

JEAN-PAUL SARTRE

CAHIERS
POUR
UNE MORALE

nrf

GALLIMARD

Il a été tiré de l'édition originale de cet ouvrage trente-huit exemplaires sur vergé blanc de Hollande Van Gelder numérotés de 1 à 38 et cinquante-huit exemplaires sur vélin d'Arches Arjomari-Prioux numérotés de 39 à 96.

Sartre a toujours souhaité que les textes philosophiques inachevés de sa maturité ne soient publiés qu'après sa mort : « Ils représenteront ce que, à un moment donné, j'ai voulu faire et que j'ai renoncé à terminer, et c'est définitif. Tandis que, tant que je suis vivant..., il reste une possibilité que je les reprenne ou que je dise en quelques mots ce que je voulais en faire. Publiés après ma mort, ces textes restent inachevés, tels qu'ils sont, obscurs, puisque j'y formule des idées qui ne sont pas toutes développées. Ce sera au lecteur d'interpréter où elles auraient pu me mener » (J.-P. Sartre, Situations X, 1975).

C'est en 1947 et 1948 que ces Cahiers pour une morale ont été écrits. Dans la conclusion de L'Être et le Néant (1943), l'auteur annonçait qu'il consacrerait un prochain ouvrage au problème moral. « L'ontologie, écrivait-il, ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs. Elle laisse entrevoir cependant ce que sera une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une réalité humaine en situation. » Le projet de fonder une morale est cependant antérieur à L'Être et le Néant. Sartre était déjà très engagé dans cette recherche en 1939 (voir ses Carnets de la drôle de guerre).

Les textes que nous publions ici m'ont paru former un ensemble. L'auteur les a intitulés lui-même « Notes pour la Morale, Tome I et Tome II ». Le deuxième cahier (« Tome II ») n'a été utilisé qu'à moitié, ce qui donne à penser qu'il y a bien eu rupture d'une continuité, même si le projet n'était pas pour autant abandonné.

On trouvera également deux appendices. Le premier est un texte de 1945, écrit sur de grandes pages volantes pliées en deux, incomplet ou abandonné, intitulé « Bien et subjectivité » ; il se présente comme un

début de journal, deux fois daté. Le second est une étude sur l'oppression des Noirs aux Etats-Unis, que Sartre avait sans doute l'intention d'incorporer à sa Morale.

Ces « Notes », bien qu'écrites au courant de la plume et non relues, sont un peu plus que des notes ; elles ont un fil et sont souvent plus qu'à demi rédigées. Mais elles n'ont pas de structure : l'index, qui ne se prétend pas exhaustif, a pour but de compenser un peu cette absence, en suggérant quelques contours.

Arlette Elkaïm-Sartre

CAHIER I

Tant qu'on croit en Dieu il est loisible de *faire* le Bien pour *être* moral. La moralité devient un certain mode d'être ontologique et même métaphysique auquel il nous faut atteindre. Et comme il s'agit d'être moral aux yeux de Dieu, pour le louer, pour l'aider dans sa création, la subordination du faire à l'être est légitime. Car en *pratiquant* la charité nous ne servons que les hommes, mais en *étant* charitable nous servons Dieu, « L'être » supérieur auquel nous atteignons est encore un être-pour-autrui. De là ce que j'appellerai un individualisme ontologique du chrétien. Il s'enrichit et se pare, il devient une belle maison, spacieuse et bien meublée la maison de Dieu. Il est légitime d'être le plus beau, le meilleur possible. L'égoïsme du Saint est sanctionné. Mais que Dieu meure et le Saint n'est plus qu'un égoïste : à quoi sert qu'il ait l'âme belle, qu'il soit beau sinon à lui-même ? A ce moment la maxime « faire la moralité pour *être* moral » est empoisonnée. De même « faire la moralité pour faire la moralité ». Il faut que la moralité se dépasse vers un but qui n'est pas elle. Donner à boire à celui qui a soif non pour donner à boire ni pour être bon mais pour supprimer la soif. La moralité se supprime en se posant, elle se pose en se supprimant. Elle doit être choix du monde, non de soi.

Problème je me défie de la moralité immédiate, il y entre trop de mauvaise foi, toutes les tiédeurs de l'ignorance. Mais du moins elle a ce caractère essentiel de la moralité la spontanéité, la subordination à l'objet. La moralité est l'inessentiel parce que subjectivité ; l'objet est l'essentiel. La réflexion supprime la mauvaise foi et l'ignorance, mais l'objet passe au rang d'inessentiel (comme au point de vue de la connaissance : *cogito*), d'apparence. Solution : être à la fois dehors et dedans. Est-ce possible ?

Si tu cherches l'authenticité pour l'authenticité, tu n'es plus authentique.

La moralité : conversion permanente. Au sens de Trotsky : révolution permanente. Les *bonnes* habitudes : elles ne sont jamais bonnes, parce qu'elles sont habitudes.

Type de la morale substantialiste :

Jouhandeau, *Algèbre des valeurs morales* :

« Ce qui importe c'est d'être dans un certain état. Ce qu'on fait n'a d'importance que pour les autres. »

Jouhandeau, *ibid.*, 61 :

« Certains observent de loin en eux-mêmes les phénomènes de la vie comme s'ils leur étaient personnellement étrangers. A leurs propres désirs, ils assistent comme à un événement d'ordre universel. De là leur partialité, leur intransigeance envers le péché seul ; ils pardonnent tout à la vertu. »

et *ibid.*, 60 :

« Les pécheurs ont leur honneur, leurs exigences de pécheur et, hors la loi, il y a une loi du péché, loi spontanée, fugace, relative, d'autant plus proche de la vie. »

Idee d'une adéquation avec soi, d'une solidarité avec soi : l'universel manque la signification du péché et la vie. Il faut être moral du dedans de son désir et non du dehors. Mais d'autre part y aura-t-il moralité sans l'universel ? Nous retrouvons le dilemme dehors-dedans.

« Il n'y a pas de Vertu, il y a des vertus. » Contre cette illusion de l'esprit de sérieux, faire voir avec Jouhandeau la dialectique des vertus et des vices, chacune appelant l'autre et passant dans l'autre.

Dehors-dedans : que la réflexion tienne la spontanéité entre parenthèses, en suspens, sans lui ôter sa force affirmative, comme εποχή¹ phénoménologique où la réflexion non complice n'empêche pas une seconde d'affirmer dans l'attitude naturelle la réalité du monde.

La base unique de la vie morale doit être la spontanéité, c'est-à-dire l'immédiat, l'irréfléchi.

L'origine de la réflexion est un effort de récupération du Pour-soi par soi-même, pour arriver à un Pour-soi qui soit Soi. Il convient donc que la réflexion ait pour but direct et essentiel le Pour-soi irréfléchi. Rien n'est *important* pour elle que le Pour-soi. Dans la

1. Voir en fin de volume, page 595, la traduction des termes grecs (N.d.E.).

réflexion morale complice, ce qui *importe* c'est l'être moral du réfléchi. Il s'agit de vouloir le Bien (dans l'irréflexion) pour être moral. La modification en réflexion *pure* peut-elle modifier ce point de vue?

J'ai montré comment une réflexion complice était possible à partir de l'irréfléchi¹. A présent je dois montrer comment une réflexion pure est possible à partir de la réflexion impure. Il ne s'agit pas de montrer comment la réflexion pure *sort* de la réflexion impure mais comment elle en *peut* sortir. Sinon nous aurions affaire à une dialectique, non à une morale. De la même façon d'ailleurs le passage de l'irréflexion à la réflexion est un drame libre de la personne.

Le fait que le choix dans l'immédiat est *la plupart du temps*?

Ils me disent : il faut bien que vous expliquiez la *nature* car il y a chez vous une nature qui est l'inauthenticité. Le fait même que *L'Être et le Néant* est une ontologie d'avant la conversion suppose qu'une conversion est nécessaire et, par conséquent, qu'il y a une attitude naturelle. Comment donc expliquez-vous la nature, puisque l'homme est libre? Je ne nie pas qu'il y ait une nature, c'est-à-dire qu'on commence par la fuite et l'inauthentique. Mais la question est de savoir si cette nature est universelle ou historique. Il y a, il y a eu, il y aura un nombre fini d'hommes et le drame s'est joué et se jouera entre ces hommes-là. Le système est parfaitement clos et c'est l'Histoire. Ainsi lorsque je considère que les objections faites au IV^e siècle av. J.-C. à Platon et celles que l'on fait aujourd'hui à l'existentialisme n'ont pas changé, n'atteignent jamais la philosophie particulière mais simplement le droit de conversion, je peux l'interpréter sans doute comme une nature universelle de l'homme. Mais aussi, comme Pascal, comme sa chute originelle, c'est-à-dire comme un événement historique qui est l'établissement d'une société. La nature serait le fait historique que les hommes aient une nature, que l'humanité en choisissant l'oppression pour début de son histoire ait choisi de commencer par la nature. En ce sens le rêve perpétuel de l'*antiphysis* serait justement la possibilité historique et perpétuellement utopique de l'autre choix. La nature c'est le choix de soi-même en face de la liberté oppressive des autres.

Pas de « caractères » dans l'Apocalypse. On y est toujours surpris : je ne le croyais pas capable de cela. Le caractère est

1. Cf. Appendice I (N.d.E.).

2. Il se peut qu'une page manque ou que Sartre ait omis de barrer la phrase commencée (N.d.E.).

l'ensemble stable des relations avec l'autre, avec les instruments et avec le monde, sous la pression des libertés extérieures. S'il est stable c'est que la pression reste constante et que les institutions sont stables. Le caractère est le produit d'une société institutionnelle et traditionaliste. Le caractère, c'est-à-dire *la nature*.

L'ontologie existentialiste est elle-même historique. Il y a événement premier, c'est-à-dire l'apparition du Pour-soi par néantisation de l'être. La morale doit être historique, c'est-à-dire trouver l'universel dans l'Histoire et le ressaisir dans l'Histoire.

Tant d'hommes, *tant* de chaises, *tant* de maisons : un nombre fini. Nous pensons l'homme, série infinie. C'est, dira-t-on, que nous considérons la série concrète et finie des hommes réels comme un cas particulier de la série infinie des hommes *possibles*. Mais le possible vient de l'homme concret. Nous sommes tels que le possible se possibilise à partir de nous. Ainsi, bien que le possible et, donc, l'universel soit une structure nécessaire de l'action, il faut revenir au drame individuel de la série finie « Humanité » lorsqu'il s'agit des buts profonds de l'existence. A la source finie et historique des possibles. A cette société-ci. La morale est une entreprise individuelle, subjective et historique.

A qui s'adresse l'exigence morale ? A l'universel abstrait ? Mais elle perd tout sens et devient abstraite elle-même, et formelle ; puisque la situation concrète, c'est-à-dire sociale, peut changer. Si l'on dit : agis de telle ou telle façon, toutes choses égales d'ailleurs, l'exigence perd tout sens car elle se réfère au retour éternel. Problème de la collaboration ou résistance : voilà un choix moral concret. Le kantisme ne nous apprend rien à ce sujet. Il faut : un certain développement de l'idée de patrie — une certaine liaison de l'idéologie politico-sociale à l'idéologie nationale, etc. J'exige d'un Français qu'il refuse la collaboration en 1940. Je suis beaucoup moins sûr lorsqu'il s'agit d'un noble du xviii^e siècle : l'idée de patrie est incertaine et le noble en somme est fidèle à un régime de droit divin, que des hommes à qui il n'accorde pas le droit de produire un gouvernement (puisque c'est cela justement qui est en question) viennent de renverser. Et si nous supposons une guerre russo-américaine et la France de nouveau envahie, la solution que j'ai choisie en 1940 n'est déjà plus valable, puisqu'elle supposait une minorité de collaborateurs au lieu que dans ce conflit c'est toute une moitié de la population qui se rangera d'un côté ou de l'autre. En vérité nous choisissons l'universel concret. C'est-à-dire l'ensemble des hommes qui se trouvent dans la même situation historique. Et nous exigeons de l'historien qu'en se replaçant par la pensée synthétique dans notre situation (c'est-à-dire, en somme, en

reprenant *l'idée*) et en épousant le mouvement de l'Histoire, il approuve nos principes.

Développer la notion d'universel concret : la morale sera d'autant plus large et plus profonde qu'il s'agira d'un groupe plus large. Au xvii^e siècle : l'honnête homme. Petit groupe de privilégiés. Peut-on sortir de sa classe ? Il faut, à vrai dire, créer l'universel concret.

Vers une morale *concrète* (synthèse de l'universel et de l'historique).

Dissocier l'universel (compréhension) de son extension infinie.

Ex. de *caractère* résultant de l'ensemble social : ignorance appelle colère (au sens de : résoudre par la magie les conflits dont le sens rationnel échappe. Absence de colère : trouver une solution adaptée. Mais si la solution adaptée est hors de portée par situation ?). Colère conjugale : infériorité de la femme. L'homme ne peut pas trouver l'exigence profonde de la femme et s'irrite, etc. Ou colère-intimidation du chef.

L'enfance comme création de situations insolubles.

« Nous ne voulons pas comprendre le monde, nous voulons le changer. » Et l'idée de la philosophie se *réalisant*. La philosophie ne se distingue pas de l'homme en train de changer le monde. La totalité de l'homme en acte c'est la philosophie.

Penseurs *tough* (Heidegger) et penseurs *mous* (Jaspers). Ne vous attendez pas à une morale pleine d'espérance. Les hommes sont ignobles. Il faut les aimer pour ce qu'ils pourraient être, non pour ce qu'ils sont. Esquisse d'une morale *tough*.

Plan :

1) Absurdité et nécessité d'une morale.

2) Immoralité de la morale : les valeurs conçues comme objectivité. Abstraction et formalisme : l'universel. Morale de la faute et faute de la morale. Oscillation entre morale de l'intériorité (au bout : gratuité, valeurs transformées en goûts) et morale du transcendant (au bout : l'homme *connaît* le Bien. Le connaître c'est le faire). Oscillation entre morale subjective (l'intention coupée de l'acte) et morale objective (les résultats coupés de l'intention).

3) De la faute originelle : l'objectivité comme signe de l'oppression et comme oppression. L'objectivité = le monde vu par un autre

qui en tient la clé. Les valeurs dans l'esprit de sérieux : id. Les valeurs ne sont pas des En-soi platoniciens pour l'esprit de sérieux. Elles sont posées par une conscience qui n'est pas la mienne, et qui m'opprime. La nature en moi c'est moi-même en tant qu'objectivité transcendée pour l'autre. Il va de soi que je ne peux jamais vivre ma nature. Ainsi l'autre me transforme en objectivité en m'opprimant et ma situation première est d'avoir un destin-nature et d'être devant des valeurs objectivées. Il va de soi qu'une conversion est *possible* en théorie mais elle impliquera non seulement un changement intérieur de moi mais un changement réel de l'autre. En l'absence de ce changement historique, il n'y a pas de conversion morale absolue. Comme le refus de la guerre ne supprime pas la guerre pour autant.

4) Position privilégiée du moraliste. Il est un personnage *historique*. Celui que sa position historique éloigne le plus des opprimés et des oppresseurs. Cependant oppresseur encore et opprimé suffisamment pour concevoir la nécessité d'une morale sans oppression, donc pour concevoir la conversion.

On ne peut pas faire la conversion *seul*. Autrement dit la morale n'est possible que si tout le monde est moral.

Méthode : les valeurs révèlent la liberté en même temps qu'elles l'aliènent. Une classification des valeurs doit conduire à la liberté. Classer les valeurs dans un ordre tel que la liberté y paraisse de plus en plus. Au sommet : générosité.

La communication n'est pas : elle est à faire. De même que chez un antisémite vous ne pouvez pas imaginer une loyauté partielle. De même dans un univers de violence vous ne pouvez concevoir un amour pur.

A moins que dans cet amour *ne* soit contenue la volonté de faire cesser l'univers de violence. La communication entre deux personnes passe par l'univers entier.

La communication : *l'Amour*, avoir l'autre en soi. Sentir sa propre liberté à propos de chaque geste de l'autre comme départ et commencement absolu du geste de l'autre. Mais ne pas oublier que le rapport avec autrui est toujours en présence du tiers et sous le signe de l'oppression. Empoisonné.

Autre forme de communication :

L'appel.

• L'autre : totalité détotalisée. Les deux erreurs : chercher l'unité (substantialisme de l'esprit, fascisme) — chercher la pluralité (individualisme). En fait : il faut vouloir la totalité détotalisée. Avoir l'autre en soi comme autre et pourtant comme source libre de mes actes.

• La conversion : la reconnaissance de moi-même comme Pour-soi *ek-statique* entraîne la reconnaissance de l'esprit comme totalité détotalisée.

De l'objectivité : mes idées et mes actes passent à l'objectif et j'en suis responsable. Dans le règne des fins : pas de problème. Car si des libertés se voulant libres reconnaissent mon acte comme issu de ma liberté et le reprennent en liberté, je veux à la fois mon acte avec ma liberté et la leur. L'objectivité disparaît. Mon acte n'a cette troublante objectivité que parce qu'il est repris par des consciences qui en font un objet et qui se font objet par rapport à lui. J'en suis responsable parce que je ne peux pas ignorer qu'il sera ainsi doté d'une *pseudo-causalité*. Ex. : le scandale d'un livre de Miller. Il influencera les enfants, etc. Ambiguïté de cette responsabilité : en un sens elle ne devrait pas être (puisque les gens sont libres), en un autre sens, il est normal qu'elle soit dans notre société.

5) Analyse d'un exemple. Le chef et ses valeurs. Après la dialectique du maître et de l'esclave, dialectique du chef et des subordonnés. Le subordonné conçu comme liberté inessentielle. Oscillation entre la tâche et le caprice du chef. La tâche (patrie) comme justification du caprice. Résultat : des libertés qui se considèrent elles-mêmes comme inessentielles — complices du chef. Et pourtant dans la société actuelle, il faut des chefs. Donc... — le chef comme réalisme de la transcendance. Par-delà les libertés inessentielles, il décide. Et une grâce mystérieuse fait de sa décision l'essentiel.

6) *Le Mal*. Ou l'objectivité subjective. Essai pour expliquer le Mal. Le Mal toujours objet. Toujours marginal par rapport à la volonté.

Le mal : objectivité subjective

ou

objectivation de la subjectivité.

• Faute n'est pas caprice. L'acte historique par quoi l'être se néantise en Pour-soi est chute et souvenir du Paradis Perdu. Mythe de la faute dans toutes les religions et le folklore. Il ne faut ici voir ni une nécessité dialectique comme chez Hegel, où la première

relation individuelle est *nécessairement* celle du maître et de l'esclave, ni un caprice totalement incompréhensible. Mais une faute originelle qu'on peut *éclairer* par la considération de l'événement originel. L'apparition du Pour-soi est à proprement parler l'irruption de l'Histoire dans le monde. Le mouvement spontané du Pour-soi comme manque (sur le plan irréfléchi) est de chercher l'En-soi-Pour-soi. La réflexion surgit originellement comme complice puisqu'elle est une nouvelle création diasporique comme essai de récupération. Mais par là même, on le sait, il se manque. Donc surgit ici la possibilité de la réflexion pure comme constatation du manque et prise de position en face du manque. Si donc la réflexion pure, nécessairement postérieure à la réflexion impure, est rendue possible par l'avènement de la réflexion impure, pourquoi n'est-elle pas opérée au moins la moitié du temps ? C'est qu'ici un autre élément intervient qui est l'Autre. Je laisse indécidé s'il s'agit d'un effort nouveau de décolllement. On peut en tout cas se servir de ça comme mythe : le nouvel effort de récupération présente la conscience non plus comme quasi-objet mais comme objet. D'où scission complète. A ce moment, tout se passe comme si l'Autre était une seconde néantisation opérée sur ma subjectivité par une subjectivité dont le sens profond est d'exister comme négation objectivante de ma subjectivité. C'est la faute originelle. Car, au moment où la réflexion pure intervient, il est *déjà trop tard* : elle peut bien dissiper le caractère de quasi-objet que je possède pour *ma* réflexion impure, mais non pas celui d'*objet* que j'ai pour l'autre. Ainsi ne sera-t-elle jamais totalement efficiente. Et dans la réflexion pure il y a déjà appel à transformer l'autre en pure subjectivité libre, pour que la *scission* soit supprimée. Seulement il faudrait que l'autre en fit autant, ce qui n'est jamais *donné* et ne peut être que le résultat du *hasard*. Car sa mauvaise volonté est pour moi destin et sa bonne volonté hasard, puisqu'il est libre.

Noter que l'autre est par rapport à ma subjectivité irréfléchie dans la position exacte de moi-même comme réflexion. Et qu'il n'a jamais de lumière directe sur ma réflexion — pas plus que ma réflexion qui est elle-même conscience non-thétique de soi.

Les motivations : 1° La réflexion est d'abord impure non en ses résultats mais en son intention, qui participe de l'impureté de l'irrrefléchi, puisqu'elle prend naissance dans l'irrreflexion. 2° La réflexion impure est motivation pour la réflexion pure. Elle est originellement *mauvaise foi* parce qu'elle ne veut pas voir son échec. Mais *seule* la mauvaise foi peut être à l'origine de la bonne foi. La réflexion pure est bonne foi et comme telle *appel* à la bonne foi de l'autre.

Atmosphère de la morale :

1° Echec.

2° Mystère. Il ne faut pas le prendre religieusement. Mais il est de fait que *rien n'est élucidé*. Le monde se donne non seulement comme à changer mais à découvrir. A découvrir quand il est changé. Et le plus profond du mystère c'est que c'est peut-être nous qui le créons. En un mot : il s'agit d'être moral *dans l'ignorance*. C'est pourquoi la morale intellectualiste a raison et tort : bien sûr le savoir aide la morale (il est souhaitable que le savoir ne soit plus pour personne du siècle ignorance) mais il ne fait que reculer le mystère : comme le savoir absolu est impossible, il faut concevoir la morale comme s'accomplissant par principe dans l'ignorance.

L'optimisme : considérer que la morale est l'εἶς naturelle de l'homme. Et qu'une attitude morale est toujours possible. Le pessimisme : considérer la morale comme parfaitement impossible. A la vérité, originellement la morale a lieu dans une atmosphère d'échec. Elle doit échouer parce qu'il est toujours trop tard ou trop tôt pour elle. Mais c'est dans et par cet échec que chacun de nous doit prendre ses responsabilités morales.

Le passage à la réflexion pure doit provoquer une transformation :

de la relation au corps. Acceptation et revendication de la contingence. La contingence conçue comme une chance.

de la relation au monde. Eclairement de l'être en soi. Notre tâche : faire exister de l'être. Véritable sens de l'En-soi-pour-soi.

de la relation avec moi-même. La subjectivité conçue comme l'absence du *Moi*. Puisque le *Moi* est εἶς (psyché).

de la relation avec autrui.

Nous pouvons renvoyer également la morale du Transcendant et celle de l'intériorité. La première fait des valeurs *des objets* et nous soumet à l'objectivité. L'intériorité nous transforme nous-mêmes en objets et refuse les valeurs-objets de la transcendance ; mais elle fait de chaque valeur particulière un goût et ce goût est une disposition subjective de l'objet, dont il n'est pas responsable. Des goûts on ne discute pas. Mais les voilà aussi bien écrits dans la Nature que les valeurs-objets l'étaient au ciel. Il n'y a pas de sensible différence. C'est que refuser la transcendance-objet des valeurs ne doit pas nous empêcher de les voir comme des exigences que nous *avons à être* et dont nous sommes responsables.

Le monde résiste à la morale comme la Nature à la science. Il faudrait parler d'un immoral caché du monde comme d'un irrationnel caché de la nature. Les situations sont originellement

insolubles. Elles le sont à cause de l'Autre. En chaque cas invention d'une solution morale comme d'une hypothèse scientifique qui rejette à plus tard l'éclatement du conflit.

