une opération synthétique (en totalisant ceux qu'il défend dans le mouvement pratique qui totalise ceux qu'il opprime) et non par une réelle dissolution de la sérialité. Deuxième liaison : c'est la circulation panique de l'Autre; par elle, à vrai dire, il ne s'unit pas, dans une différenciation réciproquement conçue et réalisée, aux massacreurs de Paris : il *est* massacreur. Non parce qu'il approuve les massacres ni même qu'il les connaisse : les nouvelles de Paris ne sont pas encore parvenues. Mais parce *qu'il les fait*. Il n'est pas parti pour Paris mais cette abstention est accidentelle (distance, difficultés de communication, raisons personnelles); pourtant il y est arrivé comme Autre : ici, il a peur; *là-bas*, en la personne d'un autre quelconque, il est fier du courage bourgeois. Cette identité dans l'altérité — nous l'avons décrite plus haut — se poursuit en tout état de cause à travers des événements encore ignorés : il apprendra demain qu'il a tué. Cette marque passive qu'il reçoit dans son Être-Autre c'est précisément ce qu'on a vainement cherché à définir sous le nom de responsabilité collective. On voit qu'elle est impuissance et identification inerte au criminel. Son être ne repose que sur l'absence d'une négation : s'il tentait de regrouper des bourgeois démocrates pour protester contre les massacres, pour s'opposer aux mesures répressives, il échapperait à cette qualification passive. Mais nous avons vu qu'on ne peut l'interpréter ou l'expliquer par une négation d'extériorité comme cette pure absence (signification qui se révèle aux yeux de l'historien). En fait cette identité-altérité est plénitude opaque. Et comme son *Être-Autre*, ici, se confond avec son *être-de-classe*, c'est la classe comme collectif d'oppression qui se produit en lui comme *être-oppresseur*. Or cette *production* se fait à travers un événement historique : elle le marque comme une irréversible temporalisation : elle *le fait autre* dans l'altérité. Dans l'altérité il découvre ce qu'il est comme devenir inerte à travers ce qu'il a fait comme activité passive. Et ceci nous amène à la troisième liaison : à travers la série, il est lié aux groupes de pression, c'est-à-dire qu'il *fait leur politique à long terme* à travers l'acte panique qu'il exécute là-bas comme Autre et l'oppression organisée qu'il recommence ici dans sa fabrique. Cette politique, il importe peu — au point de vue formel qui nous occupe — qu'il la présente, la devine ou la connaisse. De toute façon elle *est faite*. Ce qui compte beaucoup plus c'est qu'elle définit rigoureusement le statut de classe — tandis que les massacres paniques révèlent l'oppression dans le

chaos — et qu'il reçoit ce statut dans la mesure où en tant qu'Autre il en est le moyen ou l'agent passif. La définition de classe par les groupes (par l'utilisation qu'ils font de la sérialité conditionnée) devient le sens même de la répression exercée à Paris. Or, le sens de la répression vécue comme Être-Autre (être-de-classe), ce sera le dépassement concerté et l'utilisation de la sérialité pour une *praxis* de classe par un groupement organisé (ou une multiplicité de groupes entretenant des rapports définis). Ainsi chacun vit son statut pratico-inerte comme être-dépassé par une *praxis* commune; et inversement, cette *praxis*, qui *en fait* n'est pas *sa praxis* et ne le dépasse que dans la mesure où il est outil manié par le groupe, *s'infecte* parce qu'il la produit passivement (comme l'instrument produit l'opération par l'usage qu'en fait le travailleur), ou si l'on veut parce qu'il est médiation passive entre une action dissimulée (action commune et autre) et ses effets; elle s'infecte de l'inertie instrumentale, elle est dans l'unité sans équilibre d'une tension entre contradictions, une *praxis* qui est un être et inversement. Cette *praxis*, nous la connaissons fort bien, aujourd'hui : documents et témoignages concordent. Les insurgés ont été provoqués par la fermeture des ateliers nationaux. Ceux-ci avaient l'objectif immédiat de donner du travail et du pain aux ouvriers. Mais Louis Blanc avait défini prudemment, à partir de là, des objectifs sociaux plus éloignés : c'était un premier pas vers l'organisation du travail, vers une société se considérant comme responsable de ses chômeurs et leur fournissant une aide systématique; Louis Blanc avait été un peu plus loin encore en promettant que l'État coopérerait aux associations ouvrières de production. Aucune de ces mesures n'est socialiste; bien au contraire, elles supposent le processus capitaliste et c'est dans une société bourgeoise qu'elles prennent une signification : dans la perspective d'une société socialiste l'aide de l'État aux chômeurs ou n'a plus de raison d'être (selon l'utopie qui veut que le chômage sera nécessairement supprimé) ou est une nécessité si aveuglante qu'elle ne peut faire l'objet d'une promesse particulière; de la même façon, l'aide de l'État aux associations de production — du point de vue purement schématique et abstrait du socialisme utopique — est un truisme ou une promesse absurde : cela dépend en effet du socialisme *rêvé :* s'agit-il d'une immense association d'associations? Mais dans ce cas (c'est le rêve anarchiste) l'État a disparu. Et s'il n'a pas *tout à fait* disparu, s'il est seulement en voie de régression, alors il n'a justement d'autre fonction que de réaliser sa propre liquidation en renforçant les pouvoirs et les libertés des libres associations productrices. Mais si, au contraire, on estime nécessaire que le prolétariat exerce sa dictature à travers un appareil d'État pendant un temps plus ou moins long et si l'on prétend d'abord réorganiser l'économie par une action centralisée, alors il se pourrait que les coopératives et les associations autonomes de producteurs fussent jugées incompatibles avec la réorganisation en cours. En fait ces objectifs prétendus socialistes étaient simplement *sociaux :* l'idée profonde de Louis Blanc, en tant qu'elle s'exprimait dans ces déclarations, c'était celle d'une société bourgeoise qui « intégrerait » son prolétariat en se reconnaissant des devoirs envers lui et qui, dans cette mesure même, transformerait les risques de Révolution en perspectives d'évolution indéfinie.

Le sabotage systématique et la liquidation des ateliers nationaux provoquent directement l'insurrection escomptée. Le motif immédiat et concret, on le connaît : « Du travail ou du pain! » A un niveau plus abstrait mais réel, la provocation avait révolté les ouvriers qualifiés (nombreux dans les ateliers) parce que les travaux auxquels on voulait les affecter en province auraient eu le même résultat qu'une disqualification systématique. Et il est vrai aussi que cette foule insurrectionnelle, au fur et à mesure qu'elle s'organisait, entrevoyait un objectif plus général, plus lointain et — dans le moment du combat — plus abstrait. De la mairie du VIII[e] qui devient leur quartier général, les insurgés réclament l'éloignement des troupes de Paris et « l'association libre du travail aidée par l'État ». C'était — rien de plus, rien de moins — ce que leur avait promis Louis Blanc. A bien y regarder, en contrepartie de la création d'un secteur d'économie coopérative dans le champ économique du capitalisme, c'était accepter — inconsciemment — de se soumettre en tant que classe travailleuse à l'autorité et au contrôle minutieux de l'État dispensateur de capitaux. Le socialisme était enrayé par la socialité de la République. Une bourgeoisie qui eût voulu limiter les frais, engager le prolétariat sur la voie d'une interminable évolution contrôlée, *pouvait prendre le risque de négocier*. Mais c'est ici que les groupes de pression interviennent. On a cent fois décrit leurs étranges rapports (les notables privés du privilège censitaire contre la petite bourgeoisie; les fabricants contre les banquiers qui régnaient sous Louis-Philippe et contre le prolétariat qu'ils ont mobilisé; la petite bourgeoisie se faisant, par affolement, l'exécuteur des basses œuvres, à travers certaines collusions bien précises dont nous avons des preuves et dont une étude plus approfondie permettrait peut-être de retrouver les circonstances exactes). L'essentiel c'est qu'ils définissent immédiatement les négociations comme le pire des crimes; c'est la trahison qu'en tout état de cause les propriétaires ne peuvent accepter sans renoncer du même coup au droit de propriété. Nous savons bien, aujourd'hui, que cela est faux et que l'évolution historique a réalisé en majeure partie les projets de Louis Blanc sans que la structure de la propriété capitaliste ait été modifiée (même par les nationalisations). L'évolution de la propriété a eu — depuis la seconde révolution industrielle — de tout autres causes, comme on sait. Et la haute bourgeoisie que ces groupes incarnent dans leur souveraineté, dès 48, ne l'ignorait pas. Elle *savait*, au contraire, qu'en cherchant la bataille, elle créait irréversiblement un univers neuf et radicalement violent. Le texte de Tocqueville montre pourtant que ses « experts » préféraient la bataille à la négociation. Il suffit de lire le livre de Guillemin sur *Le Coup du 2 décembre* pour faire ample moisson de textes analogues : ainsi les groupes déterminent la position de la bourgeoisie comme classe (et en conséquence d'ententes particulières sur la base d'intérêts différents) et la font *radicalement négative*. Ce qu'ils refusent *a priori* c'est la *socialité* sous toutes ses formes; l'idée paternaliste de la mystification mémorable qu'on nommera cent ans plus tard collaboration des classes ne leur paraît pas même concevable ni non plus celle d'une

communauté qui (avec un régime par ailleurs bourgeois) se jugerait responsable de ses membres. Ce qu'ils blâmaient dans les ateliers nationaux c'était avant tout l'idée que l'État libéral puisse se soucier de la misère et des chômeurs. La misère comme fait économique ne concerne personne si ce n'est le misérable lui-même et le prêtre qui récolte pour lui des dons *généreux*. Le seul lien possible entre les patrons et les ouvriers, c'est le contrat de travail qui doit être respecté de part et d'autre mais qui est, en lui-même, la négation radicale des relations humaines. Et puisque les crises économiques représentent, pour le libéralisme, un processus de rééquilibration automatique des échanges; puisque d'autre part il est normal que ce processus bienfaisant (au niveau de la société entière) se traduise par la misère et la mort pour de nombreux ouvriers; puisque enfin cette misère et cette mortalité accrue doivent pousser les masses à une exaspération qui se traduira, dans certaines circonstances par la révolte armée, les groupes de pression définissent la seule action possible du gouvernement et des classes dominantes contre la misère : une répression féroce qui permette aux lois d'airain d'achever leur œuvre et de favoriser les survivants en augmentant leur valeur marchande et en supprimant le chômage en même temps que les chômeurs. Le rôle des forces de l'ordre est rigoureusement défini : il est *avec* la misère, qui est l'aspect négatif de la rééquilibration, et *contre* les misérables qui doivent être sélectionnés par la famine, s'ils se résignent, et, s'ils se révoltent, par des massacres contrôlés. Ce que la bourgeoisie défend ce n'est même pas la propriété capitaliste, c'est le libéralisme; et par là, les groupes, définissent très exactement le rôle de l'État : non-interventionnisme en ce qui concerne les opérations économiques de la classe dominante, interventionnisme répressif et permanent contre la classe ouvrière. Cet interventionnisme sera pratiquement invisible en période d'équilibre et si le niveau de vie reste constant (c'est du moins ce qu'on suppose); il se manifestera dans toute sa rigueur lorsque certains « réajustements numériques » de la population ouvrière seront nécessaires. En un mot les groupes définissent l'intransigeance de la bourgeoisie française : l'économie capitaliste exige, prétendent-ils, que le prolétariat soit entièrement livré aux lois économiques et qu'aucune tentative ne soit même envisagée pour atténuer la rigueur de celles-ci. En fait *ils en remettent :* même alors l'économie capitaliste prise comme pur processus pratico-inerte n'exige pas tout à fait cela; elle l'exige simplement en tant qu'elle suscite dans la sérialité bourgeoise des groupes d'action extrémistes qui définissent et *radicalisent* la position de classe. Sans eux, celle-ci demeurerait conditionnée par l'événement économique et social, comme toute série, et son intransigeance se manifesterait uniquement comme cote d'alarme. Autrement dit, *la classe comme processus pratico-inerte d'exploitation*, même si elle s'est donnée un gouvernement et des institutions (précisément parce que l'un et les autres peuvent se poser pour soi et jouer partiellement contre elle), risque de subir lesconséquences de son activité passive comme un destin (et, éventuellement, au cas où le rapport de forces tendrait à se renverser, comme une sentence portée sur elle par la classe exploitée) si des groupes de pression *d'ailleurs variables*, naissant à la fois

des tensions internes et des contradictions avec les autres classes, ne définissaient pas dans des accords perpétuellement remis en question, une *praxis commune et systématique d'oppression* et ne se chargeaient, dans la différenciation réciproque des tâches, de la réaliser *à la fois* par un contrôle économique, social et politique de l'appareil exécutif et de l'Assemblée, par des provocations (à travers l'action du gouvernement) suscitant des réactions violentes et plus ou moins concertées dans les classes exploitées et par l'utilisation systématique des paniques ou autres processus sériels suscités dans leur propre classe et dans les classes alliées pour resserrer leur contrôle sur l'exécutif et pour appuyer l'action du gouvernement par une action directe.

Cela, *l'Autre*, le patron de province, le sait ou ne le sait pas, le reprend dans sa « pensée politique » ou ne le reprend pas. De toute manière, son journal même n'en parle pas. Mais *de toute manière*, en tant qu'il s'est fait l'instrument de la *praxis* du groupe, c'est-à-dire en tant qu'il a combattu *en fait* à Paris des ouvriers qui demandaient du pain ou qu'il les a condamnés dans ses paroles en se faisant par là même *massacreur;* en tant qu'il a colporté comme Autre les calomnies forgées à Paris sur la cruauté des insurgés, ou en tant qu'il a *reçu* déjà et *répété* partout l'idée mille fois susurrée avant 48 mais brusquement claironnée par Falloux à la tribune de l'Assemblée, une semaine au moins avant l'insurrection : « L'ouvrier est *paresseux*. Les ateliers n'ont pas réussi parce qu'ils ne pouvaient pas réussir, étant donnée la *fainéantise* des ouvriers. » Bref, en tant qu'il a donné à cette nouvelle qualification du contre-homme, libre pour le Mal, toute la diffusion dont il était capable, il entrevoit (ou déchiffre clairement suivant son intelligence et son importance économique et politique dans sa province) la *praxis* des groupes comme son *être-pratique* de classe, il découvre comme un au-delà de ses actes et comme leur sens de classe, comme le sceau de leur altérité inerte, la négation radicale du prolétariat comme nécessité radicale pour que sa libre activité de fabricant se poursuive et pour qu'il enrichisse la société bourgeoise de ses produits, dans le cadre du capitalisme d'accumulation. Il y a ainsi une signification qui revient sur lui de l'avenir et qui va constituer désormais le sens de toutes ses opérations : quoi qu'il fasse, il *doit* réprimer; le prolétariat, c'est le Mal et la classe bourgeoise ne peut sans se perdre pactiser avec lui. Ce bourgeois, dans sa *praxis* libre et organique de chef d'industrie, réactualisera indéfiniment comme inertie abstraite et limite indépassable mais subie de sa propre activité, le radicalisme des groupes. Cette activité qui l'a manœuvré par extéro-conditionnement, il la saisit à présent comme devoir inerte de classe : l'oppression comme pratique individuelle qu'il réalise chaque jour trouve en somme sa limite passive mais toujours présente dans la possibilité permanente que l'oppression ne se manifeste, à l'occasion de nouveaux troubles, comme nécessité sociale de verser le sang. D'une certaine manière, les journées de Juin lui présentent l'extermination comme la vérité sociale de ses pratiques d'oppression. Renvoyer des ouvriers parce qu'on ferme un atelier, c'est un acte souverain qui actualise sans mot le droit fondamental de tuer. L'ouvrier, certes, est, comme dit Marx, le secret de la société bourgeoise : mais, en France,

en 1848, le bourgeois se constitue comme le secret de l'ouvrier d'abord; il vient à ses salariés comme leur nécessité de vivre l'impossibilité de vivre. Ou, si l'on veut, comme leur impossibilité de lutter contre la misère sans courir le risque d'être exterminés par ses ordres. Par cela même, le patron doit rejeter entièrement le prolétariat dans l'anti-humain ou accepter que le prolétariat l'y rejette. Le patron s'est fait tueur, donc l'ouvrier est criminel.

On voit que le patron, après 1848, se trouve l'étrange produit historique de massacres dont il est collectivement responsable sans les avoir commis. Certes il était déjà patron, exploiteur et oppresseur, avant la Révolution de Février : mais une sorte de surgissement commun — initiation, nouvelle naissance — l'a produit dans l'irréversibilité comme membre actif d'un groupe de tueurs. Or, les tueurs ont existé mais non le groupe (qui serait sinon la classe tout entière). Il saisit donc son historicité comme une différenciation brusque qui l'aurait produit et différencié à partir d'une unité synthétique parfaitement illusoire (c'est-à-dire à partir de l'événement comme *unité* de l'oppression-répressive). Son être-de-classe devient historique et c'est l'initiation par le meurtre. Cette initiation se fait en trois directions différentes : il est l'objectif absolu du souverain; en tant que tel, son être-de-classe est un être de droit, mais ce droit passif est celui d'un objet; il est cet Autre ambigu, fou de peur et avide de sang, qu'il n'a jamais *vécu* dans toute sa folie homicide mais qu'il retrouve en tous les Autres comme les Autres le retrouvent en lui : en d'autres termes, il est *le* bourgeois en tant que celui-ci se définit comme *le* vainqueur de Juin (et *le* lâche et *le* tueur). Enfin comme instrument manœuvré, il voit juste au-delà de lui sa vérité d'usage comme la vérité vivante de ses rapports avec ses ouvriers; ces rapports fondamentalement oppressifs trouvent leur fondement dans le sang versé; c'est un rapport de lutte; nécessairement, il implique la réciprocité de haine. Et la haine de l'oppresseur porte sentence contre l'opprimé : c'est la possibilité de tuer ou d'être tué qui devient la limite extrême de la tension. Il faut donc expliquer les rapports des capitalistes français et des ouvriers pendant la seconde moitié du siècle non seulement par le processus du capital et par l'exploitation mais par l'impossibilité historique pour les uns et pour les autres de revenir en arrière et d'effacer les massacres, donc comme une détermination rigoureuse des futurs combats : les troubles sociaux, s'ils renaissent, prendront de nouveau la forme de la guerre civile et des conflits sanglants.