Exemple du subjectif objectivé : l'idée. Subjective en ce qu'elle est perméable à notre esprit et que nous pouvons la reprendre à la racine et en reprendre le mouvement. Objective en ce qu'elle est déjà vue du dehors. L'installer en nous, la reprendre, c'est installer l'objectif en nous, c'est nous objectiver au sein de notre subjectivité créatrice.

La morale *aujourd'hui* doit être socialiste révolutionnaire.

Le mouvement historique : deux caractères : toute idée est reprise par des consciences libres — toute idée devient chose. Action très particulière du subjectif-objectivé. Une idée reprise par la génération suivante est déformée mais reste subjective. Elle est motivation. Mais du coup, transcendée par ses adversaires, elle devient objet et agit par causalité. Ainsi l'idée a une double efficience. D'où la mauvaise foi qui s'installe entre les deux. En tant que causalité, l'idée va au plus simple, au plus bas, par la lourdeur du déterminisme, à l'extrême : jusqu'au bout à travers l'Histoire, pendant qu'elle s'affine et se spiritualise en tant que subjectivité.

La tentation de l'objectivité : Spinoza et les staliniens : tout objectiver pour supprimer la conscience de l'autre et finalement la sienne propre.

L'économie peut se réduire à la nécessité de manger : qu'est-ce que manger du point de vue du corps subjectif ?

Nous avons dans la tête des pensées de pierre (à demi). Ce ne sont pas elles qui nous aideront à nous délivrer.

Etre comme tout le monde — n'être comme personne : à renvoyer dos à dos. Le défaut est dans le verbe être.

L'idée ou la ruse de la mauvaise foi. On *n'adopte* pas une idée : on s'y coule. Attendu que l'idée n'est pas une bille qu'on met dans un sac mais un immense complexe de pensées, d'actes et de sentiments, une hypothèque sur mon avenir et un éclaircissement de mon passé. L'idée apparaît d'abord au loin comme objet : c'est le socialisme, l'idéalisme, etc. Mais cette apparence disparaît lorsqu'on approche l'idée ; le glacié objectif qui la défendait s'ouvre, dès que nous faisons l'effort de nous placer à son cœur et de refaire les démarches essentielles. A ce moment l'idée redevient projet subjectif ; mon projet en liberté. Je deviens l'idée. Seulement du

même coup l'idée s'est refermée sur moi ; elle est objectivité pour les autres ; elle a un aspect d'en-soi : consistance, permanence, corporéité. Du coup je suis *caractérisé* par l'idée. Je deviens *un* communiste, *un* socialiste. L'idée a deux couches d'objectivité : l'objectivité dans l'immanence, c'est-à-dire qu'elle n'est pas seulement pensée et vécue par moi mais pensée et vécue par d'autres. L'erreur est de croire que l'idée *unifie*. Bien sûr. Mais il y a deux mouvements : penser une même idée unifie plusieurs hommes. Mais réciproquement : qu'une pluralité pense l'idée en même temps la pluralise, c'est-à-dire qu'elle offre des dehors à celui qui est dedans en tant qu'un autre la pense. Miroitement de l'idée qui est à la fois ma subjectivité et l'objectivité. Miroitement de l'idée entre l'En-soi et le Pour-soi. Quand elle est tout entière pour-soi, elle est *moi*, quand elle est tout entière *en soi* elle est moi-même objet pour moi ou au contraire le non-moi absolu, selon qu'elle m'entraîne ou non dans son extériorisation. Mais en outre l'idée a une deuxième couche d'extériorité : ce qu'elle est pour les autres qui ne la partagent pas, adversaires, néophytes, indifférents. A ce niveau l'idée est tout à fait chose puisqu'elle est opaque. On l'observe du dehors, on refuse de faire l'effort d'y entrer. On l'explique par le déterminisme psychologique. Ou bien tout au contraire (ou tout à la fois) elle est respectable. Faute de saisir le lien profond de ses éléments qui est projet, elle va de plus en plus vers la *nature* qui est extériorité pure, il y a juxtaposition des éléments. Ainsi me donné-je en me coulant dans l'idée une carapace d'extériorité. Je deviens *un* communiste, *un* idéaliste. Or, en beaucoup de cas, ce qui me tente c'est d'être *un* socialiste, c'est-à-dire d'être figé en extériorité pendant que j'ai la justification intérieure de *chercher à vivre* le socialisme. En-soi-pour-soi. A partir de ce moment les traits *reconnus* du socialisme que je devrais vivre en tâtonnant et réinventer, je les possède par *essence*. « Le communiste est le héros permanent de notre temps. » C'est mon *caractère*, ma nature.

Voir s'il ne peut y avoir communication des subjectivités dans l'idée.

Valable aussi pour :

la profession et les dignités (elles ont aussi une intériorité ; on joue des deux)

les représentations collectives (comment elles deviennent *valeurs*)
l'idée d'*homme* (ambiguïté : en un sens je ne peux pas être autre chose qu'un homme. En un autre « il est difficile d'être un homme »).

Fausse objectivité, subjectivité profonde de *l'humanité* de chacun de nous.

a) *Aucun recul* tel que nous puissions juger l'homme avec les yeux du cheval ou de Dieu.

b) Mais totalité détotalisée : recul de chacun de nous par rapport à l'autre. Il le fige en objet et l'humanité avec lui. Il objective donc son humanité. Mais c'est une objectivité inobservable, une objectivité fantôme.

c) L'idée morale qu'on se fait de ce que doit être l'homme (communisme, christianisme, etc.) imprègne l'objectivité ainsi vue. Naturellement l'homme devient *εἶς*. En soi-pour-soi.

En réalité nous ne pouvons saisir l'humanité comme objet. C'est un fond de subjectivité absolue *sur quoi* se déterminent nos connaissances. Ignorance comme limite *a priori* de nos connaissances infrahumaines.

Je vois ces hommes qui passent : je dis « des hommes ». Du coup me voilà homme. Mais si j'ai objectivé ma subjectivité, du coup j'ai projeté toute ma subjectivité sur eux.

Remplacer la pseudo-objectivité « les hommes » par une véritable subjectivité collective. Assumer la totalité détotalisée. Nous ne faisons qu'un mais nous sommes cependant inunifiables.

Les droits. Explication. Vivre sans droit. Perdre tout espoir de se justifier. Vivre injustifiable.

L'enfant est d'abord objet. « Nous commençons par être enfants avant que d'être hommes », cela veut dire : nous commençons par être *objets*. Nous commençons par être sans possibilités propres. Pris, portés, nous avons l'avenir des autres. Nous sommes pots de fleurs, qu'on sort et rentre.

J'ai eu tort de dire tout à l'heure « injustifiable ». Nous ne sommes pas injustifiables parce qu'il faudrait pour cela un système de justification où nous n'aurions pas notre place. Ni justifiables, ni injustifiables. Deux extrêmes en même temps : en tant que contingence l'homme *est là* sans cause ni raison. En tant que projet, il crée la justification de tout système partiel mais de ce fait ne peut jamais se justifier lui-même. D'où la ruse de la bonne conscience : on crée un système partiel dans lequel on entre à titre de *moyen* et on se justifie comme moyen du système. C'est oublier qu'on est en même temps le créateur du système donc qu'on est hors de toute justification en tant que fondement. L'homme fondement injustifiable de toute justification.

L'homme n'importe qu'à l'homme. Qu'il y ait des hommes ou non, l'Etre en soi ne s'en porte pas plus mal. Il faut donc vouloir l'homme. Non pas le découvrir mais l'inventer.

Processus normal : 1° L'enfance : objectivité et justification. A partir de là l'enfant, mystifié, se choisit des qualités-objets. 2° L'adolescence : par effondrement des parents, apparition de l'injustifiabilité et du subjectif. Mais souvent c'est trop tard : stratifications, on glisse à une autre objectivité. 3° L'homme avec ses couches d'objectivité, ses carapaces.

L'homme se veut Dieu ou Nature : oscillations. En général les deux à la fois.

Morale du Chef (après Maître-Esclave) : rapport féodal d'homme à homme. Le subordonné se découvre l'inessentiel par rapport au chef qui est essentiel. Mais il est justifié par la tâche. En tant qu'il accomplit la tâche il est universel (interchangeabilité) mais en tant que le regard du chef tombe sur lui et qu'il est reconnu comme accomplissant la tâche d'une manière *unique* il recouvre sa particularité. Le chef de son côté est reconnu et se reconnaît comme la source de la morale. Il est donc au-dessus de toute morale. Et par là il serait subjectif et existentiel, s'il ne jugeait les autres comme inessentiels. En outre, il invente une morale relative et garde comme lointaine justification *le but* (grandeur de la France, etc.). La transcendance du subordonné lui apparaît comme transcendance-objet. Transcendance naturellement limitée.

L'esclave est *justifié* (vieux esclaves noirs).

Passage de la *justification* de l'esclave à l'injustifiabilité du prolétaire.

La religion : hypostase de l'Autre qui nous transforme en objet absolu pour une liberté qui n'est plus jamais objet. Mais du coup pressentiment de la liberté absolue et de l'intériorité *en l'Autre*. Mais pour éviter de retomber dans l'injustifiabilité totale, on suppose que l'Autre est justifié. Sans donner de raison.

La religion chrétienne : supposer une humanité-objet, justifiée dans son ensemble. *Se voir* avec les yeux de Dieu.

« Que le cœur de l'homme est creux et plein d'ordures. » Aux yeux de qui ? Ce ne peut être qu'aux yeux de l'homme et du point de vue d'une certaine morale. L'homme est source de tout bien et de tout mal et se juge au nom du bien et du mal qu'il crée. Donc a priori ni bon ni mauvais.

Il n'y a pas de morale abstraite. Il n'y a qu'une morale en situation donc concrète. Car la morale abstraite est celle de la bonne conscience. Elle suppose qu'on peut être moral dans une situation foncièrement immorale. La morale est dépassement de cette situation. Mais en la dépassant elle la garde. La morale c'est l'idée qu'on peut être bon sans changement de la situation, bref, « toutes choses égales d'ailleurs ». C'est l'idée qu'on peut « avoir sa conscience pour soi ». La morale est donc désintéressée lorsqu'elle est abstraite. C'est une manière de retirer son épingle du jeu. C'est aussi la supposition que le salut est possible dans l'absolu.

La morale c'est la théorie de l'action. Mais l'action est abstraite si elle n'est travail et lutte. Ex. : sauver un enfant qui se noie. Absurde. Les problèmes concrets : Luther devait-il abandonner les paysans lors de la guerre des paysans ?

« Chaque peuple se vénère *lui-même* dans les dieux qu'il adore, il prend conscience de soi en croyant reconnaître le divin » (Kojève, *Intr. à Hegel*).

En fait, dialectique avec un terme inexistant. 1° Projection de la situation, hypostase de l'Autre sous forme de regard divin. 2° Retour du soi hypostasié sur le soi vécu pour le fixer en objet. Donc double représentation de la communauté.

2° saloperie : la puissance et l'acte. Une morale doit être en acte. Distinguer puissance et possibilité.

Analyse de l'homme religieux	{ rapport à soi à la collectivité (chrétienne) au monde
catégories religieuses	{ la foi comme mauvaise foi le monde comme chiffre confusion du spirituel et de l'impossible utilisation de la transcendance pour la mauvaise foi (un homme est beaucoup plus qu'un homme) contestation du mot par lui-même. Un être au-delà de l'être, etc. But : réussir dans la 4 ^e dimension. Jaspers et l'échec. Transcendance religieuse : hypostase de l'acte de transcender.

Fausse égalité des chrétiens et fausse liberté : tous égaux comme esclaves d'un même maître. Comment y aurait-il liberté dans une religion dont le principe est le maître (Seigneur) ? Appartenance totale à Dieu qui nous a créés.

L'âme : hypostase en moi de ma transcendance. A la fois mon objectivité et mon au-delà en moi.

2 Comme la situation a évolué on noiera le poisson, on dira que Dieu n'est pas mon maître, qu'il a pour moi un « infini respect ». Mais ce n'est qu'amenuiser la réalité.

« J'ai ma conscience pour moi. » C'est se désintéresser de l'action pour se réfugier dans le subjectif. Ce qui importe c'est la réalisation de l'acte.

L'homme doit être orgueilleux parce qu'il fait exister de l'être. L'orgueil c'est la conscience d'être autonome et créateur. Mais c'est un orgueil qui s'adresse à la subjectivité comme telle, non aux *qualités* ou *εἴδη*. Car comme les qualités nous sont conférées par la société, par l'autre, et retirées par eux, c'est nous mettre sous la dépendance que de les revendiquer. En outre c'est s'insérer dans une série intensive virtuellement indéfinie, donc où nous sommes sûrs d'avoir un *plus* que nous. Si je suis fier de ma beauté ou de ma force, je suis sûr en même temps que, selon toute probabilité, il y a plus beau et plus fort. En tout cas, il y a eu. De là les championnats, institués pour tranquilliser les consciences. Le premier, *breveté*.

Morale de la *médiocrité*. *Etre* médiocre. L'homme moyen. D'abord l'homme-moyen comme on dit l'homme-fusée. Il est au niveau des moyens. Il se perd exprès dans l'infini des moyens pour ne pas regarder la fin en face. La fin est sous-entendue. En outre il est victime de la solidification des moyens qui deviennent eux-mêmes fins. En sorte que la tragédie de la poursuite de l'être se transforme en comédie. L'homme moyen est l'homme de la comédie. Epaississement du moyen. Par l'habitude et par la satisfaction d'être jeté dans un procès infini où on ne sera jamais en face de l'essentiel. Par *pédantisme* aussi : l'homme moyen est pédant parce qu'il accorde une importance primordiale aux *préparatifs*. S'il peint, l'essentiel est le choix du pinceau. Ou bien il se masque la fin ou bien elle devient rêve ou idée régulatrice. En second lieu l'homme moyen se veut *moyen* (médiocre). C'est-à-dire qu'il veut être « comme tout le monde » pour réaliser par lui-même l'unité de l'Esprit. Aussi pour l'anonymat des foules. S'il est moyen, il est perdu dans la foule des moyens. Donc rien ne vient le toucher qui *lui* soit destiné. Les malheurs sont effets du hasard. Statistiquement improbables. Toujours l'épaisseur de la foule avant lui. L'homme moyen est homme *statistique*. Il refuse le *destin*. Du coup il voit le monde en *moyen*. *Weltanschauung*¹ du médiocre : les objets de qualité moyenne, les spectacles moyens de la nature (qualités esthétiques moyennes : douceur, discrétion, etc.). En troisième lieu, il est à la fois justifié et inessentiel. Justifié

1. Voir en fin de volume, page 595, la traduction des termes allemands (N.d.E.).

parce qu'il est un *moyen* pour atteindre des fins apodictiques (parce qu'elles ne sont jamais remises en question) et inessentiel parce qu'interchangeable avec n'importe quel autre *moyen*, donc sans responsabilité écrasante. Il fait toujours ce que n'importe qui pourrait faire à sa place. S'il le fait *bien*, il est content, cela signifie qu'il est particulier uniquement en ce qu'il réalise mieux que d'autres le rôle d'instrument. Ne pas confondre le « moyen » avec le « subordonné ». Le subordonné obéit avec folie de zèle au chef, il se sacrifie, il place l'ὄψις, la particularité, l'angoisse dans le chef. Rapport *féodal* et *concret* d'homme à homme. L'homme moyen est abstrait et soumis à des lois abstraites. Il est toujours *subordonné* mais il l'est médiocrement et à des médiocres. Il veut être toujours entre les extrêmes ; il veut qu'il y ait toujours au-dessus de lui des supérieurs qui risquent et au-dessous des coupables qu'il puisse juger. Pour être moyen il a besoin des extrêmes. Mais il pense que les extrêmes sont des moyens pour qu'il soit moyen. Ainsi finalement tout tombe dans l'inessentiel. 4° L'homme moyen est un *milieu* (medium). Sa réalité est statistique. Il sait qu'il est le plus grand nombre, puisqu'il se veut le plus grand nombre. Donc c'est lui qui crée les qualités dominantes de la société. *L'Anglais, le Français* sont des « moyens ». S'ils parlent entre eux, ils se tâtent et se *reconnaissent* comme moyens. En même temps il est médiateur. Pour lui les extrêmes se touchent : le chef et le criminel, l'homme de génie et le fou. Circularité du monde moyen : Carpentier battu par un garagiste. La paire de sept bat le poker d'as. Le moyen est synthèse (se croit synthèse) des extrêmes. Lauvrière¹ et Edgar Poe. 5° L'homme moyen : classes moyennes. 6° Vertus et morale : rien de trop, on a toujours besoin d'un plus petit que soi. 7° Pensée de l'homme moyen : le lieu commun.

Sadisme et Masochisme sont la révélation de l'Autre. Ils n'ont de sens — comme d'ailleurs la lutte des consciences — qu'avant la conversion. Si nous avons assumé le fait d'être liberté et objet pour autrui (ex. : le Juif authentique) il n'y a plus aucune raison ontologique de rester sur le plan de la lutte. *J'accepte* mon être-objet et je le dépasse. Mais il peut rester des raisons historiques (il ne suffit pas que le Juif accepte son être-objet).

Ambivalence de l'Histoire. Ambiguïté du fait historique

1) L'action historique. Qu'aucun parti ne peut se présenter comme l'interprète de l'Histoire. La collectivité historique est une totalité détotalisée. Tout agent historique (personne ou groupe) est une partie de cette collectivité. S'il pense l'Histoire, sa représenta-

1. Auteur d'une thèse sur Edgar Poe (*N.d.E.*).

tion de l'Histoire (idéologie) devient un facteur historique. Du coup l'Histoire n'est déjà plus ce qu'ils en pensent : elle est *cela* plus l'action de la représentation qu'ils en ont. Mais cette action elle-même est d'un type particulier : elle est par proposition. Même si les consciences jouent l'inertie elles ne sont pas inertes, on n'agit pas sur elles par causalité. Elles doivent *reprendre* le thème proposé ; du coup il sert à d'autres fins. Ainsi l'action de la théorie de l'Histoire considérée ne peut avoir lieu que dans et par la déformation de la théorie. En un mot toute théorie de l'Histoire est historique. Il n'en serait pas ainsi si l'Esprit était une totalité totalisée parce qu'alors il serait ce qu'il penserait être (comme dans la conscience de chacun). C'est le mythe hégélien. Ainsi suffit-il que Hegel fasse le hégélianisme pour que nous soyons *post-hégéliens* ; il suffit que Marx crée la dialectique matérialiste pour que cette dialectique soit jouée par des consciences qui du coup sont par-delà cette dialectique. Autrement dit : l'Histoire a un sens si l'Esprit est un. Dans la mesure où l'Esprit est totalité ce sens existe, donc il y a *direction donc progrès* ; dans la mesure où il est aliéné à lui-même par le néant qui le transit (détotalisation) il n'y a ni direction ni progrès : piétinement. La situation c'est donc une Histoire qui n'est pas Histoire, un progrès piétinant, une explication *totale* par le nécessaire et *totale* par le contingent.

2) A cause de cela, deux attitudes envers l'Histoire : ceux qui nient sa réalité (Pascal, Alain) et ils ont raison (aussi les plaisanteries anachroniques, le centurion appelé juteux pour montrer que rien ne change) — ceux qui affirment son existence (Hegel, Comte, Marx) et ils ont raison aussi. Les philosophes, en général, cherchent *ou* à ordonner ces deux aspects : ex. contingence dans les détails, nécessité dans l'ensemble — *ou* à montrer l'un comme l'apparence et l'autre comme la réalité. De fait ils sont vrais tous les deux, il n'y a pas à les hiérarchiser. Il faut décrire et montrer leur ambivalence.

3) Idéalité du temps historique — réalité de la temporalité intersubjective.

4) Etre toujours par-delà son action historique. Comme l'Histoire elle-même. Celui qui reste dedans est enfermé en elle comme dans un cercueil, l'Histoire est déjà ailleurs. Révolution permanente.

5) Plus l'agent historique choisit pour moyen la violence, le mensonge et le machiavélisme, plus il est efficace. Mais plus il contribue à la division, plus il met l'accent sur la détotalisation ; plus il est lui-même objet en Histoire et plus il défait l'Histoire (dont l'existence idéale serait par totalisation). Le véritable agent

historique, est moins efficace mais en traitant les hommes comme lui-même, il tâche à faire exister l'Esprit comme unité donc l'Histoire. C'est par lui qu'une Histoire est possible (par l'écrivain, le philosophe, le saint, le prophète, le savant).

6) La politique est la négation de l'Histoire parce qu'elle suppose la division. Elle est donc recommencement.

7) Aspect perpétuel de répétition et de nouveauté dans chaque fait. Répétition si on l'isole, nouveauté si on feint l'existence de l'Esprit.

Yogi et commissaire nient la réalité : l'un voit l'unité (*tat tvam asi*), l'autre la diversité. Yogi : appuie sur *le même*. Commissaire : sur *l'autre*. La synthèse c'est l'Histoire déshistoricisée, la totalité détotaalisée, donc le commissaire-yogi.