C'est de ces structures fondées sur cette situation qu'hérite la seconde génération des patrons. Le passé dépassé de ses parents, leur être-de-classe devenu et irréversible devient pour lui *commencement a priori* auquel il est lié (nous y reviendrons) par un lien ambivalent (intériorité-extériorité) : ce n'est pas *son* commencement, c'est le commencement de sa classe; cette négation permet un recul réflexif de chacun par rapport à son être-de-classe (puisqu'il existe un décalage entre cet être comme détermination diachronique et le même comme détermination synchronique). Mais la réflexion suppose l'identité du réfléchi et du réfléchissant, aussi bien quand il s'agit de la classe que du groupe ou de l'individu. Elle est *le contraire* de la division réelle (par exemple,

telle qu'elle se manifeste dans la reproduction des protozoaires) : en effet il faut la tenir par une *praxis* d'intériorité qui vise à reproduire une *scissiparité limitée* pour mieux contrôler les faits d'intégration ou de totalisation. La réflexion ne fournit jamais le réfléchi au réfléchissant que comme le quasi-objet *qu'il est*. Ainsi le nouveau patron que sa mémoire, le dressage social et l'expérience quotidienne — sur la base des intérêts qui le définissaient avant sa naissance et dans la perspective d'un processus qui a commencé avant lui, finira après lui et lui marque *aujourd'hui* sa place en fonction du mouvement général — ont doté d'un être-de-classe indépassable, par intériorisation de l'extériorité, se trouve provoqué par la contradiction de la temporalité à prendre une distance abstraite vis-à-vis de ce quasi-objet qu'il est pour lui-même en tant que soi-même. Mais le but de l'opération totale est de liquider cette contradiction : l'être-de-classe comme généralité non temporelle (c'est-à-dire comme inertie sans détermination de temporalité) *doit* se retrouver identique à l'être-de-classe comme urgence apparue irréversiblement à travers le comportement-destin des parents. La réflexion est *le moyen* d'unifier; mais en même temps c'est elle, la *praxis* unifiante : par elle, c'est le libre organisme pratique qui se fait médiation entre l'être-de-classe synchronique et l'être-de-classe diachronique dans la perspective d'une totalisation. Cela suffit pour opérer un remaniement synthétique de l'être passé comme objectif sacré, panique répressive et vérité d'usage, sous le contrôle de l'être-de-classe inerte et a-temporalisé, c'est-à-dire comme schème ontologique et abstrait. Cette synthèse est naturellement mythique dans la mesure où l'événement devient archétypique et où la temporalité et le mal sont introduits par l'ouvrier dans la calme éternité du paradis bourgeois. Mais, du point de vue qui nous occupe, elle réalise un important changement interne : la totalisation réflexive ne se marque pas par une *connaissance* de la classe — puisque celle-ci est quasi-objet — mais elle réalise les schèmes généraux d'une *compréhension située;* les relations précédemment exposées, *oppression* (historicité, *praxis*) et *exploitation* (processus), lutte à mort des tueurs et des tués (dans la perspective toujours possible d'un renversement des rapports) radicalisme négatif comme impossibilité assumée de tolérer le moindre changement au régime, deviennent des directions de la compréhension. Elles représentaient chez le père trois niveaux distincts et irréductibles de réalité : elles deviennent chez le fils des indications opératoires qui demeurent, en tout état de cause, *complémentaires :* simplement parce que toute réintériorisation synthétique et pratique d'une pluralité pratico-inerte a toujours pour effet de dissoudre la multiplicité réelle au profit d'une multiplicité niée et organisée. Autrement dit, toute *praxis* sociale — qu'elle tire son origine d'une entreprise ou d'un groupe ou d'un parti — sera comprise non pas dans sa pure dialectique pratique mais à travers ces déterminations particulières qui la qualifieront et la déchiffreront dans son unité pluridimensionnelle; comprendre ici c'est *apprécier une action publique par rapport* à la nécessité absolue pour la classe de ne jamais céder (pas plus en *cet* abandon de *tel particulier* que dans un repli général) et au passé irréversible risquant à chaque instant d'engendrer pour la classe domi-

nante un avenir de mort, en tant que ces deux conditions pratico-inertes nécessitent une *praxis* d'oppression permanente (la constitution de groupes de pression, la mainmise sur le souverain, l'oppression comme *praxis* sociale appuyée sur les forces d'oppression publique). Le massacre réintériorisé prend donc la signification synthétique qu'il n'avait pas dans la génération qui l'a fait; les groupes de pression spontanément constitués au temps des pères deviennent une pratique exigée par la situation dans la réflexion des fils; et le refus absolu de reculer, comme vérité d'usage découverte par les pères à travers leur action, est assumée par les fils comme une double limite inerte, c'est-à-dire comme impossibilité et comme serment. Ce n'est certes pas cet acte individuel de réflexion qui constitue ou qui pourrait constituer totalement ou partiellement la classe d'oppression comme un groupe. Il s'agit en effet d'opérations solitaires qui se temporalisent à travers la relation de chaque héritier avec la fabrique. Et lorsque quelque chose en transpire, lorsque leur pensée pratique leur revient par les *mass-media*, par un article de journal, etc., c'est toujours comme *pensée-autre*, c'est-à-dire comme aliénée à la fuite infinie de la récurrence. Et quant au serment, comme impossibilité assumée de se replier, en fait il n'est pas *réellement fait* puisque la structure de la foi jurée implique le groupe et la réciprocité médiée : disons plutôt que l'impossibilité collective de classe assumée par chacun comme refus farouche de reculer ou de céder se constitue comme inertie quasi assermentée. Le serment n'est fait à personne mais la structure quasi assermentée apparaît ici du fait que la liberté individuelle, intériorisant sa limite collective, paraît comme dans la foi jurée être la source de sa propre inertie négative. Mais d'une certaine manière l'altérité est renforcée : puisque toute concession risque d'amorcer une évolution fatale, chacun est en danger dans l'Autre : il apprendra dans la fureur que tel patron (dans une autre industrie, dans une autre localité) a cédé sur un point aux revendications de ses ouvriers. Et, inversement, il refuse *aussi* en tant qu'Autre et parce que le sort des Autres est menacé en sa personne et par sa *praxis*. Le bourgeois (ou le fabricant) devient la raison de la série, c'est-à-dire l'Autre agissant ailleurs.

Pourtant une sorte d'intégration s'est opérée : la bourgeoisie a pris conscience de soi comme d'une classe. Entendons par là que la classe est justement l'Être-Autre et que la *praxis* de chaque Autre, par les limites qu'elle assume et prétend se donner, la manifeste et la réalise pour lui comme la signification-exigence de tout ce qu'il entreprend et comme une norme pour juger ce que fait chaque Autre. Et, plus encore, la classe comme limite et norme de chaque *praxis* devient elle-même l'intelligibilité figée de toute action économique et sociale, sous forme de *praxis totale* (réintériorisation simultanée par chacun de l'irréversibilité du passé et de la vérité d'usage qui devient l'objectif à atteindre par la médiation de chaque pratique réelle et présente). Cela signifie que chaque capitaliste a une compréhension singulière et pratique de toute opération (de soi-même et de l'Autre) à partir de l'oppression comme historicité (passé-avenir) et de l'exploitation comme processus (présent et prévision des présents successifs). Ainsi, quoi que fasse l'autre fabricant, *celui-ci* en a l'immédiate intelligence

puisque *l'Autre aussi* agit dans le cadre de l'indépassable refus de céder : il lui *rend justice* et si l'action de l'Autre réalise dans sa particularité la *praxis* oppressive que l'Histoire rend nécessaire, il la reconnaît, *c'est la sienne là-bas*. A ce niveau, bien entendu, la *praxis* oppressive se réalise dans sa particularité sous des formes diverses et par des conduites différentes : elle demeure la signification des comportements individuels en tant qu'ils se réalisent dans le milieu d'altérité (répartition des postes de dépense, choix de l'habitat, du vêtement, des relations « mondaines », style de vie). La bourgeoisie de la seconde moitié du siècle adopte devant la vie une attitude de puritanisme laïc dont la signification est immédiatement oppressive : la *distinction*. L'homme distingué fait l'objet d'un *choix* (des supérieurs) : c'est l'individu recruté par cooptation de classe (ou maintenu dans sa classe par reconnaissance permanente). Mais il n'est pas *né* (même s'il est en fait bourgeois, fils de bourgeois). Or, la nature et le sang confèrent à l'aristocratie ses privilèges. Dans le monde capitaliste et « démocratique » c'est au contraire la Nature qui représente l'universalité, ce qui fait que l'ouvrier est, *à première vue*, homme comme le bourgeois. La distinction est anti-nature : le bourgeois est *distingué* en ce qu'il a supprimé en lui-même les besoins. Et de fait il les supprime à la fois en les assouvissant et en les cachant (et parfois en étalant un certain ascétisme) : il exerce une dictature sur le corps au nom du non-besoin; ou, en d'autres mots, une dictature de la culture sur la Nature. Son vêtement est *contrainte* (corsets, cols et plastrons durs, haut-de-forme, etc.); il affiche sa *sobriété* (des jeunes filles dînent d'avance quand on les invite à dîner pour jeûner, en public), son épouse ne fait pas mystère de *sa frigidité*. La violence exercée perpétuellement sur le corps (elle est réelle ou fictive selon les individus, l'essentiel c'est qu'elle soit publique) cherche à l'écraser et à le nier en tant qu'il est universalité, c'est-à-dire en tant qu'il est, par les lois biologiques qui régissent son développement et surtout par les besoins qui le caractérisent, présence en l'oppresseur de l'opprimé en personne. Le patron se *distingue* des ouvriers en ce qu'il a réalisé sa liberté par rapport aux besoins : et cette liberté comme possibilité réelle de les assouvir à son gré n'est pas ce qu'il entend montrer publiquement; il la dissimule par un autre pouvoir qui, en fait, se fonde sur elle : le prétendu pouvoir de *nier* ces besoins [1]. Or cette *praxis* est oppressive : par elle, d'abord, les bourgeois affirment leur Être-Autre par rapport aux exploités; ils sont ceux qui se définissent par les actes et la pensée, ceux qui sont culture sans nature; la distinction c'est la préciosité bourgeoise. Et la préciosité a toujours été un ensemble de pratiques destinées dans certains milieux à fonder sur une qualité exquise de ses membres les prérogatives contestées de la classe dominante. Ensuite

1. Je ne prétends pas que tout fût comédie dans la *distinction* (style de vie bourgeois dans la deuxième moitié du XIX^e siècle) : il est possible, en effet, que des patrons aient réellement pratiqué un puritanisme humaniste et qu'ils n'aient consenti qu'à l'assouvissement minimum de leurs besoins. Je ferai seulement observer que le problème de l'ascétisme et de la règle ne peut exister que sur la base d'une situation économique qui assure largement et en permanence la satisfaction de ces besoins. L'ascète est un homme assez riche pour ne tirer sa pauvreté que de sa propre volonté.

la contrainte que chacun exerce ou prétend exercer sur lui-même est comme une justification de celle qu'il exerce sur ses salariés (« dur pour lui-même comme pour les Autres »); s'il a muselé la chair et les besoins dans son propre corps, il a le droit de réclamer et d'imposer les mêmes pratiques aux travailleurs. Enfin, plus directement et plus profondément, c'est bien l'acte même d'oppression sociale qui se répète ici avec toutes ses significations : c'est bien l'ouvrier qu'il opprime quand il soumet à cent contraintes l'universalité de son propre corps; c'est l'ouvrier comme classe universelle qu'il détruit en lui-même ou masque sous des particularités *artificiellement* réalisées, c'est la répression de la révolte ouvrière contre la faim, le froid, la fatigue, etc., qui s'opère ici contre la fatigue, le froid et la faim comme révoltes *de ce corps*.

Or ce qui nous importe, c'est moins, ici, la description de ce style de vie et son histoire (passage, avec l'accroissement du capital d'accumulation, du puritanisme utilitaire à l'humanisme puritain) que son omniprésence dans la haute bourgeoisie (et dans les couches supérieures des classes moyennes) aux environs de 1880. Comment concevoir l'être et le mode d'apparition de cette pratique? Comment établir le rapport de la distinction comme attitude publique avec sa signification (oppression librement exercée par l'oppresseur sur soi-même en tant qu'il fonde ainsi l'oppression de l'ouvrier par l'employeur sur l'oppression de la nature par la culture)? Est-ce *nous* qui dégageons cette signification *aujourd'hui* à travers une totalisation diachronique du siècle passé? Ou sont-ce les « distingués » eux-mêmes qui la saisissaient comme l'au-delà commun de leurs pratiques particulières? Au niveau de *l'héritier*, la réponse aux deux questions n'offre aucune difficulté. En premier lieu, la distinction est à la fois *praxis* individuelle et sérialité. *Praxis* individuelle s'aliénant à la sérialité. Et inversement, actualisation du sériel par une invention singulière de chaque individu. La distinction de tel individu, en effet, ne peut exister que par et pour l'Autre : il s'agit d'une représentation publique (qui s'accompagne fréquemment, à l'époque, d'une hygiène intime fort négligée) et chacun se fait distinguer par des hommes distingués (cette représentation, en effet, n'est pas destinée aux opprimés). Mais la réciprocité est réciprocité de fuite puisque la distinction ne vient jamais de moi seul à l'Autre seul (ni l'inverse) mais que c'est toujours des Autres, de moi en tant qu'Autre et de mon voisin comme distingué par les Autres qu'elle vient à chacun par l'Autre. Et chacun, finalement, est distingué ailleurs dans la distinction de l'Autre. Les modes ne sont ici que des « extéro-conditionnements » permettant de réaliser la distinction minima comme conformité sérielle à certains schèmes préfabriqués. Ce qui importait, à vrai dire, si l'on voulait tenter une étude historique de la distinction, c'est de montrer d'abord sa source dans les opérations individuelles de certains *héritiers* sur la base, précisément, des conditions matérielles constituées par l'évolution du capital en période d'accumulation *et* des transformations apportées à la classe du fait que l'être de classe est un être-hérité. De ce point de vue, je lierai volontiers la distinction à l'accroissement de la richesse sociale (c'est-à-dire bourgeoise) qui permet à la classe dominante de multiplier les professions improductives et qui réalise une libération économique

du fabricant (en lui permettant de choisir entre des postes de dépenses de plus en plus nombreux). Mais surtout, j'y vois immédiatement la pratique inventée par l'héritier qui veut en même temps affirmer contre les classes exploitées son droit à l'héritage et nier aux anciennes classes dominantes leur prétendu droit du sang. En fait, l'héritier ne peut se targuer ni du sang (il n'est pas *né*) ni du mérite (sinon, pourquoi la société ne lui préférerait-elle pas tel ou tel polytechnicien?); son droit doit être un mérite qui soit naissance et une naissance qui soit mérite, bref un mérite non acquis qui justifie son maintien par la classe au poste de commande de son père. Mais ce mérite immédiat qui le distingue, il doit le trouver dans une situation historique où l'être-de-classe est devenu ce qu'il était : l'oppression systématique, justifiée par l'oppression et l'extermination antérieures et se posant comme seul moyen de conserver l'exploitation comme processus pratico-inerte. Au reste, les héritiers ne sont pas si loin de l'utilitarisme bourgeois, cette prétendue morale qui reposait tout simplement sur la nécessité de réinvestir la plus grande part possible du profit dans des machines. La dureté de leurs pères est encore dans leurs mœurs, bien qu'ils aient la possibilité réelle de vivre mieux. Ainsi la libre *praxis* individuelle de distinction se saisit aussitôt dans son mouvement : cette liberté neuve (liberté pour le propriétaire d'accroître ses dépenses improductives) fondera tout simplement la libre réassomption de l'austérité paternelle. Cette austérité, quand le père ou le grand-père vivait, c'était un *moyen* nécessaire; réassumée sans nécessité économique, c'est un *mérite* mais, en même temps, on la recueille et on la réactualise comme une nature-contre-la-nature, comme une *exis* familiale qu'on transforme en *praxis*. Et cette contrainte sur soi se fait immédiatement contrainte sur les salariés : le niveau de vie que s'impose le patron est le seuil infranchissable; de toute manière c'est lui qui définit les différents niveaux de vie aux différents échelons des salaires. Il s'agit donc ici d'*une invention individuelle*, d'une libre pratique : en fait, la situation l'esquisse, l'exige; il suffit de dépasser le donné pour aboutir à l'austérité auto-répressive; et finalement tout se renverse : c'est cette libre austérité qui fondera le droit de propriété des pères; ils ont peiné sous la contrainte pour que les fils adoptent librement l'humanisme puritain. Par la distinction, l'héritier justifie l'héritage. Cette pratique si simple, si sollicitée, peu importe ici qu'elle se soit généralisée à partir de quelques seigneurs exemplaires de la bourgeoisie ou à partir d'innombrables inventions locales : l'Histoire seule et l'expérience historique peuvent l'apprendre. Ce qui compte c'est qu'aussitôt la *praxis* est aliénée. La *distinction* comme raison sérielle devient la dictature de l'autre. Tout à l'heure, c'était *mon* oppression sur *mon* propre corps; elle devient l'oppression sur mon corps de tous les Autres. La libre invention se fige en *cant* dès que l'imitation la propage et la sérialise. La distinction devient en chacun le droit qu'à la classe entière à hériter. Sa *praxis* individuelle visait à justifier son héritage particulier. Mais la justification mettait en cause la classe entière puisque c'est à elle que l'héritier montrait ses titres. Du coup, c'est la classe entière comme justification de chacun par tous les Autres qui réclame, par un passage à l'infini (déjà opéré par chaque héritier quand il veut se faire consacrer) d'être

sa propre justification comme génération héritière. Ou, si l'on préfère, la justification de chacun par tous pose la question de la justification de tous; mais cette justification n'est pas totalisante : par définition, elle fait de l'Autre transfini (*le* bourgeois héritier) le but de la justification sérialisée.

C'est à partir de là que nous pouvons poser notre deuxième question, celle qui nous intéresse particulièrement : quand la distinction est devenue pratico-inerte, quand elle devient chez chacun limite inerte de sa *praxis* quotidienne, quand elle est l'indice de sa dépendance sérielle, l'individu distingué saisit-il encore sa signification sociale comme une détermination de ce qui était, chez son père, la vérité d'usage? Peut-il déchiffrer ce qui n'est réellement qu'une opération individuelle qui s'aliène dans la récurrence comme l'action unitaire de sa classe considérée comme groupement pratique? La réponse n'est pas douteuse : non seulement, il le peut mais il n'a pas même le moyen de s'en empêcher. La pratique totalisante des groupes de pression, réassumée dans la réflexion, devient *limite inerte et schème directeur* de sa compréhension; cela signifie qu'*il* comprend toute pratique de classe — donc toute activité passive de sérialité — à la fois dans la fuite récurrente (nous venons de le voir) et comme tactique d'oppression organisée. Son vêtement, ses manières, en tant que « distinction » imposée par l'altérité récurrente, il faut qu'il les comprenne aussi à partir de cette signification indépassable et figée : la pratique organisée de la classe-totalisation; il ne s'agit d'ailleurs pas, ici, d'une pratique qui se traduit directement par une pression exercée sur la classe ennemie : c'est plutôt un fait récurrent de consécration juridique. Mais en tant que l'unité pratique de la classe-totalisation, cette limite inerte, lui impose de tout éclairer par le radicalisme (refus inébranlable qui totalise une classe-sujet et l'autre classe comme son objet), chaque attitude distinguée (la sienne ou celle d'un Autre) est saisie comme négation radicale et oppressive de la classe ouvrière par la classe bourgeoise. En chacune, il saisit sa classe comme se totalisant sous forme de culture et rejetant d'elle-même les corps dans le mouvement même qui tient à distance les ouvriers; en chacune, il découvre et produit cette détermination totale : mon corps n'est rien que l'un de mes ouvriers, chacun de mes ouvriers n'est rien d'autre qu'un corps. Il serait facile mais parfaitement vain de multiplier les citations et les documents : il est clair à lire n'importe quelle déclaration (à l'Assemblée, dans un journal, dans une réunion de patrons, dans la littérature contemporaine) que chaque bourgeois réalise sa distinction comme fondement juridique de l'oppression de classe et comme tactique interne de radicalisation. Simplement, la différence entre la totalisation diachronique et la totalisation synchronique réside ici en ce que la première, située aujourd'hui dans une évolution en cours du capitalisme et des classes, à partir de méthodes de combat très différentes, saisit la signification de l'*exis* distinguée comme moment partiel et comme privation ne trouvant sa vérité que dans le développement ultérieur de la lutte; ainsi la signification retrouve une autonomie négative et inerte, elle devient mystification objective, avant de retrouver sa vraie place dans un moment qui la dissoudra; au lieu que la totalisation

synchronique qui, en fait, n'existe pas ici et s'effectue par chacun sur la base d'une fausse unité passée (la nouvelle naissance) se réalise dans l'action même (dans chaque pratique distinguée) sans mots et sans même se poser pour soi, comme plénitude positive et au-delà totalisant de chaque moment pratique. L'extrême sérieux des cérémonies distinguées ne serait pas même compréhensible si nous ne considérions chaque officiant comme accomplissant chaque geste à la lueur d'un au-delà informulé qui est la classe se totalisant comme oppression justifiée. De fait, ces cérémonies (salons, dîners priés, etc.) ne sont jamais *produites* par des groupes : on y remplace l'atomisation provisoire par la récurrence; bal, réception, « soirées » : autant de collectifs. Mais chaque autre des collectifs envisage la récurrence circulaire dont il fait partie intégrante comme une incarnation provisoirement sérielle de la *praxis* de classe comme totalisation.

L'exemple de la *distinction* nous permet d'aller plus loin et de définir ce qu'on pourrait appeler l'*esprit objectif de classe*, si l'on prend soin d'ôter ses résonances spiritualistes au mot d'*esprit* pour n'y voir qu'un milieu de circulation pour les significations. Dans la mesure en effet où une pratique générale comme la distinction — *exis* et *praxis* tout ensemble — est *comprise* par chacun, dans le mouvement même qui la produit, comme moment particulier d'une action totale (dont la signification comme simple au-delà *se porte devant lui*), cette action totale existe comme au-delà inerte de chacun et son indépassabilité apparaît en chacun comme commune. N'imaginons pas pour autant qu'elle échappe à l'être sériel : ce n'est pas une inerte détermination, se donnât-elle comme forme totale, qui peut produire une communauté; c'est la dissolution commune du sériel qui produit les significations comme unités réelles de la *praxis*. Mais sa sérialisation ne la modifie pas dans sa structure puisqu'elle est simplement le signe de la totalité comme inerte au-delà de toute activité (libre et individuelle ou passive). Et, finalement, dans le dépassement de la récurrence, elle se donne comme *totalité autre* des pratiques de cet Autre transfini qu'est le bourgeois. Cette opposition du sériel et du total n'a d'autre effet que de créer une tension contradictoire dans l'unité d'altérité comme double au-delà de toutes les références. Et, puisque la signification-totalité reste l'indépassable au-delà de toute pratique, ce n'est pas seulement la pratique générale (ou l'*exis*) de distinction que l'homme de distinction lui rapporte, c'est chaque *praxis* singulière, chaque invention de détail, chaque surenchère (vestimentaire ou autre). Ces créations éphémères ou ces événements rapides se rapportent d'eux-mêmes à la pratique généralisée et à travers celle-ci à la totalité-limite qui fournit leur sens complet. A ce niveau et du point de vue sériel, il est parfaitement indifférent que la création soit apparue ici ou là, qu'il faille l'attribuer à celui-ci ou à celui-là puisque, de toute façon, ce sera toujours *l'Autre* qui l'aura faite *ailleurs*. Des « expressions » apparaissent, tout *Autre* en use pendant une saison, en tant qu'il les a reçues des Autres ou plutôt — comme je l'ai dit — elles ne bougent pas, ce sont des indices de récurrence auxquels chaque Autre se réfère; une promenade est élue : par personne, tout le monde s'y promène et puis on l'abandonne; un peintre, un acteur est à la mode et

puis il ne l'est plus. Chacun de ces petits événements sériels est, bien entendu, rigoureusement conditionné, sous son apparente imprécision. Comme sont aussi conditionnés le « best-seller » ou ces personnages qui se manifestent par un certain acte, aussitôt aliéné dans la série entière, qui font l'objet d'un engouement et disparaissent. Ce qui importe ici, c'est que chacune de ces manifestations est rapportée par chacun à la totalité indépassable comme au sens profond dont elle est une actualisation particulière. Et, en un sens, cela n'est pas faux puisque les responsables de ces objets ou de ces actions les ont produits dans un milieu déjà polarisé par cette totalité, qui n'est autre, on le sait que la classe se faisant négation radicale de l'Autre. Ainsi se constitue, comme adaptation, dans le milieu de l'Autre, de la compréhension à la pratique une perméabilité de tous les produits et de toutes les manifestations à tous les individus. Naturellement, l'objet est produit en tant qu'Autre (en tant qu'on tente de prévoir par la pensée sérielle ou de déterminer par extéro-conditionnement le goût des Autres) et il est compris et apprécié en tant qu'autre puisque chacun l'examine en tant qu'il plaît aux Autres et pour se faire Autre comme eux. Cela veut dire que la structure de la compréhension comme pratique demeure inchangée mais que celle-ci devient *compréhension autre* [1]. Cependant cette *altérité* est justement ici l'être-de-classe, ainsi comprend-on *en bourgeois* tel tableau ou tel livre. Par là, on réaffirme la pratique de classe (au-delà inerte) et l'objet compris est la médiation concrète entre l'un et l'autre. Le résultat n'est pas, n'est *jamais* la communication : il n'y a rien à communiquer puisque la compréhension est en chacun identique. Ce qu'il y a, plutôt, c'est une perméabilité circulaire et tournante de tout événement de classe à tous, une *solubilité* de chaque « mode » de classe dans la classe-substance. Cette classe-substance, bien entendu, n'est rien que l'inertie d'un refus totalisateur de toute possibilité de vivre pour l'autre classe; mais du seul fait que chaque événement (par exemple, l'influence croissante de l'Église entre Juin 48 et la fin du siècle) se produit à l'intérieur de cette limite et s'y radicalise, il y a une sorte de tension propre à l'événement bourgeois : *praxis* ou processus il est vécu, produit, compris comme se poussant vers une limite qui en fait représente sa force interne d'affirmation, son efficace pratique. Et comme cet événement est nécessairement ailleurs et transforme *ici* en ailleurs s'il apparaît ici même (au

1. La compréhension-autre n'est pas à confondre avec la compréhension de l'Autre. Celle-ci, lorsqu'elle est directe, comprend l'Autre comme le même. Je comprends cet acte parce que je le fais ou le refais. Les complications peuvent venir, en particulier lorsqu'il s'agit de comprendre à partir d'une situation et d'une histoire qui nous sont étrangères. Mais, de toute manière, si en comprenant je me fais l'Autre c'est pour le transformer en moi-même. La compréhension-autre, au contraire, est indirecte : ce n'est pas l'objet ou l'acte comme manifestations immédiates et réelles qu'on cherche à saisir; et ce n'est pas non plus les démarches réelles de *l'Autre qui les comprend* (comme peut faire un professeur cherchant à comprendre pourquoi un élève s'est trompé). C'est bien la manifestation nouvelle qu'on veut comprendre; mais on veut la comprendre à travers les Autres qui l'ont comprise et en réactualisant leur opération de compréhension. En fait, le mouvement pratique reste une libre opération mais, en tant que je suis aliéné à la série, ses limites lui viennent de l'Autre et non de l'objet.

lieu que la totalisation quand elle est réelle et pratique fait de tout événement local un *ici*), la totalité inerte devient — comme corrélatif de l'être-de-série — la détermination d'un milieu de circularité homogène (qui est réellement produit par la circulation des marchandises, de l'argent, et des personnes) où l'événement comme indice de radicalisation est *produit* par chacun *en tant qu'Autre* dans l'équivalence de tout ailleurs avec tout ici (dans la dissolution de tout ici dans tout ailleurs). *Je* me fais auteur de tel acte accompli ailleurs dans la mesure où je le réassume dans un dépassement radicalisant. En effet, ce type de *compréhension-autre* est particulier : il se fait comme dépassement du fait compris vers une sorte de « connaissance de troisième genre » de ce même fait (en fait, cette connaissance-mirage se réduit à l'oppression comme refus de l'Autre transcendant) et par là comme dépassement de l'individu comprenant vers son appartenance à la classe-totalité (la totalité n'étant que l'héritage d'un meurtre ancien). Si l'on veut pousser plus loin l'étude de ce *milieu* (totalisation inerte déterminant la fuite en altérité), je renvoie aux quelques indications que j'ai données, au niveau pratico-inerte de l'expérience sur la pensée sérielle. Ce qu'il convient simplement de noter c'est qu'elle a, cette pensée, une certaine *vérité*. En effet, l'unité du radicalisme, bien que dans le milieu de l'altérité, implique que les producteurs de l'acte ou de l'événement (responsables directs) ont bien dépassé leur pratique particulière et leur activité passive dans la mesure même où les témoins autres (responsables indirects) ont opéré ce dépassement dans la compréhension. Comprendre et produire, dans la sérialité des héritiers, c'est une seule et même chose; d'autant que, bien souvent, produire c'est reproduire. Et, puisque nous avons cité, en passant, le recours à l'Église, surtout après 1871 (mais rappelons-nous la loi Falloux après les massacres de Juin), il faut bien voir qu'il y a toujours eu un certain nombre de groupes ou d'individus proclamant cyniquement le sens de la manœuvre, de Thiers à Maurras : une religion pour le peuple. Et que cette signification-limite (oppression par la superstition et l'ignorance où on maintient le peuple) avait été communiquée à toute la classe bourgeoise. Du reste, on la retrouve sous toutes les plumes *depuis Waterloo*, à commencer par celle de Chateaubriand. Elle devient donc à la fois, comme ombre inerte et déjà antique, un centre de référence ou, si l'on préfère, une Idée (au sens platonicien) mais inerte des tâches à accomplir *ailleurs par d'Autres* (le prêtre, par exemple, chargé de soutenir l'oppression militaire). Mais, en même temps, chacun *comme Autre* se fait moyen de cette idée dans le mouvement par lequel il la comprend : il *aide* l'Église; cela signifie qu'il fait des dons à ses représentants locaux et qu'il tente de leur constituer des pouvoirs comme fait le gouvernement. Et cela n'est, d'ordinaire, possible que si le fabricant lui-même se fait chrétien le premier (pour n'être pas accusé de machiavélisme); autrement dit, la compréhension de l'action du souverain et les déclarations officieuses c'est à la fois qu'il faut changer le prolétariat par le prêtre *pour ne pas* changer la bourgeoisie et que la bourgeoisie ne peut éviter le changement qu'en se changeant elle-même et en fondant la nouvelle autorité du prêtre sur la dissolution en elle du mouvement (sériel) de déchristianisation et sur l'appari-

tion d'une autre récurrence (celle de la foi). Et cette compréhension est cynique chez quelques-uns : elle *peut* être cynique chez tous puisque la signification cynique est déjà là comme simple liaison *directe* des mesures prises ou envisagées et de la signification totalisée comme négation inerte qui les éclaire. Mais *elle peut* tout aussi bien *et chez tous* être vécue dans le non-cynisme : tout dépend des circonstances particulières. La nécessité d'une religion pour le peuple peut se rejoindre à un sentiment individuel de frustration, d'angoisse, etc. En ce cas, la nécessité deviendra nécessité d'une religion pour l'homme. Mais à l'intérieur de cette universalisation, le bourgeois chrétien réaffirmera l'utilité de classe de la foi d'une manière *à peine* différente : l'ouvrier qui croit est *intégré*, sa croyance au paradis compense la vanité de son existence terrestre; les méchants qui ont infecté d'athéisme les classes populaires n'ont pas seulement offensé Dieu, ils ont *nécessairement* dressé les salariés contre les patrons. Pour voir avec quelle facilité on passe au XIX^e^ siècle d'une signification à l'autre, il suffira de lire un des premiers textes qui pose la question (celui de Musset dans la *Confession d'un enfant du siècle*). Il reproche à la révolution bourgeoise d'avoir déchristianisé la France; il voit dans cette déchristianisation un des facteurs essentiels du mal du siècle (c'est-à-dire du mal bourgeois, de sa propre inquiétude) et, en même temps, une atteinte portée simultanément aux droits des misérables et à l'ordre social : les misérables ont *droit* à la foi qui leur promet, s'ils la méritent, une éternité de bonheur. Si vous l'ôtez, cette foi, du coup vous provoquerez de terribles désordres qu'il faudra réprimer pour sauver la société. A présent, *cette foi*, le droit unique des exploités, est-elle, selon Musset, découverte réelle d'une vérité religieuse ou n'est-ce qu'une illusion à ne pas dissiper? Dans le second cas, on serait à deux doigts du cynisme. Mais Alfred de Musset ne décide pas : il en veut à la fois aux athées d'avoir raison et à Dieu de leur donner raison par son silence; il considère qu'il y a équivalence entre la dissipation de sa vie et les révoltes ouvrières : l'une comme les autres disparaîtront si l'Église reprend de la force. Cette position *moyenne* enveloppe une compréhension totale de la *signification de classe* de telle conversion ou de tel acte individuel. Elle peut d'un instant à l'autre et chez le même individu se désagréger en mysticisme de pure solitude (pour un moment) ou en négativité s'exerçant sur l'individu lui-même (l'éthylisme de Musset est partiellement dû à la « perte de Dieu ») ou se dessécher jusqu'au cynisme machiavélien : tout faire pour mystifier les pauvres. Mais toutes ces formes de l'esprit objectif de classe sont équivalentes en ceci qu'elles contiennent toutes la même décision de forcer le peuple à croire; et aucune — surtout pas la malchiavélienne — ne peut aspirer à être la forme privilégiée, celle qui exprime dans sa pureté le rapport des pratiques à la signification-limite : en effet, puisque ce rapport se retrouve *partout*, toutes ses réalisations pratiques se valent. Ou, si l'on préfère, le rapport : religion pour le peuple ←→ pratique d'oppression est immédiatement donné mais comme simple orientation d'un dépassement non déterminé; les déterminations seront *a priori* équivalentes jusqu'au moment où l'une ou l'autre se montrera plus efficace comme moyen religieux d'opprimer.

Cette *compréhension* des héritiers, on découvre sans surprise qu'elle les rend perméables chacun à toute pratique *de groupe* ayant pour but de maintenir l'oppression. De fait, son origine est la *vérité d'usage* de la génération précédente en tant qu'elle est réintériorisée par les héritiers comme libre limite de leur liberté. Et cette vérité d'usage était déjà saisie à travers l'extéro-conditionnement de l'autre par les groupes de pression (et, éventuellement, par le souverain). Reprise en totalité-limite (obligations de classe, oppression comme devoir de chacun envers l'autre, etc.) elle trouve sa détermination de communauté par l'action dans la classe d'une communauté pratique. Et par la compréhension de l'action commune, l'autre se détermine comme individu commun dans la sérialité. Cette inerte détermination, reçue du dehors, ne change pas son statut mais elle se constitue, dans l'altérité comme co-responsable, dans la mesure où il réintériorise la *praxis* du groupe (il la fait sienne en tant qu'autre). Nous avons vu, en effet, l'esprit objectif de classe se déterminer sous forme de *courant;* mais, en ce cas, l'origine était à l'infini. Dans cette nouvelle expérience, nous saisissons la sérialité manœuvrée de nouveau par les groupes, c'est-à-dire extéro-conditionnée. La différence avec la génération précédente, c'est que l'héritier conscient de cet extéro-conditionnement, le *comprend* dans la mesure où il en devient l'agent (en agissant sur lui-même et sur les Autres). Si nous voulons à présent revenir au malthusianisme français comme pratique d'héritier, nous pouvons comprendre toutes les données du problème. Nous nous demandions comment cette pratique peut avoir un sens commun et saisi par tous les agents, bien qu'elle se réalise partiellement dans des groupes de production différents et partiellement par sérialité

A la fin du XIX^e^ siècle, la haine de classe, en France, reste aussi vivante et le patronat de la troisième génération se voit constitué dans son unité diachronique et *passée* par deux massacres mémorables produisant par eux-mêmes un avenir de sang. Mais d'autre part, les circonstances matérielles ont changé avec le processus même de l'exploitation. L'industrie connaît jusqu'en 1914 une nouvelle période d'expansion (due à un ensemble de conditions que les économistes ont parfaitement analysé) : le résultat est d'accroître la contradiction entre l'oppression et l'exploitation. Nous avons déjà vu, en effet, que l'oppression soutient et constitue dans le milieu des collectifs le processus d'exploitation. Mais le mouvement de l'oppression va de lui-même à l'extermination des opprimés s'ils se révoltent et l'exploitation exige leur conversation (au moins partielle) à titre de main-d'œuvre. Cette contradiction s'exaspère lorsque toute l'histoire sociale du XIX^e^ siècle français a produit les exploités comme objets de violence sanglante et, par conséquent, comme sujets possibles d'une insurrection impitoyable au moment où l'industrialisation et la concentration entraînent l'augmentation en nombre du prolétariat et l'augmentation de valeur de l'homme-marchandise (force de travail). Cette contradiction même se renforcera, après la guerre de 14, puisque l'ère de la machine spécialisée se manifeste par une nouvelle disqualification du travail : le patronat gagne à cette transformation dans la mesure où elle tend à liquider les anciennes structures syndicales et les pratiques de la lutte anarcho-

syndicaliste; il y perd d'abord parce que le syndicalisme des dernières années de l'avant-guerre tendait à réclamer l'arbitrage de l'État, ce qui entraînait un contrôle de l'appareil souverain sur les syndicats, ensuite parce que, si elle devait se continuer sans freinage, la disqualification produirait une homogénéité plus grande de la classe ouvrière et l'action des élites qualifiées (relativement limitée) céderait la place à l'action des masses toujours plus dangereuse, pour le régime et plus profondément révolutionnaire. D'autre part, le simple processus capitaliste — lorsqu'il est laissé autonome — doit aller jusqu'au bout de lui-même, comme le prouve, à l'époque, l'évolution des États-Unis : comment limiter l'exploitation sans limiter le profit? Cette question nous éclaire : cette limite apportée du dehors au processus n'est pas produite par le processus lui-même dans son développement pratico-inerte. Celui-ci, au contraire, engendre dans son activité passive la production de masse, la transformation de la classe ouvrière; les ententes patronales (trusts, cartels, etc.), etc. Le malthusiasnisme est une réponse oppressive et radicale basée sur un refus : les capitalistes français refusent le libre développement du processus pour sauver leur classe. Ce refus est déjà présent, comme limite-inerte de tout changement; il apparaît, comme on veut, sous la forme d'une détermination *a priori* de l'esprit-objectif ou comme un schème immédiat pour la compréhension de l'Autre par l'Autre et pour sa radicalisation. Cette limite imposée à l'industrialisation a le sens d'une oppression : elle veut contenir l'accroissement de la population ouvrière et, si c'est possible, inverser le mouvement démographique pour diminuer le danger des concentrations; elle vise à arrêter les transformations en cours de la classe ouvrière sous l'influence des moyens de production de manière à maintenir en elle des secteurs hétérogènes et à opposer ces milieux par des conflits d'intérêts; elle refuse d'assumer sa fonction historique (machine spécialisée ←→ exploitation-production de masse) et de contribuer, pour autant qu'il est en son pouvoir de l'empêcher, à l'élévation du niveau de vie moyen. Cela signifie, en effet :

1° Que la classe dominante entend exercer un contrôle rigoureux des naissances dans la classe ouvrière. De fait, malgré l'hypocrisie officielle, les ménages ouvriers sont contraints, entre les deux guerres, à inaugurer les pratiques malthusiennes. Nous comprenons le sens de l'exemple cité plus haut. J'ai dit que l'ouvrière qui se fait avorter exécute elle-même la sentence portée sur elle par la bourgeoisie. Nous comprenons, en effet, que *c'est une sentence.* La violence avorteuse qui s'exerce à la fois sur le ventre d'une femme et sur une vie, c'est celle de la société bourgeoise : l'ouvrière elle-même, l'amie qui lui porte secours et, si cela se trouve, la « faiseuse d'anges » ne trouvent cette violence (comme fureur et désespoir) qu'en intériorisant l'impossibilité *concertée* qu'un ménage ouvrier puisse satisfaire aux besoins d'un enfant supplémentaire. Puisque le processus économique en conduisant à la production de masse pousse à une demande accrue de main-d'œuvre, l'arrêt du processus pour maintenir la main-d'œuvre sous le coup d'un risque perpétuel de chômage et pour la constituer comme toujours un peu supérieure aux offres d'emploi, *c'est l'exercice oppressif du droit de vie et de mort.* Cette oppression se complète, bien entendu, par l'attitude des classes dominantes devant la mortalité ouvrière : on sait que chaque société décide de ses morts. Mais elle en décide au niveau des classes supérieures (à la fois par le souverain — politique générale, budget, créations de meilleures conditions de travail, hygiène — et par la classe-sérialité — aménagement des locaux, hygiène, lois de protection, effort pour éliminer le danger de mort ou les maladies professionnelles). Cela signifie que le patronat français — dans la perspective historique d'une lutte sanglante, jamais oubliée, dont la résurrection est toujours possible — procède, après les troubles de 19, à une extermination dirigée de la classe ouvrière par les naissances qu'elle empêche et les morts qu'elle décide de ne pas empêcher.