8) Partons de l'esprit absolu contenant en soi le divers à titre de représentation. A ce moment rien n'est que ce dont il y a conscience. La loi de l'être c'est d'être conscient. L'imagination même est-elle possible? En outre puisqu'il y a unité (au sens kantien du terme) toute pensée est nécessairement liée à la pensée antérieure : elle est *traditionnelle*. Soit qu'elle se retourne vers la pensée antérieure et qu'elle la saisisse par *connaissance*, soit qu'elle la contienne en elle par immanence. Peut-être des deux façons à la fois. En ce cas il y a *histoire*. L'Histoire en effet est de *l'individuel* (l'unité de l'Esprit en fait une personne), elle exclut la répétition : le fait de venir *dans l'unité après* un terme quelconque M implique nécessairement que le terme M_1 en soit différent même s'il est très voisin. L'existence du passé en fait une *tradition* (le passé repris et agissant). Ce type d'action du passé sur le présent est *intériorité*. Enfin, puisqu'il s'agit d'un esprit *décidant*, l'Histoire, quels que soient les zigzags de sa liberté, est *orientée*. Il décide totalement et tout entier. Sa décision n'agit donc pas sur lui par contrecoup : il est tout entier en elle, tout entier elle ; il n'y a pas une partie de lui-même qui puisse être influencée mécaniquement par sa décision. Elle est tout entière *lui*. Ainsi l'avenir est à la fois dans la perspective du passé et donnant un sens au passé. *A la fin de l'Histoire* on peut donner un profil, une courbure d'existence qui est précisément l'Histoire tout entière ; on peut apprécier une quelconque *Erlebnis* du point de vue de ce qu'elle fut en tant que voulue, en tant que vécue, en tant que reprise et jugée et finalement en tant qu'elle apparaît aux yeux qui jugent les jugements internes dont elle a fait l'objet. Une dialectique est possible, depuis le surgissement de cet Esprit, donc un *progrès*. Notons tout de suite cependant : 1° que le jugement sur la totalité close est pris en

extériorité et suppose donc une autre Histoire du point de vue de laquelle on juge cet Esprit, donc qui le contient et qui conteste l'histoire vécue de cet Esprit en la transformant en histoire-objet ; 2° que le jugement sur la totalité ouverte est pris en intériorité et donc fait partie de cette totalité à titre d'élément agissant. Il métamorphose donc le cours de l'Histoire et il peut être jugé lui-même par l'instant postérieur qui d'ailleurs sera modifié pour lui. Dedans ou dehors : dans l'Histoire vécue le jugement est historique ; dans l'histoire jugée du dehors, le jugement est ahistorique *relativement à elle* (mais nécessairement historique relativement à un autre système de référence) mais l'Histoire est morte. Remarquons en outre que l'Histoire suppose un élément d'opacité à la prévision. La science de l'Histoire tuerait l'Histoire en supprimant le temps. Le temps de l'Esprit (historique) suppose *progrès* donc mouvement nécessaire ou, tout au moins, orienté. Pour qu'un événement soit historique il faut qu'il ait toujours un infini avenir à cause d'une infinité d'interprétations possibles. Il a sa profondeur dans la liberté c'est-à-dire dans un avenir non fait. Si nous supposons au contraire des individus ou des groupes placés dans des circonstances analogues mais parfaitement isolés les uns des autres (comme par exemple pouvaient l'être différentes peuplades primitives des îles de Corail, de l'Australie centrale et de l'Afrique équatoriale) chacune de ces peuplades peut avoir une histoire à elle mais il n'y a point d'histoire commune. Et si l'identité des circonstances amène des réactions presque semblables, il sera possible d'envisager une loi, donc de passer à l'universel. Ou si nous supposons des civilisations qui paraissent et disparaissent sans liaison, un esprit transcendant, extérieur à ces civilisations, pourra mettre au jour des *répétitions*. Dix fois un départ sera pris, on mènera une évolution jusqu'à un certain point puis cataclysme, déluge, etc., et, d'autres hommes sortant de terre, on recommence. Ainsi la dispersion engendre la répétition et l'universel (dans le cas le plus favorable). C'est le sens du mythe de l'Atlantide ; la concentration implique au contraire l'historicité. Or la réalité n'est ni tout l'un ni tout l'autre : c'est 1° le fait que l'homme est en face de l'univers et que, en conséquence, certaines de ses idées ou de ses décisions peuvent être étouffées par l'univers. Autrement dit l'imagination est possible. Et ce qui peut être étouffé, ce qui est purement *imaginaire* n'est pas historique (à moins que l'imagination ne soit réalisée en tant qu'art). Donc, il existe des moments humains qui échappent à l'Histoire. Cependant l'Histoire les ressaisit en tant qu'elle est totalité. Première ambiguïté par décollement du réel et de la conscience. 2° Chaque homme fait avec tous les autres une totalité détotalisée. Donc l'action de Paul au Zambèze n'affecte pas nécessairement Pierre au Japon. Il y a tendance à l'isolement des actions ; il y a un *seuil historique*. Mais

ce seuil est éminemment variable. A ce niveau intervient *le hasard*. Il n'y a hasard en histoire que parce qu'il peut y avoir rencontre, donc absence d'unité. Dans un esprit, le hasard est impossible. Il ne peut y avoir rencontre de deux séries causales parce qu'il n'y a rien que *l'unité*. 3° L'action *historique* est nécessairement *partielle*. Comme ce sont des esprits qui la reprennent, elle est toujours débordée par les deux ailes. Débordée et reprise. Nécessairement pervertie. Donc autre qu'elle-même. Dans un système mécanique on peut concevoir que le mouvement communique à une partie. Je communique à la totalité sans subir d'autres altérations que celles qui sont *prévisibles*. Ainsi pour obtenir un effet déterminé sur le tout on agira sur la partie d'une manière rigoureusement fixée. C'est ce que nous nommerons l'action par incidence. Mais cela suppose l'inertie. Or en un sens l'inertie existe mais jouée (fuite, inauthenticité) dans la conscience. Donc en une certaine façon l'action historique est mécanique. Mais d'autre part elle est jouée, toujours révoable et d'ailleurs partielle. Une proclamation de Hitler agit sur les Allemands mécaniquement parce qu'ils se veulent inertes et n'est que proposition pour les opposants et les chefs des autres gouvernements. A ce moment *elle devient historique*. *Ahistorique* en tant qu'elle fait directement l'Histoire, elle devient historique en tant qu'elle est occasion passive pour l'Histoire de se faire. Ainsi est-elle perpétuellement dehors et dedans : faisant l'Histoire donc surgissant de la non-Histoire (absolu de la liberté, mécanique de l'inertie, ces deux limites — à la limite le monde de l'ingénieur, homme en face des choses) et faite par l'Histoire (pure proposition désarmée à laquelle les autres donnent sa valeur). 4° L'action historique n'a d'efficacité que si l'idée se fait chose. Pour qu'une idée soit présentée à titre de proposition il faut en faire un objet. J'ai montré plus haut que cet objet était pseudo-objet, à la condition qu'on y veuille entrer. Le communisme est pseudo-objet et idée pour les marxistes, il est objet réel pour les non-marxistes. Objet c'est-à-dire : réalité extérieure non parfaitement compréhensible, opaque, expliquée par l'extérieur d'elle-même (c'est l'aigreur, le complexe d'infériorité qui les rend communistes), combattue par des moyens extérieurs (dispersion, arrestation, massacre des communistes). Elle agit donc perpétuellement par double tranchant : toujours en tant qu'idée assimilée par des consciences (élément d'unification), en tant qu'objet sur des inerties (facteur de division : le communisme *fait peur* aux bourgeois, etc.). 5° Cela revient à dire que tout homme en tant qu'il est séparé (subjectivité) peut prendre sur l'Histoire une vue séparatrice et parler de l'Histoire universelle. Donc refléter et vivre cette histoire. Mais c'est une fausse vision car il faudrait être transcendant à l'homme ou bien être l'Esprit-un pour juger l'Histoire. Cependant on agit historiquement par vue de l'Histoire.

Donc l'Histoire est pseudo-réflexive, perpétuel jeu de reflet-reflé-tant avec néantisation qui fait avancer l'Histoire. Mystère en pleine lumière : l'Histoire est tout entière devant moi et je ne peux pas la juger parce que je suis dedans. 6° En tant qu'il y a toujours *séparation* d'un moment historique à l'autre, d'une nation à une autre nation contemporaine, il y a répétition et universel. Je suis à X ce qu'un Romain du temps de César était à Y. Organes homologues. Je suis à Z ce qu'un citoyen anglais est à W. En tant que cependant il y a totalité, par rapports réciproques, il n'y a *jamais* répétition. Tout se passe comme si le néant avait *lardé* la Conscience-Esprit qui est le mythe historique proprement dit. Dans la mesure où la totalité se détermine elle-même, il y a évolution et progrès. Donc progrès piétinant. Toujours des opprimés : donc prolétaire à patron comme esclave à maître. Et peut-être plus malheureux. Pas d'intimité domestique avec le maître. Recrudescence des suicides, etc. Mais d'autre part progrès : l'esclave est chose, l'homme moderne est seulement *aliéné* (liberté reconnue mais mystifiée). Impossibilité d'apprécier le progrès et pourtant nécessité de le poser. 7° En tant que l'on considère l'Esprit pure subjectivité, idéalisme. Pas de réalité. Il y a aussi cela en histoire : en un sens aucun élément matériel n'agit historiquement s'il n'est repris par des esprits. La peste tue, elle n'est pas historique. Ses conséquences le sont : reprise historique d'une nouvelle hiérarchie, prix plus grand accordé aux prolétaires parce que moins nombreux en Angleterre du [xvii^e] siècle. Nécessité de créer une conscience de classe du prolétariat. Mais en un autre sens, en tant que les hommes sont corps et objet, action directe et physique (statistiques économiques, etc.).

9) S'il y a une Histoire c'est celle de Hegel. Il ne peut pas y en avoir d'autre. Mais s'il n'y a qu'une pseudo-Histoire : alors caricature. A cause de l'unité introuvable. Un des facteurs de l'Histoire (répétition) c'est le rêve toujours renouvelé de l'unité (Saint Empire, etc.). Mais le rêve de l'unité est lui-même dans la pseudo-Histoire à titre de facteur de division aussi bien que d'union. Puisque d'autres *s'opposent* à l'unité.

10) L'existentialisme contre l'Histoire par affirmation de l'individualité irréductible de la personne.

11) Action des mœurs, coutumes, religion, idéologie, etc. : bref l'Esprit objectif. Ne pas oublier que toute conscience même inerte et flottante est *en dehors d'eux*.

12) Le mythe historique des philosophes (comparer l'humanité à une plante : le progrès est le développement de l'ordre) et le mythe

historique des historiens (causalité physique de l'instant t sur l'instant t_1 , répétitions, contingence, l'univers physique). Ni l'un ni l'autre.

13) Si l'humanité était une totalité, chaque moment de son développement serait relatif aux autres à titre de moyen terme, médiation, etc. Ainsi la souffrance comme moment du développement total serait justifiée et fondue dans le tout. Mais la séparation des consciences implique nécessairement que la souffrance du sacrifié n'est pas récupérable. Ainsi le néant qui sépare les conscience les unes des autres fait de chaque détermination de ces consciences un absolu. Il serait facile de montrer, réciproquement, que la joie en quelque moment ou la volonté sont des indestructibles. Précisément parce qu'ils ne peuvent être que *repris* du dehors. Ainsi, au sein de l'Histoire, chaque être historique est en même temps un absolu ahistorique. Mais inversement l'existence-en-liaison de chacun fait de cet absolu à un certain point de vue un relatif. Tout d'abord parce qu'il a un dehors et qu'il peut, par le dehors, entrer dans une statistique. Ensuite parce que le dépassement du moment est malgré tout — à cause de la liaison totalisante — un moyen de progresser. Ainsi tout se passe comme s'il y avait dépassement d'un moment de la conscience universelle par elle-même, avec cette différence que justement la détotalisation implique l'autonomie du moment par rapport à ce qui la dépasse. En un sens il y a dépassement d'un moment vers un autre état qui le conserve, en fait le dépassement, le moment initial et le moment terminal sont autonomes et la conservation du moment dépassé est une pseudo-conservation. Ex. : une révolution prolétarienne peut bien conserver le moment bourgeois en le dépassant. Mais en fait elle conserve seulement les acquisitions bourgeoises car, peut-être bien que les bourgeois se sont enfuis ou ont été massacrés. Et d'autre part les consciences prolétaires sont des surgissements autonomes et frais qui ne sont pas pénétrés par l'acquis bourgeois mais qui le reprennent. Ainsi y a-t-il dépassement qui ne dépasse rien, conservation qui n'est pas conservation, absolu-relatif. Et de ce seul fait, une vie commence toujours sans tremplin. Elle surgit au milieu d'une situation absolument neuve et sans user de l'acquis puisqu'en réalité l'acquis *fait partie de la situation*. Le fusil est certes un acquis par rapport à la lutte contre la bête sauvage et intensifie la lutte des hommes entre eux. En tant qu'il existe il n'est pas solution mais danger. Il n'est solution qu'en tant qu'il est perfectionné, qu'il devient invention nouvelle. Le donné est toujours problématique. On ne capitalise pas, précisément parce qu'il n'y a pas *un* être pour capitaliser (reconnu par le bon sens sous la forme : l'expérience des autres ne profite jamais). C'est le piétinement. Cependant les problèmes eux-mêmes sont autres : il y a en

quelque sorte non pas progrès vers la solution mais progrès du problème. Peut-être l'Histoire est un problème insoluble mais de mieux en mieux posé.

14) Le problème n'est jamais dans les faits : c'est l'homme qui se fait problème historique à partir des faits.

15) Histoire : continuité idéale perpétuellement brisée par le discontinu réel.

16) Synthèse impossible du continu et du discontinu. Faite et défaite comme la tapisserie de Pénélope. Progrès constant de M à M_1 en tant que la génération M part de M et progresse jusqu'à M_1 . Mouvement rompu par le néant : mort et naissance. A distance d'une mort et d'une naissance, ce qui était progrès devient situation proposée, c'est-à-dire refermée sur soi et problématique. Pourtant il reste qu'un retour est impossible.

17) Chaque événement historique a un aspect physique qui l'altère et l'attire du côté du général. (Même une voix, dans un discours : vibration de l'air, qui porte ou ne porte pas.) Par conséquent il y a *hasard* à l'intérieur de chaque événement historique. Dès lors que *j'envoie* un message, j'utilise le monde physique. Donc rencontre non synthétique à l'intérieur de ce monde de deux séries, l'une non causale et libre, l'autre causale ; s'il n'y avait pas eu tempête, le messenger serait arrivé à temps pour empêcher l'exécution. Donc non-signification au cœur de la signification ou plutôt, perpétuelle signification qu'il y a une non-signification, que tout événement signifiant est rongé par la non-signification : si Staline mourait, rien ne serait changé. Mais précisément si : au moins cela que le mythe soviétique s'incarne en Staline et ne s'incarnera plus en personne de la même manière. Ainsi le mythe historique est concret et il est *en danger de mort* dans le monde du général : l'Histoire est en danger de mort dans le monde de la non-histoire.

18) La non-histoire dans l'Histoire : la scission *de fait* des consciences, le général, la répétition, le hasard comme rencontre, le pluralisme et, en un sens, la liberté.

19) C'est la liberté qui fait l'Histoire mais c'est aussi la liberté qui fait la non-histoire.

20) S'il y a Histoire, il y a réalité du temps. Sinon, le temps n'étant qu'illusion, restent les essences. Le temps, mythe platonicien pour exprimer le rapport entre les essences. Mais si le temps

n'est qu'apparence, au moins a-t-il la réalité de l'apparence donc l'être, il se pose pour soi et il existe absolument. Mais à quelles conditions le temps peut-il exister : justement à la condition que tout ne soit pas fixé d'avance : contingence, liberté, au moins partielles. Mais on ne fait pas sa part à la liberté. Donc tout contingent.

21) La liberté constitue l'Histoire en créant la durée concrète et absolue de non-répétition. Mais elle tue l'Histoire en pouvant toujours la nier à tout instant par un décret. Sur quoi elle est reprise par l'Histoire comme assimilée et mise en rapport avec le passé dans son caprice même par elle-même et surtout par d'autres libertés. Ceci est vrai même dans l'hypothèse mythique de l'Esprit-un. Il ne suffit pas qu'il soit *un*. Il faut qu'il soit libre dans sa non-liberté et non-libre dans sa liberté. Il faut à la fois qu'il soit imprévisible dans le futur et qu'on retrouve la nécessité dans le passé. D'où le mythe développé par Bergson et tant d'autres mais *absurde* : nécessité de l'action passée, liberté de l'action présente et future.

22) Ambiguïté donc du nécessaire (liaison) et du contingent (absolu de temporalité).

23) Ambiguïté aussi de l'objet historique. Ex. : « Beaucoup de boîtes de La Nouvelle-Orléans ont fermé à cause de la haine des Noirs pour les Blancs. » Ambiguïté : la haine, en un sens, poussée jusqu'au bout devient l'essentiel et les gens qui la vivent l'inessentiel. On parle du mécontentement de 1789 : chaque individu historique surgit sur fond de mécontentement, est chargé d'exprimer le mécontentement. Mode par rapport à la substance. Serait vrai si l'individu était réellement un produit d'émanation d'une substance spinoziste ou de la conscience hégélienne. Mais d'autre part, mécontentement vécu et devient l'inessentiel. Par exemple, pensée de l'ennemi des Noirs : les Noirs seraient bien tranquilles si *tel* meneur particulier ne provoquait leur mécontentement.

24) Pareillement : ambiguïté de l'objet historique. Fabrice et la bataille de Waterloo. Tout le monde reconnaît qu'il y a eu une bataille de Waterloo. Mais qu'est-elle ? 1° Un événement matériel. Boulets de canon — dépense d'énergie calorifique — mort comme phénomène biologique. 2° Des totalités concrètes : un régiment. Mais ici une description de l'objet *régiment* s'impose. a) C'est une forme institutionnelle. Le régiment préexiste à ses membres, en tant qu'il est pensé par des ministres, un chef de gouvernement, l'ennemi. Il est pensé alors *radicalement* comme objet-ustensile. On le déplace comme un marteau ou une scie, donc on le considère

comme passivité pure. A noter qu'il est pensé comme régiment par le ministre de la Guerre par ex. en tant qu'il est ministre, c'est-à-dire en tant qu'il incarne une institution et en tant qu'il y a un monde institutionnel. [b]) Mais pour qu'il soit déplacé comme régiment, il faut que lui-même se pense comme régiment. La liaison ne peut pas s'opérer par une passivité naturelle mais *voulue*. La passivité naturelle égaillerait le régiment : plus ou moins de force physique de chaque soldat, etc. Donc chaque soldat doit contribuer à créer le régiment en niant la pluralité réelle pour constituer l'objet idéal. Cela implique : 1° que le soldat considère ses camarades comme *objets* ; 2° qu'il fait une synthèse de ces objets en un seul *objet* ; 3° qu'il se considère lui-même comme *objet* (en quoi il est aidé par ses camarades qui justement le considèrent comme *l'autre*) et comme faisant partie du tout. Mais en même temps comme la liaison est insuffisante puisqu'elle serait pure addition, il faut que le régiment possède une unité subjective : relations de camaraderie, chaque homme est un autre moi-même. Mais la camaraderie est ici l'inessentiel en ceci que cet autre moi-même est conçu *en général*. Toute amitié particulière contribue à isoler un élément autonome et [est] donc nuisible. Donc le camarade c'est moi-même mais remplaçable. J'aime mon voisin à travers le régiment. La camaraderie est le mortier. Ici, naturellement, ambiguïté : c'est vrai en partie. Indifférence aux morts ; à sa propre mort. Si l'on se considère comme l'inessentiel par rapport à l'essence, comme la partie structurée par le tout, ce qu'on perd vous est rendu : justification. Mais d'autre part, perpétuelle tendance à l'isolement par les amitiés naturelles ou la subjectivité. Ainsi *l'objet* régiment ne peut être objet que par des subjectivités qui se font objet et qui mettent leur liberté à imiter l'inertie. C'est *l'esprit de corps*. 4° Le chef et le symbole. Indispensable. A ce moment d'ailleurs on dote le régiment d'un *moral*. Mais le moral est l'inessentiel. Il va de soi, bien sûr, que le mauvais moral rend le régiment un mauvais outil. Mais une science traditionnelle permet de traiter ce moral convenablement. En attendant l'objet est traité *comme chose*. C'est le premier moment. Lorsqu'on s'en sert, c'est un objet ambigu. Chose toujours : on le porte ici ou là. Mais, d'autre part, unité organique : animal-outil. On le « *fait donner* ». D'ailleurs variable : peut être pure passivité (guerre moderne) ou semi-objectivité. De toute façon il fait le mouvement décidé par le général mais il le fait plus ou moins bien. Pion sur l'échiquier mais supériorité vitale de certains pions sur d'autres. Donc ambiguïté : objet à la fois matériel, organique et spirituel. Mais ordre inversé. Limite d'abord *matérielle* (pion) puis *organique* (valeurs vitales) puis *spirituelle* (moral, esprit de corps). Le spirituel subordonné au matériel : rôle du spirituel : donner une cohésion au matériel, l'empêcher de s'éparpiller. D'autre part curieux objet *irrationnel* :

objet collectif et singulier, fait de parties générales et quelconques. La vérité : en tant que je suis totalité organique de cellules, je suis fait de cellules individuelles. Mais on me considère volontiers comme l'assemblage de cellules en général. Car si l'on prélève un fragment de cellules, on l'examine comme général, non comme particulier. C'est la même chose pour le régiment : les hommes meurent, on les remplace, ils prennent le moral du régiment. Donc analogue à la loi physique : l'atome n'a pas d'individualité. En un mot le régiment est un objet individuel dont les structures secondaires sont générales. Mais jusqu'à un certain point seulement : mal nourri, ou vaincu, il explose en individualités. La crainte perpétuelle en cas de révolution ou de coup d'Etat : aurons-nous l'Armée pour nous ? Pareillement « l'opinion publique » synthèse individuelle de structures générales (l'ouvrier ou l'intellectuel de gauche). Donc en deçà et au-delà de l'objet : l'en deçà : former un régiment (discipline, habitude, etc.) — l'au-delà (point de rupture : mécontentement, mutineries). 5° Valeur. Le régiment est *valeur* (drapeau, fourragère) mais valeur vitale. Consécration de son *mana* qui est « mordant », « fougue », etc. Tout cela est bien entendu *mimé*. Il faut que les consciences se fassent inertes et générales. Il faut que tout le monde soit en complicité. Qu'un groupe refuse, le régiment est par terre. Cela signifie naturellement que, pour que le régiment *soit*, il faut le vivre. Mais il y a tout pour le vivre. a) Penser l'Autre en objet. b) Se vouloir justifié. c) Penser avec son corps le général (perception = action = général). Cependant le régiment est toujours *dehors*. Objet hantant les consciences. On n'est *jamais assez* régimentaire. Le régiment *pour l'Autre* à titre d'action : *pour enlever* cette redoute. Naturellement : Armée liaison des régiments. Forme plus faible parce que les régiments sont individuels. Pourtant unité. Unité déjà plus abstraite (l'armée n'a pas de valeur vitale par elle-même. Pas d'aspect. Retourne au général avec unité singulière temporelle). Donc : objet général avec unité temporelle, instrument passif, demi-abstrait, dont les structures premières sont des unités individuelles (régiments) et les structures secondes des éléments généraux. En outre : unité *organique* de l'armée (hiérarchie des régiments) — unité mécanique du régiment (fait d'atomes, de parcelles). Là-dessus *l'événement* comme unité mouvante des deux armées. L'unité est *dans une conscience* (Napoléon) : en ce sens œuvre d'art. Imposition d'une forme à une matière. Mais *très ambigu*. A) La totalité implique la réaction du général adverse. Donc l'unité subjective et synthétique prise comme *objet à dépasser*, donc *aliénée* et détruite (déjouer l'adversaire c'est détruire son effort). Donc déjà aspect ambigu de l'objet : forme évanescence. Objet comprenant intérieurement une double désagrégation : destruction de l'unité napoléonienne par Wellington. Destruction de l'unité wellingtonienne par Napoléon.

Cependant à ce niveau il y a *victoire*, donc un des adversaires impose son unité historique à l'autre. Mais l'unité dernière contient à titre destructif l'unité interne du vaincu. La bataille ne s'est jamais passée comme le voulait le vainqueur. L'unité de la victoire est une fausse unité qui se résout en mille défaites particulières (au niveau par ex. des régiments). C'est que la matière, ici, considère elle-même la forme comme matière. En outre à ce niveau c'est l'action physique, donc le général, la division à l'infini, l'inintelligible. La face de hasard de tout événement historique. Donc unité destructive : l'erreur de Grouchy est *irrélevante* dans les plans de Napoléon et de Wellington. Hasard d'ailleurs immédiatement repris par une invention : on en profitera pour... (le génie c'est d'utiliser le hasard). Mais ambiguïté du hasard utilisé : il est humain et il reste hasard. A ce niveau donc la force, la matière. Mais qui décide qu'une bataille est perdue (Pierrefeu), qu'une bataille perdue décide d'une guerre ? C'est le chef de gouvernement, dans une certaine mesure l'opinion publique selon le mythe de la guerre en usage. Donc action du hasard (et contingence du génie : autre hasard) reprise par les structures permanentes d'une société et d'une époque. Nous retrouvons la signification. Donc la signification que reçoit la bataille dépend en partie *d'elle-même*, en partie de l'interprétation de ses résultats. Mais cette signification était présente au début comme structure future de la bataille : selon les règles de l'art militaire, à telles conditions elle était gagnée ou perdue.

25) Il y a deux prévisions : celle du général et celle de la liberté. On peut prévoir la liberté : « X saura comment trouver une manière généreuse et discrète de leur faire accepter ce don. » C'est un autre nom pour confiance. Le politique prévoit le général.

26) Le hasard est dans la pluralité même des consciences, comme aussi l'extériorité, mais l'unité des consciences en collectivité est contre le hasard.

27) L'action de l'Histoire est par *proposition*. Et par force. Liées.

28) Mais il y a chez tous la sphère de généralité (Rorschach). Il y a des interprétations générales assurées.

29) Dans la mesure où un fait d'opinion réunit par force dans une unité des consciences objets les uns pour les autres, l'unité est à claire-voie et le hasard est introduit dans la signification. La non-signification de la signification.

30) Je suis objet de l'Histoire et exposé aux violences en tant que je suis objet, transcendance transcendée [pour] l'Autre. Mais sujet

de l'Histoire en tant que je reprends ou non à mon compte les propositions. Et comme finalement ceux qui me font violence ont consenti à l'ordre, la violence elle-même est fait signifiant.

31) Evolution de l'Histoire : d'abord dans l'Histoire même, *éléments non historiques* : esclaves, serfs, ouvriers. L'Histoire se fait en dehors d'eux. Ils sont matière historique. L'histoire des hommes n'est pas alors l'histoire de *tous* les hommes. En outre séparations de pays : *des* histoires (histoire de France, d'Espagne, etc.) donc universalisation possible. Ainsi : 1° éléments d'éternité dans l'Histoire ; 2° éléments d'universalité abstraite. Deux négations de la durée individuelle.