2° Cette pratique ne peut se séparer du refus d'élargir le marché. Précisément parce que la production *reste la même,* il y a convergence entre le refus par l'industrie d'employer des travailleurs nouveaux et l'impossibilité provoquée et maintenue pour la famille ouvrière d'avoir un enfant de plus. Si nous abordons le deuxième aspect de la pratique oppressive sans nous soucier des interprétations aberrantes qu'on a récemment données de la loi de paupérisation, si nous lui conservons, *comme fait Marx lui-même,* une signification relative et si nous reconnaissons cette indubitable évidence que l'industrialisation élève le niveau de vie pour tous, il faudra bien reconnaître alors cette vérité que l'économisme nous cache : c'est par une pratique délibérément oppressive que la bourgeoisie française maintient un niveau de vie *anormalement bas* (c'est-à-dire en contradiction avec les conséquences pratico-inertes de la deuxième révolution industrielle et avec les niveaux de vie des autres pays de capitalisme « avancé »). Elle opprime l'ensemble de la population pour enchaîner la classe ouvrière.

3° Dans cette *rareté provoquée* (c'est-à-dire dans cette intensification délibérée de la rareté comme force négative), les contradictions entre les ouvriers comme vendeurs individuels de leur force de travail, déjà surmontées par la pratique syndicale, sont transformées en contradiction entre *milieux* ouvriers (ouvrier professionnel contre ouvrier spécialisé, ouvrier fonctionnaire contre ouvrier de l'industrie privée, ouvrier de salaire mensuel contre ouvrier payé « au rendement », etc.) et les syndicats, coiffant ces divisions de leur souveraineté en voie de pétrification, deviennent par eux-mêmes des agents de désunion pour la classe ouvrière. Mais cette violence désintégratrice c'est de la pratique patronale qu'ils la tiennent. Leurs conflits restituent dans la classe ouvrière la force oppressive qui maintient les divisions en arrêtant le processus économique. L'oppression consiste ici à perpétuer des dissensions provisoires en perpétuant la *situation* française. C'est diviser pour régner. Avorteuse, affameuse et diviseuse, la classe bourgeoise continue le massacre. Elle gonfle arbitrairement le tertiaire — déjà pléthorique — aux dépens du secondaire pour accentuer la tension de classe entre employés et prolétaires. Elle réduit la classe ennemie à l'impuissance, c'est-à-dire à réaliser son être-de-classe comme la condamnation portée par l'ennemi.

Cette oppression radicale, c'est évidemment la *totalité de classe comme praxis* et comme signification indépassable de l'opération de chaque propriétaire. En ce sens, on peut dire que l'oppression sous

sa nouvelle forme se définit d'elle-même, pour chacun en tant qu'Autre (en tant qu'aliénant sa propre opération) à partir des circonstances nouvelles et comme exigence rigoureuse : puisqu'il faut une adaptation permanente et contrôlée du prolétariat à la production (et de la production au prolétariat), l'extermination répressive ne peut se faire par des massacres : ces saignées discontinues et brutales n'ont pas la valeur d'une rééquilibration constante et d'une diminution progressive de la classe ouvrière. Il faut évidemment une saignée permanente et contrôlée. Et surtout, puisque le passé historique de la classe ouvrière lui confère une expérience redoutable de la violence et — en conséquence — une violence égale mais potentielle, le *radicalisme* français continue à se définir comme impossibilité de changement, comme obligation de maintenir le *statu quo*. C'est dans cette perspective téléologique que *tous* les patrons aux environs de 1930 interprètent *toutes* les pratiques patronales *des Autres*. Reste que nous avons montré des exigences contradictoires mais non pas la *praxis* qui dépasse ces contradictions. Comment maintenir et accroître le taux du profit si l'on réduit à zéro le taux d'accroissement de la production?

J'ai expliqué ailleurs quelle solution offre le malthusianisme : la grande industrie accroît la productivité sans augmenter la production; ainsi réduit-elle les coûts et la main-d'œuvre. Mais en gardant les misérables marchés français — sans se soucier de trouver d'autres débouchés — elle fait des pactes plus ou moins clandestins avec les margoulins que son malthusianisme conserve et qui produisent les mêmes marchandises à des coûts plus élevés : la grande industrie alignera ses prix sur ceux de ces petites entreprises périmées dont l'existence même détériore progressivement l'économie française. L'oppression, ici, prend la forme d'une double mystification : en face du public les petites entreprises servent de couvertures aux grosses boîtes qui s'assurent un profit considérable en vendant au prix *le plus élevé* (celui qui *est le plus bas* pour les margoulins) ce qui leur revient *le moins cher;* en accroissant la productivité individuelle (achat de machines perfectionnées, rationalisation, primes au rendement, etc.) tout en maintenant la production à un niveau constant, les industriels obligent l'ouvrier à se faire l'agent de l'extermination contrôlée dans sa propre classe : c'est *par lui*, en effet, par ses efforts pour gagner le salaire le plus élevé qu'il puisse obtenir, donc pour élever les normes de son propre travail, que la possibilité pour un travailleur quelconque de trouver ou non du travail dans la totalité de l'industrie française est rigoureusement déterminée dans le domaine de l'aliénation sérielle. Et, sans doute, à toutes les phases du capitalisme, l'embauche d'un ouvrier représentait négativement pour un Autre la possibilité de ne pas trouver de travail (sauf en période de plein emploi, c'est-à-dire dans des circonstances bien définies et à des moments bien particuliers). Mais il s'agissait là d'un simple truisme et c'était l'ouvrier comme marchandise inerte (avant même qu'il ait commencé le travail) qui se trouvait éliminer un autre homme-marchandise. Dans le cas du malthusianisme, la mystification conduit l'ouvrier à supprimer lui-même, à son insu, la possibilité de travailler et de vivre pour un *Autre* quelconque de la classe ouvrière puisque au lieu d'avoir pour effet — comme

dans une production de masse non freinée — de développer la production elle-même et d'accroître indirectement les besoins de main-d'œuvre d'une industrie en plein mouvement, sa libre adaptation organique aux tâches et aux normes, aux nouvelles machines se traduit nécessairement pour le patronat par une diminution du besoin de main-d'œuvre.

Telle est donc *l'invention*. Par là, j'entends la pratique réelle qui a résolu les contradictions modernes de l'oppression et de l'exploitation, du *statu quo* et du profit au détriment de la classe ouvrière et de la population française tout entière. Qu'elle soit oppressive, nul n'en doutera. Ou plutôt l'oppression est donnée d'abord comme refus radical de tout changement. A l'intérieur de cette obligation totalisante, des groupes économiques ont mis au point le malthusianisme comme moyen *pour eux* (pour telle ou telle grande organisation industrielle) de se soumettre à l'exigence de classe, et surtout d'assurer pour eux-mêmes le contrôle de leurs ouvriers. Ici encore, rien que de fort intelligible : il s'agit seulement de transformer en *pratique* une détermination déjà inscrite dans le pratico-inerte. Mais si cette pratique de certains groupes est devenue pratique de classe, engageant tous les autres groupes (ou individus) en tant qu'autres, c'est qu'elle s'est donnée comme immédiatement déchiffrable dans le milieu sériel de l'esprit objectif de classe et que chacun l'a comprise en la dépassant vers la négation radicale comme indépassabilité et comme fin commune de la classe totalisée (et de chaque groupe, de chaque personne). Mais cette compréhension est nécessairement production *là-bas* de l'action autre en tant que chacun, comme Autre, est l'Autre qui la produit, et reproduction *ici* (c'est-à-dire dans cet ailleurs où est mon Être-Autre pour les Autres) en tant que chacun est responsable de la classe (du refus radical comme limite à ne jamais franchir sous peine de trahir cette classe) par et pour tous les Autres. Nulle conspiration, nulle délibération, nulle communication, nul regroupement commun, sauf dans le cas des groupes puissants qui ont inventé et inauguré la pratique. Tout s'est opéré sériellement et le *malthusianisme* comme processus économique est sérialité. Mais chaque fois que la chose est possible, l'opération de chaque groupe local ou de chaque individu reproduit librement le mouvement de compréhension et, souvent, ne se distingue pas même de lui. Ainsi retombons-nous dans le cas précédemment examiné de la responsabilité collective. C'est, en effet, la compréhension du malthusianisme des Autres et l'adaptation délibérée (et non pas simplement subie) de la production *ici* (par exemple comme production d'objets de consommation immédiate) à la production *là-bas* et *partout* (production malthusienne dans les industries d'extraction, dans les fabriques d'instruments de travail et finalement partout) qui, dans le domaine de l'Autre, devient le malthusianisme de chacun : le resserrement de la production est un phénomène circulaire : chacun prévoit le malthusianisme des Autres en tant qu'il doit conditionner sa propre production et il conditionne ce même malthusianisme en tant qu'il règle d'avance sur lui sa propre production (et les besoins qu'elle engendre). Par cette circularité, chaque fabricant ou chaque groupe de fabricants *fait* le malthusianisme et le saisit en même temps *ailleurs*

comme processus auquel il faut s'adapter; le malthusianisme de chacun est *induit :* je ne peux pas produire plus parce que je manquerais de matière première, d'instruments de production, etc. et, finalement, de clients. Mais en même temps il est inducteur : je suis l'Autre sur lequel l'Autre réglera sa production. *En même temps*, la simple adaptation de chacun au malthusianisme circulaire, comme compréhension pratique du malthusianisme-*praxis* est un acte d'oppression partout : chacun limite artificiellement la production ou son taux d'accroissement par de libres pratiques de violence à travers lesquelles apparaissent deux significations inertes, l'une en latéralité (« il faut bien que je m'adapte à l'autre »), la seconde comme limite totalisée (« je comprends le sens de l'opération et j'y contribue par impératif de classe ») et comme au-delà compris de chaque opération vivante. Déterminé par la *praxis* délibérée (mais prudente encore) de groupes inducteurs, le malthusianisme comme affaissement circulaire de la production (dans le sens où chaque producteur règle à la fois par sa production et par les salaires qu'il donne la *production sociale*) est réalisé et continué, comme processus, par la compréhension empressée de l'action originelle, c'est-à-dire par sa reproduction comme limite brutale du pouvoir d'achat, donc de la possibilité de vivre des salariés. Le malthusianisme est oppression en tant que la limite imposée *a priori* par la fabrique à sa production se définit pour les fabricants à partir de la limite au-delà de laquelle sa propre classe ne serait plus possible, c'est-à-dire à partir de la limite que sa classe impose à l'autre *par oppression*. Le malthusianisme est *praxis*-processus dans la mesure où cette singularisation historique de la *praxis* d'oppression implique nécessairement des modifications pratico-inertes dans le processus d'exploitation. Naturellement, il existe d'autres oppressions et précisément dans les pays qui ont connu l'oppression de classe sans guerre civile (paternalisme et néo-paternalisme, *human engineering*, etc.) : elles se développent à partir de circonstances données, sur des conditions de production et des relations de force également données, dans des perspectives que les techniques et les relations de propriété ont partiellement transformées. Il ne s'agit pas de les décrire ici (pas même de montrer l'effort, en France même et dans certains secteurs de l'industrie, pour réaliser ensemble la liquidation du malthusianisme, la déconcentration et le néo-paternalisme). Ce que nous voulions indiquer ici c'est que les pratiques individuelles de *lutte* (à l'intérieur d'une société donnée, d'une organisation, etc.) soutiennent nécessairement le processus marginal et circulaire d'exploitation. Et que l'oppression particulière se comprend elle-même, dans la pure innocence, comme conditionnée partout ailleurs (ce n'est pas moi, ce sont les Autres, je suis bien obligé de fermer cet atelier) et, dans la bonne conscience unitaire, comme réalisation *ici* de l'être-de-classe indépassable, en tant que la *praxis* singulière s'inscrit dans une pratique impérieuse et totalisée.

J'ai donné l'exemple du malthusianisme dans l'intention de montrer le sens *minimum* que doit avoir la *lutte des classes* pour qu'on puisse écrire qu'elle est le moteur de l'Histoire (au lieu de dire tout simplement que ce moteur se trouve dans le processus économique et dans ses contradictions objectives). En fait, tout est là : quoique notre expérience

dialectique, en dépit de ses premières approches du concret, soit bien loin d'être terminée, il est permis de dire dès à présent (sans même avoir rencontré le fait historique, sinon comme simple temporalisation figée dans le passé et dépassée) que nous trouverons peut-être quelque chose comme un sens à l'évolution des sociétés et des hommes si nous envisageons que les rapports réciproques des groupes, des classes et, d'une manière générale, de toutes les formations sociales (collectifs, communautés) sont *fondamentalement pratiques* c'est-à-dire se réalisent à travers des actions réciproques d'entraide, d'alliance, de guerre, d'oppression, etc., quels que soient d'ailleurs le type et le mode de réalisation de ces actions (nous avons vu la complexité de la pratique oppressive, elle n'a cessé d'évoluer avec l'Histoire et avec le processus). Que, dans certaines circonstances, la *réification* soit un des résultats (en altérité) de cette relation pratique entre multiplicités — structurées ou non — qu'elle s'intériorise partout comme extériorité absolue des relations humaines, dans les classes opprimées, dans les classes d'oppression et, en conséquence de cela même, qu'il puisse y avoir dans le rapport qui unit les multiplicités (alliées ou combattantes) une inertie induite, une extériorité intériorisée qui tend par elle-même à la réification, c'est une nécessité ou plutôt c'est la nécessité même en tant qu'elle est découverte de l'aliénation universelle au sein des multiplicités pratiques dont la matérialité inorganique est la médiation. Mais si l'on devait réduire les relations des multiplicités pratiques à de simples déterminations contradictoires produites — simultanément ou non — par le développement d'un processus; si l'on devait, par exemple, considérer que le prolétariat est le futur destructeur de la bourgeoisie par le simple fait que la diminution progressive du capital variable et l'accroissement du capital fixe, en augmentant la productivité de l'ouvrier et en réduisant le pouvoir d'achat global de la classe ouvrière, produiront, de crise en crise, la catastrophe économique où s'engloutira la bourgeoisie, on aboutirait à réduire l'homme au pur moment antidialectique du pratico-inerte. Ce que notre expérience dialectique nous a appris, au contraire, c'est la double détermination de la *praxis* constituée qui, à tous les niveaux et même dans le groupe (dès qu'il cesse d'être en fusion), se caractérise par une fuite latérale, c'est-à-dire par des formes diverses d'inertie, d'altérité et de récurrence et qui *en même temps* et *jusque dans le collectif* garde son caractère fondamental d'opération dialectique transformant le champ pratique par une réorganisation *compréhensible* des moyens à partir d'une fin et saisissant la fin comme détermination objective du champ des possibilités futures à partir de besoins, de dangers, d' « intérêts », etc., conditionnés par l'ensemble des circonstances antérieures. Loin que la *praxis*, comme action d'une multiplicité, soit une opacité au sein de la rationalité dialectique, cette rationalité exige, au contraire, la priorité fondamentale de la *praxis* constituée sur l'Être et même sur l'*exis*, précisément parce que cette rationalité n'est rien d'autre en elle-même que la *praxis* du multiple en tant qu'elle est soutenue et produite par la libre *praxis* organique. Sans la *praxis* constituée, tout s'évanouit, même l'aliénation, puisqu'il n'y a plus rien à aliéner, même la réification puisque l'homme est chose inerte par naissance et qu'on

ne peut réifier une chose. Cela ne signifie pas qu'il ne faille distinguer, soigneusement et pour chaque cas, *praxis* individuelle, *praxis* commune et constituée, *praxis*-processus. Mais cela signifie que ces trois modalités de l'action humaine se distinguent en elles-mêmes du processus pratico-inerte et le fondent. Il est même possible — et nous venons de le montrer — que le même développement puisse être envisagé simultanément comme *praxis* (oppression) et comme processus (exploitation) et que le processus conditionne à chaque instant la *praxis* (la crise économique des dernières années de la monarchie de Juillet comme maladie infantile du capitalisme conditionnant pour la classe bourgeoise l'urgence de la répression et son caractère avoué de guerre civile). Tout cela, pourvu qu'on prenne la précaution de définir les modes de rationalité qu'on utilise, reste parfaitement intelligible *à la condition* de dissoudre finalement la Raison analytique et la Raison économique dans la dialectique constituée ou, ce qui revient au même, de toujours reprendre en circularité les transformations et les avatars de la *praxis* et de montrer ses aliénations, à tous les niveaux, comme une série de nécessités dont elle est à la fois la victime mystifiée et le soutien fondamental. Réifiées ou non, à quelque multiplicité que ces hommes appartiennent, leurs relations individuelles et communes sont *d'abord pratiques*. Médiée ou non, il s'agit entre eux d'une réciprocité. Et cette réciprocité peut être celle d'une alliance ou d'un conflit. Il est bien exact que, dans une société où une certaine classe possède les instruments de travail et où les classes travailleuses en usent pour produire des marchandises contre un salaire, c'est la matière et l'objet pratico-inerte *qui sont médiations entre les hommes*. Et cela est visible dans l'expérience même, puisque — en dehors des insurrections et des massacres — la pression de chaque classe sur l'Autre se manifeste par son rapport aux machines : l'importation en 1830 de machines anglaises par les filateurs français, celle de machines semi-automatiques américaines aux environs de 1913, voilà une détermination du prolétariat par les patrons (baisse des salaires, disqualification); le bris des machines (comme réaction incontrôlée d'un prolétariat encore inconscient de lui-même), l'occupation des usines en 36 (comme invention d'une tactique appropriée à une situation nouvelle) voilà des types de résistance ouvrière. Mais la présence permanente des forces de l'ordre est la véritable raison de cette rupture apparente de contact : quand elles sont débordées, le patron et l'ouvrier sont face à face et sans intermédiaire. L'oppression comme *praxis* fondée sur l'existence de forces armées consiste justement à utiliser cette violence au repos (sans la déchaîner, si c'est possible) pour que les relations antagonistiques restent au niveau de la machine, c'est-à-dire du pratico-inerte, de la nécessité, etc. Et la réponse ouvrière, quand elle est possible, est violence antirépressive et organisée : la grève est violence — je l'ai montré ailleurs — puisqu'elle se présente comme rupture de contrat. Il s'agit naturellement d'une violence exercée contre la violence mais, dans le cadre de la démocratie bourgeoise, elle apparaît — même à partir du moment où elle est légalement admise — comme *la première violence*. Cette violence est un acte : non pas sur les machines mais sur le patron lui-même (et à travers

lui, sur la classe ennemie) en tant qu'il s'identifie à ses intérêts (aliénation) et en tant qu'il est capable, dans cette perspective, d'une réévaluation pratique des forces en jeu, des risques courus, des concessions possibles. Enfin, c'est une invention puisqu'elle prend des formes différentes à travers le développement historique du processus et les changements qu'il conditionne dans la classe ouvrière. De ce point de vue et en parallèle avec notre exemple du malthusianisme, on pourrait montrer comment les grèves de 36 ont été une propagation sérielle *et* une action antirépressive de *la* classe ouvrière. Après des années de récession et de répression, la présence des partis populaires au gouvernement crée partout l'équivalent de la totalité de classe comme au-delà inerte de l'opération. Mais au lieu d'une négation figée, l'ouvrier saisit l'avenir de sa classe et son propre avenir à travers elle comme l'ouverture du champ des possibles, c'est-à-dire comme *avenir à faire*. C'est, après la compression des années antérieures, la détermination de la pratique future comme *liberté commune*. Dans ce climat, les premières grèves apparaissent; elles ne sont pas immédiatement imitées, à cause du demi-silence embarrassé de la presse de gauche; mais dès que les organes socialistes et communistes sont contraints de les révéler, le mouvement se propage et couvre la France. Or, il est, de toute évidence, mouvement de sérialité. Certes, l'occupation de chaque usine représente la dissolution de la série au profit d'un groupe assermenté. Il y a pourtant sérialité des groupes, dans la mesure même où les circonstances matérielles de la nouvelle pratique séparent chaque groupe d'occupants de chaque Autre non seulement par la distance mais par les murs de l'usine occupée. Mais ce qui correspond à la classe totalisée comme radicalisme de la compréhension en chacun, c'est que la compréhension de la nouvelle pratique *est elle-même radicale*. D'abord parce qu'elle ne se distingue pas de la production par chacun du groupe particulier; ensuite parce qu'elle se découvre elle-même et dans l'altérité sérielle comme la nouvelle tactique et qu'elle définit dans son mouvement réel les conditions matérielles qu'elle dépasse (lutte contre l'interchangeabilité abstraite des O. S.) et le sens du dépassement comme compensation des structures de faiblesse par la réorganisation des moyens de combat (transformation des grèves dans leur constitution pratique, etc.); enfin parce qu'elle saisit cette restructuration de l'action à partir de l'ouverture indéfinie du champ des possibles. Par rapport à la radicalisation de la classe d'exploitation, cette compréhension radicalisante est la seule radicalisation vivante et vraie puisqu'elle présente la totalité de la classe exploitée dans la perspective d'une tâche infinie : la réalité n'était jusque-là que la nécessité de vivre l'impossibilité de vivre, elle devient la réalisation pratique *à tenter* d'un monde où l'impossibilité de la vie humaine serait le seul impossible. Et cette réalisation est à la fois *totalement* présente comme le sens complexe du Front populaire et des occupations d'usines (occuper l'usine pour le personnel, c'est se faire enfin déterminer dans le présent par l'avenir comme liberté commune et non plus comme destin) et, à la fois, l'au-delà infini, pour chacun, de chaque geste et, pour le groupe entier, la constitution par l'avenir à faire de l'opération présente *comme un commencement*. Tout le monde

se rappelle que le mouvement d'occupation s'accompagne, du moins au début, d'une mise en vacances de la souveraineté syndicale. Ainsi toute unification institutionnelle et organisée de la classe, toute tentative pour transformer la tactique contagionnelle des groupes en stratégie de classe était parfaitement impossible. Ainsi n'est-il pas permis de comparer la classe ouvrière — bien que la sérialité fût en fusion partout — à une communauté pratique : il y a dissolution des séries d'individus et constitution d'une série de groupes. Et, de ce point de vue, c'est-à-dire du point de vue de l'ensemble de classe, chaque *praxis* organisée d'occupation en chaque lieu, soutient un processus qui conditionne comme Autre chaque groupe par les Autres. Il n'en demeure pas moins 1° que chacun au sein de chaque groupe découvre l'esprit objectif de classe comme la perméabilité de toute entreprise commune à la compréhension; 2° qu'il saisit sa totalité de classe comme temporalisation infinie, c'est-à-dire comme vraie tâche (au lieu que l'inerte totalité des oppresseurs est pour ceux-ci illusion) et comme liberté commune; 3° que, comme *praxis-processus*, les occupations (à la fois contagionnelles et réalisées par de libres communautés assermentées) trouvent leur unité-pratique dans la réceptivité de l'autre classe, en tant que celle-ci *subit* comme une négation totalisante l'arrêt complet de la production (c'est une contre-violence s'objectivant dans l'autre classe).

En ce dernier sens, on pourrait dire (en réduisant, pour simplifier le schéma, les classes au nombre de deux) que chacune trouve son unité en l'Autre et sous une double forme en perpétuel déséquilibre, c'est-à-dire comme menace unifiante d'extermination et comme totalisation souverainement totalisée par l'acte-processus qui trouve son unité objective dans l'objet totalisé. Or, la contradiction de ces deux unités (négative et positive, subie et produite), son développement temporel, la tension interne qu'elle détermine et la réciprocité de cette existence-hors-de-soi-en-l'autre ne sont intelligibles que dans et par le lien pratique et vécu de réciprocité antagonistique. En effet l'objectivation d'une *praxis*, dans la mesure où elle se produit dans le milieu adverse et à travers l'organisation et la réorganisation des groupes ennemis (qu'il y ait ou non, par ailleurs, une sérialité de ces groupes) est très différente de toute objectivation se produisant à travers des déterminations physico-chimiques de la matière inorganique ou des modifications d'un collectif (par un travail exercé sur l'impuissante inertie de sérialité) : elle est en effet *subie* et *réassumée*. Par exemple, l'unité de la classe ouvrière est saisissable pour elle, à travers les conduites patronales, au moment des grèves de 36, c'est-à-dire — en gros — à travers les accords Matignon. Ou, si l'on préfère, l'action du vaincu, en tant que libre et totalement contrainte (ou exigée), produit par la libre soumission et à travers cette liberté la libre unité du vainqueur. La classe ouvrière victorieuse *est réellement une* dans cette exigence-contrainte qui est soutenue et produite comme sa limite par l'action patronale. La classe ouvrière est ici réintériorisation totalisante de la propagation sérielle des grèves par les délégués qualifiés du patronat. Elle est telle *pour elle-même* et non pour le patronat car il importe peu que le patronat croie à l'unité réelle de la classe ou s'imagine céder à une bourrasque passagère; il importe peu qu'il tente

d'éviter la révolution sociale ou qu'il fasse des concessions provisoires dans la perspective de les reprendre une à une plus tard. Ce qui compte, c'est ce qu'il fait et c'est cette *praxis* réelle de soumission qui désigne le prolétariat à lui-même comme unité et comme pouvoir. Telle est l'unité produite par les opérations sérielles et qui revient les constituer en elles et pour elles-mêmes comme *praxis* unifiée de classe à travers la médiation de l'Autre. Mais l'autre unité (comme perpétuelle unification en cours et comme risque d'être exterminée ou réduite à l'impuissance et façonnée comme un collectif qu'on peut manier selon des lois pratico-inertes) se manifeste toujours — même au moment des provisoires défaites — comme initiative déjà renaissante de l'autre classe, comme libre *praxis* dont les moyens et les objectifs immédiats sont encore ignorés ou se révèlent peu à peu : démobilisée trop tôt par les syndicats et les partis associés, la classe ouvrière dès 37 saisit à la fois son unité souveraine de sujet dans les pratiques qu'elle impose au patronat et son risque d'être souverainement totalisée dans les indices inquiétants et de plus en plus nombreux que le patronat rassemble ses forces pour une action sournoise et non contrôlable (hausse des prix, etc.). A ce niveau, en effet, la *praxis* patronale est saisie comme détermination de la classe ouvrière à travers et par son impuissance sérielle et la classe se trouve désignée comme si cette impuissance était produite par la *praxis* patronale elle-même. C'est le rapport de forces qui détermine à chaque instant la tension entre l'unité-pouvoir de la classe-sujet et l'unité-impuissance de la classe objet. Mais de toute manière cette double et contradictoire unité *vient à chaque classe par l'Autre* et sa tension mesure les risques objectifs de l'entreprise présente, c'est-à-dire la relation entre ces deux possibles extrêmes : la victoire totale et la totale défaite. Nous avons déjà vu comment la totalisation objectivante (projet d'extermination comme unité par *praxis* totalisante d'anéantissement) venait à chaque série à partir du groupe ennemi et produisait par elle-même une dissolution de la sérialité dans des groupes en fusion. C'est que la série saisit par chaque Autre sa totalisation négative comme totalement subie (pratico-inerte), alors que, dans la réalité, la défaite est partiellement subie (massacres de Juin 48) et partiellement réintériorisée et reproduite par de libres conduites exigées et inévitables. Ainsi la classe est hantée par son être totalisé de collectif en tant qu'il peut toujours être produit par l'Autre tant qu'elle le reçoit dans la sérialité; mais, en réalité, ses défaites se temporaliseront en elle et par elle à travers des conduites communes (de soumission, de fausse mort, etc.) qui seront tenues en son nom par *des* groupes ou par le groupe souverain, s'il existe.

On peut comprendre, en ce sens, que l'unité de deux classes en lutte est un fait de réciprocité antagonistique et que cette unité contradictoire de chacune en l'Autre est suscitée par la *praxis* et par elle seule. En d'autres termes, il est possible de concevoir comme pure hypothèse logique et formelle un Univers où les multiplicités pratiques ne se constitueraient pas en classes (par exemple, celui dont la *rareté* ne serait pas le rapport fondamental de l'agent pratique et de son environnement). Mais *si les classes existent* il faut choisir : *ou bien* on les définira dans l'inertie comme des strates de la société et sans

autre unité que la compacte inertie que nous révèlent les coupes géologiques; *ou bien* leur unité mouvante, changeante, fuyante, insaisissable et pourtant *réelle*, leur vient des autres classes en tant que chacune est liée à toutes les autres par une réciprocité pratique du type positif ou négatif. Et dans l'hypothèse abstraite que nous avons choisie (deux classes, réciprocité négative) tout s'éparpille à l'infini — *d'abord* le pratico-inerte lui-même — si l'unité de chacune n'est pas suscitée directement par la *praxis* de l'Autre et ne se produit pas à travers sa propre *praxis* comme son action réelle sur l'Autre. Cela signifie que l'unité de chacune est dépendante de l'unité de l'Autre et surtout que cette dépendance ne vient pas d'on ne sait quelle magie dialectique mais d'un projet réel de violence qui s'intègre l'autre unité comme facteur pratique de sa propre unité.

Nous avons envisagé deux classes. En chacune nous avons constaté l'existence de trois types concrets de multiplicité : le groupe-institution ou souverain; les groupes de combat (ou de pression ou de propagande, etc.); la sérialité. Nous avons constaté en premier lieu — pour l'une et l'autre classe — que chaque type de multiplicité était la médiation et la signification totalisante des deux autres et cela nous a conduit à voir l'unité de classe non comme le rassemblement d'inertes molécules par les efforts d'un souverain institutionnalisé mais comme la circularité d'un mouvement de médiation, avec des renversements tels que la sérialité elle-même, en dépit de son être-fuyant, devient l'unité médiatrice du groupe souverain et des groupes assermentés. L'unité, avons-nous dit, c'est à tous les niveaux *dans la médiation* qu'elle existe; et la circularité des médiations se traduit par une simultanéité circulaire *et* par un mouvement cyclique des unités : la première tend à remultiplier l'unité, le second lui donne sa vérité dialectique qui est la *temporalisation*. Mais cette temporalisation dialectique et pratique ne peut avoir de sens ni de réalité effective si elle n'est *action réelle* et cette action réelle ne peut exister si son urgence ne lui vient pas de la situation en tant qu'elle est définie par l'action de l'Autre. Elle est donc *réaction* à une action de la classe adverse visant à la totaliser comme objet inerte. Mais cette réaction l'amène en outre à s'éprouver dans l'indice de tension qui représente son unité contradictoire (sujet-objet) *dans l'ennemi même*, à travers les significations qu'il produit en lui et par la réintériorisation de ses pratiques. Si, par exemple, la classe, au cours d'une bataille gagnée, saisit sa liberté comme l'inerte limite qui traverse la liberté de l'Autre, c'est à travers la circularité des médiations synthétiques qu'elle se saisira comme libre unité commune, c'est-à-dire que la liberté synthétique de la *praxis* victorieuse sera elle-même l'unité des médiations unifiantes. Mais cette unité (le souverain comme le groupe, la série comme le souverain, à travers leur diversité de structure, renvoient à la souveraineté de *leur* classe sur l'Autre) est nécessairement *en l'Autre* puisqu'elle est, en somme, la falsification et l'altération de sa liberté. Ainsi la classe est liée à son unité transcendante par la médiation de l'autre classe. Elle est *une* hors de soi dans la liberté soumise de l'Autre.

Mais nous avons montré aussi, comme esprit objectif de classe ou condition d'une perméabilité de la classe à elle-même, le processus

sériel de compréhension radicale en tant qu'il reproduit les conduites de classe à partir d'une totalisation radicalisante. Cette totalisation représente l'être-de-classe en tant que limite, c'est-à-dire comme négation de l'Autre. Et cette négation n'est pas seulement une inertie mais c'est la rémanence comme particularisation passée d'une certaine histoire de classe, c'est-à-dire de certains actes et de leurs hypothèques sur le futur. Or, c'est précisément cette pratique dépassée qui crée l'impossibilité inerte de céder (le *seuil* à ne pas dépasser) *dans la mesure* où elle a produit dans le passé l'autre classe avec son histoire (comme l'unité inerte de sa temporalisation temporalisée et des hypothèques sur l'avenir qu'elle a engendrées). L'intransigeance du patronat fin de siècle, en France, vient des massacres de 48 et de 71. Mais si elle vient d'eux c'est qu'elle *comprend en l'autre classe* ce qu'est le passé d'une classe massacrée. Et inversement cette impossibilité de céder développe peu à peu par les conduites bourgeoises le radicalisme ouvrier. Sur la base d'un passé de guerre civile, ce radicalisme, comme unité concrète de compréhension pratique (comme perméabilité de toute conduite à toute compréhension *dans la classe*), c'est l'impossibilité de supporter l'impossibilité de vivre, c'est-à-dire la nécessité de créer un autre réel par la destruction de *cette présente réalité*. La bourgeoisie en refusant absolument le changement constitue le changement — comme aménagement quelconque revendiqué ici ou là à partir de l'urgence des besoins — comme refus radical de la bourgeoisie, sinon en son aspect particulier (l'augmentation de X % restant parfaitement possible dans le cadre de l'exploitation capitaliste et réduisant à peine les profits de l'entreprise) du moins dans la perspective d'un changement infini. Sans doute répondra-t-on que la radicalisation vient avant tout de la découverte par l'ouvrier de la situation de classe, des conséquences de l'exploitation et de l'absolue nécessité de transformer cette situation. Et il n'est pas douteux que le travail des militants (syndicaux ou politiques) a consisté tout au long du XIX^e^ siècle à doter la classe ouvrière d'une réflexivité de classe *à partir* des déterminations qu'elle subit dans l'impuissance. Et le premier temps de cette prise de conscience devait être l'interprétation systématique des processus pratico-inertes. Mais, dans la mesure où le prolétariat est série, c'est-à-dire affecté, comme toutes les séries, d'impuissance et d'une certaine tendance à limiter l'action, à se contenter d'avantages superficiels et provisoires, dans la mesure où, sur le terrain même de l'apparence produite par l'oppression bourgeoise, la réalité apparaît pour lui l'impossibilité d'être autre qu'il n'est, dans la mesure, en outre, où les changements souhaités sont toujours et pour tous modestes dans le concret, il y a un réformisme spontané des ouvriers. Et ce réformisme n'exprime rien d'autre que ce qu'on trouve chez tout homme dans ses relations avec tout autre (sauf chez l'oppresseur dans ses rapports avec l'opprimé) : la pratique de conciliation (en général renforcée par l'existence de tiers médiateurs). En un sens, l'opprimé né dans l'oppression, héritier d'opprimés, se contenterait d'aménagements : ces aménagements, croit-il, seraient par eux-mêmes une transformation totale de la situation. En fait, il *croit* qu'il s'en contenterait, cela va de soi. Reste qu'une classe d'exploitation immédiatement favorable aux

aménagements (ou même après une ou deux générations) aurait produit une tout autre classe ouvrière (mêmes structures, autres relations internes, autre tension) et peut-être reculé de quelque temps la radicalisation révolutionnaire. Il semble que le réformisme du prolétariat anglais vienne de plusieurs facteurs liés dont je citerai seulement les surprofits coloniaux qui ont évité à l'Angleterre de subir les crises internationales avec la violence qui a produit, en France, la révolution de Février, et sa politique étrangère qui lui a permis de s'engager, en Europe, dans des actions rares, lointaines et à objectif limité, qui n'ont jamais mis ni même pu mettre le pays lui-même en danger comme notre guerre contre la Prusse [1]. En fait, l'hypothèse de cette bourgeoisie progressiste est par elle-même absurde du moins au XIX^e^ siècle. Aujourd'hui les classes possédantes, par le néo-paternalisme et les pratiques de l'*Human Engineering*, cherchent à concilier le double rôle qu'elles font jouer aux masses (clients, salariés) c'est-à-dire à construire un système mobile et complexe dans lequel des concessions toujours possibles (et devançant parfois les revendications) masquent à l'exploité le radicalisme de l'exploiteur. Mais ce néo-paternalisme suppose un certain degré du développement industriel; il n'est pas concevable au XIX^e^ siècle et, dans la rareté si brutalement découverte par les crises (misère en 1845-1848, guerre et misère en 1870-1871), la bourgeoisie se produit elle-même comme devant tuer ou disparaître : par cette prise de position (qui est certainement l'intériorisation de la situation par des héritiers dont la réaction est déjà conditionnée par le passé intériorisé) la bourgeoisie détermine *d'un seul coup* une réciprocité de radicalisation (qui pourrait même, dans une perspective par ailleurs abstraite et purement formelle et sans tenir compte des inerties, apparaître comme un va-et-vient infini) la classe inductrice *est la classe bourgeoise* en tout état de cause. Et sans doute viendra-t-on nous dire que l'accumulation (comme processus) ne pouvait pas ne pas coûter des millions de vies humaines, qu'elle exigeait la misère de l'ouvrier comme condition de l'enrichissement social. C'est sans doute vrai en gros mais nous savons que ce n'est jamais tout à fait vrai en détail (refus de rebrûler les fumées toxiques); autrement dit, le capitaliste de cette période a assumé la nécessité de la misère des Autres et, pour un homme, assumer la misère d'autres hommes c'est accepter de la produire, donc de *dépasser* la nécessité assumée par une reprise libre de ses lois et de ses thèmes, c'est justifier cette libre transformation de la nécessité en oppression par un manichéisme de classe désignant

1. Chaque prolétariat tire sa violence constituée (ce qu'on pourrait appeler sa violence-caractère) non seulement des conditions réelles de la production et des structures propres à l'ouvrier mais de son histoire. L'histoire glorieuse et violente de la bourgeoisie française, l'histoire glorieuse et violente de la bourgeoisie et du peuple italiens au XIX^e^ siècle ont été intériorisées par les prolétariats qui ont toujours été les vrais agents des transformations sociales. Dans les deux cas la violence interne a été l'occasion pour la bourgeoisie de faire couler le sang et du coup s'est renforcée par cette médiation. L'impuissance bourgeoise en Allemagne et particulièrement en Prusse, en face d'une aristocratie militaire et foncière, se retrouve dans le réformisme assez mou de la social-démocratie, des syndicats et d'une grande partie du prolétariat, etc.

l'opprimé comme un contre-homme *méritant son oppression* et, du coup, c'est « *en remettre* ». Enfin, c'est rendre, pour l'opprimé, cette nécessité-liberté d'autant plus intolérable qu'elle prétend être une *condamnation* de l'exploité (libre sentence humaine) *par les choses* (lois « impitoyables » de l'économie libérale).