32) Dans l'Histoire aussi l'existence précède l'essence. Car la représentation de l'Histoire entre comme facteur actif dans la détermination de l'Histoire. L'Histoire est ce qu'on la fait. Mais dans une conscience il y a adéquation entre être et conscience d'être. La *séparation* dans l'Histoire fait qu'elle n'est jamais totalement ce qu'on la pense être.

33) La découverte de l'Histoire elle-même facteur historique : passage de *l'éternité* (Antiquité, Moyen Age, l'Histoire est l'accident) au *passé* (xvii^e : l'Histoire est involution), du passé au *présent* (Querelle des Anciens et des Modernes — xviii^e), du présent au futur *nécessaire* (le présent comme inessentiel par rapport au futur), enfin aux trois ek-stases.

34) La temporalité conçue comme déchéance. Image inessentielle et brisée de l'éternel qui est en dehors du temps. Vie de l'homme purement phénoménale. Apparence, *épreuve*. Sans doute il existe un avenir mais c'est l'avenir naturel, la propriété de chacun. L'Histoire est un *mythe*. Ou alors elle sert à montrer la pérennité de certaines institutions à travers leurs vicissitudes. Le temps est essentiellement celui de la *répétition*. xvii^e : conquête du *passé*. L'historicité pour Pascal : apparition d'un événement essentiel : la chute. D'un autre : la rédemption. Le troisième : le « jugement » est intemporel. Futur reste naturel. Futur de répétition. Involution jusqu'au présent. Le présent est l'immédiat. Conscience immédiate du présent et du futur. Moindre réalité du présent, moindre valeur. Le passé pas tout à fait autonome : image de l'éternité. xviii^e siècle : le présent. S'accompagne de négation de l'éternel extra-mondain. Mais le présent reçoit en lui l'éternel. Eternité de l'instant. Le temps est ce qui divise. Futur et passé conçus comme inessentiels. Renversement de l'idée de passé : devient ce qui mène au présent (Voltaire). Instant — plaisir —

analyse — individualisme — associationnisme. XIX^e siècle : le futur. Instant disparaît. Idée d'une durée liée. Le présent et le passé c'est le mal. Progression comme sens de l'historicité. Histoire et progrès. Comte-Marx. Mais projection de l'absolu dans *l'avenir*. Découverte de l'unité de l'Histoire (pensée d'un universel concret au bout. Fin de l'Histoire ou fin de la préhistoire). L'avenir comme appel et justification du présent. Négation de l'individualisme. Idée d'Espèce humaine. Puis crise de la science et crise de l'Histoire (XX^e siècle). L'Histoire comme conscience d'elle-même conquiert ses trois dimensions. Passé, présent, avenir. La personne en société. Mais coexistence : l'Eternel avec l'homme comme inessentiel (christianisme) — l'Absolu futur avec le présent comme inessentiel (marxisme) — le présent instantané avec inessentialité des deux autres (médiocrité — hédonisme littéraire) — la temporalité historique concrète : l'homme faisant l'Histoire. Or l'Histoire n'a cessé de se faire pendant qu'on avait de fausses représentations d'elle ; c'était une histoire immédiate qui ne se déterminait pas par la conscience qu'elle avait d'elle. Elle était plus proche de la répétition et de l'éternel, de la séparation et de l'universel. Le temps vécu n'avait pas le même contenu. Il y a changement progressif de l'essence de l'Histoire. Ainsi le rapport de l'Histoire au mythe historique est lui-même Histoire. Pour la morale, elle ne se distingue pas d'abord du rapport (religieux) à l'éternel. Puis de la tradition et des coutumes. Ensuite elle devint autonome et ce fut le moyen d'organiser le présent. Puis elle cède le pas à la préparation de l'avenir. (Lénine : moral est ce qui peut aider à la révolution.) Aujourd'hui elle a repris son autonomie : c'est l'ensemble d'actes par lesquels l'homme décide pour soi et pour autrui dans et par l'Histoire de l'essence de l'homme. Elle confère un sens à la tradition en la reprenant dans le sens de l'avenir. Mais elle ne sacrifie pas le présent (bonheur) à l'avenir qui est par nature hypothétique parce qu'il est à *faire*. Il n'y aurait pas de morale si l'homme n'était en question dans son être, si l'existence ne précédait l'essence.

35) Puisque l'Histoire ne peut sauver les souffrances des enfants d'Oradour, même si elle a une direction, elle n'a pas de sens. Toujours l'illusion d'une humanité. Mais non seulement les Anabaptistes sur leur bûcher ne sont pas sauvés par la dictature du prolétariat mais, ressuscités, ils la condamneraient parce qu'impie. Ainsi l'Histoire est perte sans récupération. Il ne faut pas vouloir une collectivité morale pour sauver l'Histoire mais pour réaliser la morale.

36) L'esprit que détermine ce moment du temps nécessairement se dessèche — et, tout entier tendu, il veut ce dessèchement. Le

mythe et la possibilité du mythe se défont : subsiste seul un vide immense, aimé et misérable. L'absence de mythe est peut-être ce sol, immuable sous mes pieds, mais peut-être aussitôt ce sol se déroband.

L'absence de Dieu n'est plus la fermeture : c'est l'ouverture de l'infini. *L'absence de Dieu* est plus grande, elle est plus divine que Dieu (je ne suis donc plus Moi, mais *absence de Moi* : j'attendais cet escamotage et maintenant, sans mesure, je suis gai)...

La décisive absence de foi est la foi inébranlable. Le fait qu'un univers sans mythe est une ruine d'univers — réduit au néant des choses — en nous privant égale la privation à la révélation de l'univers... c'est le dénuement qui parfait la transparence... « La nuit aussi est un soleil et l'absence de mythe est aussi un mythe » (Georges Bataille, *Le Surréalisme en 1947*, p. 65).

37) Ce qui est subjectivité orientée, vu du dedans du groupe est hasard pour l'autre groupe. C'est pour des raisons précises et intelligibles que les savants d'U.R.S.S. n'ont pas encore trouvé la bombe atomique. C'est *hasard* pour la politique stalinienne.

38) Aspects de l'événement : 1° Unité en tant que psychique, il renferme en lui une divisibilité à l'infini en tant qu'il est nature. Tendance naturelle à s'écarter, à s'effondrer, comme le skieur dont, tout à coup, à grande vitesse les deux skis divergent. Donc première extériorité de l'événement même en tant qu'il est vécu subjectivement : tend à pâlir et se perdre. 2° Pluridimensionnalité. L'événement chemine en mille consciences à la fois. Chacune d'elle est plus ou moins éloignée de la généralité. Ainsi se réfracte-t-il de mille manières différentes. Mais il ne s'agit pas de reflets : la manière de vivre l'événement fait partie de l'événement lui-même. L'indignation du public à l'occasion d'un décret fait partie de l'événement décret. La façon dont il est appliqué (c'est-à-dire la conduite des gens vis-à-vis de lui) également. C'est-à-dire que la signification du décret fait partie de lui, est pluridimensionnelle et même théoriquement infinie. En fait la structure fibreuse de l'univers lui confère une finitude. Mais précisément parce que cette signification agissante est pluridimensionnelle, l'événement est déséquilibre, c'est une prolifération décentrée. Par ailleurs chaque conscience, même si elle joue l'inertie, du seul fait qu'elle saisit l'événement selon ses propres principes, lui donne l'unité synthétique et le développement synthétique de l'Esprit. Mais le néant qui sépare une conscience d'une autre introduit la passivité. Actives en tant qu'elles synthétisent l'événement, les consciences sont passives en tant que séparées par *rien*. La séparation soufferte, voilà la passivité. En ce sens l'événement est mille fois séparé de lui-même et joue l'extériorité, puisque les interprétations vécues font partie

constitutive de lui et que chacune est extérieure à l'autre. Mais comme cette extériorité est à son tour interprétée (je juge l'attitude de mon voisin dans l'affaire Dreyfus et je réagis *en outre* à cette attitude) et devient, de ce fait, partie intégrante de l'unité, en chaque conscience, l'extériorité noire, les fissures innombrables de l'événement sont baladeuses, il est impossible de leur attacher une place quelconque. Simplement il y a un dehors dans le dedans, dehors perpétuellement ressaisi. C'est ce rapport dehors-dedans qui fait que l'événement échappe à tous et à chacun : son inertie, sa lourdeur propre ne vient pas d'une inertie physique mais d'une perpétuelle reprise. Je ne peux pas l'arrêter parce qu'il y a d'autres consciences. En même temps l'appréciation vécue de chacun devient objet pour l'autre, ainsi l'événement a-t-il une objectivité interne. En même temps, dans la mesure où il se produit selon certaines zones de clivage institutionnelles (la grève des chemins de fer de 1947 vécue surtout dans un certain secteur de la vie sociale) et à cause de la structure fibreuse de l'univers historique, il peut être tout entier objet pour une certaine catégorie de consciences. Alors son unité est statistique. « Les cheminots se sont mis en grève. » A noter que « les cheminots » sont des fonctions à ce moment-là. Les composantes de l'événement sont abstraites et statistiques. 3° Contingence : même s'il est préparé, nécessaire, intelligible et compréhensible, l'événement se présente toujours avec une profonde contingence parce qu'il inclut le hasard. α) En tant qu'il y a séparation des consciences il faut qu'une coïncidence s'établisse. En général les consciences sont unies par *un spectacle* (un soldat nerveux tire sur la foule — ou on le croit, etc.). Mais précisément le spectacle, compréhensible pour une conscience particulière qui le produit (ce n'est pas du tout un hasard si le soldat était nerveux ce jour-là), devient hasard pour la foule, par suite de *l'altérité*. C'est toujours par quelque chose qui aurait pu ne pas être que l'événement qui devait être prend naissance. β) L'être-dans-le-monde de l'homme comme contingence : le terrain, le point de vue, les accidents physiques (soleil dans les yeux, etc.). γ) Le total déséquilibre entre les consciences vivant en inertie et les consciences libres. Les consciences libres *inventent* et les consciences inertes *sont affectées*. Donc tout se passe *comme si* l'événement devait les surprendre. Ainsi a-t-il toujours une part d'inattendu. Inattendu-attendu, extériorité-intériorité, contingent-nécessaire, inventé-subi, matériel-spirituel, perpétuellement unifié-émiétté par cette unification même, objet-sujet, perdu et retrouvé, l'événement est brusque concentration contingente analogue à l'apparition d'une pensée dans un esprit, puis cette forme instable en se développant pâlit par mille mouvements qui l'écartèlent, chaque conscience s'intégrant avec le temps à d'autres systèmes instables. Il y a un syncrétisme, une loi d'inertie de l'événement — il se

développe par son propre poids, il va au plus bas par sa lourdeur propre — et, en même temps, une loi d'action. L'événement est passif. C'est une activité enchantée par la passivité, qui se fait passive et s'affecte elle-même en tant qu'activité ; c'est une passivité jouée et signifiante. Tout se passe comme si l'événement (intermédiaire entre le fait physique et l'*Erlebnis* libre) était une pensée de l'Esprit-un, surgissant librement par invention mais s'affectant elle-même de passivité dans la surrection libre elle-même, du coup se morcelant à l'infini et cherchant à se rattraper dans l'unité vivante d'un esprit, mais par le mouvement même qu'elle fait pour se récupérer s'aliénant et se morcelant davantage, finalement perdue, brisée, ne pouvant plus se reconnaître et pourtant hantant comme un fantôme d'unité mille petites reconnaissances particulières. En un mot l'hypothèse du *Parménide* : si l'un est non-un.

39) L'Histoire dernier effort de récupération, après la réflexion et le surgissement d'autrui. Essai pour constituer une conscience historique une et collective comme médiation entre les consciences individuelles. Chaque conscience se traite comme l'inessentiel par rapport à une conscience essentielle en devenir qui est la totalité. C'est le rêve dissocié, disséminé de la totalité fantôme à travers la dispersion. Pseudo-histoire parce que pseudo-unité.

40) « L'universel est, d'une certaine manière, une fuite » (Bataille).

L'envers de tout projet vers... C'est la fuite hors de... (Van Lenep).

41) La poursuite de l'Etre c'est l'enfer. L'échec peut conduire à la conversion. Il peut aussi être nié de mauvaise foi. S'il est aimé et reconnu à la fois, sans conversion ou en dehors de la conversion, c'est la Poésie. L'homme authentique ne peut pas par la conversion supprimer la poursuite de l'Etre car il n'y aurait plus rien. Mais il peut aussi aimer se perdre, alors il est poète. Malédiction issue de poésie, c'est-à-dire de l'amour de l'échec. Amour de l'impossible. L'homme authentique ne peut pas faire qu'il ne soit par quelque côté poétique. Description du monde poétique.

42) Fait historique *vécu*.

Dialectique historique : en un sens trop idéaliste. Ce n'est pas hasard simplement ou bêtise si les marxistes en reviennent souvent à l'explication causale lorsqu'ils envisagent un phénomène concret. C'est que la dialectique, issue de Hegel, supprime l'inertie et la multiplicité. En fait une dialectique sans unité n'est pas concevable. En outre toute dialectique une fois représentée

(réflexion) agit par représentation de la dialectique, donc non dialectiquement. Sans doute dans l'Esprit-un on peut concevoir que la conscience, réflexion de la dialectique, se retourne dialectiquement sur l'événement dialectique et renforce la dialectique. Mais là encore c'est qu'il y a unité et pénétration de la dialectique par la conscience. Mais de par la néantisation séparatrice la dialectique apparaît comme objet à la conscience qui la considère et de ce fait elle est probable, et aussi la conscience agit par imitation de la dialectique, donc en se passivisant. Elle devient à ce moment *cause* antidialectique. D'ailleurs l'événement historique est par définition *moyenne*. Par quelle harmonie préétablie les événements statistiques s'engendreraient-ils les uns les autres sous forme dialectique ? En tant que moyenne l'événement historique n'est que le résultat et il n'agit que par *proposition*. Il faut qu'il soit *repris*. Si nous reprenons la description du fait historique, nous voyons qu'il est d'une part tout entier activité : chaque conscience est agent d'Histoire, elle *s'historise*. Mais d'autre part tout entier *passivité* : chaque conscience se voit voler les conséquences de son acte par les autres consciences et agit *dans l'ignorance*, chaque acte est *proposition*, donc étalé, passif, ouvert. Chaque fait historique enferme donc en lui-même l'inertie de l'extériorité de la nature en même temps qu'il est perpétuellement historicisation active. En tant qu'il est inertie il enferme le déterminisme, le rapport causal (mais surmonté). Or la liaison causale est perpétuellement extériorité donc l'événement est séparé de lui-même par un néant substantifié (pas du tout néant néantisé mais néant *donné* de la séparation) et en outre le processus causal est celui de l'équilibre et de la dégradation d'énergie, de l'éparpillement donc du retour à l'équivalence et de la destruction. Ainsi *un* des sens du processus historique, c'est la mort. Il est fini dès qu'il commence. Non la mort héroïque et intime du *Sein-zum-Tode* mais la mort par retombée, par pesanteur. C'est la pesanteur naturelle du fait historique, en perpétuelle voie d'extériorisation, d'éparpillement et de retombée. Mais d'autre part, et à cause de l'extériorité des consciences, il est perpétuel enrichissement et dépassement parce que l'*Erlebnis* de chaque conscience est situation à dépasser pour l'autre. Ainsi selon une des directions où il est écartelé le fait historique justifie toujours la sagesse pessimiste : « Tout finit toujours très mal. » La raison n'en est pas la folie des hommes mais l'aspect qu'on pourrait nommer physico-chimique de l'Histoire. Et d'un autre côté, le fait historique est toujours espoir, renouvellement d'espoir, garantie d'espoir, en tant qu'il est invention à partir de... De ce point de vue il offre l'apparence de la dialectique : si la dialectique est, en effet, logique créatrice, la conscience de l'Autre en reprenant comme nécessité logique la situation vécue par la première conscience et en la dépassant [est] sur les rails mêmes de cette nécessité logique.

Comme toute *reprise* est dépassement, avant même l'invention consciente et dirigée, on peut dire que l'apparence de la dialectique vient d'une situation pluraliste où chaque conscience est axée dans sa nouveauté originelle par les autres consciences. Ou, si l'on veut, il y a apparence de dialectique dans le seul fait que ce qui est vécu pour l'un est situation à dépasser pour l'autre. La dialectique se fige d'ailleurs en incompréhension pour le troisième venu qui peut choisir de partir de l'une ou de l'autre conscience ou du progrès. Autrement dit la dialectique prolifère dans mille directions différentes et c'est la statistique (donc contingence et abstraction, l'introduction du hasard) qui décide de l'orientation dialectique qui fait l'Histoire, en décrétant que les consciences qui tombent hors de la moyenne sont attardées, égarées ou monstrueuses. Ce jugement lui-même n'est pas sans appel puisqu'il sera révisé (Gréco — Sade — Robespierre — Hölderlin) par la postérité. Cependant pour chaque tierce conscience le rapport conscience A-conscience B est vécu avec malveillance en extériorité : on ne voit plus la *reprise* libre mais seulement la succession : B vient après A. Cette pure unité dans la succession est justement la relation kantienne de causalité. Ainsi l'ambiguïté de toute dialectique c'est qu'elle est sous-tendue par la causalité. L'histoire d'un mouvement idéologique peut toujours être tentée en psychologie de séparation en même temps qu'en élucidation unitaire de sa logique propre. D'autre part le fait historique est une singularité. Mais il enveloppe le général de deux façons : d'abord d'une certaine manière que nous avons dite (régiment de Waterloo) ensuite parce que le fait historique est nécessairement *aussi* travail. Qu'il s'agisse des courses de Hitler, de Napoléon à travers le monde ou de l'invention de la machine à vapeur, un certain travail humain est indispensable. Et ce travail humain est le rapport de la généralité généralisante qu'est le corps avec la généralité sans mémoire de la matière. A ce niveau le véritable agent historique doit s'incarner dans le général parce qu'on n'agit en général sur le général qu'en se faisant soi-même général. Le travailleur historique est pourvu d'une conscience générale. Il est le médiateur entre la singularité de l'idée et l'universalité de la matière. Qu'est-ce donc qu'une conscience générale ? C'est une conscience qui s'absorbe dans le corps en tant que le corps est besoin, qui fait exister dans leur généralité les relations les plus simples de l'être-dans-le-monde : faim, fatigue, justice, injustice, etc. C'est la conscience du soldat, du petit-bourgeois, du prolétaire fatigué (le travail en abrutissant généralise, ce que fait aussi le respect ou la faim). Ce sont eux qui dépensent une inouïe énergie humaine à accomplir le travail historique, c'est-à-dire à insérer l'Histoire dans la matière, sous forme de schèmes généraux. Seulement pour l'imprimer en extériorité et en généralité dans la matière, il faut qu'ils le reçoivent

déjà en généralité. Autrement dit l'idée historique ne peut agir que si elle est susceptible de généralisations et de simplifications croissantes. Le fait historique est en pyramide. Il a en quelque sorte une âme et un corps. Une base de généralité, donc un décalage interne : le marxisme pyramide, au plus haut dialectique historique et matérialisme, au plus bas suppression des injustices et de la misère : prolétaires de tous les pays unissez-vous. Inertie du général par rapport au singulier : mobilité du fait historique par en haut (dialectique), stabilité par en bas ; diversité de l'idée pour une même plate-forme. Quand l'écart est trop accusé, craquement. Mais réciproquement, le travail, Hegel l'a montré, fournit à la conscience une image de soi en lui reflétant son action sur les objets. Ainsi se fait-il perpétuellement un sourd dépassement par le bas de la situation. Il y a une sagesse, une interprétation, une précision venant de la dégénéralisation des consciences. Mouvement plus lent et qui monte vers le haut. Ce dégellement du général altère encore une fois l'événement historique en lui donnant une dimension supplémentaire.

43) A opposer le fait historique *vécu* au fait historique interprété par les générations suivantes.

44) Le fait historique devenu situation.

45) Imaginons à présent un thème historique, par exemple l'aspiration des hommes à la liberté saisie et transformée dans le tourbillon contradictoire de l'Histoire. A) Dialectique propre : passage de l'idée de liberté politique à l'idée de liberté sociale. B) Extériorité : l'anarchie conçue comme *objet* par l'adversaire, conçue comme objet aberrant pour toute conscience pro-libertaire jugeant les autres. C) La généralisation et simplification : liberté-droit remplaçant liberté-devoir... Mythe. D) Scission de la liberté sociale et de la liberté politique (Russie — masses). E) Objet pour lui-même. Passivité et extériorité. F) *Travail* de la liberté, etc. Pousser l'analyse de l'exemple.

46) La réflexion sur le sens du fait historique, comme aussi bien l'erreur sur son sens et les déviations immédiates font partie du fait historique. On n'en peut pas sortir, on l'emmène avec soi, si loin qu'on aille, il vous enveloppe. Historicité de l'indifférence. Et en même temps, perpétuel faux recul de chaque conscience, donnant une pseudo-objectivité au fait. Mais cette objectivité même est reprise comme *action* dans le fait. C'est une caractéristique *interne* du fait historique d'être pseudo-objet.

47) Le fait historique : ni *objectif*, ni *subjectif*. Finit par tomber dans l'objectivité, dès qu'il n'agit plus. Mais en tant que vécu, il est

fini et illimité comme l'univers d'Einstein. Limité par le nombre des consciences qui y sont impliquées, mais illimité parce qu'aucune conscience n'en peut sortir. En ce sens, pure imitation de la subjectivité. Car le fait historique c'est un événement de la subjectivité humaine. Le jugement fait partie de la chose jugée, l'expérimentateur de l'expérience. Et, au contraire, a son objectivité (pseudo) en soi comme perpétuel papillotement qui hante la subjectivité. Moi par rapport au fait historique : *objet* devant ma conscience, et du même coup j'entre dans une subjectivité qui n'est pensée par personne, une subjectivité ignorante-ignorée, un au-delà du savoir qui *est* encore et surtout l'Histoire. Une subjectivité qui n'est plus subjectivité parce qu'elle ne peut pas s'atteindre elle-même par la réflexivité. Et c'est précisément ce non-savoir, cette subjectivité aliénée qui se refermera sur elle-même pour devenir objet pour la génération postérieure (ou encore pour *un autre* qui me saisira à ce moment).

48) L'événement historique laisse toujours un résidu. On ne peut jamais revenir en arrière.

49) Une transcendance concrète, soit. Eh bien si elle est concrète, elle part d'une situation concrète, elle dépasse et retient en elle des préjugés (idéologies, mœurs, coutumes, institutions) concrets. Comment veut-on qu'elle vise à l'éternel ? Elle ne peut vouloir agir qu'un peu de temps. Le temps où elle sera efficace, toutes choses égales d'ailleurs. Un changement d'idéologie la désarme : Richelieu revenu sur terre n'aurait plus de prise pour juger. Il préparait le triomphe de la monarchie française dans une Europe exerçant son hégémonie sur le monde. Plus de maison d'Autriche, plus de monarchie. Qu'a-t-il à dire ?

50) Faire la morale des suspects.

51) La poésie sauve l'échec en tant que tel, persuade à l'homme qu'il y a un absolu. Cet absolu c'est l'homme. Mais elle ne le dit pas clairement. La poésie c'est le salut de la poursuite de l'Etre vu du point de vue d'une réflexion non convertie.

52) La contingence de l'Histoire = nécessité de notre contingence. Existence du corps.