L'oppression fondée sur la radicalisation (comme assomption de la rareté par un capitalisme encore mal développé) sera la force réelle qui permet la radicalisation des pratiques de lutte ouvrière. Un aspect important de l'histoire du XIX^e^ siècle c'est que les ouvriers y ont fait l'expérience de l'intransigeance absolue du patronat. Ils voulaient *s'entendre avec des hommes* (au début) et ils ont compris peu à peu que c'était impossible *parce qu'ils n'étaient pas des hommes pour leurs patrons*. Ce racisme de classe est capital si l'on veut comprendre le mouvement ouvrier au XIX^e^ siècle : il est animé au départ par le respect de la propriété, la confiance dans les patrons (ces bourgeois qui grâce à la force ouvrière ont pu améliorer le régime politique et qui se prétendent encore la classe universelle); les plus avancés, vers 1830, semblent n'avoir pas même rêvé d'introduire un *secteur* socialiste dans l'économie capitaliste mais simplement d'insérer au milieu des fabriques patronales quelques coopératives de production; religieux, pour la plupart (beaucoup venaient directement de la campagne), ils reprochaient alors aux bourgeois leur athéisme. Mais le renversement de leur position — c'est-à-dire sa radicalisation — a, pour la France, une origine bien claire : la bourgeoisie de 1830 à 1871 a imprimé sur eux sa sentence. Cela veut dire que sa politique de répression brutale s'est réalisée à travers la contrainte et dans le milieu des ouvriers comme leur condamnation par le tribunal suprême. De ce point de vue aussi, l'action oppressive est capitale : elle imprime au fer rouge des significations au cœur de la classe opprimée; ces significations sont des jugements éthiques (comme forme abstraite, en général, des attendus de jugements réels rendus après des procès répressifs au nom d'une constitution et de principes religieux ou moraux) et ces jugements prétendent engager l'opprimé lui-même : n'a-t-il pas, par exemple, voté? N'est-il pas représenté à l'Assemblée, donc au gouvernement? N'a-t-il pas rompu le pacte social par une grève, une émeute, une insurrection? N'est-ce pas lui qui justifie les précautions que les hommes d'ordre ont pris contre son désordre?

Ainsi le jugement est formulé; le système de valeurs auquel il se rapporte et les faits auxquels il se réfère, la classe ouvrière les connaît fort bien : la propagande lui a appris l'un; les autres sont sa geste. Les conséquences de cette appréciation, les journaux les ont largement diffusées : condamnations à mort, au bagne, à la déportation, etc. Il y a une mystification possible du prolétariat : le système libéral avec le libre-échangisme et le libre contrat de travail, il paraît que l'ouvrier l'a accepté; et comme le patron n'use en apparence d'aucune contrainte (*personne* n'est obligé de travailler chez lui; et si quelqu'un fait la mauvaise tête, le patron ne le punit pas : il estime simplement le contrat rompu, etc.) il en résulte que, dans les crises, la violence semble apparaître dans la société avec les émeutes populaires, les grèves, etc. Cette violence *originelle* du Barbare, comme dit Saint-Marc

Girardin, ne justifie-t-elle pas les appareils de répression permanente (destinés aussi, bien entendu, à protéger l'ouvrier contre lui-même)? Nous avons vu, en d'autres termes, que l'oppression est, chez l'oppresseur, inséparable de la haine qu'il doit porter à l'opprimé. Et cette haine active produit un certain nombre de significations qu'elle communique *au cours de la violence réciproque* à l'opprimé lui-même. Ces significations unitaires représentent à un certain niveau une conception totalisante de la société, des classes et de leur rôle respectif. Il faut ajouter, bien entendu, qu'il se trouvera toujours, au sein de la classe provisoirement défaite, des individus ou même des groupes pour l'intérioriser. Ainsi la pratique de lutte suscite dans la classe ouvrière — au milieu du siècle dernier — une possibilité de s'apprécier elle-même comme la bourgeoisie l'apprécie, c'est-à-dire de se connaître par la médiation de l'Autre et de son manichéisme comme l'*Objet absolument autre;* c'est-à-dire comme serf-arbitre enchaîné-pour-faire-le-mal et finalement comme Autre que l'homme. Si cette détermination était reprise et assumée, le mirage d'*Unité-Autre* disparaît puisque cette unité d'emprunt se dissoudrait en *un non-humanisme* dont l'universalité correspondrait trait pour trait à l'humanisme bourgeois et le justifierait. Mais justement cet ensemble synthétique de significations restera synthétique parce que la pratique de classe va l'intérioriser et le refuser. C'est, en effet, comme ensemble matériel et totalisé, comme système, sa propre négation produite en elle par l'Autre comme impératif (à travers des exigences concrètes : par exemple, celle de désavouer telle grève ou telle insurrection) à la fois parce qu'elle refuse le statut d'homme à l'ensemble des ouvriers et parce qu'elle introduit entre eux des divisions nouvelles en distinguant le meneur et la masse (plus abêtie que vicieuse), le mauvais ouvrier (qui est fidèle à sa classe) et le bon, sorte de bête dressée qui acquiert l'humanité par adoption des valeurs et des ordres de l'humanisme patronal. Or, il est parfaitement impossible de concevoir que ce système puisse être intériorisé, qu'il puisse — fût-ce un instant, à une certaine époque et pour certaines gens — se produire comme une tentation, si nous n'y voyons qu'une idéologie épiphénoménale, produite chez les patrons par le processus d'exploitation. En fait, le patron saisit réellement, dans la lutte, l'ouvrier comme l'Autre absolu : mais d'abord c'est le sens et la justification de sa *praxis* en tant que toute *praxis* produit ses propres justifications; ensuite et surtout, un des objectifs de la *praxis* patronale (et qui n'est certes pas le moins important) c'est d'introduire la division et l'inquiétude dans les rangs ouvriers en infectant le prolétariat de son être-hors-de-lui dans la conscience de classe bourgeoise prise comme mesure absolue de ce qui est l'homme et de ce qui ne l'est pas. La radicalisation induite est donc pour tout ouvrier groupé la négation radicale de son être-pour-les-bourgeois et cette négation implique un ensemble d'actions difficiles et toutes inséparables : refuser de se définir comme le mal, c'est refuser le manichéisme bourgeois; mais ce manichéisme n'est qu'un autre nom pour qualifier l'humanisme de la classe dominante, il faut le refuser comme humanisme. Or, un refus abstrait serait encore une adhésion : en refusant l'humanisme en tant que tel, l'ouvrier *avouerait* qu'il est non humain;

l'exigence nouvelle, née du dépassement de cette contradiction, c'est que le refus soit inscrit dans la production d'un humanisme vrai et positif; et cela suppose que l'ouvrier arrache au bourgeois le privilège de dire seul et pour tous la vérité de l'homme, c'est-à-dire la vérité tout court. Mais le bourgeois se prétend homme par l'intelligence, par la culture, par le savoir scientifique et les capacités techniques, etc. : et il est vrai que ces pouvoirs doivent appartenir à tous les hommes mais que l'ouvrier en est en partie dépourvu. Du reste l'intellectualisme idéaliste de la bourgeoisie repose sur la Raison analytique. C'est elle qui décide de la vérité. Ainsi l'ouvrier doit laisser dissoudre sa classe par l'atomisation positiviste et se laisser définir comme solitude d'ignorance et de mauvais vouloir *ou bien* il doit réinventer la Raison, dissoudre la rationalité analytique dans un ensemble plus vaste et, sans perdre l'espoir d'échapper un jour à l'ignorance, trouver un fondement et des critères non intellectuels de la vérité. Certes, Marx l'a dit, les problèmes ne se formulent que lorsque sont donnés les moyens de les résoudre; *tout est déjà là :* la *praxis* comme mesure de l'homme et fondement de la vérité, la dialectique comme dissolution permanente de la Raison analytique. Et puis il faut reconnaître que la réaction radicale de l'opprimé se manifeste au jour le jour dans des escarmouches particulières et concrètes : il n'est pas besoin d'être marxiste pour se battre contre une diminution du salaire réel. Cependant, la pratique quotidienne elle-même serait entamée par la propagande bourgeoise si la classe totalisée par l'Autre ne dissolvait cette unité étrangère par un mouvement réel de totalisation [1]. De ce point de vue — et de lui seul — on peut comprendre l'action de la classe opprimée sur les intellectuels de la petite bourgeoisie, classe inféodée à la classe capitaliste. C'est par une nouvelle production de l'universel comme exigence qu'elle les ronge et les détache au nom de l'humanisme incomplet que produit la classe bourgeoise. Sur ce point nous ne voulons pas insister ici : il convient juste de marquer l'action en réciprocité sans laquelle ce prélèvement et cette attirance des théoriciens perdraient toute signification pratique. Autrement dit, la fascination de la petite bourgeoisie intellectuelle par le prolétariat — mal définie par Marx et par les marxistes — ne vient pas d'intérêts matériels et particuliers mais de ce que l'universel est l'intérêt matériel et général de tout intellectuel et que cet universel est réalisé en puissance (sinon en acte) par la classe ouvrière. L'intellectuel, en d'autres termes, produit de l'universalisme bourgeois, est *seul sensible* dans la classe bourgeoise aux contradictions de l'humanisme, c'est-à-dire tout ensemble à son extension illimitée (à tous les hommes) et à ses limites. Mais si le théoricien *met au point*, comme Marx, une interprétation matérialiste et dialectique de l'Histoire, c'est qu'il est *requis* par la dialectique matérialiste comme règle de la *praxis* ouvrière et comme unique fondement de l'universalité vraie (c'est-à-dire future). Ou, en d'autres termes, c'est que la compréhension circulante, comme perméabilité de toute *praxis* ouvrière à tous, est déjà antianalytique, c'est que la dia-

1. Nous verrons plus tard, dans le paragraphe réservé à la « Critique de l'expérience dialectique » comment la dialectique peut être à la fois Raison historique et s'historialiser à partir d'un moment particulier de l'Histoire.

lectique et sa réalisation, la *praxis*, surgissent comme réaction en chacun et en tous à la Raison analytique et comme sa dissolution. N'imaginons pas par là échapper à la nécessité d'un *réalisme situé*. Cette dialectique pratique, on la verra se former, par exemple, à partir de 1830, dans l'union des canuts lyonnais et leur unité même se manifestera à eux dans le développement d'une *praxis* (vivre en travaillant ou mourir en combattant) qui les laissera vainqueurs et stupéfaits. La dialectique et la *praxis* ne font qu'un : elles sont, dans leur indissolubilité, la réaction de la classe opprimée à l'oppression. Est-ce à dire que l'oppression est réellement analytique? Évidemment non. La classe bourgeoise dissimule l'opération dialectique sous la rationalité atomisante du positivisme mais le théoricien du prolétariat va demander des comptes au nom de la dialectique elle-même. Ainsi, à un certain niveau d'abstraction, le conflit de classes s'exprime en *conflit de rationalités*. Mais qu'on nous épargne l'imbécillité classique qui consiste à opposer la science à l'idéalisme bourgeois. La science n'est pas dialectique; jusqu'à l'apparition historique de l'U. R. S. S., elle est uniquement bourgeoise. Ensuite, malgré la théorie malheureuse de la science prolétarienne, elle demeure le seul terrain d'accord entre savants soviétiques et savants bourgeois. La contradiction n'est pas là : elle est entre la résolution bourgeoise de s'en tenir au positivisme scientifique et dans l'effort progressif du prolétariat, de ses théoriciens et des pays socialistes, pour dissoudre le positivisme dans le mouvement dialectique de la *praxis* humaine. En réalité, il s'agit tout simplement de l'existence d'une dialectique consciente d'elle-même dans le mouvement de la classe ouvrière et de la négation tactique de cette même raison dans le mouvement (en fait dialectique) de la classe bourgeoise. C'est en effet la déshumanisation par l'oppression bourgeoise qui conduit les ouvriers à l'union et à la *praxis* organisée comme dialectique constituée (c'est-à-dire à un dépassement positif de la Raison abstraite et destructrice); mais inversement, c'est cette dialectique même comme *praxis*-totalisation qui renforce dans la bourgeoisie la Raison analytique. Et c'est ainsi que les discussions théoriques et abstraites entre historiens sur tel fait de la Révolution française (foules atomisées avec des « meneurs » ou réactions totalisantes de classe) sont l'expression abstraite (et d'ailleurs philosophiquement incomplète et fausse) des conflits profonds de la totalisation (prolétariat) contre la faculté dissolvante de la Raison analytique (action et propagande des bourgeois).

Nous conclurons sur ce point que la dialectique, comme prise de conscience pratique d'une classe opprimée en lutte contre son oppresseur, est une réaction suscitée chez l'opprimé par la tendance divisionniste de l'oppression. Non point n'importe quand ni n'importe où : nous verrons plus tard les conditions matérielles qui rendent cette prise de conscience possible. Mais, en tout cas, elle est dépassement de la vérité contemplative par la vérité efficace et pratique et de l'atomisation (avec accord sériel des esprits) vers l'unité synthétique du groupe de combat. Or, cette *compréhension* pratique de l'acte ouvrier par les ouvriers (quelque obscure qu'elle puisse être et quelque erronée qu'elle demeure) c'est précisément *l'esprit objectif* de la classe ouvrière en tant

qu'il est inventé comme extrême urgence et négation nécessaire de sa dés-humanité. Mais cet esprit en lui-même n'est pas altérité comme celui de la classe bourgeoise : il est tentative partout de dissolution de l'altérité; l'ouvrier dans la moindre de ses actions découvre naturellement le développement dialectique : exploité, il découvre la dialectique constituante comme création par son travail (aliénée au bout du compte); solidaire des autres exploités, il découvre son travail comme déterminant en tant qu'Autre le travail des Autres (normes) et il le découvre du point de vue du refus de l'altérité. Celui qui dit : « Je n'en ferai pas plus que les Autres pour ne pas obliger les Autres à en faire plus qu'ils ne peuvent et pour qu'un Autre ne m'oblige pas à faire plus que je ne peux », celui-là est déjà maître de l'humanisme dialectique non comme théorie mais comme pratique et malgré le tour négatif qui caractérise cette rationalité à ses débuts empiriques, c'est-à-dire comme pratique dissolvante dirigée contre la rationalité analytique [1].

Notre but est de déterminer les conditions formelles de l'Histoire; nous n'irons pas insister sur ces rapports de réciprocité matérielle entre des classes dans leur développement historique réel. Ce qui est établi par notre expérience dialectique, c'est que s'il existe quelque chose comme des classes, elles doivent, quel que soit le processus médiateur, se déterminer en réciprocité. Nous savons en outre que la seule intelligibilité de leur rapport est dialectique. La Raison analytique est, de ce point de vue, une *praxis* oppressive pour les dissoudre et elle a pour effet inévitable de susciter pour la classe opprimée la dialectique comme rationalité (sur la base de circonstances à déterminer). L'apparition de la Raison dialectique dans la classe ouvrière comme dissolution de la Raison analytique et comme détermination de la classe bourgeoise à partir de sa fonction et de sa pratique (exploitation oppression) est induite; c'est un fait de lutte des classes. Mais inversement, si la classe bourgeoise se cramponne théoriquement à la Raison analytique, la Raison dialectique revient en elle comme sa fascination propre à travers ses traîtres (c'est-à-dire ses intellectuels) et elle prend peu à peu conscience d'elle-même dans la classe même qui la nie. La contradiction permanente mais variable (tension en croissance ou en décroissance) entre ces deux types de rationalité *dans la bourgeoisie*, vaudrait dans une histoire culturelle d'être décrite pour elle-même. On verrait aussi bien, à travers des exemples concrets, la Raison positive dissoute en silence par la dialectique (chez des historiens comme Marc Bloch et même Georges Lefebvre) que la dialectique *officiellement et théoriquement* utilisée comme simple détermina-

1. Dans cet exemple on peut saisir la dialectique refusée mais instrumentalisée et utilisée des patrons et la mystification du positivisme. Le patron part du point de vue analytique de l'atomisation et de la concurrence : chacun est libre, s'il peut, de travailler plus que le voisin et de gagner davantage; et le voisin est libre d'entrer dans la compétition. Mais la Raison dialectique, en tant que mystère soigneusement dissimulé, établit en fait pour le patronat que l'élévation d'une norme de travail pour et par certains est élévation (à un degré moindre) pour tous. Ceci est valable aussi pour les sociétés socialistes : la bureaucratie prétend envisager l'amélioration du rendement par des individus (le stakhanovisme est une raison positive) et sait pertinemment que l'activiste transforme le groupe de production tout entier (Raison dialectique proclamée en théorie, niée en vérité).

tion du langage qui recouvre un calcul analytique. (J'ai lu chez un de nos meilleurs ethnographes : « La dialectique de cette dichotomie... » Il *réduisait* malgré lui la dialectique à l'analyse). Mais cela n'est pas notre sujet : l'essentiel pour nous, c'est de montrer que la dialectique comme développement réglé de la *praxis* ne peut avoir l'expérience d'elle-même (comme constituante et comme constituée) que dans et par la *praxis de lutte*, c'est-à-dire la réciprocité antagonistique. Cela ne signifie certes pas que d'autres organismes pratiques en d'autres mondes autrement constitués (sans rareté, par exemple) ne puissent en avoir une conscience différente (et sans l'intermédiaire de la réciprocité antagonistique). Mais cela veut dire que dans *notre* monde (gouverné par la rareté), elle apparaît au moment où le groupe *se* prélève sur la série opprimée comme dictature de la liberté. En d'autres termes, elle *est* la *praxis* de l'opprimé en tant qu'individu commun enraciné dans une sérialité d'impuissance et elle ne *peut pas ne pas être*, en dépit de ses efforts, la réaction pratique des oppresseurs, en tant qu'ils doivent se faire Raison dialectique pour prévoir l'action de l'opprimé. L'exploitation comme processus pratico-inerte est une réalité à dissoudre théoriquement et pratiquement dans la Raison dialectique et c'est la lutte, au contraire comme véritable *praxis* humaine et réciprocité d'antagonisme qui produit l'unité de chacun par l'Autre; c'est le mouvement de dissolution (ou d'extermination), comme unification de l'agresseur, qui produit la pratique dialectique de l'agressé. Nous conclurons de cette expérience que *la seule intelligibilité possible* des rapports humains est dialectique et que cette intelligibilité, dans une histoire concrète dont le véritable fondement est *la rareté*, ne peut se manifester que comme une réciprocité antagonistique. Ainsi non seulement la lutte de classes comme pratique ne peut que renvoyer à un déchiffrement dialectique mais c'est elle qui, dans l'histoire des multiplicités humaines, se produit nécessairement sur la base de conditions historiquement définies, comme la réalisation en cours de la rationalité dialectique. Notre Histoire nous est intelligible parce qu'elle est dialectique et elle est dialectique parce que la lutte des classes nous produit comme dépassant l'inerte du collectif vers les groupes dialectiques de combat.

Reste, dira-t-on, que la lutte en elle-même, c'est-à-dire la temporalisation de la réciprocité, bien que créant l'expérience dialectique et sa prise de conscience, peut *dépasser* la compréhension dialectique de l'agent, du témoin ou de l'historien. L'expérience, en effet, nous a découvert la rationalité translucide de la *praxis* organique et constituante; elle nous a dévoilé celle de la *praxis* commune (en tant que nous supposions qu'elle s'objectivait dans une matière inerte ou pratico-inerte qui recevait passivement les déterminations). Mais rien ne prouve qu'une *praxis* d'antagonisme et de réciprocité puisse conserver sa rationalité puisque chaque groupe (ou chaque classe) signifie dans sa libre *praxis* la liberté pratique de l'Autre, et inversement. En d'autres termes nous retrouvons ici cette temporalisation bicéphale dont chaque moment représente *ensemble* une *praxis*, sa négation par l'autre *praxis*, le début de la transformation de celle-là pour déjouer celle-ci et de celle-ci pour ne pas être déjouée par celle-là. Mais si, à la rigueur,

cette étrange réalité, qui n'est la pratique de personne, peut être rapportée dans une double intuition divergente aux deux agents, quand il s'agit d'individus (ainsi pouvons-nous *comprendre* un match de boxe si nous avons l'habitude de ce sport) est-il admissible qu'on puisse en avoir une compréhension dialectique? N'y a-t-il pas, justement, une sorte de négation intime au cœur de ce monstre, chacun déjouant, mystifiant l'Autre, chacun cherchant à désarmer la liberté de l'Autre et à en faire sa complice inconsciente, chacun ne reconnaissant la souveraineté de l'Autre que pour se donner la chance de le traiter *comme une chose?* Et puis, si même ce combat singulier (entre individus de la même profession, du même âge, en champ clos) peut *à la rigueur* se laisser déchiffrer, en sera-t-il de même de ce phénomène complexe qu'il faut bien appeler *praxis*-processus et qui oppose des classes comme totalisations circulaires d'institutions, de groupes et de sérialités : est-il possible de comprendre clairement l'ensemble des modifications qui viennent à chaque classe par l'Autre (passivement reçues, activement transformées) et qui changent les relations intérieures des différentes structures de classes dans la mesure même où elles sont changées par elles? Enfin n'oublions pas que la classe, en tant que telle, est *aussi* le produit humain du produit et que, dans cette mesure, ses réactions pratiques temporalisent l'être-de-classe de ses membres. Or, cet être-de-classe — comme pratico-inerte — appartient au domaine de l'antidialectique. Comment concevoir l'intelligibilité d'une *praxis* hypothéquée par une constitution passive?

A ces questions théoriques, il faut répondre comme Diogène, en marchant. Ou plutôt en rappelant que nous luttons sans cesse avec *notre* classe ou contre elle et que l'intelligibilité de la lutte est une caractéristique indispensable à l'action des combattants. Cela ne signifie pas que cette intelligibilité soit donnée aussi clairement dans le groupe institutionnel, dans le groupe de combat (ou de pression) et dans la série. Il y a une dégradation qui correspond aux transformations internes. Mais il faut qu'elle soit *entière* dans la circularité de classe (c'est-à-dire, par exemple, non pas seulement pour le groupe souverain mais pour celui-ci *en tant* que la série est médiation entre lui et les groupes de combat ou de pression) et cela pour une raison simple et dialectique elle-même : c'est que, dès que la *praxis perd conscience* de son but, de ses moyens, du but et des moyens de son adversaire, des moyens de s'opposer à la *praxis* adverse, elle devient purement et simplement aveugle et, par là même, cesse d'être *praxis;* elle est alors complice inconsciente de l'*autre action* qui la déborde, la manipule, l'aliène et la retourne contre son propre agent comme force ennemie (l'exemple le plus simple : un régiment égaré, coupé du corps d'armée, pressentant l'ennemi partout, imaginant que tout est possible mais sans moyen de prévenir une action imprévisible. Ce régiment n'est plus un groupe : c'est un troupeau. Qu'il reçoive des renseignements, qu'il puisse localiser les troupes de l'adversaire — même supérieures en nombre — il redevient communauté pratique). Ainsi la *praxis* commune — où qu'elle s'élabore — se détermine elle-même dans la dimension d'altérité parce qu'elle s'adapte à la libre *praxis* de l'Autre (dans la mesure où elle la prévoit). La difficulté

vient de ce qu'il ne s'agit pas de prévoir un effet physique — contre-coup inerte du travail humain — mais une liberté qui prévoit elle-même cette prévision. Toutefois, il ne s'agit pas d'extéro-conditionnement ni d'altérité : c'est bien la liberté réciproque qui est calculée, prévue. Mais elle est prévue, s'il se peut, en fonction des circonstances, des connaissances qu'elle peut avoir de la *praxis* inverse *et* des structures inertes sur lesquelles elle s'est prélevée (comme liberté souveraine ou fraternité-terreur d'un groupe en fusion). Et cette prévision qui peut être rigoureuse n'en est pas moins dialectique puisqu'elle saisit les conditions matérielles, la situation, le savoir comme données inertes et dépassées par une liberté qui les retient en elle comme son orientation et sa qualification. Ainsi la compréhension de l'ennemi est plus immédiate encore que celle de l'allié, bien que, naturellement les conditions matérielles décident seules si cette compréhension est *possible*, si elle est abstraite et générale ou réelle et concrète (par exemple, les observations transmises par les services de renseignement, les indications permettant de définir le rapport des forces). Et la compréhension que l'ennemi a de son ennemi est donnée dans cette compréhension fondamentale (tous les pièges et traquenards supposent cette compréhension au sein de l'Autre). Cela signifie que *notre* action comme *praxis-sujet* (par ce mot je n'entends me référer à aucune subjectivité mais à l'action même en tant que produisant ses propres lumières) doit enfermer pérpétuellement la connaissance d'elle-même comme *praxis-objet* (c'est-à-dire comme mouvements objectifs de groupes ou de troupes appréciés, par exemple, du seul point de vue de la quantité [1]) et dépasser cette objectivité comme simple condition matérielle. En un sens, si l'on veut, l'intelligibilité fondamentale de la lutte représente un développement de la compréhension dialectique : elle implique nécessairement que la *praxis* de chaque adversaire se détermine en fonction de sa propre objectivité pour l'Autre; autrement dit, dans les foules atomisées, massifiées ou sérialisées, qui nous enferment, notre réalité de sujet demeure abstraite puisque notre impuissance pratique nous paralyse et notre réalité d'objet réside dans l'Autre, ce faux-fuyant; mais le rapport sujet-objet, comme tension variable quoique toujours intense, bien qu'il ne s'exprime pas ou pas nécessairement par le discours, est immédiatement donné dans la *praxis* de réciprocité antagonistique. Mais inversement, je comprends l'ennemi *à partir de l'objet que je suis pour lui*. Ou plutôt les moments dialectiques de l'expérience passent l'un dans l'autre : je prévois mon objectivité pour lui à partir des structures objectives que je connais de lui et, à travers des erreurs coûteuses, des corrections progressives, etc., je prévois ce qu'il est à partir de ses actions antérieures

1. C'est le cas quand il y a, dans la guerre classique, embuscade : l'action de l'ennemi est connue; on sait qu'il va se transporter à tel endroit en vue d'atteindre un objectif déterminé. Mais cet objectif n'est pas autre chose pour nous que le ressort du traquenard qui le fera passer dans un tel défilé, par exemple. Et, de ce point de vue, pour voir si le traquenard doit être utilisé et *travaillé* (si l'on doit s'embusquer des deux côtés de la passe) on en reviendra — si l'on a des renseignements suffisants — à calculer *des quantités inertes :* nombre de soldats, armement, etc. Naturellement l'ennemi a des cartes, il prévoit le piège et nous prévoyons sa prévision.

sur moi (c'est-à-dire des prévisions qui en sont la signification intelligible). Ma connaissance est la meilleure *possible* lorsque je peux joindre la prévision de ce qu'il fera à partir de ce qu'il est et celle de ce qu'il est à partir de ce qu'il a fait et — finalement — de ce qu'il fera (prévisions basées sur les expériences antérieures).

Ainsi, dans sa structure antagonistique élémentaire l'action réciproque est caractérisée par le fait qu'elle enferme l'agent comme objet et l'Autre comme sujet dans la perspective d'un renversement à produire (l'Autre devient pur objet passif, l'agent s'affirme comme libre *praxis*); en d'autres termes, la libre dialectique pratique de l'un enferme la saisie de la libre dialectique de l'autre *en tant que liberté* et comme *double moyen* (moyen de prévoir l'acte adverse et donc de le déjouer; moyen de rendre *l'Autre* complice de l'activité qui vise à le soumettre en proposant un but faux à sa liberté). Dans son principe même, la lutte est, pour chacun, l'occasion de développer dans une tension synthétique la multiplicité des dimensions humaines puisqu'il doit être objet-sujet pour un sujet-objet qui est l'Autre, et qu'il intériorise une autre liberté comprise au sein de sa liberté. Et, en même temps, il ne cesse d'être *matérialiste*, c'est-à-dire qu'il *doit* définir : α) l'action de l'Autre à partir de la réalité inorganique des conditions où l'Autre se trouve, β) sa propre action contre l'Autre à partir de ses propres conditions matérielles et inertes de départ, γ) la prévision que l'Autre fait de l'action entreprise à partir des possibilités calculées (ou établies aussi rigoureusement que la situation le permet) pour que l'Autre dispose de renseignements précis sur les conditions matérielles, etc.

La lutte est la seule pratique humaine qui réalise dans l'urgence (et parfois le danger de mort) le rapport de chacun à son être-objet. Et, bien entendu, l'objet que je suis pour l'Autre est altéré par les structures fondamentales et les conditions matérielles qui ont donné à l'Autre une constitution d'objet. Pourtant, l'objectivité pour cet Autre tend à se rapprocher indéfiniment de l'objectivité pure et simple (c'est-à-dire telle que la totalisation synchronique et la totalisation diachronique peuvent l'établir dans la tension même de leurs contradictions) dans la mesure même où ce n'est pas l'Autre qui la détermine en moi mais où c'est moi-même qui tend à la produire sous la pression de l'Autre. En particulier, sur le plan relativement simple du conflit militaire, l'armée, par ses chefs, doit prendre constamment une conscience rigoureusement objective de son *être* (nombre, armement, facilités de communication, rapport aux bases, combativité de chacun — liée au passé et, par exemple, au bon ou au mauvais ravitaillement mais aussi à l'avenir, c'est-à-dire au sens réel pour chaque soldat de la lutte entreprise) et cette conscience doit être aussi lucide, aussi sévère *au minimum* que celle qu'en prend l'ennemi (car celui-ci peut ignorer certaines faiblesses, être médiocrement renseigné). En un mot, une armée qui ne poserait pas *sa praxis* et ses possibilités restreintes de la choisir comme rigoureusement définies par son *être-objet*, qui, par conséquent, n'intérioriserait pas son objectivité complète comme son être-hors-de-soi dans le champ pratique et qui ne produirait pas son action comme dépassement de cette objectivité (en tant qu'elle est rigoureusement définie et connue), une armée, en un mot, qui s'ignorerait comme un

individu — hors des conflits individuels — s'ignore (un peu, pas tout à fait, en s'abusant sur ses possibilités, etc.) courrait au-devant d'une défaite. En fait, d'ailleurs le projet pratique doit saisir en même temps et dans un lien synthétique (définition d'une tactique, d'une stratégie) l'objectivité de chaque armée à travers la *praxis sujet* de l'Autre; il ne s'agit pas seulement — bien que ce soit la structure fondamentale — de calculer le *rapport de forces* mais de le calculer dans la perspective d'une action définie. De la même façon et dans la même perspective, il faut non seulement réaliser sa propre objectivité à partir de telle action particulière de l'ennemi (l'attaque ennemie qui s'est produite contre telle ou telle formation, en tel lieu, révèle celle-ci dans sa fragilité objective comme lieu d'une rupture possible du front et, en tant que telle, comme exigeant l'envoi de renforts) mais encore ressaisir la *praxis*-sujet de l'Autre *en objet*, c'est-à-dire en moyen d'une *praxis* dirigée contre l'ennemi (on le laisse avancer pour le couper de ses bases; donc on profite du plan adverse lui-même en tant qu'il est projet). Dans la mesure, toutefois, où la *praxis* ennemie peut devenir un des moyens de son propre échec, c'est-à-dire où elle peut être *praxis*-objet, il faut qu'elle soit elle-même et en elle-même conditionnée par des inerties, des manques, des ignorances — ce qui est, bien entendu, le cas de toute *praxis*. La relative ignorance du futur, l'incomplète connaissance du passé sont les conditions matérielles à partir desquelles la liberté peut être traitée en liberté-objet (par une liberté mieux située par rapport au passé et à l'avenir). C'est l'aliénation, comme moment de la lutte; mais cette aliénation — qui transforme la *praxis* d'un groupe en activité passive, c'est-à-dire en processus pratico-inerte — vient à la *praxis par la praxis inverse* et à travers le travail que celle-ci exerce sur les conditions matérielles. Le défilé est passivité de la *praxis* ennemie par l'ignorance même des chefs militaires; l'embuscade transforme par le travail (transport de troupes, d'armes, etc.) cette passivité en destin. A partir de là, la libre *praxis* de l'ennemi n'est plus que *son* illusion; elle dissimule un processus instrumental qui se donne aux soldats qui sont en embuscade (et, à partir d'un certain moment, à ceux qui tombent dans le piège) comme une activité passive suscitée par le groupe qui manœuvre à l'intérieur du groupe manœuvré. Cependant, cette liberté devenue chose, c'est-à-dire vue du côté de son aliénation et à travers la réalisation de celle-ci garde les signes de la liberté comme son sceau. C'est bien cette liberté volée qui, en tant qu'elle s'est ruée dans le piège, devient *pour les deux groupes* le moyen de sa propre liquidation comme *praxis*. On notera, de ce point de vue, un accord sur *l'objet* qui se réalise peu à peu dans la lutte : au moment où la *praxis* du groupe cerné découvre son aliénation, elle ne se supprime pas pour autant; encerclé, le groupe organisé cherche à se défendre, à éviter s'il peut l'extermination, à tenir le plus longtemps possible, etc.; bref, il prend sa propre action intérieure comme aliénation passée *à dépasser* (fût-ce par un combat désespéré ou par la reddition) donc *à conserver* dans le dépassement au moment même où le groupe qui a tendu l'embuscade cherche à tirer les conséquences de cette activité pratico-inerte de l'Autre, comme résultat objectif de sa propre pratique. L'accord — qui

se manifeste par le combat — est donc, ici, né du fait que la liberté aliénée devient *chez l'un des groupes et par l'autre* la médiation objective entre les deux groupes, c'est-à-dire l'objet des actes antagonistes (à ce moment toute action du groupe cerné suppose la reconnaissance de sa « faute » comme trahison par la liberté commune et celle de la *praxis* ennemie comme constitutive en lui d'une objectivité passive et dangereuse qui s'identifie à « la faute » et qui n'est qu'un moyen de le liquider).

Ainsi, découvrons-nous un premier stade d'intelligibilité dans la lutte puisque l'intelligibilité dialectique d'un projet comprend en elle la compréhension du projet de l'Autre. Cette forme spéciale de rationalité dialectique est évidemment un moment irréductible de l'expérience : le lien des deux actions est à la fois dialectique et antidialectique dans chaque action envisagée par elle-même. Elle se constitue, en effet, comme la négation de l'Autre dans la mesure même où l'Autre est déjà *en* elle comme sa négation. Il ne s'agit pas sur ce plan d'un véritable *dépassement* organique d'une condition objective et donnée, c'est-à-dire, par exemple, du dépassement par *mon projet* (par *ma praxis*) du moment antérieur de cette *praxis* elle-même en tant que simple *être-dépassé :* mais la lutte est en elle-même l'effort d'une libre *praxis* pour dépasser une autre libre *praxis* et inversement; ainsi le rapport est formellement indéterminé entre ces deux dépassements de dépassements qui nécessairement renferment en eux la possibilité constante (et actualisée par les moments de la lutte) d'être dépassés. Car *c'est le dépassement même* qui est en question par l'Autre, en lui-même et en l'Autre, en tant qu'il suffit d'une action heureuse exploitant à fond la situation réelle pour le transformer tout vif en objet pratico-inerte (en matière travaillée pour l'Autre). Ici se révèle, en effet, sur le fond de la rareté, la menace profonde de l'homme pour l'homme : l'homme est l'Être par qui (par la *praxis* de qui) l'homme est réduit à l'état d'objet hanté. C'est-à-dire à l'état d'une matière ouvrée dont le fonctionnement serait rigoureux et qui serait traversée de rêves inefficaces (c'est-à-dire *dont la transcendance humaine* demeurerait malgré tout mais comme illusion se dénonçant pour telle et ne pouvant s'évanouir). Et certes une entreprise solitaire où l'action d'un groupe sur la matière inanimée peut produire des résultats en apparence semblables : l'alpiniste peut s'égarer, commettre des erreurs qui entraîneront peut-être sa chute au fond d'une crevasse. Mais en fait la similitude est toute superficielle : la *praxis*, par définition, comporte l'ignorance et l'erreur comme ses structures fondamentales. Dans ce cas, le cœfficient d'adversité de la matière se découvre comme cas particulier de l'adversité du monde en tant qu'il est environnement de l'homme, et l'échec est encore l'action elle-même se dénonçant, fût-ce dans le désespoir, comme action [1]. Au contraire, la défaite dans la lutte est produite par une liberté et se comprend comme telle. A ce niveau, un seul homme existe : celui qui se réalise comme un homme (comme

1. Une femme avait sauté d'un train en marche. Elle tomba sous un wagon, fut atrocement mutilée et mourut en répétant : « *Je n'aurais pas dû sauter* », ce qui restait, au milieu d'une terrible agonie, la pure et simple affirmation du pouvoir pratique de l'homme sur les choses.

libre *praxis*) par la transformation de l'Autre en objet non humain. Et cet homme est précisément saisi par le vaincu comme la réalisation libre de l'humain se produisant par le moyen de la déshumanisation de l'Autre. Ainsi dans la lutte est incluse cette possibilité réciproque que des deux combattants l'un se fasse homme et fasse le règne de l'homme par le devenir-inerte de l'autre : et dans la lutte *en cours*, l'homme et la destruction de l'homme sont donnés comme des réciprocités abstraites qui se détermineront par les circonstances concrètes. C'est cette affirmation de la Raison dialectique se fondant sur la négation de la Raison dialectique en l'Autre (et se comprenant comme possibilité d'être niée par la Raison de l'Autre) que nous appelons le niveau de l'antidialectique, c'est-à-dire l'irréductibilité en chacun de la *praxis* de l'un et de celle de l'autre.