53) La notion de progrès n'est un facteur historique que depuis la fin du XVIII^e siècle. L'Histoire est un type de réalité tel que rien d'extérieur à l'Histoire ne peut agir sur l'Histoire. Le seul mode d'action d'une *idée* ou d'une loi c'est de surgir dans l'Histoire. En ce

cas son action sera nécessairement action partielle, dépassée, gauchie, tournée et débordée par l'Histoire elle-même. Le monde antique est celui de la stabilité, le monde du Moyen Age est celui de l'éternité. Dans les deux cas les consciences sont l'inessentiel par rapport à des formes stables dans le temps ou dans l'intemporel. Elles n'ont pas conscience *historique* de la temporalité comme essentielle. Elles n'ont conscience que de la durée immédiate et naturelle. La durée est un moyen pour maintenir l'intemporel. En conséquence s'il y a progrès dans les résultats — passage du morcellement des cités grecques à l'unification étatique romaine, passage concomitant du polythéisme au monothéisme, de l'homme immédiat à la subjectivité réfléchie — ce progrès tombe en dehors d'elles. Elles ne le veulent ni ne le sentent : le christianisme n'est pas un progrès pour les derniers païens, c'est une décadence — ce n'est pas un progrès non plus pour les chrétiens, c'est l'avènement catastrophique d'une vérité éternelle. S'il y a progrès, donc, ce serait *objectivement*, c'est-à-dire par une duperie, une mystification essentielle qui leur volerait leur temporalité vécue. On est toujours tenté, bien sûr, de voler son sens à l'Histoire faite, pour la simple raison que les agents historiques étant venus *avant* ne connaissent pas tous les éléments de leur histoire et prennent donc des risques. L'Histoire se fait nécessairement dans l'ignorance. Une synthèse d'ignorances partielles n'est pas du tout un dépassement de ces ignorances vers l'unité de la connaissance, mais simplement constitue une unité ambiguë : unité obscure d'éclats de lumière. Mais si l'Histoire est faite par les hommes, cette prise de risques, cette manière de vivre l'ambiguïté comme telle, l'obscurité historique dans son épaisseur ne peut être considérée comme une illusion. Bien au contraire l'illusion rétrospective consiste à donner à l'histoire vécue des générations précédentes un sens inconsciemment vécu qu'on ne peut en fait loger nulle part et qui n'est que notre manière de vivre l'histoire antérieure. Si d'ailleurs nous admettons l'existence d'une *loi de progrès*, cette loi de progrès, faute d'être vécue par les hommes, devient une consigne-chose, elle est extra-historique et se définit dans l'éternel. Elle tue donc l'Histoire. En un mot pour que le progrès puisse être un des sens de l'Histoire, il faut qu'il descende dans l'Histoire comme progrès vécu, voulu et souffert. Pour l'homme naturel l'Histoire est tradition. Pure dimension de passé avec légère décadence du passé au présent — en tout cas les ancêtres sont exemplaires : obligation de se rendre dignes d'eux. Mais tout n'est pas si simple : il coexiste avec cela un progrès *naturel* vécu dans l'immédiat comme l'effort des hommes pour améliorer leur condition. Mais le progrès est local, n'implique pas de référence à l'humanité future : c'est la condition présente qu'on veut améliorer. Il y a donc conflit vécu entre : 1° un certain sens de décadence, tel que le progrès partiel

apparaît souvent comme *remise en état*; 2° un effort réel vers l'amélioration selon certains principes; 3° une conception de la permanence (religieuse, philosophique et traditionnelle) à quoi la décadence s'oppose et l'amélioration s'ordonne. Ainsi l'amélioration est ambiguë : elle est progrès naturel vécu réflexivement comme retour à l'ordre. On retrouverait la même ambiguïté dans le grand projet historique qu'est le Saint Empire romain germanique. Il s'agit là de la poursuite d'un établissement nouveau qui est en même temps conçu dans le mythe d'un rétablissement : Empire romain, empire de Charlemagne. Aussi bien y a-t-il des périodes historiques d'une rapidité et d'une stabilité diverses. Mille ans de Byzance, quatre cents ans de Moyen Age représentent des durées relativement considérables pour peu de changement, en comparaison des derniers cent soixante ans. C'est que, justement, l'idée traditionnelle freine le changement et, pour tout dire, le fait vivre comme inessentiel par des hommes qui le considèrent eux-mêmes comme inessentiel. Histoire chinoise, histoire des Indes, etc. Pour que l'ensemble des événements soit interprété comme progrès, il faut qu'il soit jugé et vécu comme tel par une société présente. Cela peut signifier deux choses : ou bien qu'ils apparaissent comme des moyens qui ont permis par leur cheminement d'atteindre un état supposé fin absolue (par exemple celui où tous les hommes seraient bons, où tous les hommes seraient heureux, etc.) — ce qui n'est évidemment pas notre cas — ou bien un état dans lequel le Progrès serait vécu dans un certain rapport à l'avenir et deviendrait facteur conscient du projet historique. Il suffit, autrement dit, que l'idée de Progrès surgisse dans une histoire et qu'elle ne soit pas une contemplation mais un facteur véritable de l'Histoire pour que l'ensemble des faits antérieurs soient appréhendés comme *progression* parce qu'ils ont conduit jusque-là. Autrement dit l'Histoire non progressive est récupérée *réellement* comme progrès par le projet progressif : c'est qu'en effet non seulement il y recherche une tradition (parce que le Progrès contient en soi l'idée même d'un départ de zéro) mais encore il utilise comme instrument le passé en y puisant les éléments nécessaires du progrès futur (par exemple la spiritualité du christianisme). Ainsi le passé devient progressif par l'hypothèse-projet du Progrès présent qui est décision d'orienter l'Histoire et qui considère avec reconnaissance l'histoire antérieure comme le cheminement qui lui a permis d'apparaître. Car il est dans l'essence du Progrès de se voir progressivement préparé. Il est bien évident en effet que nous ne pouvons pas considérer que nous sommes *plus heureux* que les Romains (car la population malheureuse est plus nombreuse en valeur absolue) ni que notre état est *plus juste* mais seulement que nous sommes en meilleure posture (même plus malheureux) pour réaliser une société heureuse et juste. Ce qui complique d'ailleurs les choses c'est qu'il existe un

Progrès partiel mais absolu dans son domaine : celui de la science et des techniques. Nous dirons qu'il est absolu parce qu'il a toujours été vécu comme réel, autrement dit que l'*Homo sapiens* a toujours voulu connaître davantage et adapter ses techniques de connaissance à la réalité. Il sert donc de modèle à l'hypothèse moderne du Progrès. D'autant que, en tant que tel, il rejaillit sur l'ensemble de la collectivité. Il va de soi, par exemple, que la science prépare à l'idéal démocratique puisqu'elle contient en soi le principe de l'égalité devant la connaissance. Seulement comme il s'agit dans les deux cas de progrès partiels, ils se tiennent comme des *propositions* en face de la subjectivité humaine qui les dépasse vers ses buts (scientisme, oppression, guerre). La science *enferme en elle* un appel à la démocratie mais elle peut être utilisée comme moyen d'oppression : c'est la science par exemple qui, en créant des armes si coûteuses que l'Etat seul peut les posséder exagère la disproportion entre le peuple et le gouvernement et rend l'insurrection de plus en plus difficile. Mais, de toute façon, du moment que le Progrès est facteur de l'Histoire, du moment que la grande majorité des hommes agissent dans la perspective et selon le mythe d'un progrès, on peut dire que nous sommes entrés dans une période *progressive* de l'Histoire. Seulement là encore il faut prendre garde : du moment que le Progrès entre dans l'Histoire, il est proposition pour l'Histoire, donc facteur transformé par l'Histoire même. La Conscience-une qui est sujet idéal de l'Histoire peut progresser par rapport à un idéal posé par elle, en s'affectant de modifications qui la rapprochent de cet idéal, c'est-à-dire en vivant elle-même la loi. Mais dès que le Progrès est déposé au creux de l'Histoire, il devient chose inerte pour une partie, en même temps que vécu comme activité orientée pour une autre partie. Tout d'abord il peut être nié et tenu pour une illusion : l'idée même de progrès fait apparaître l'attitude conservatrice et réactionnaire — en second lieu et par opposition il peut être conçu comme omniprésent (fatalisme du progrès) : tout changement représente où amène un progrès. D'où attitude de l'homme qui veut être contemporain de l'Histoire, divinisation de l'Histoire. En troisième lieu, comme il est moyen par nature, on peut l'envisager comme conduisant à des fins différentes. Comme toutes les attitudes sont prises à la fois par les différents agents historiques (ajoutons qu'on n'est pas nécessairement d'accord sur l'échelon où l'on est arrivé dans la progression vers le Bien. Jugement des Etats-Unis sur eux-mêmes : il y a encore à faire, mais nous sommes le plus près. Jugement de l'U.R.S.S. sur les Etats-Unis : le pur capitalisme oppressif, les conditions d'un progrès ne sont pas réalisées. Jugement de l'U.R.S.S. sur elle-même : progrès absolu sur les autres Etats. Point de vue de non-communistes favorables : en progrès sur la Russie des tsars ; en retard à tout point de vue sur les Etats

capitalistes modernes), comme en outre en étant d'accord sur la fin (partis socialistes) et sur le mythe on peut se tromper sur les moyens partiels, mais comme d'autre part l'homme se fait ce qu'il est et qu'il se veut et pense en progrès, qu'il se veut en d'autres termes et se réalise en chaque cas invention neuve et orientée par rapport à l'ancien, je dirai que l'événement historique ou organisation synchrétique de l'ensemble est progrès réel mais indéterminé. Comme en outre l'Histoire tout entière revient sur lui pour le porter, qu'il n'est pas une loi de l'Histoire mais une structure secondaire de l'Histoire qui se veut structure totale, je dirai qu'il y a progrès dégressivité.

54) Le résidu est signe, chiffre. A moi de l'interpréter.

55) L'erreur du matérialisme historique : simplification. Il met l'économique hors de l'Histoire : agent non historique de l'Histoire. Sans doute il admet l'historicité de l'économie (histoire des outils) mais comme il n'y a pas vraiment *retour* des superstructures sur l'économie, l'histoire économique n'est pas dans l'Histoire totale. Si nous acceptons *le principe essentiel de l'historicité* (analogue au principe de la conscience) : rien ne peut agir sur l'Histoire sans être dans l'Histoire et en question dans l'Histoire, nous comprendrons que l'action de l'économique est totale et totale aussi l'action sur l'économique. La religion et la morale sont affectées par l'économique mais réciproquement l'économique est *flottant* dans la religion et dans la morale.

56) Ambiguïté de l'Histoire : relativement simple si elle était jeu d'intérêts, relativement simple si elle était concert de dévouement et de sacrifices. Mais elle est sacrifice et dévouement des uns à l'intérêt d'autres (ce qui confère une *valeur* à l'intérêt, aux yeux mêmes de l'intéressé) et utilisation des intérêts (par ex. des consciences générales) à des fins désintéressées. Relativement simple aussi si elle était *travail* objectif, appréciation objective de la situation, mais elle est aussi passion. Ainsi l'objectif devient passion subjective, l'intérêt se mue en valeur, la valeur se fait intérêt pour agir. D'où permanente dégradation de la valeur qui agit en tant qu'intérêt ; perpétuel dépassement de l'intérêt que le dévouement valorise.

57) Décalage perpétuel par néantisation. La collectivité se constitue en Etat pour se récupérer comme sujet. Mais aussitôt l'Etat se pose à côté de la collectivité. Aliénation. Par exemple en démocratie même, le citoyen-électeur n'a le droit de choisir qu'entre des *ensembles donnés* (exactement comme le chrétien entre le vice et la vertu) au lieu que le gouvernement dispose de la

liberté d'invention. De par ce décalage l'Etat, en subsistant, poursuit son intérêt propre. Le dévouement de l'individu à l'Etat a pour réciproque l'égoïsme de l'Etat : la moralité du citoyen suppose l'immoralité nationale. Dévouement de la moralité à l'immoralité. Contestation de toute moralité.

58) L'Histoire : subjectivité sans sujet ; conscience sans translucidité : objectivité au sein du subjectif ; subjectivité agissant par objectivité ; intérêt mué en valeur, valeur dégradée en intérêt ; économique décidant de l'idéologie ; idéologie décidant du sens de l'économique ; répétition dans ce qui ne se répète jamais ; universel dans le singulier ; singulier dans l'universel.

59) Tout homme sort à chaque instant de l'Histoire : absolu, transcendance vers le futur, les vérités éternelles et les valeurs. Et c'est au moment où il en sort le plus qu'il est le plus dedans.

60) Ordre partiel dans l'Histoire : certains éléments deviennent ce qu'ils sont (progrès développement de l'ordre) mais développement freiné par la passivité (littérature, le roman devenant ce qu'il était). Comme un disque qui se développe mais qu'on peut toujours arrêter du dehors. Ce qui complique, donc, c'est qu'il y a des *essences*.

61) L'Histoire est l'histoire des *inventions*. Or une invention dépasse vers le *mieux* et réduit à l'état de préparation ce qu'il y avait avant elle. De ce point de vue perpétuelle illusion de progrès. (Parce que le mieux est piétinant, il crée une nouvelle *situation* qui n'est pas meilleure.)

62) L'homme est un être à qui quelque chose est arrivé.

63) L'Histoire c'est l'*Autre*. Quoi qu'on en fasse, quoi qu'on y fasse, l'entreprise devient *autre*, c'est par son altérité qu'elle agit et ses résultats sont *autres* que ceux qu'on avait espérés. Elle a l'unité de l'Autre qui contient en soi l'altérité infinie et elle est toujours *autre* que ce qu'on la dit être, quoi qu'on en dise. Cela est logique puisque l'Histoire c'est l'histoire des hommes en tant qu'ils sont tous pour chacun, chacun pour tous *des autres*.

64) « L'ivresse de tous ces destructeurs c'est de construire un monde qu'ils ignorent et qu'ils ne reconnaîtront pas quand ils l'auront bâti ; joie de risquer, joie de ne pas *savoir* ce qu'on fait, joie amère de se dire qu'on conduira les hommes au seuil de la terre promise et qu'on restera soi-même sur le seuil en les regardant s'éloigner. »

Vrai aussi pour les constructeurs : unique attitude possible vis-à-vis de l'Histoire.

65) L'Histoire est toujours *autre* qu'elle-même. Même le *vrai* qu'on dit d'elle est faux par incomplétude parce que, dès qu'on le dit, il est *autre*.

66) Dans les périodes où l'économie, les moyens de communication, l'Histoire enfin tendent à isoler l'homme de la communauté concrète, la morale est abstraite et universelle parce que justement c'est la communauté humaine universelle que l'homme a en vue et porte en soi, c'est-à-dire la pure répétition à l'infini de lui-même. Et, pareillement, lorsque l'avenir concret est masqué par l'éternel et qu'il devient une pure dilatation abstraite et infinie, la morale considère l'activité humaine comme une succession d'actes au présent. Elle est analytique. Le problème est : que faire en telle circonstance. Même la morale kantienne offre des critères pour des actions isolées : doit-on mentir ? (sous-entendu : en telle circonstance) — doit-on rendre le dépôt qui vous a été confié ? Enfin la morale considère l'acte dans sa subjectivité : l'intention, et non dans son contexte concret et dans sa dimension objective. Il résulte de tout cela que l'acte envisagé, subjectif, isolé, universel, abstrait n'est jamais qu'un *cas*. Ainsi pour le moraliste (comme pour le psychologue de la même époque) la conduite humaine n'est pas un projet lié avec choix originel, mais une somme de réactions à des événements *quelconques* qui se présentent peut-être par suite d'une nécessité objective mais qui par rapport à l'agent moral sont des *hasards*. Aujourd'hui l'épreuve sera : un ami ruiné. Demain l'épreuve sera : un enfant qui se noie, etc. En un mot la morale est un moyen de venir à bout d'une succession d'*épreuves* sans règle. Mais si la vie humaine concrète est une entreprise au milieu de l'Histoire, c'est au niveau de l'entreprise et pour la totalité de l'entreprise que la morale doit intervenir. Bien sûr la psychologie analytique met au jour les humeurs et une morale « puérile et honnête » enseigne à les vaincre mais cela est sans intérêt. Si vous êtes perpétuellement irrité dans vos rapports avec votre femme, il serait vain de vaincre vos colères au jour le jour. En fait elles témoignent que la relation première est manquée, que l'entreprise est coûteuse. C'est à ce niveau : l'entreprise de faire un couple en 1947, qu'il convient de s'interroger et de changer s'il y a lieu. La sagesse analytique est passivité, résignation : ne rien entreprendre et tâcher, au jour le jour, d'être le moins mauvais possible. Mais elle mutile l'homme en lui interdisant d'être projet. Ainsi les hommes disposent de morales analytiques pour apprécier des grandes projections synthétiques vers leur possible. Et lorsqu'on dit de l'existentialisme : alors l'homme est libre de choisir par

caprice, c'est sot pour bien des raisons mais en particulier pour celle-ci : c'est que l'on suppose des choix instantanés et toujours renouvelés. Le mot « caprice » dit bien ce qu'il veut dire : un homme qui est hasard pour lui-même. Alors que nous sommes tous pour nous-même destin. Non seulement nous ne pouvons pas faire une morale au niveau du caprice — pour le remplacer par l'acte instantané de la vertu — mais encore le caprice lui-même, s'il existe, est signe de toute une condition et de tout un projet dépassant cette condition.

67) L'Autre dans l'Histoire : la femme, la génération précédente ou suivante, l'autre nation, l'autre classe.

68) L'Histoire est l'Autre, donc autre qu'elle-même. C'est pourquoi elle peut apparaître comme dialectique, l'Un entraînant toujours l'Autre et *devenant* l'Autre. Mais c'est une quasi-dialectique et sans synthèse donc sans *sens*. Car évidemment le sens de l'Histoire ne peut être que la synthèse de l'unité et de la dualité, comme dit Hegel, ou si l'on préfère, de la synthèse du Même et du couple Même et Autre. Mais elle sera toujours *autre* même que cette synthèse. Ainsi l'Histoire s'échappe à elle-même. On ne peut même pas en donner une interprétation matérialiste : d'abord l'Autre surgit par la pensée des conditions économiques. Ensuite l'interprétation matérialiste en agissant prouve l'action de l'idéologie. L'Histoire étant autre qu'elle-même, l'esprit objectif c'est simplement l'altérité de nos actes ou de nos pensées ; leur imitation en extériorité (retour à la distinction de Hegel entre Nature et Esprit. Mais l'Histoire n'est jamais nature, seulement quasi-nature). Agir en Histoire c'est accepter que l'acte devienne *autre* que sa conception. C'est là la vraie synthèse de l'unité et de la dualité : ressaisir l'acte *devenu autre* et le pénétrer de nouveau de subjectivité (synthèse du même et de l'autre), se le réapproprier. De nouveau voir la synthèse de l'Un et de l'Autre devenir autre et recommencer jusqu'à la mort qui est transformation en altérité de la personne tout entière. L'Histoire étant aliénation, il est naturel et logique que toute *idée* historique apparaisse *dans l'Histoire* d'abord comme aliénée. C'est-à-dire qu'elle n'apparaît jamais qu'en tant qu'elle est autre qu'elle-même, pourvue d'une certaine extériorité et d'une certaine inertie, alourdie en objet donc matérialisée, naturalisée. Des *idées natures*. Voilà ce qui agit en Histoire. D'où l'aliénation de l'esprit dans le christianisme ou le marxisme. L'esprit est toujours aliéné. L'Histoire c'est *aussi* l'histoire de l'Esprit cherchant perpétuellement à sortir de l'altérité et n'y parvenant jamais.

Accepter que l'idée devienne *autre* : la vertu de l'agent historique c'est la générosité. Mais ici intervient la vraie amitié : l'ami, celui

pour qui l'autre est le même. Les combattants qui créent ensemble un milieu d'intersubjectivité à l'idée. Cette fois au lieu que le même soit dans l'autre, c'est l'autre qui est dans le même. Nuance de quasi-objectivité dans la subjectivité commune.

L'ivresse d'aliénation de tous les grands théoriciens de l'Histoire (Nietzsche et le retour éternel. Etre autre que soi-même). La mauvaise manière en Histoire : agir par vertige d'être autre pour tous les autres, de se faire renvoyer comme infiniment autre. A la longue l'homme politique pur devient autre pour lui-même (importance). Egisthe n'est plus que le reflet vivant de la peur que les autres ont de lui.

La suprême générosité : l'acceptation de la mort. La mort crée le fossé : l'action ne pourra plus jamais être reprise en profondeur subjective par l'agent. Coupure entre l'action toujours intériorisée dans son extériorité même et l'action reprise en totale extériorité et n'agissant plus que par extériorité. C'est-à-dire que toute action historique (j'entends l'entreprise) a son horizon circulaire d'objectivité absolue. Elle est par nécessité vouée à devenir pur objet. A ce moment-là, 1° elle agit par pure proposition ; la violence, l'efficacité, la ruse, la suggestion disparaissent. Impossible de *corriger* son œuvre, l'impression qu'elle fait. Pure proposition nue. Donc on s'en *remet aux autres* ; 2° elle s'est aliénée. L'idée s'est engagée dans le marbre de l'extériorité. Donc l'action n'agit plus que comme résidu historique. L'agent historique doit accepter que son œuvre ne se prolonge que par proposition et que l'esprit qui l'animait n'agisse plus qu'à la manière d'un résidu. Mais en même temps, *prendre toutes précautions* pour retarder le plus possible le moment de l'aliénation : camaraderies, disciples, appel d'outre-tombe par testament, mémoires.

L'Histoire sera *toujours* aliénée : il peut y avoir des époques heureuses mais si l'opposition des intérêts est moins forte, l'altérité demeure ; nos actions nous sont tout de même volées. Si toutefois nous imaginons une utopie où chacun traite l'autre comme une fin, c'est-à-dire prend l'entreprise de l'autre comme fin, nous pouvons imaginer une Histoire où l'altérité est reprise par l'unité, bien qu'elle demeure toujours ontiquement. Mais aucun *Etat* comme médiateur entre les individus ne peut réaliser cette situation puisque l'Etat ne peut traiter les individus en liberté. Il faut une détermination morale de la personne à traiter en fin les autres personnes ; ainsi le passage de la pseudo-Histoire à l'Histoire vraie est soumis à cette détermination a-historique de tous de réaliser la morale. La révolution historique dépend de la conversion morale. L'utopie c'est que la conversion de tous à la fois, toujours possible,

est la combinaison la moins probable (à cause de la diversité des situations). Il convient donc d'égaliser les situations pour rendre cette combinaison moins improbable et donner à l'Histoire une chance de sortir de la pseudo-Histoire. A ce moment nous voilà agents historiques, au sein de la pseudo-Histoire, parce que nous agissons sur les situations dans l'espoir de préparer une conversion morale. C'est pourquoi il est absurde de déclarer que les hommes sont trop mauvais aujourd'hui pour qu'on se voue à eux. Car en fait on se voue à ce qu'ils pourraient être, à ce qu'ils pourront mieux être si la situation est changée.

La situation est donc exactement celle de Kafka : l'effort de l'homme est pour sortir de la préhistoire et pour sauter dans l'unité de l'Histoire. Mais chacun des mouvements qu'il fait, appartenant par définition à la préhistoire, contribue à la prolonger puisqu'il est aussitôt altéré, aliéné — donc prétexte à aliénation et à altération. Cependant son but est peut-être atteint (libération des esclaves — libertés politiques — unification intérieure des nations par la royauté — réformes ouvrières, etc.). Mais du fait qu'il est plongé dans la pseudo-Histoire, du coup il est aliéné, ce n'était plus *le but* mais c'est devenu un état de fait vécu du coup en pluralité et en injustice (monarchie absolue comme envers de la réalisation de l'unité — oppression sociale comme envers du libéralisme politique — bureaucratie oppressive russe comme envers du progrès du prolétariat). Comme on ne revient pas en arrière, on peut dire qu'il y a progrès (progrès *matériel* vers l'unité). Mais comme au-delà nous retrouvons la même diversité, la même altérité, en même temps il n'y a pas progrès. A la fois tout retour en arrière serait *régression certaine* et à la fois le but paraît exactement aussi lointain.

Le but historique et historisant est toujours *l'unité* des consciences mais chaque fois qu'une unité est saisie, elle tombe en dehors des consciences et devient unité objective, unité d'objet. La culture est la projection en extériorité de l'unité manquée des consciences. C'est pourquoi il est faux de dire que la science réalise l'unité des esprits : elle réalise un accord instable et successif des consciences et les oppositions et l'altérité sautent au-delà de cet accord. Au reste l'unité se fait sur la science faite et le désaccord sur la science à faire ; la science à faire étant toujours l'infini, et la science faite le fini. En un mot l'accord dans la vérité est toujours accord sur *des vérités*.

Aucune raison de préparer pour des étrangers, des inconnus un règne de la moralité ou du bonheur au prix de l'injustice et du

malheur d'aujourd'hui. Il faut atteindre *aujourd'hui* une amélioration en tant qu'elle prépare celle de demain.

Une philosophie de l'Histoire et une Histoire, une morale historique devraient en premier lieu s'interroger sur la nature de l'*action*. Il faut reprendre au niveau même de l'ontologie puisque l'Histoire étudie l'action des hommes sur le monde, l'action de l'homme sur les hommes, la réaction des hommes et du monde sur l'action première. C'est donc une catégorie essentielle de l'Histoire aussi bien que de la morale et qui n'a jamais été étudiée.

Donc : phénoménologie de l'action — phénoménologie de l'Histoire — description de la situation historique — buts de l'homme à travers cette Histoire-ci, ce moment-ci de l'Histoire.

Deux moments très nets de l'Histoire : 1° L'Histoire aliénée : l'homme n'a pas de mythe de l'Histoire. Ses catégories sont l'éternel et le présent. Dans le présent il cherche à faire œuvre présente : abaisser la maison d'Autriche, réaliser le Saint Empire germanique, etc. En général : augmenter la puissance d'un pays, considéré comme un patrimoine ou réaliser un but déjà esquissé dans le passé. Prendre sa place dans une tradition et contribuer en partie à une certaine œuvre. En même temps maintenir, conserver. Il s'agit d'aménager un grand édifice déjà existant. Réformes. Histoire et héritage : on *hérite* d'un bien (la collectivité) qu'on essaye d'améliorer et de conserver en même temps. L'Histoire est aliénée parce que le résultat est toujours repris en objet et qu'il y a une évolution historique inaperçue ou niée par l'agent de l'Histoire. 2° L'Histoire tentant de se ressaisir. C'est-à-dire l'action cherchant à prendre conscience de son objectivité future, ou si l'on veut l'agent cherchant à saisir la signification de son acte. L'Histoire *quasi réflexive* où l'idée d'Histoire devient motif historique. Transformation de l'idée de l'Histoire (invention subjective) en *mythe* de l'Histoire. Présence dans l'Histoire du mythe de l'Histoire. Substantification de l'avenir. Double attitude contradictoire : sens absolu de l'Histoire par substantification de l'avenir — historicité du mythe de l'Histoire. L'Histoire-mythe et l'Histoire-science comme double facteur dans l'Histoire.

Dialectique de l'action sur le monde : être et néant, unité et multiplicité, intériorité et extériorité, fini et infini, connaissance et ignorance, subjectivité et objectivité, particulier et universel.

Action : intériorisation de l'extériorité et extériorisation de l'intériorité. Agir par la passivité sur le passif, qui du coup devient actif (coefficient d'adversité). Objectivation du subjectif. Réaliser

des quasi-synthèses dans l'inertie. Introduire l'unité dans ce qui est par définition la multiplicité, la synthèse dans le juxtaposé mais du même coup, passiviser les synthèses, les affecter d'extériorité. Introduire la notion de *fragile* dans le monde. Est fragile ce qui est rebelle à la synthèse, ce qui est plié de force à faire un tout et qui a perpétuellement tendance à revenir à la multiplicité de juxtaposition. Découper le discontinu dans le continu, du coup introduire le fini dans l'infini, c'est-à-dire : 1° soumettre une créature à l'action du monde ; 2° prolonger son action dans le monde au-delà de la prévision possible : théoriquement et à la limite jusqu'aux confins du monde. Mais une action devenue inertie (altération). Introduire la finalité dans la causalité. Mais du coup créer une pseudo-finalité susceptible de retournements. Créer du neuf et n'en pas créer. La distinction : l'homme crée la forme non la matière, est fausse car le *neuf* (objet) n'est ni forme ni matière, c'est un existant.

Il y a un point de vue de l'En-soi sur le Pour-soi : c'est la *passivité*. Le Pour-soi pure activité pour soi, objet actif pour Autrui, est passivité *pour* l'En-soi ; il se connaît et s'éprouve comme passivité dans ses rapports avec l'En-soi, comme il se connaît et s'éprouve comme *objet* dans ses rapports avec le Pour-soi d'Autrui.

L'envers de la transcendance : l'échappement. Je transcende tout et tout ce que je fais m'échappe.

Dans toute perception de chose, je suis compris moi-même comme chose. J'apprends en même temps que le poids de cette pierre ma passivité (je suis ce sur quoi elle pèse) mais cette passivité est en même temps activité (j'ôte la main, je change la pierre de place). Double rapport perpétuel. Et je ne puis agir si je ne suis passif. Mais d'autre part je ne puis être passif que parce que j'agis (sinon je *serai*, c'est tout), je suis celui par qui passivité et activité viennent au monde pour l'En-soi et pour moi-même. La passivité est très exactement *ma liaison* avec l'En-soi ; ma liaison ontologique et pratique à la fois. Réciproquement l'En-soi devient actif puisqu'il *menace*. L'activité de l'En-soi est d'ailleurs uniquement *destructive* : directement parce qu'il peut me réduire à la passivité totale (rapports externes) et indirectement parce qu'il peut toujours dans et contre les objets manufacturés reprendre son indépendance d'extériorité (pures relations externes).

Le Pour-soi, En-soi néantisé, reste en-soi par rapport à l'En-soi. Il est la relation interne de l'En-soi avec lui-même (action) en même temps que l'existant par qui il se fait que l'En-soi devienne un monde.

Intériorisation de l'extériorité : l'objet a désormais un *sens* c'est-à-dire une transcendance figée. Il indique vers autre chose que lui. Il est un relais de notre transcendance. Mais un relais qui se pose pour lui. Il a également une place et des entours ; enfin une connexion naturelle avec certains autres objets. Il a un *usage* naturel : cela signifie qu'il impose des rites, il est l'envers de certains gestes toujours les mêmes. Par là même il est universel. Réciproquement extériorisation de notre intériorité : c'est elle que nous retrouvons sur l'objet, il nous la reflète mais sur le plan de l'extériorité, de la passivité, du rituel et de l'universel. L'objet s'adresse au « on » qui est précisément l'extériorité de l'intériorité, l'homme remplaçable comme l'objet, pur instrument universel à se servir d'instruments, passif et extérieur à lui-même. La civilisation des machines sera nécessairement la civilisation du « on » (U.S.A.). L'outil est l'image inerte de l'action.

La série causale est infinie ; Etre pur, jamais de non-Etre. Orientée vers l'équilibre (dégradation de l'énergie). Pour qu'une *fin* surgisse, il faut qu'un existant échappe à la causalité et à l'Etre en concevant une fin ; il faut qu'il y échappe aussi en constituant le moyen et il faut que la série causale soit en partie contingente pour qu'on puisse créer le moyen, l'arracher au reste, l'isoler. Mais en s'appuyant sur la causalité pour réaliser la fin, l'homme la resserre et l'isole, il en fait un *système* pratiquement isolé où l'enchaînement est rigoureux. Ainsi crée-t-il le déterminisme au service de la finalité. Mais en même temps il confère une fin à ce petit système déterminé, donc un avenir à ce perpétuel présent. Mais cet avenir est fixe, c'est toujours le même. L'autre est un petit système de déterminisme resserré où chaque état est rigoureusement occasionné par l'état précédent et qui vise de lui-même à l'équilibre (arrêt du mouvement) mais qui est en même temps orienté dans l'autre sens (non-dégradation mais production d'une fin), causalité rigoureuse et caricature figée de finalité. Perpétuel présent avec un horizon fixe d'avenir. Il nous renvoie à la fois l'image de deux créations humaines : le déterminisme et le résultat.

La preuve que les mécaniques, pour l'homme, sont de petits hommes c'est la tendance perpétuelle à créer des automates. L'automate a l'ambiguïté pour le spectateur d'être à la fois une pure série causale marquée par la raideur des mouvements et à la fois un être défini par un avenir, dont on doit interpréter chaque mouvement à partir d'un but extérieur. La double série en sens inverse (finalité-causalité) est lisible en même temps dans son ambiguïté. C'est l'achèvement de toute mécanique qui offre les deux aspects à la fois mais moins visibles. Ainsi plus la mécanique

devient humaine plus l'homme devient mécanique. Le déterminisme qu'il a créé, il se l'applique comme *excuse* ; les fins qu'il possède sont aliénées, elles lui sont maintenant indiquées par les objets. Placé sur le terrain du *général* (corps-besoins-outils), il devient lui-même général. Le matérialisme c'est la représentation que l'homme se fait de lui-même à travers les techniques.

Ainsi toute œuvre humaine en humanisant la Nature court le risque de déshumaniser l'homme qui *devient lui-même* hors de lui dans l'extériorité et qui se fait renvoyer par ce qu'il n'est pas l'image de ce qu'il est. Dans le rapport du Pour-soi à Autrui (action) s'intercale le moment du serviteur infidèle (la machine).

Comme l'outil est quasi isolé du reste de l'univers mais en fait soumis à toutes les influences et que l'homme agit sur l'homme par l'outil, en chaque action humaine historique le monde entier intervient par son influence sur l'outil. Ainsi toute action historique comporte-t-elle une contingence originelle (la poudre est mouillée, le soleil dans les yeux de l'armée ennemie) en même temps qu'une certaine généralité (universel non contingent : usage général du canon, etc.).

Triple contingence historique : l'outil, le corps, l'autre (que tels autres soient là, précisément à ce moment). La contingence du monde (par l'outil) : répétition, universel. Donc assises non historiques de l'Histoire ; pourtant intérieures à l'Histoire. L'Histoire n'a pas de dehors. Elle contient en elle la non-Histoire. La contingence *reprise* par l'ignorance comme détermination historique : si Cromwell n'avait pas eu la pierre... oui mais si on avait su le guérir. La contingence est intérieure à l'Histoire, mesurée et définie par l'ensemble des significations historiques. Car c'est précisément dans un monde où la médecine (donc les autres sciences et techniques) était à un certain niveau que Cromwell a pu agir. Mort à son image.

Les besoins : évidemment ressort historique. Mais jamais purs. Toujours dépassés. Le besoin et le sacré (primitifs). Le repas comme cérémonie religieuse. Aujourd'hui pénétrés par les revendications de justice. Le besoin est toujours beaucoup plus que le besoin. Dans la lutte des classes, le prolétariat lutte pour beaucoup plus que le besoin : la justice. La bourgeoisie pour beaucoup plus que la satisfaction de ses besoins : pour le commandement, pour le luxe, pour la culture, pour sa représentation hiérarchique de l'homme. Il n'y a pas besoin, dans la société actuelle, d'être un gros capitaliste pour satisfaire largement ses besoins. L'ordre des besoins, là où il est à peu près un, crée un ordre humain

relativement suffisant dont le but est la satisfaction des besoins. Une fois satisfait en permanence, le besoin est pratiquement annihilé. Alors l'homme a à s'inventer des désirs d'homme et un humanisme par-delà le besoin.

L'altérité interne du phénomène historique : l'action de l'homme au pouvoir est reprise et dépassée par l'ensemble masses-institutions qui la recouvrent et l'emportent. Mais réciproquement l'ensemble masses-institutions avec son évolution propre est réfractée par la conscience de l'homme en place et, de ce fait, devient autre que lui-même. Tout portait l'ensemble de l'Allemagne en 1914 vers la guerre. Mais l'ensemble de l'Allemagne est à son tour repris et aliéné dans la conscience de son chef qui l'interprète et où il devient autre. Guillaume II pouvait éviter la guerre. Ainsi toute la force et la nécessité du glissement vers la guerre des masses allemandes sont en même temps levées et mises entre parenthèses dans une conscience. Il va de soi qu'il n'en est pas toujours ainsi : il faut le caractère institutionnel du chef. Mais si même le grand homme est *dans* la masse, sa représentation de la totalité tend à aliéner la masse à elle-même en la pénétrant d'un point de vue synthétique qui peut agir ou freiner. La masse est alors mise entre parenthèses au cœur d'elle-même. Donc double mise hors de jeu : de l'individu par la masse, de la masse par l'individu. Loin de s'annihiler les deux mises hors de jeu concourent l'une l'autre à produire le phénomène historique. La masse a son sens et son efficacité là-bas hors d'elle dans l'esprit de quelques individus ; mais ces individus ne prennent leur importance qu'en tant qu'ils sont pensés par la masse comme chefs institutionnels ou comme chefs révolutionnaires. En un mot le général est aliéné et particularisé par le particulier et le particulier est *pensé en général* par le général et son action se généralise. De sorte que le fait historique renvoie perpétuellement du particulier à sa généralisation et du général à sa particularisation : il est tout ensemble.

La Dialectique interne du Réel pour Hegel : suppose que le ressort de l'Histoire est la contradiction. Cela implique évidemment que chaque terme de la contradiction est identique à soi. Sinon il ne saurait exactement contredire l'autre. Si la philosophie de Parménide — « l'Etre est » ou « la Pensée et l'Etre ne sont qu'un » — peut être rigoureusement contredite, c'est par une pensée telle que « l'Etre n'est pas » ou « le Non-Etre est » ou « l'Etre et la Pensée sont rigoureusement distincts », donc une pensée qui se contient elle-même dans les limites de la contradiction et qui ne s'échappe pas à elle-même. En un mot la négativité est négativité stricte du nié et la synthèse n'est pas multiface mais une. Mais si précisément toute pensée, dès qu'elle paraît, devient

autre, si elle s'altère, prend diverses formes, si déjà Zénon n'est plus Parménide, etc., l'antithèse d'une part et dès son origine est *alourdie* par l'altérité de la thèse, elle est ambiguë comme l'est déjà la thèse elle-même. En outre toute *alourdie* qu'elle est déjà, elle devient en outre *autre* dès qu'elle est pensée objective ; ainsi la dialectique se noie dans sa richesse même. Il y a infiniment *plus* dans l'Histoire qu'un mouvement dialectique parce que la dialectique est dialogue et qu'il y a infiniment plus que deux agents historiques. Ceci en admettant d'ailleurs que le ressort premier de l'Histoire tendrait à être la dialectique. Mais précisément l'épaisseur à multiples faces de l'Histoire fait de cette quasi-dialectique *un* seulement des ressorts historiques. Il existe des processus historiques qui ne suscitent pas de lutte contradictoire : par exemple les grandes explorations du xv^e et du xvi^e siècle. D'autres où l'altération historique rend toute opposition dialectique impensable : par exemple la lutte des Guelfes et des Gibelins où finalement Guelfe et Gibelin sont des concepts proprement historiques, susceptibles d'une description historique mais non d'une réduction aux contradictions. Il existe aussi de grands courants de l'esprit qui ne progressent pas *dialectiquement* mais simplement par synthèse de la diversité (non des contradictions), comme la science par exemple. Il y a des inventions qui sont des commencements absolus (machine à vapeur) même si elles sont à l'origine d'une quasi-dialectique. Ainsi loin que la dialectique explique l'Histoire, c'est l'Histoire qui se referme sur toute dialectique et qui la digère.

Autrement dit le vrai principe moteur de l'Histoire, qui est l'altérité, est plus large que la dialectique et l'englobe. La dialectique est une *espèce* de l'altérité. Si la découverte de l'Amérique agit c'est en tant qu'elle est reprise par les consciences et qu'elle devient objet et *objet-autre* mais non pas en tant qu'elle suscite son contraire.

Il convient que l'Histoire ait sa crise comme la physique et se dégage de l'absolu hégélien et marxiste.

Si aucune histoire ultérieure ne peut récupérer les souffrances passées, aucune non plus ne peut transformer en erreurs les vérités vécues par une époque dans l'ignorance. Ceci est un absolu. Chaque époque a son ignorance dont elle recule les limites, chaque époque a sa vérité conditionnée par cette ignorance et absolue comme elle. C'est tout un. L'époque suivante réduit à du *relatif* cet ensemble mais en tant qu'il n'est plus vécu, en tant qu'il est mort. Alors cela devient erreur.

Le complexe, noté par Kojève (p. 461), c'est que l'erreur se maintient. C'est-à-dire la vérité morte et devenue erreur se survit. « Par son discours et en particulier par son discours écrit l'homme réussit à *maintenir* l'erreur au sein même de la réalité... on pourrait définir l'homme comme une erreur qui se maintient dans l'existence, qui *dure* dans la réalité. Or puisque erreur signifie désaccord avec le réel, puisque est *faux* ce qui est *autre* que ce qui est, on peut dire aussi que l'homme qui se trompe est un Néant qui néantit dans l'Etre ou un " idéal " qui est présent dans le réel. »

Faire des Guelfes simplement le parti de l'Empire et des Gibelins le parti de l'indépendance, c'est perdre la réalité *historique* des uns et des autres car ils ont été cela et beaucoup plus que cela et les uns sont passés dans les autres, etc. La réalité historique c'est la totalité irrationnelle et descriptible Guelfe ou Gibelin. Pas le squelette dépouillé d'une contradiction qui s'est elle-même modifiée à titre de structure partielle de la totalité.

Situation existentielle et négativité hégélienne : « Si l'Identité s'incarne dans le " A " identique à lui-même ($A = A$), la Négativité se concrétise dans et par (ou en tant que) le *non* du " non-A ". Pris en lui-même ce *non* est Néant pur et simple : il n'est quelque chose que grâce au " A " qu'il nie. Le *non* isolé est absolument *indéterminé* : il représente dans la *liberté* absolue, l'indépendance vis-à-vis de *toute* détermination donnée, de *toute* nature fixée une fois pour toute, de *toute* localisation dans un Cosmos ordonné... La présence de A dans le " non-A " limite la liberté absolue du *non* et le concrétise, c'est-à-dire le détermine ou le spécifie... D'ailleurs du moment qu'il y a " non-A ", le " non " purement négateur est tout autant une *abstraction* que le " A " purement identique. Ce qui existe réellement c'est l'unité des deux : ... le " non-A " qui est un " B "... B est le résultat (positif) de la négation de A. Ainsi B est un A non seulement *supprimé* et en même temps *conservé*, mais encore *sublimé* par cette négation conservatrice. Car si A est *immédiat*, B est *médiatisé* par la négation ; si A est *Identité* pure, B est *Totalité* impliquant la *Négativité* ; si A est *donné*¹, B est résultat d'une action négatrice, c'est-à-dire *créé* ; si A n'existe qu'*en soi*... B existe aussi *pour soi* car en lui A prend position vis-à-vis de soi-même » (Kojève, 476).

Situation existentielle : la liberté ne se borne pas à *nier* A (conçu comme situation), elle le fait exister ; la négation est spécifiante aussi pour A. Avant qu'il y ait négation A existe en effet *en soi*, c'est-à-dire A est tout simplement (en soi au sens existentiel). Si A

1. Dans le texte de Kojève : « ... purement et simplement *donné*... » (N.d.E.).

existe ensuite *pour soi*, c'est-à-dire si l'on peut dire qu'il y a A, c'est par l'élan de la liberté. Mais en fait ce n'est pas A qui existe pour soi en se niant. La négativité qui s'élève du cœur de A fait être A pour un pour-soi (qui n'est pas B mais une conscience). Ce n'est point A qui *en B* devient pour-soi mais un pour-soi qui surgit pour qui A existe (et qui n'est pas B parce que B est de même espèce que A — homogène à A). En outre dépassement n'est pas négativité. Un *moment* du dépassement est négativité. Mais il y a un moment positif qui est l'invention de la *fin*. La négativité n'est pas par elle-même créatrice, elle est condition indispensable de la création. Cependant la fin projetée enferme A en elle. En ce sens, en effet, il y a B comprenant A en lui. Mais ce n'est point A qui se dépasse en B, c'est plutôt que A est dépassé vers B. A et B sont transcendants, vécus, connus, transformés par une transcendance. Et ce n'est pas B qui est en et pour soi, car s'il l'était pourquoi donc serait-il *en soi* pour une nouvelle négativité ? Le Pour-soi devrait être un terme absolu. De lui ne peut naître une nouvelle négation qui le ferait devenir *en elle* pour soi (puisque'il l'est déjà). Ou plutôt une semblable négation serait la réflexion (rapport de ce qui est pour-soi au Pour-soi) c'est-à-dire un nouveau type d'être. En fait le dépassement par négativité est le fait de l'existant et si l'existant peut devenir *en soi* pour un existant, ce n'est plus jamais pour lui-même mais pour un autre existant séparé de lui par un néant. C'est cette séparation comme fait absolu qui fait que l'ensemble Pour-soi et En-soi-dépassé-par-une-négation peut devenir à son tour En-soi pour un nouveau Pour-soi.

Ce qui complique la *situation* c'est qu'elle est historique, c'est-à-dire justement qu'elle est déjà vécue et pensée par d'autres Pour-soi pour lesquels j'existe avant de naître et qui élèvent des prétentions sur ma liberté. Autrement dit je suis une liberté hypothéquée. En dépassant *leur* situation, les Pour-soi m'ont assigné un avenir : ils m'ont déjà défini comme Français, bourgeois, Juif, etc., ils ont déjà déterminé mes salaires, mes obligations, mes chances, ils ont déjà rendu le monde signifiant, soit en en saisissant les sens soit en créant des modes d'emploi que je rencontre à la fois comme choses et comme signification humaine ou si l'on préfère comme images chosistes de la transcendance humaine et qui sont des pièges à liberté. En un mot ils m'ont défini *comme nature*. Je nais avec ma nature parce que d'autres hommes sont venus avant moi. Et cette nature est très insidieuse parce qu'étant *idée*, elle pénètre en moi et se coule dans ma transcendance. Exemple : si je suis juif, je suis pénétré intérieurement d'une nature juive. Le dépassement des autres est donc dépassement de moi-même en tant que d'abord nature pour l'autre et, par suite, nature pour moi-même. Ainsi la situation m'atteint en plein

cœur. Et, dans les sociétés, dépassement de la situation implique dépassement de moi-même, c'est-à-dire de moi-même en tant que je suis objet pour autrui et objet intériorisé (par l'éducation) pour moi. Le dépassement est d'ailleurs inévitable : que je me résigne à ma nature, que je la renie ou que je l'assume, je la dépasse dans les trois cas ; elle est quoi qu'il arrive *mon passé*. En un mot je fais toujours partie de la situation que j'ai à dépasser.