Mais, d'autre part, *à chaque instant* la *praxis* de l'individu (ou du groupe) est compréhension de l'Autre (et tend à en être compréhension totalisante : seules les conditions de la lutte prescrivent des limites d'ailleurs variables) et se produit elle-même comme dépassement des résultats matériels obtenus par l'Autre en tant qu'elle comprend cette *praxis* dans la perspective de ses propres objectifs. Autrement dit, la signification d'une action antagonistique enveloppe nécessairement la signification de l'Autre, en tant que l'une et l'autre sont signifiantes et signifiées. Dans le cas — le plus théorique et le plus simple — d'une partie d'échecs, la manœuvre des blancs, à chaque coup, définit son intelligibilité par la double profondeur de l'avenir : *comprendre* le coup, c'est le saisir à partir des réponses qu'il doit provoquer chez les noirs (en tant qu'il est modification définie d'un champ déterminé où les rapports de force sont rigoureux et parfaitement connus) mais ces réponses elles-mêmes n'ont de significations pratiques qu'en tant qu'elles permettront aux blancs d'occuper de nouvelles positions. Il y a donc en principe deux séries (deux successions de « coups », celle des blancs et celle des noirs). Mais dans la pratique le coup n° 1 (des blancs) est joué dans la perspective d'un ensemble d'opérations à faire; et ces opérations ne pouvant être effectuées que dans la mesure où les noirs remanient eux-mêmes l'ensemble de leurs positions, ce premier coup (premier de l'opération mais non de la partie) est joué pour provoquer une réponse des noirs (déplacement de pièces) qui permettra le coup n° 2 des blancs. Or, ce deuxième coup prévu dès la « conception » du projet est lui-même un moyen d'obtenir une certaine défense des noirs dont la fonction pour les blancs doit être de permettre le coup n° 3 [1], c'est-à-dire le développement de l'attaque, etc. Il s'agit donc d'un champ pratique en miniature qui gagne en rigueur et en précision ce qu'il perd en extension et en complexité et qui est toujours envisagé (par chaque adversaire) dans sa totalisation synchronique et diachronique. Chaque *coup* est en réalité remaniement total, transformation des relations de toutes les pièces à l'intérieur du champ synthétique. L'avenir est relativement limité (la

1. En fait, le projet est plus complexe : le choix de l'Autre intervient comme possibilité *compréhensible;* à partir de tel ou tel coup, il peut choisir trois réponses. Mais s'il choisit la première, je riposte par telle offensive et, s'il choisit la seconde, il me permet telle manœuvre, etc.

partie, en théorie, pourrait s'éterniser; pratiquement c'est un drame assez bref) mais à l'intérieur de la double temporalisation réciproque on doit distinguer une série d'objectifs successifs (chaque coup des blancs ayant pour objectif direct une certaine réponse des noirs et celle-ci permettant aux blancs d'atteindre un deuxième objectif, etc). Or, *du point de vue des blancs* qui attaquent, la succession temporelle de leurs propres coups et celle des ripostes rentrent l'une dans l'autre jusqu'à n'en faire plus qu'une : en effet, chaque position implique rigoureusement l'autre. Ainsi, dans la mesure où les possibilités de choix pour les noirs se restreignent progressivement jusqu'à *l'unité* (c'est-à-dire à la nécessité), comme on peut voir dans les problèmes d'échec ou « fins de partie » et, ce qui revient partiellement au même, dans la mesure où la supériorité tactique des blancs est plus manifeste, l'opération tout entière paraît se réduire au travail d'un seul joueur sur une matière dont les lois ont été définies d'avance. Il suffit d'avoir défini le mouvement pratique par sa fin (échec et mat) et celle-ci par les règles du jeu : on pourra traiter la *défensive* des noirs comme une série de *réactions négatives et prévisibles* qui peuvent et doivent être gouvernées, contrôlées, et suscitées par les blancs, c'est-à-dire, en un mot, comme une instrumentalité négative et indirecte que les blancs doivent savoir utiliser pour parvenir à leurs fins. A ce niveau, l'adversaire a disparu : dans les problèmes d'échec, en effet, le joueur, en général solitaire, *utilise* la défensive noire pour parvenir au plus vite à la solution : « mat en 3 coups », etc. La porte est ouverte à une mathématique des jeux. Mais cette mathématique elle-même reste subordonnée à l'action : elle n'apparaît que lorsque celle-ci s'élimine intentionnellement pour faire place à la simple succession (c'est-à-dire pour laisser la Raison analytique déterminer certains systèmes relationnels à réactualiser par la *praxis*). Ce qui nous intéresse dans cet exemple, ce n'est pas ce moment abstrait où la *praxis* s'efface devant les relations rigoureuses. C'est celui où il devient pratiquement indifférent d'attribuer l'ensemble des opérations pratiques à une réciprocité de combat ou à l'action solitaire d'un individu sur une matière inerte et rigoureusement définie. Que s'est-il passé? Tout simplement ceci : lorsqu'un des adversaires a la possibilité de prévoir rigoureusement les réactions de l'autre et de les provoquer par ses actions et lorsque cette prévision correspond chez l'ennemi à la *nécessité* de ses réactions (c'est-à-dire à leur aliénation) l'action réciproque et antagonistique tend à s'identifier à une action individuelle. Mais c'est précisément que l'adversaire dominé n'est déjà plus qu'un objet : on trouverait, au fond, la même transformation du vaincu, mais avec moins de rigueur, si l'on envisageait les rapports d'une armée victorieuse et d'un ennemi en déroute. C'est l'imprévisibilité relative de l'adversaire — en tant que cette imprévisibilité est comprise et en tant qu'elle constitue l'ignorance de l'Autre — qui conserve à la lutte son caractère de réciprocité. Cependant, le seul fait que l'action de chacun implique comme son objectif-limite l'intégration de celle de l'Autre à titre de simple moyen indirect suffit à nous montrer que la compréhension de l'autre est l'intelligibilité dialectique en chacun de sa propre action à la fois comme son envers, son organe de contrôle et le moyen du dépasse-

ment. En même temps, d'ailleurs, cette compréhension se pose comme provisoire puisqu'elle a lieu dans la perspective d'une intégration a sa *praxis* victorieuse de l'ennemi devenu moyen inerte et docile de pousser la victoire jusqu'au bout.

En somme, entre deux possibilités-limites (devenir agent solitaire, être transformé en matière ouvrée par la *praxis* ennemie) qui réduisent la lutte au simple remaniement pratique du champ par le souverain et qui sont d'autre part les fins poursuivies par les deux adversaires (et quelquefois réalisées par l'un d'eux) la *praxis* de lutte se donne en chacun comme compréhension de son être-objet (en tant que cet être-objet existe pour l'Autre et risque de l'enfermer un jour par l'Autre) à travers son existence pratique de sujet; dans le dépassement qu'elle tente (et réussit dans la seule mesure où l'Autre ne l'en empêche pas) de cette objectivité concrète, elle réveille, actualise, comprend et transcende la *praxis* constitutive de l'Autre en tant qu'il est lui-même sujet pratique; et dans l'action qu'elle mène contre l'Autre, au terme de ce dépassement même et par la médiation du champ de matérialité, elle découvre et produit l'Autre comme objet. La négation antidialectique, de ce point de vue, apparaît comme un moment d'une dialectique plus complexe. D'abord, en effet, cette négation est précisément le dépassé : la *praxis* se constitue chez l'un et chez l'autre comme négation de la négation : non pas par le seul dépassement en chacun de son être-objet mais pratiquement par sa tentative pour *liquider* dehors et du dehors le sujet pratique en l'Autre et pour opérer par cette destruction transcendante la récupération de son objectivité. Ainsi la négation antagonistique est saisie en chacun comme scandale à dépasser. Mais son origine, sur le plan de la rareté, ne réside pas dans ce scandaleux dévoilement : il s'agit d'une *lutte pour vivre;* ainsi le scandale est non seulement saisi dans son apparence de scandale mais profondément compris comme impossibilité pour tous deux de coexister. Le scandale n'est donc pas, comme l'a cru Hegel, dans la simple existence de l'Autre, ce qui nous renverrait à un statut d'ininintelligibilité. Il est dans la violence subie (ou menaçante) c'est-à-dire dans la rareté intériorisée. En cela, bien que le fait originel soit logiquement et formellement contingent (la rareté n'est qu'une *donnée matérielle*), sa contingence ne nuit pas à l'intelligibilité de la violence, bien au contraire. Ce qui compte, en effet, pour la compréhension dialectique de l'Autre, c'est la rationalité de sa *praxis*. Or, cette rationalité apparaît dans la violence même en tant que celle-ci n'est pas férocité contingente de l'homme mais réintériorisation compréhensible *en chacun* du fait contingent de rareté : la violence humaine est *signifiante*. Et comme cette violence est en chacun négation de l'Autre, c'est la négation dans sa réciprocité qui devient en chacun et par chacun signifiante comme rareté devenue agent pratique, ou, si l'on veut, comme homme-rareté. Ainsi la négation pratique se constitue comme négation de la négation-scandale à la fois en tant que celle-ci est l'Autre en chacun et en tant que cet Autre est rareté intériorisée. De ce point de vue, ce qui est nié indissolublement par la *praxis* c'est la négation comme condition de l'homme (c'est-à-dire comme conditionnement réassumé en violence par le conditionné) et comme liberté d'un Autre.

Et précisément le scandale de la présence (comme marque de mon être-objet) de la liberté de l'Autre en moi comme liberté-négation de ma liberté est lui-même une détermination en rationalité dans la mesure où cette liberté négative réalise pratiquement notre impossibilité de coexister dans un champ de rareté. En définitive, sur le fondement de la rareté et dans la perspective de l'anéantissement de l'Autre, la lutte, en chacun, est un approfondissement de la compréhension d'autrui. Comprendre, en effet, dans l'immédiat, c'est saisir par ses fins et par ses moyens la *praxis* de l'Autre comme simple temporalisation objective et transcendante. Comprendre dans la lutte, c'est saisir la *praxis* de l'Autre en immanence à travers sa propre objectivité et dans un dépassement pratique : cette fois, je comprends l'ennemi *par moi* et je me comprends *par l'ennemi*, sa *praxis* ne se manifeste pas comme pure temporalisation transcendante que je reproduis sans y participer : je la comprends directement et de l'intérieur par l'action que je produis pour me défendre contre elle. L'urgence me force à découvrir et à assumer dans tous les détails mon objectivité; elle me force à pénétrer, aussi loin que les circonstances concrètes me le permettent, l'activité de l'ennemi. La compréhension est fait immédiat de réciprocité. Mais tant que cette réciprocité demeure positive, la compréhension reste abstraite et extérieure. La lutte, dans le champ de rareté, comme réciprocité négative engendre l'Autre comme Autre que l'homme ou contre-homme; mais en même temps je le comprends aux sources mêmes de ma *praxis* comme la négation dont je suis négation concrète et pratique et comme mon risque de mort.

En chacun des deux adversaires, la lutte est intelligibilité; mieux encore c'est, à ce niveau, l'intelligibilité même. Si elle ne l'était pas, la *praxis* réciproque serait par elle-même dénuée de sens et de fins [1]. Mais c'est le problème général de l'intelligibilité qui nous occupe et, tout particulièrement, au niveau du concret. Or, *si la dialectique située* doit être possible, il faut qu'un conflit social, qu'une bataille, qu'un conflit régulier comme événement complexe et produit par les pratiques d'antagonisme réciproque de deux individus ou de deux multiplicités puissent être compréhensibles *par principe* aux tiers qui en dépendent sans y prendre part ou aux témoins qui les observent du dehors et sans y être du tout liés. Or, de ce point de vue, rien n'est sûr *a priori*, il faut poursuivre notre expérience : en effet chaque adversaire *réalise* l'intelligibilité du conflit parce qu'il le totalise *pour lui* dans et par sa propre *praxis;* mais la négation réciproque est, pour le

1. Bien entendu, cette caractéristique formelle n'empêche pas qu'il y ait des degrés dans la compréhension réciproque des adversaires. Ce sont les circonstances qui décident et l'on peut être « manœuvré comme un enfant », « joué », etc.; ou bien on peut assister à des guerres absurdes (comme il arrivait au bas moyen âge) où les contradictions propres à l'époque produisaient pour résultat l'incompréhension mutuelle des armées (qui évitaient de se rencontrer). Et c'est aussi faute d'avoir compris la portée d'un perfectionnement technique que la noblesse française s'est vue décimée par les archers anglais. Cela va de soi : mieux, l'ennemi compte toujours sur une arme nouvelle, sur une manœuvre imprévue, incomprise, pour lui donner la victoire. Mais *justement pour cela*, nous devons comprendre que la lutte comme réciprocité est fonction de la réciprocité de compréhension. Si l'un des adversaires cesse de comprendre, il est *l'objet de l'Autre*.

tiers, la réalité même de la lutte. Nous avons vu ce tiers réaliser par sa médiation l'unité transcendante et objective des réciprocités positives. Est-ce que cette unité reste possible lorsque chaque action vise à détruire celle de l'Autre et lorsque les résultats observables de cette double négation sont nuls ou bien — ce qui arrive le plus souvent — lorsque les significations téléologiques que chaque adversaire y a inscrites ont été à demi effacées ou transformées par l'Autre, au point que nulle trace d'activité concertée n'y est plus décelable? De la même façon, pour prendre l'exemple d'un combat singulier, chaque coup porté par l'un est esquivé ou paré ou amorti par l'Autre : jamais complètement, toutefois, à moins qu'il n'y ait entre eux une différence de force ou d'adresse considérable. Et la même observation — nous l'avons vu dans *Questions de méthode* — vaudrait pour la plupart des « journées » historiques : elles se terminent souvent dans l'indécision. Ainsi les résultats obtenus ne peuvent être attribués tout à fait ni à l'action des insurgés ni à celle des forces gouvernementales et nous avons à les comprendre non pas en tant qu'elles sont la réalisation d'un projet mais en tant justement que l'action de chaque groupe (et aussi les hasards, les accidents, etc.) les a empêchées de réaliser celui de l'Autre, c'est-à-dire dans la mesure où elles *ne sont pas* des significations pratiques, où leur sens mutilé, tronqué, ne correspond aux plans pratiques de personne et, dans ce sens, reste en deçà de l'humain. Mais, si c'est là ce que doit faire l'historien qui tente de restituer la journée du 20 juin ou celle du 10 août 92, est-il vraiment légitime de nommer encore cette restitution une *intellection?*

Ces questions nous font accéder enfin au vrai problème de l'Histoire. Si, en effet, celle-ci doit être en vérité la totalisation de toutes les multiplicités pratiques et de toutes leurs luttes, les produits complexes des conflits et des collaborations de ces multiplicités si diverses doivent être eux-mêmes intelligibles dans leur réalité synthétique, c'est-à-dire qu'ils doivent pouvoir être compris comme les produits synthétiques *d'une praxis* totalitaire. Ce qui revient à dire que l'Histoire est intelligible si les différentes pratiques qu'on peut découvrir et fixer à un moment de la temporalisation historique apparaissent à la fin comme partiellement totalisantes et comme rejointes et fondues dans leurs oppositions même et leurs diversités par une totalisation intelligible et sans appel. C'est en cherchant les conditions de l'intelligibilité des résultats et vestiges historiques que nous parviendrons pour la première fois au problème de la totalisation sans totalisateur et des fondements mêmes de cette totalisation, c'est-à-dire de ses moteurs et de son orientation non circulaire. Ainsi, le mouvement régressif de l'expérience critique nous a fait découvrir l'intelligibilité des structures pratiques et le rapport dialectique qui lie entre elles les différentes formes de multiplicité active. Mais, d'une part, nous sommes demeurés sur le plan de la totalisation synchronique et nous n'avons pas envisagé la profondeur diachronique de la temporalisation pratique; d'autre part, la régression s'achève sur une question : cela signifie qu'elle doit se compléter par la progression synthétique qui tentera de s'élever jusqu'au double mouvement synchronique et diachronique par quoi l'Histoire

se totalise elle-même sans cesse. Nous avons, jusqu'à présent, tenté de remonter jusqu'aux structures élémentaires et formelles et — du même coup — nous avons fixé les bases dialectiques d'une anthropologie structurelle. Il faut laisser à présent ces structures vivre librement, s'opposer et composer entre elles : l'expérience réflexive de cette aventure encore formelle fera l'objet de notre deuxième tome. Si la vérité doit être *une* dans sa croissante diversification d'intériorité, en répondant à l'ultime question posée par l'expérience régressive, nous découvrirons la signification profonde de l'Histoire et de la rationalité dialectique.

TABLE DES MATIÈRES

QUESTIONS DE MÉTHODE 13
CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE 113
Livre I 163
Livre II 379

ŒUVRES DE JEAN-PAUL SARTRE

nrf

Romans :

LA NAUSÉE.
LES CHEMINS DE LA LIBERTÉ.
I. L'Age de Raison.
II. Le Sursis.
III. La Mort dans l'Ame.

Nouvelles :

LE MUR *(Le Mur — La Chambre — Erostrate — Intimité — L'Enfance d'un chef).*

Théâtre :

LES MOUCHES.
LES MAINS SALES.
HUIS CLOS.
LE DIABLE ET LE BON DIEU.
THÉATRE, I : *Les Mouches — Huis clos — Morts sans Sépulture — La Putain respectueuse.*
KEAN *(d'après Alexandre Dumas).*
NEKRASSOV.
LES SÉQUESTRÉS D'ALTONA.

Littérature :

SITUATIONS, I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, *et* IX.
SAINT GENET, COMÉDIEN ET MARTYR *(tome premier des Œuvres complètes de Jean Genet).*
BAUDELAIRE.
LES MOTS.
QU'EST-CE QUE LA LITTÉRATURE ?

Philosophie :

L'IMAGINAIRE *(Psychologie phénoménologique de l'Imagination).*
L'ETRE ET LE NÉANT *(Essai d'Ontologie phénoménologique).*
CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE.
QUESTION DE MÉTHODE.
L'IDIOT DE LA FAMILLE *(tomes I et II).*

Essais politiques :

RÉFLEXIONS SUR LA QUESTION JUIVE.
J.-P. Sartre — David Rousset — Gérard Rosenthal :
ENTRETIENS SUR LA POLITIQUE.
L'AFFAIRE HENRI MARTIN *(textes commentés par J.-P. Sartre).*

Edition de luxe illustrée :

LE MUR *(avec trente-six gravures à l'eau-forte, en couleurs, par Mario Prassinos).*

Achevé d'imprimer
sur les Presses d'Offset-Aubin
86000 - Poitiers
le 20 mai 1974

Dépôt légal, 2e trimestre 1974.
Editeur n°19231. — Imprimeur n° 4870.
Imprimé en France.

19231