Kojève marque bien que l'Histoire implique la *liberté* : évolution créatrice c'est-à-dire matérialisation d'un avenir qui n'est pas le simple prolongement du passé par le présent. Le passé c'est la situation, reprise et dépassée par l'action libre. Tout essai même indirect pour réduire la liberté à une nécessité, c'est une destruction de l'historicité de l'Histoire. 1° Parce qu'on supprime la temporalité. Une temporalité qui n'est pas fondée sur la liberté n'est plus qu'une illusion. Le temps s'effondre en instants non liés (qui les lierait si ce n'est la liberté divine : création continuée de Descartes) c'est-à-dire en purs présents intemporels. D'autre part le temps *n'apporte rien*, il est cadre vide pour un développement prévisible. 2° C'est remplacer la singularité historique par le nécessaire, c'est-à-dire par l'universel. Si l'Histoire a une *consistance propre*, si elle refuse, par elle-même, de s'évanouir en sociologie c'est précisément à cause de son unicité. Le premier événement historique c'est *qu'il y ait* une histoire. Et s'il y a une histoire, elle contient l'universel en elle comme une de ses structures abstraites au lieu de pouvoir être universaliste. C'est ce que Pascal avait bien vu : la faute originelle qui rend toute universalisation impossible. Libre, pécheur, historique, l'homme est un être à qui il est arrivé quelque chose. Ainsi y a-t-il une opacité propre à l'Histoire, une densité historique qui s'évanouit si l'on n'affirme point en l'abordant : 1° que l'Histoire est originellement contingence, autrement dit qu'elle est irréductible à la Nature, qu'elle est de trop par rapport au Monde et que c'est elle au contraire qui fait qu'il y a un monde qui change. Et si l'Histoire n'est pas *nature* c'est qu'elle n'est aucunement *nécessité*. Tout nécessaire, en effet, est donné en quelque manière ; 2° que l'Histoire est liberté. Puisque, précisément, l'Histoire est création (ne fût-ce que d'outils) et que, conséquemment, il y a imprévisibilité de tout avenir par rapport à tout présent : il est soumis à l'*invention* (invention d'outils, d'hypothèses scientifiques, d'idéologies, de solutions politiques), c'est ce qui fait l'épaisseur du temps. Et c'est pourquoi il y a ambiguïté dans la dialectique hégélienne (au moins telle qu'elle est présentée par Kojève). Car enfin, que la Raison du Sage soit purement contemplative et qu'elle laisse s'épanouir en elle le mouvement dialectique qui mène au présent, cela est acceptable (avec cette réserve de taille que la raison ne peut être contempla-

tive que dans le cas d'une Histoire déjà finie). Mais cette contemplation est-elle celle d'un développement historique *de fait* c'est-à-dire de contingence et de liberté ou d'une évolution dialectiquement nécessaire ? Pour le savoir il faut considérer l'Histoire comme déjà finie, donc supposer qu'elle peut finir, c'est-à-dire avoir un terme indépassable, donc déjà contenu en germe dans le terme initial. Le progrès est le développement de l'ordre. Alors l'Histoire disparaît. Guelfes et Gibelins ne sont plus que des *symboles* d'une nécessité dialectique (particularismes contre unification). Mais d'autre part l'Histoire n'est pas l'histoire d'une liberté mais celle d'une pluralité *indéfinie* de libertés (peu importe qu'on puisse compter les habitants du globe puisque *à la fois* il y a redoublement indéfini, chacun pouvant à la fois figurer en situation pour tous et saisir tous les autres comme facteur de situation) et *à la fois* structure fibreuse (mais mobile : c'est de l'événement lui-même que dépendent les clivages de la situation). Or toute liberté est transcendée par les autres libertés, elle devient *hasard* pour les autres et son action devient objet. De ce fait il y a un caractère *statistique* de l'Histoire, une quasi-généralité, une lourdeur propre du fait (parce que la plupart des libertés imitent le déterminisme et sont en outre hypothéquées), enfin des rencontres de séries [dont] chacune apparaît à l'autre comme quasi causale. En outre comme la liberté est invention mais peut justement inventer l'imitation, c'est-à-dire choisir de se démettre, la forme temporelle historique va toujours à l'équilibre, c'est-à-dire à l'homogène par destruction tant qu'elle n'est pas redressée, et c'est une contingence si elle est redressée ici plutôt que là. Autrement dit devant une série donnée : évolution de la Russie soviétique de 1917 à 1947, on doit rendre compte de ce double aspect : à la fois cette évolution apparaît comme nécessaire (mais du fait justement qu'il n'y a pas eu redressement) et à la fois l'absence de liberté redressante hante cette nécessité de liberté bien qu'on ne puisse après coup insérer nulle part la liberté redressante (puisque l'événement est *mort* et qu'il fallait inventer à chaud, au sein du développement vivant). En outre, comme la liberté est toujours conditionnée et spécifiée par l'ignorance, elle apparaît au siècle suivant *qui sait* comme une moindre liberté, donc comme plus proche du déterminisme ou d'une nécessité dialectique. D'où l'ambiguïté de l'Histoire qui est liberté aliénée, nécessité au sein de la contingence mais reprise par la contingence, perpétuelle tendance à l'homogène et à l'équilibre de la nature et de la mort, perpétuellement traversée de libertés tendant vers l'hétérogène et la vie, perpétuelle répétition et perpétuelle nouveauté.

Dans un processus historique *qui se défait* (et qui par conséquent imite le déterminisme naturel) l'absence visible de liberté doit être

comptée comme l'envers d'une présence constante de la liberté. (C'est pourquoi il y a révolution dans les défaites : on sait qu'il y a eu *faute* des dirigeants). La faute, c'est l'absence d'invention, la routine qui fait traiter une des nations comme pure chose maniable par l'autre (Bismarck ayant sa guerre quand il le voulait) mais précisément cette faute vient de ce que l'homme doit vouloir l'absence d'invention et, en quelque sorte, l'inventer. Son adhérence au passé est elle-même justifiable d'une psychanalyse existentielle.

L'Histoire est à la fois anti-nature et imitation de la nature.

L'*Autre*, en histoire : Orient (Chine, Inde, Japon). Comment oser faire une dialectique de l'Histoire qui ne tient pas compte de ces 400 millions d'hommes qui ont comme nous cinquante siècles d'histoire ? La dialectique (hégélienne ou marxiste) ne considère qu'une *partie* de l'humanité.

Le bourgeois se sacrifie au capital comme l'ouvrier. Abnégation. Règle de l'abstrait (Hegel et Marx). Finalement l'homme ne s'aliène jamais à lui-même. Mais à travers l'opprimeur fleurit un mythe auquel l'opprimeur et l'opprimé sont également soumis. Nous retrouvons ici l'esprit de sérieux. L'esprit de sérieux est l'aliénation volontaire, c'est-à-dire la soumission à un abstrait qui justifie : la pensée que l'homme est l'inessentiel et l'abstrait l'essentiel. C'est-à-dire, aux termes de la dialectique du maître et de l'esclave, que l'homme est un esclave qui a son maître dans le monde, hors de lui. Mais le mythe est justification et en particulier il justifie ce qui est *originellement injustifiable*, l'oppression de l'homme par l'homme. En sorte que l'opprimeur opprime l'opprimé, au nom du mythe ; il est justifié puisqu'il est lui-même abnégation ; il ne demande pas *plus* qu'il ne se demande à lui-même. Mais il bénéficie de certains avantages : le premier c'est de voir clairement à *quoi* il se sacrifie. Le second c'est une vie matérielle meilleure (besoins satisfaits, luxe, etc.). Mais ces derniers avantages deviennent eux-mêmes inessentiels : 1° parce qu'un besoin satisfait chroniquement passe à l'inessentiel et même s'annule. A la lettre le riche est délivré de ses besoins ; il appartient à un ordre humain sans besoin : il n'a plus jamais *faim* (il a appétit) ; 2° le besoin étant supprimé devient simplement *moyen*, la fin étant le mythe : *a*) soit considéré comme le moyen de faire son devoir (donc devoir lui-même : j'ai le devoir de me nourrir pour faire ma tâche) ; *b*) soit parce qu'il est *prétexte* à réunion de classe (manger en famille = banquets = invitations à dîner) ; 3° surtout parce qu'ils sont les mouvements subjectifs d'un être par soi-même inessentiel : on les satisfait sans y penser, ils ne comptent pas. On

frange et boit *par en dedans*, les yeux fixés sur la valeur. Le devoir est la justification de l'opresseur : l'esprit de sérieux lui fait voir le mythe comme obligation. Et comme il est liberté, en dépit de lui-même, cette contrainte prend l'aspect du *devoir*. Partout où il y a *devoir*, l'oppression n'est pas loin. Et l'opresseur, qui se considère comme inessentiel par rapport à la fin, devient essentiel par rapport à l'opprimé : il est en effet médiateur entre la fin (dérobée par les nuages de l'ignorance à l'opprimé) et l'opprimé lui-même. Il est donc entendu que la fin ne peut apparaître comme devoir à l'opprimé qu'au terme d'une longue éducation. L'opresseur doit donc se dévouer à *éduquer* l'opprimé, usant s'il le faut de la contrainte. Car l'opprimé ne voyant pas clairement le devoir, l'essentiel est *qu'il le fasse*. Il faut donc que l'opresseur, qui a la responsabilité de l'opprimé, le contraigne à faire son devoir. Ici la force et la violence apparaissent comme des succédanés du devoir. C'est la face d'ombre du devoir. L'occasion est bonne, aujourd'hui que les mythes tombent, pour esquisser les traits d'une *société sans mythe*. Les mythes : capital, travail, nation, Etat, dictature du prolétariat, etc. Le révolutionnaire est gagné par l'esprit de sérieux parce qu'il se considère comme inessentiel par rapport à la cause. La cause, lui apparaissant sous forme de devoir, justifie la violence. Progrès : la Cause est un devoir concret et historique, *singulier*. Le mythe du bourgeois sérieux est universel et abstrait. Mais dans la période d'*organisation* qui suit la révolution, l'Etat incarnant la Cause, nous retombons dans l'abstrait.

Dialectique : à considérer les choses sans parti pris, Hegel représente un sommet de la philosophie. A partir de lui, *régression* : Marx apporte ce qu'il n'avait pas donné entièrement (développement sur le travail). Mais il manque beaucoup de grandes idées hégéliennes. Inférieur. Dégénérescence marxiste ensuite. Dégénérescence allemande post-hégélienne. Heidegger et Husserl petits philosophes. Philosophie française nulle. Grossière philosophie néo-réaliste. Pourquoi l'antithèse (Marx : antithèse matérialiste — néo-réaliste : antithèse, rapports externes au lieu de relations internes) serait-elle nécessairement supérieure à la thèse ? Pourquoi l'envelopperait-elle ? Le néo-réalisme vient après Hegel, c'est vrai. Mais la théorie des rapports externes n'enveloppe pas celle des rapports internes : elle y est seulement opposée. C'est une négation *externe*, non interne. D'autre part : plusieurs espèces d'antithèses parce qu'on peut nier de mille façons différentes une même thèse. A concevoir l'idée d'une dialectique *régressive* (c'est-à-dire d'une pseudo-dialectique car il est vrai que toute vraie dialectique doit être progressive, par l'appel perpétuel du tout).

Hyppolite : « Si on pose un certain terme A, sa négation Non-A peut-elle engendrer un terme vraiment nouveau B ? Il ne le semble pas. Il faut à notre avis, pour comprendre ici le texte hégélien, admettre que le tout est toujours immanent au développement de la conscience » (*PhG.*, p. 20)¹. C'est toute la question : il n'y a de dialectique que si le progrès est le développement de l'ordre, si le tout est donné au départ, au moins en puissance. S'il n'y a pas de tout (pure somme) il n'y a aucunement dialectique. Et si la réalité est totalité détotaalisée, alors il y a une pseudo-dialectique ou dialectique aberrante.

En tant que l'homme invente, l'Histoire est toujours arrachement à la Nature. Et l'invention reste. Il y a enrichissement perpétuel, perpétuelle anti-nature. Et en même temps, en tant que l'Histoire tend à l'homogène, à l'équivalence on peut dire fort bien que « tout s'est très mal passé toujours ».

Kojève. Explique fort bien que si l'homme est dialectique, la Nature ne l'est pas. « Ce qui est dialectique, selon Hegel, c'est le Réel Concret, c'est-à-dire la Totalité ou la Synthèse totale, voire l'Esprit. Autrement dit ce n'est pas l'Etre-donné (*Sein*) lui-même qui a une structure dialectique mais l'Etre-révéle (*Begriff*). Or l'Etre-révéle implique sur le plan ontologique deux éléments constitutifs : l'Etre en tant que *révéle* (Identité, Thèse) et l'Etre en tant que *révélant* (Négativité, Antithèse)... Or Hegel dit expressément que c'est la Négativité qui est l'élément-constitutif spécifiquement dialectique. L'Identité n'a rien de dialectique et si la Totalité est dialectique, c'est uniquement parce qu'elle implique la Négativité. En passant de ce plan ontologique au plan métaphysique, il faudrait donc dire que le Réel est dialectique uniquement parce que le Monde naturel implique un Monde humain, la Nature n'étant nullement dialectique en elle-même. Et en ce qui concerne les " Phénomènes ", il faudrait dire qu'il y a dialectique phénoménale parce que le Réel " apparaît " à l'Homme : seule l'existence " phénoménale " de l'Homme est dialectique en elle-même et les phénomènes naturels ne sont dialectiques que dans la mesure où ils sont impliqués dans la « phénoménologie » humaine » (*Intr. lect. Heg.*, 487). Et il donne cette objection en note : « Si la Nature est créatrice ou historique au même titre que l'Homme, la vérité et la science proprement dites ne sont possibles " qu'à la fin des temps ". Jusque-là il n'y a pas de *Wissen* (savoir) » (484, Note).

C'est fort bien vu. Mais si Hegel a fait une « dialectique de la Nature » c'est peut-être pour s'être posé cette question : que devient une *dialectique* si elle enclôt en elle une série d'éléments

1. Sartre utilisait l'édition de 1946 (Aubier) du livre d'Hyppolite, intitulé *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit* (N.d.E.).

rigoureusement anti-dialectiques ? Si la Thèse (En-soi) n'est identité que pour être brisée, ouverte et dépassée par la Négativité, c'est parfait. Et si la synthèse *B* obtenue est elle-même d'abord En-soi et Identité par rapport à la négativité nouvelle qui la brise, c'est encore admissible (voir objection plus haut) sous réserves. En tout cas cohérent. En ce cas l'Identité et l'En-soi ne sont *qu'un moment* constitutif de *n'importe quelle* structure de l'Esprit. Il s'agit seulement d'une incomplétude niée jusqu'à la Totalité. Seulement, il n'y a plus de *Nature* : il n'y a, à chaque moment, qu'une Vérité infinie posée par la Conscience et qui dépasse le Savoir, et qui évolue avec le Savoir lui-même : « Le dedans des choses est une construction de l'esprit. Si nous essayons de soulever le voile qui recouvre le réel, nous n'y trouverons que nous-même, l'activité universalisatrice de l'Esprit que nous appelons Entendement. » En ce cas c'est le subjectivisme kantien historicisé. Comme dit Hyppolite : « La dialectique que Hegel présente dans la première partie de son ouvrage sur la conscience n'est pas tellement différente de la dialectique de Fichte ou de Schelling. Il s'agit de partir de la conscience naïve qui sait immédiatement son objet, ou plutôt qui croit le savoir, et de montrer qu'elle est en fait dans le savoir de son objet conscience de soi, savoir de soi-même » (Phg., 79). Mais qu'arrive-t-il si nous supposons *un ordre de l'identité*, c'est-à-dire, face à l'Histoire humaine, un réel, une Nature qui se caractérise précisément par le non-dialectique ? C'est-à-dire si nous tirons Hegel vers le Marxisme ? A vrai dire la situation est difficile. Marx et Engels, matérialistes, ont essayé de garder une dialectique de la Nature. J'ai montré dans *Matérialisme et Révolution*¹ que la position était intenable (à moins d'un idéalisme absolu). Hegel, en effet, réduit la science à une vue abstraite de la Nature. Donc il s'en débarrasse. Mais comment garder à la fois une connaissance scientifique (ce qui suppose l'ordre de l'identité, de la passivité, de l'extériorité, de l'En-soi) et affirmer que le Réel non humain est dialectique ? D'où la position de Kojève : la Nature est l'ordre de l'identité, la dialectique est seulement du monde humain. Ainsi tente-t-on de sauver à la fois la Science et la Dialectique. J'accepte volontiers l'ordre de l'En-soi. Mais qu'en résulte-t-il pour la dialectique ? Autrement dit : lorsque l'homme dans la connaissance et surtout dans l'action (Travail) retrouve perpétuellement en face de lui cet ordre non dialectique, peut-il encore garder une histoire dialectique ? Pour le savoir il faut considérer justement le Travail. Kojève dit : Travailler c'est nier l'arbre pour en faire une table, tout en le conservant (bois) dans la table. Je veux bien. Mais justement on le conserve à titre d'En-soi non surmonté d'extériorité, d'inertie, de passivité, d'identité. Il est

1. Voir *Situations*, III (N.d.E.).

donc au sein de la dialectique, une résistance à la dialectique. Description de l'objet manufacturé. Si nous devons avoir une dialectique *vraie*, il faudrait que la *chose* transformée en ustensile par le *travail* perdît sa choseité dans l'instrument. En réalité il y a autre chose qui se produit : nous l'avons vu, la négativité dans le travail n'est pas négativité simple. Elle suppose que l'homme agisse sur l'objet et il ne peut agir sur la chose que par son inertie et sa passivité propres. Mais plus encore, il faut qu'il *se fasse* passivité. Il faut que son bras devienne levier, etc. Il faut en outre qu'il pense l'identique comme identique et que l'enchaînement de ses pensées imite l'enchaînement de l'inertie (mathématiques, physiques). Sans doute il est hors de ses pensées comme la liberté qui les soutient mais aussi il est en elles et elles s'enchaînent mécaniquement (algèbre). Autrement dit pour agir sur l'identité-extériorité il faut qu'il imite dans sa pensée et dans son corps l'ordre de l'identité-extériorité. Ce qu'on a appelé la dictature du machinisme (ou subjectivement la dictature des techniciens) revient à établir un ordre de l'extériorité au sein de l'ordre humain. Il y a des machines parce que l'homme se fait machine. Ainsi le travail a un caractère ambigu (tout à fait en dehors de l'oppression de l'homme par l'homme) : d'une part en effet comme dit Hegel lui-même, à propos de l'esclave : il renvoie à l'homme l'image de sa liberté. Mais d'autre part cette image est un piège car l'homme qui s'y mire y voit le reflet (illusoire mais fascinant) de sa passivité. Aussi y a-t-il un homme-machine et une pensée-machine : matérialisme du prolétariat, appris par la machine et de la machine ; esprit analytique du polytechnicien, du mathématicien. *L'ouvrier et l'ingénieur*. L'oppression s'ajoutant à cela transforme l'homme en chose. Et cette couche de l'humanité : la pensée-machine ou pensée non dialectique en extériorité est une substructure importante de l'Histoire. Elle agit à la fois comme *idéologie* et comme activité historique directe. Elle est négation de la dialectique au sein de l'Histoire. C'est-à-dire apparition comme catégories *pratiques* ou *d'action* : de l'*inertie* (passivité, interchangeabilité des éléments sentie par les éléments eux-mêmes comme leur caractéristique — négation interne de l'individualité, pensée statistique ou de masse), de l'*universalité* (application à la compréhension de situations humaines donc historiques de l'abstraction universaliste — action dans l'Histoire à partir d'une conception universaliste de l'homme donc apposition dans l'Histoire même d'un sceau d'universalité à certains événements), de l'*analyse* de l'*extériorité* (matérialisme), représentation de l'homme comme *naturel* (donc *besoins*), utilitarisme, etc. Ainsi peut-on dire non pas : l'homme ne commande à la Nature qu'en lui obéissant, mais l'homme ne commande à la Nature qu'en *se faisant Nature*, qu'en se coulant dans la Nature. Cela signifie que : s'il y a un ordre de l'identique et de l'extériorité,

conçu dans le travail comme la thèse permanente (l'homme étant médiation et le produit manufacturé synthèse), il y a réaction de la thèse sur l'antithèse, l'ordre naturel devient moins naturel (*artifice*) mais l'ordre humain devient moins humain. L'homme, en intériorisant l'extériorité, extériorise son intériorité et s'apprend lui-même à partir du monde comme intériorité extériorisée. Il n'y a pas triade dialectique mais rapprochement de deux contraires.

L'Amérique ou le règne humain devenu tout entier intériorité extériorisée.

Une société moderne est faite en grande partie :

- 1) de l'homme-machine (ou *homme général*),
- 2) de l'homme-moyen (ou *homme statistique*),
- 3) du chef aliéné par l'esprit de sérieux ou *homme sérieux*.

En marge : les belles âmes et les animaux intellectuels. Naturellement aucun *homme général n'est* vraiment homme général. Il l'est sur le mode de ne l'être pas. De même pour l'homme statistique et pour l'homme sérieux. Et aussi il *se fait* l'être. Il s'affecte lui-même pour l'être. Il est à la fois toujours *autre* et toujours *se faisant* lui-même. Mais dans une société historique ainsi constituée, l'individualité historique reste *le hasard*. Si nous concevons le règne du concret (utopique, à titre de limite) où l'homme n'existe que *pour* l'homme, l'individualité historique cesse d'être un hasard pour devenir la définition de l'homme. Aucun homme n'est vraiment *général* mais *la masse* existe ; aucun n'existe vraiment moyen, mais les *classes moyennes* existent.

L'homme-machine voyant le futur avec ses préjugés de machine (universalité : l'homme est remplaçable à la machine et les produits de la machine sont équivalents : universels) revendique une libération de lui-même c'est-à-dire de lui comme *il est* sans se rendre compte que cette libération impliquerait sa transformation (autrement dit qu'on ne peut pas le libérer *comme* homme-machine) mais de ce fait il crée un futur du même type, qui est la libération méditée et projetée du remplaçable, donc il incline l'Histoire à sa ressemblance. De la même façon c'est comme esclave que l'esclave veut être libéré, il crée donc la catégorie historique d'esclave libre, c'est-à-dire d'esclave maître du maître. En particulier l'homme-machine se fait Nature pour dominer la Nature et se voit donc comme fragment de nature. Il est *espèce* (espèce = fragment de nature interchangeable, ayant son essence comme les produits manufacturés) et c'est en tant qu'espèce qu'il veut être libéré. Sa libération comme *nature* signifie qu'il faut libérer le naturel en lui et le naturel c'est évidemment les besoins. Par le besoin, en effet, l'homme est nature ; il a des besoins

spécifiques et inchangés (Aristote avait soif comme Hegel) ; permanence spécifique du besoin ; non-individualité de l'homme par rapport aux besoins ; communauté des besoins de l'homme et de l'animal. Ainsi la revendication de l'homme général se fait revendication de la satisfaction des besoins, alors qu'elle dépasse, en tant que revendication, tout besoin particulier et qu'elle est revendication de liberté c'est-à-dire revendication destructrice de la généralité même de l'homme général et revendication de justice. C'est une revendication totale d'humanité qui *se croit* (et donc se fait) revendication matérielle. Mais inversement, dans sa lutte contre l'opprimé, l'homme sérieux ne défend pas la satisfaction de ses besoins (qui sont pour lui l'inessentiel) mais son abnégation au Capital, c'est-à-dire finalement le mythe justificateur de l'oppression — qui est au contraire tout à fait inessentiel pour le révolutionnaire (superstructure qui tombera si l'on modifie la société en ses structures essentielles). Ainsi l'un attaque ce que l'autre ne défend que sommairement et réciproquement. Il serait donc tout à fait erroné de voir dans la lutte des classes le combat de deux chiens acharnés à se disputer le même os. C'est plutôt un jeu de cache-cache où l'on se bat toujours contre un adversaire invisible et supposé, qui n'est jamais où on le cherche. L'opprimé se représente un oppresseur cynique et jouisseur, là où il y a un homme sérieux se justifiant par l'abnégation ; l'oppresseur se plaint tantôt du « matérialisme sordide » des masses sans comprendre que ce matérialisme est un idéalisme renversé et tantôt, imaginant au contraire que les besoins sont inessentiels pour les masses comme ils le sont pour lui (parce qu'assouvis), il pense qu'ils sont satisfaits à bon compte (parce qu'il croit de bonne foi que lui-même se contenterait le cas échéant du minimum vital, le besoin étant justement inessentiel) et que ce sont des meneurs qui mettent en tête de l'homme général de fausses idéologies qui ont pour vice essentiel de mettre en danger l'objet de son abnégation perpétuelle.

Pseudo-universalité de toute définition de l'homme : le définisseur en tant que tel doit entrer dans le défini, autrement dit la définition fait partie du défini. Comme une pareille définition est un cercle par principe, nous avons affaire *ou* à des définitions incomplètes (matérialisme, béhaviorisme) où le définisseur s'est mis hors du défini *ou* à des définitions du seul définisseur (réflexives) *ou* à de fausses synthèses prétendant s'étendre à la fois au définisseur et à tous les autres définis (fausse synthèse de subjectivité et d'objectivité), comme lorsqu'on dit que l'homme est mortel encore que *ma* mort ne m'apparaisse pas comme celle des autres. Autrement dit toute la subjectivité entre dans les définitions objectives. Impossibilité d'une définition *totalisante*. Mais du

même coup tous les qualificatifs qu'on va donner à cette fausse notion sont eux-mêmes faux. « L'homme est bon », « l'homme est méchant », etc. Bien sûr qu'il est méchant si l'on entend par là que c'est par lui seul que la méchanceté vient au monde. Mais il est aussi au-delà de la méchanceté, puisqu'il la nomme et la définit comme mauvaise. C'est plus compliqué encore car la méchanceté me ressaisit : tant que je disais : l'homme est méchant, je contemplais les autres et je leur conférais une qualité objective mais du coup j'étais moi-même hors de la méchanceté. Ainsi ma définition était fausse. Mais voici qu'elle devient vraie puisque Pierre me regarde, me fait rentrer dans le troupeau et déclare à son tour : l'homme est méchant. Voilà donc l'homme méchant. Non car, du coup, la subjectivité se réfugie en Pierre. Tous méchants et il en est toujours un, un juste provisoire, qui échappe et sauve l'humanité entière. L'argument du *menteur* est parfaitement valable. C'est qu'il y a hétérogénéité dans le défini du fait qu'on y fait entrer le définisseur en tant que définissant. Coupure subjectivité-objectivité dans la définition. *L'homme* est un faux-universel dissimulant une indétermination foncière.

Achéménides dit que les hommes sont méchants. Mais il est homme, donc méchant par essence ; il ne peut donc juger sa méchanceté, en parler, discourir sur elle et la juger moralement car il se placerait alors du point de vue du Bien, ou, si l'on veut, il la dépasserait en la conservant, soit qu'elle devint méchanceté consentie, soit méchanceté niée. Donc il n'est pas méchant, alors l'homme n'est pas méchant. Autre exemple. Achéménides dit que les hommes sont peu intelligents. Mais il n'y a d'intelligence que par les hommes. Et il est homme. Et le modèle d'intelligence auquel il rapporte les intelligences empiriques est lui-même conçu comme idée limite par l'intelligence humaine (concept d'ailleurs formel et régulateur : il signifie seulement que l'intelligence est progrès mais il ne donne pas le terme). Ou alors il rapporte l'intelligence des hommes à celle d'un *autre* conçue comme exemplaire et cet autre ne peut être que lui-même. Donc ou bien il est Dieu et contemple les hommes. Ou bien il est homme et sage mais il fausse donc l'intelligence par le fait même de juger celle des autres de haut, bien au-delà des limites qu'il lui assigne. Il y a des vérités qu'on peut énoncer sur l'homme : elles concernent sa condition. L'homme est libre, il est mortel (en négligeant le saut intérieur), il est intelligent (au sens : il a la faculté d'entendement) il est historique, etc. Parce qu'elles peuvent être établies conjointement de l'extérieur et de l'intérieur. Finalement ce sont des vérités *réflexives*. Elles procèdent d'une conscience observant la condition d'homme. Mais il y a indétermination touchant toutes les autres.

On ne peut pas dire : « les hommes se mentent tous » (l'argument du Menteur).

L'homme et l'humain

Dans ces conditions, faut-il accepter la définition de Hegel : « C'est dans et par la reconnaissance *universelle* de la *particularité* humaine que se réalise et se manifeste *l'Individualité* » (Kojève, 506) ?

« L'entité purement naturelle *n'est* pas à proprement parler un Individu : elle ne l'est ni par elle-même ni en elle-même ni pour elle-même. L'Homme par contre est individuel (et donc dialectique) en lui-même et par lui-même comme il l'est aussi pour soi. Il l'est *pour* soi parce qu'il se connaît non pas seulement comme " ce particulier-ci " mais encore comme un " représentant " du genre humain (et il peut *agir* en tant que tel). Il l'est aussi *par* soi car c'est lui-même qui se nie dans sa particularité animale donnée pour se concevoir et se manifester (par la parole et par l'action) dans son universalité humaine. Et l'Homme est enfin individuel *en* lui-même, c'est-à-dire *réellement* ou dans son existence empirique même, car l'universalité de son être particulier est non pas seulement *pensée* par lui et par les autres mais *reconnue* comme une valeur réelle et reconnue *réellement*¹ par un Universel réel ou étatique (qu'il crée d'ailleurs lui-même) qui l'universalise *réellement* puisqu'il fait de lui un citoyen agissant (et donc *existant*) en fonction de l'intérêt *général* » (Kojève, 508).

Examinons les différents points :

1° « L'homme est individuel *pour* soi parce qu'il se connaît comme " ce particulier-ci " et comme " représentant " de l'espèce. » Cela ne peut se faire que du dehors. Je connais ce canard comme particulier (nature) et représentant de l'espèce. Dieu me connaîtrait peut-être comme particulier et représentant de l'espèce. Mais il faudrait d'abord que je connusse l'espèce. Or il y a un cercle vicieux à la base puisque dans toute définition de l'espèce le définisseur (situé par principe hors de la définition) entre comme défini. En fait indétermination totale de l'espèce humaine. L'homme crée les concepts universels en dépassant l'ontique vers l'ontologie — ou, en acceptant la définition de Hegel : « En dépassant ou transcendant l'Etre-donné (*Sein*) on crée le concept (*Begriff*) qui est l'Etre moins l'être de l'Etre. La négation *conserve* donc le " contenu " de l'Etre (en tant que concept " Etre ") et elle le sublime en le faisant subsister sous forme " idéale " et non pas " réelle ". » Mais justement l'homme ne peut pas dépasser l'homme puisqu'il est lui-même homme en le dépassant, puisque

1. Citation exacte : « *réellement* ou activement » (N.d.E.).

l'homme *c'est* justement le dépassement de tout donné; il se retrouve donc toujours au-delà de toute définition d'espèce. Le concept est bien l'Etre moins l'être de l'Etre, c'est-à-dire l'homme moins l'être de l'homme. Mais l'homme est l'être du concept d'homme. Et si l'on crée un concept de ce concept d'homme, l'homme sera l'être du concept de ce concept et ainsi de suite. En un mot, de même que chez Kant les catégories ont leur emploi limité et ne peuvent, par exemple, se retourner sur le sujet, de même l'activité ontologique de l'homme lui permet de dépasser le donné du Monde mais non la subjectivité humaine. L'homme ne peut pas appliquer l'universel à l'homme. Et s'il n'y a pas d'*espèce* humaine, il ne saurait y avoir non plus de représentant individuel de cette espèce. D'autre part il ne peut y avoir d'universalisation que de ce qui *est*, non de ce qui existe. L'universel est une catégorie de l'être-au-milieu-du-monde, non de l'être-dans-le-monde. Les qualités qui constituent l'essence universelle sont *données*, elles sont en repos, dans une éternité dont on peut dire aussi bien qu'elle est un éternel passé (*Wesen ist was gewesen ist*). L'homme par sa négativité qui brise toutes les formes où il s'enferme, porte toujours plus loin les limites de ce qui est de l'homme. Il est perpétuelle conquête pour l'espèce de terrains d'existence nouveaux. Il est donc toujours en dehors de l'espèce vers un nouveau progrès (pris ici en toute littéralité) et l'espèce tombe en dehors de lui et derrière lui comme *ce qu'il a été*. Loin que l'espèce ait en l'individu un *représentant*, c'est elle au contraire qui *représente* le dépassé, le passé de l'Individu. Et c'est précisément parce qu'il *n'est plus* l'espèce mais qu'il l'a toujours *été* qu'on peut être tenté de faire une universalisation *a posteriori* de ce que l'homme *a été*.

2° « Il l'est aussi *par soi* car c'est lui-même qui se nie dans sa particularité animale donnée pour se concevoir et se manifester (par la parole et par l'action) dans son universalité humaine. »

a) Le langage est en effet le règne de l'universel. C'est l'instrument du dépassement ontologique de tout donné. Mais ce n'est pas moi que je dépasse par le langage. Je *suis* le dépassement individuel du monde par le langage et du langage vers le monde. J'ai « mon » langage. Si je le retourne vers moi, je constate justement que le discours n'est plus possible sans une modification radicale du type « artistique » : il faut individualiser le langage pour qu'il puisse rendre l'individuel. Ou alors je l'emploie comme universel-universalisant mais c'est pour tomber dans le cercle cité plus haut. Il se peut que je veuille par fuite ne me faire que langage. Mais alors mon individualité est justement en ceci que je me fais universel à titre de solution inventée de mes problèmes.

b) L'action peut avoir (n'a pas nécessairement : art) un résultat universel mais c'est parce que sa matière est universalisante (extériorité, répétition, inertie) mais si elle engendre l'universel,

elle est elle-même individuelle. Ce n'est pas *moi* que je dépasse vers l'universel : je suis le dépassement du donné vers mon but. Et l'image universalisante que donne de moi mon œuvre est justement l'extériorisation altérante de mon intériorité.

c) Je puis bien couler ma particularité dans des formes sociales (universelles parce que partiellement indéterminées). Bossu (nature, particularité donnée) je deviens magistrat (pure fonction valorisante de rendre la justice). A ce moment je confère une valeur universelle à ma particularité : on respecte ma bosse parce qu'elle est bosse de magistrat. Mais du coup je suis un magistrat bossu, rien de plus. J'ai donné un caractère de droit à ce qui était malformation contingente (la bosse est « conservée » dans la magistrature). Nous retrouvons ici la théorie sociologique française : un homme s'explique par le physiologique et le social. Me voilà *salaud*. Si je veux précisément l'individualité, il faut au contraire que je dépasse ces caractères sociaux par l'invention proprement dite. Individuel en inventant la justice, en inventant une compréhension individuelle des *cas* ; m'inventant en dépassant toujours et en contestant perpétuellement la magistrature et l'idée même de justice. En un mot l'individualité n'est certainement pas la négation de la particularité animale vers l'universel mais le dépassement de l'universel vers l'invention personnelle. L'individualité c'est l'au-delà perpétuel de l'universel, c'est l'usage singulier des outils universels pour un but singulier.

3° « L'universalité de son être particulier est reconnue *réellement* ou activement par un Universel réel ou étatique (qu'il crée d'ailleurs lui-même). »

Nouveau cercle.

a) Reconnaissance par *les autres* (comme individus). Qui leur donne qualité pour me reconnaître ? Ma reconnaissance d'eux. Reconnaissance réciproque. Mais comme ils n'ont que le droit que je leur prête et que je n'ai d'autre droit que celui qu'ils me prêtent, l'ensemble n'est pas reconnu et tombe dans la subjectivité injustifiable. G. pour se faire valoriser par moi me porte à l'absolu. Ainsi mes jugements sur elle (qu'elle sait favorables) seront des oracles. Mais précisément c'est elle qui en fait des oracles. Comme c'est elle qui dénie toute valeur à ceux que P. porte sur elle. Cette reconnaissance réciproque est un jeu de glaces, qui porte finalement sur un mensonge. C'est que c'est un succédané *historique* de la reconnaissance par un tiers absolu qui est Dieu. La reconnaissance doit être sans réciprocité ; un témoin absolu, définition par lui-même du bien et du mal, doit me *justifier* en me reconnaissant. Ce témoin écroulé, on tente de le remplacer par le jeu de passe-passe des reconnaissances réciproques. Mais c'est seulement la rapidité du jeu « reflet-reflétant » qui empêche de voir son caractère illusoire. C'est aussi le fait que l'humanité concrète (ou structure fibreuse et

à cause de son très grand nombre) est saisie comme série illimitée des hommes. La série illimitée des hommes (si on me reconnaît *aujourd'hui* je prends cette reconnaissance pour symbole de la reconnaissance de tout le passé humain puisque le présent est l'héritier du passé ; pour signe de la reconnaissance à venir car tout acte présent se donne comme hypothèque sur l'avenir) équivaut en compréhension à *l'homme* (concept universel, absolu, etc.). Je suis donc reconnu par *l'homme*. Mais l'homme c'est moi. Cercle.

b) Il faut donc une reconnaissance *objective*. C'est l'*Universel réel ou étatique* qui d'ailleurs me reconnaît *en acte, juridiquement*. Succédané évident de Dieu. Mais d'abord il est intérieur à l'humanité et à l'Histoire. En lui et par lui l'humanité se reconnaît elle-même. Cela change *peut-être* pratiquement (bonheur) ; cela ne change rien au cercle théorique. C'est ce que reconnaît Kojève lorsqu'il dit que l'homme *crée* l'universel étatique. Mais *surtout* s'il est vrai que l'homme veut être reconnu par tous dans sa particularité (ce qui est d'ailleurs difficilement compatible avec l'autre assertion selon laquelle il se *nie* dans sa particularité pour se concevoir et se manifester dans l'universalité humaine), il va de soi que l'Etat universel ne peut le satisfaire. Car un organisme universel ne peut avoir que des pensées et des actes universels à propos d'objets universels. Le particulier peut concevoir l'universel, mais l'universel ne peut concevoir le particulier. L'Etat ne peut donc reconnaître que l'universalité de la fonction. Je serai reconnu (droits minima) à titre de citoyen (consommateur, sujet passif de droits) et de travailleur ou fonctionnaire (producteur, sujet actif). C'est-à-dire par mes besoins et ma fonction. Or il y a équivalence absolue des hommes considérés sous ce double point de vue : tout le monde a faim. Quant à la charge de magistrat, elle peut être remplie par un sujet général. Ce qui le prouve d'ailleurs, c'est la façon dont Kojève, avec Hegel, conçoit une telle société : « Si dans l'humanité vraiment homogène, réalisée en tant qu'Etat à la fin de l'Histoire, les existences *humaines* deviennent réellement interchangeables, en ce sens que l'action d'un chacun sera aussi l'action de tous et inversement, la mort opposera nécessairement chacun à tous les autres et le particularisera dans son existence empirique de sorte que l'action *universelle* sera toujours aussi *particulière* (ou susceptible d'échouer là où une autre réussit) et donc *individuelle*. »

Texte absurde en sa confusion. La *mort* et la *finitude* sont confondues. Or la mort est un des aspects de la finitude. Ensuite si vraiment c'est la possibilité d'échouer qui fait la particularité, c'est donc par le Néant qu'on est particularisé. Exactement comme dans la religion chrétienne. Mais alors je demande que ce Néant soit reconnu. Autrement dit puisque ma particularité c'est la possibilité de mourir trop tôt donc d'échouer, je demande qu'on valorise

l'échec. Or il est évident que l'Etat universel ne valorise que la réussite. Je reste donc insatisfait ou plutôt, puisque la religion est valorisation de l'échec (je vaudrais plus que ce que je suis, donc que ce que j'ai fait) et que l'Etat hégélien considère avec Hegel, au contraire, que « l'Etre vrai de l'homme c'est son action », l'Etat universel échoue à remplacer une religion (christianisme) qui me valorise dans ma particularité et jusque dans mon échec. Mais d'autre part si je me détermine moi-même à assumer ma mort, je dépasse l'universalité par une singularité individuelle qui me fait être moi-même dans l'authenticité. Nous retrouvons un dépassement de l'Etat qui nous conduit à une injustifiabilité de solitude et d'émergence. Autrement dit, si c'est la mort qui particularise, ou bien comme mort *subie* et *naturelle* elle est en deçà de toute justification (sauf religieuse) ou bien comme mort assumée, elle est au-delà. D'ailleurs à la limite, même la particularité de la mort est niée par l'Etat de Hegel-Kojève puisque Kojève écrit : « Tout homme qui est mort aurait pu prolonger son activité ou la nier : il n'a donc pas épuisé complètement ses possibilités existentielles humaines. Et c'est pourquoi ses possibilités humaines peuvent se réaliser humainement c'est-à-dire dans et par un autre homme qui reprendra son œuvre et prolongera son action (qui était son être même). »

Si mon action (universelle) c'est moi et si un autre homme la poursuit, je me survis en lui. Et comme dans l'Etat universel mon action sera nécessairement prolongée, puisque « l'action d'un chacun est nécessairement l'action de tous », la mort a disparu et avec elle toute particularité. A partir de ce moment l'individu a totalement disparu ; c'est la collectivité qui se reconnaît elle-même mais qui, du même coup, a perdu tout droit à se reconnaître. Il fallait en arriver là : aussi bien dans l'individu et par les individus que dans la communauté. L'humanité n'est ni justifiante ni justifiable.

Le problème est mal posé. Non par Hegel mais par la conscience immédiate. Une conversion réflexive gardera la reconnaissance — justification à titre de moyen pratique non de fin. En un mot la justification sera toujours *au passé* et l'homme sera toujours *par-delà* sa propre justification. Il sera celui qui *a été* justifié et qui s'enfonce dans l'injustifiable. La solitude n'est pas en deçà de la vie collective mais au-delà. La justification en tant qu'absolu fermé perd ses droits ; elle devient justification ouverte avec attente de l'avenir, c'est-à-dire *confiance*. Confiance critique c'est-à-dire constatation d'une orientation de la liberté de l'autre vers une œuvre qu'on pourra justifier lorsqu'elle sera faite, c'est-à-dire déjà dépassée vers la solitude injustifiable. D'autre part cette confiance n'a de fondement réel que dans ma décision de l'accepter, c'est-à-

dire dans le don généreux de l'œuvre. On ne justifie que les œuvres et les œuvres ne justifient rien.

Spengler, Marx, Guelfes et Gibelins, Trotsky, Benda (Histoire de la nation française), Lot, Bloch.

La confiance est la prévision de la liberté.

Couches de l'événement historique :

Hasard	{	1° couche de la contingence originelle (par l'outil le monde tout entier s'insère dans l'Histoire),
		2° couche de la généralité (usage <i>général</i> du canon, de l'avion),
		3° couche de la passivité (homme général — les besoins),
Quasi-nécessité		4° couche de la statistique (homme moyen),
		5° couche de la tradition (les institutions, l'interprétation du fait),
		6° couche de l'invention (liberté de l'agent historique).

En fait ce ne sont pas des couches puisque l'événement historique se donne totalement à travers chacune d'elles. Plutôt des *Abschattungen*.

La théorie hégélienne du maître et de l'esclave est séduisante comme phénoménologie des rapports humains mais ne tient pas debout historiquement : 1° L'esclave n'a rien inventé techniquement pendant l'Antiquité. Il était d'ailleurs essentiellement domestique ou travailleur agricole. Travaillant en équipe, il avait moins l'occasion de saisir l'efficacité de son travail sur l'objet, comme l'ouvrier moderne « à la chaîne ». 2° Le stoïcisme pas plus que le scepticisme n'ont été inventés par des esclaves mais par des hommes libres. A Rome le stoïcisme est devenu une théorie de maître (pour un Epictète, un grand courtisan comme Sénèque, un empereur comme Marc Aurèle). Plutôt qu'une théorie d'esclave qui prend le point de vue du maître, j'y vois plutôt une théorie du maître qui se prémunit contre le danger de devenir esclave et qui réfugie son orgueil de maître dans le seul bien qui n'est pas menacé : la pensée. Car il faut *avoir des biens* et s'en détacher pour être stoïcien — non point se consoler de ne pas en avoir. 3° La théorie de l'esclave qui ne risque pas sa vie et qui apprend dans la peur et le travail sa liberté est vraie pour une première génération d'esclaves, non pour la seconde ou la troisième : l'esclave, né à la maison, traité en familier, n'a plus si peur — peut-être plus peur du tout —, se sent justifié (inessentiel par rapport à un maître essentiel) donc est complice du maître (vieux esclaves demeurant en Géorgie près de leurs anciens maîtres) et se trouve en situation

naturelle. 4° Il n'est pas vrai que le maître *n'a pas d'histoire*. Car il y a d'autres maîtres avec qui il est en commerce (famille, Etat, guerre). Et c'est lui qui conquiert l'Empire romain (les soldats sont des hommes libres). C'est par lui, non par les esclaves, que le christianisme entre à Rome. 5° Les inventions techniques et découvertes scientifiques ne sont pas l'affaire des esclaves et serfs. Ce sont des clercs ou des hommes libres de classe moyenne qui la plupart du temps les réalisent. Il ne reste rien de la théorie de Hegel qu'un rapport idéal et idéalement vrai.

La complexité de l'Histoire vient en outre de ce qu'on y trouve pendant de courtes périodes des évolutions *réelles* et orientées de certaines réalités vers leurs essences qu'elles rejoignent enfin pour mourir ensuite : tragédie grecque, tragédie française, roman, etc. Il y a là le développement d'un ordre originel qu'on peut appeler progrès. C'est qu'il ne s'agit point de l'homme mais du perfectionnement d'un objet ou d'un ustensile. Ainsi y a-t-il des histoires locales au sein de l'Histoire et même des fins d'histoires locales. Il s'agit d'ailleurs de phénomènes secondaires.

Il serait beau que l'Histoire fût l'histoire des esclaves mais le fait est que les esclaves ont été a-historiques dans l'Antiquité : le général et la répétition.

Chaque fait nouveau historique apporte avec lui son passé, c'est-à-dire qu'il est dans sa nature de revenir en arrière pour interpréter le passé. C'est d'abord parce que l'homme, donc l'Histoire, a à être son passé. Et puis ensuite par l'illusion rétrospective que le passé a conduit *là*, c'est-à-dire que le passé avait pour signification de conduire là. Ainsi chaque fait nouveau apporte avec lui son interprétation de l'Histoire. Contingent comme il est, il fournit dans sa contingence même aux hommes qui sont en situation en lui, les schèmes qui permettront de l'interpréter comme nécessaire (donc comme un progrès).

Le lien des structures du fait historique est beaucoup plus *lâche* que ne le voudrait Marx. Cela est nécessaire puisque l'homme n'est pas reflet mais transcendance et invention. Il n'est donc pas faux que chacune de ses œuvres reflète la situation et l'exprime. Mais elle l'exprime *en la dépassant*. Et la dépasser n'est point la nier (antithèse) mais inventer à partir d'elle. Ainsi la « série » politique, esthétique, religieuse ou morale exprime en chacun de ses moments la situation économique, par exemple, mais la série entière n'est pas parallèle par rapport à la série économique. Ni non plus divergente. Mais souvent *sans rapport déterminable*. Contre Hegel : l'histoire du Moyen Age est remplie de révoltes de

paysans — donc ils ne craignaient pas de risquer leur vie contre celle du maître (révoltes toutes écrasées) — mais on ne signale aucune amélioration technique qui leur soit due.

Le fait historique vécu comme réalité pluridimensionnelle par des consciences libres est appréhendé par le gouvernement comme réalité statistique. Dès lors il devient inerte et passif, il est *chose* et l'on en tient compte comme d'une chose : 27 % des électeurs se sont abstenus.

Le journal : le miroir de l'homme général et de l'homme moyen. Il leur renvoie leur image. La propagande américaine de l'homme moyen sur l'homme moyen renforçant sa médiocrité : l'air le plus écouté de la semaine. Vous êtes renseigné sur l'opinion de la moyenne donc sur votre opinion. Le journal est médiation entre l'homme moyen et lui-même.

La répétition : des milliers et des milliers de soirées pareilles dans un restaurant au bord de l'eau. Chaque fois inventées, réinventées et pareilles. Le général peut être réinventé. Comme lorsque dans une famille on réinvente à chaque coup le mot d'esprit familial. Jamais mécanique : les circonstances ne sont pas les mêmes, on le tourne autrement, la drôlerie est justement de l'utiliser là où jusqu'ici personne de la famille ne l'avait utilisé.

La féodalité : le four banal et le moulin. Un seul moulin, un seul four pour une pluralité de personnes. D'où le maître et la collectivité asservie autour de lui. Est-ce suffisant ? Autres structures essentielles de la féodalité : rapport d'homme à homme et service personnel, religion, lutte du royaume contre les grands vassaux, pensée conceptuelle, croisades.

1° La structure économique représente la *répétition* (travail quotidien, production et consommation quotidiennes). En tant que telle, elle est susceptible de généralisation. Et effectivement nous trouvons *des* féodalités : Grèce préhomérique, Ethiopie moderne. Dans la mesure où la structure économique explique la féodalité en général, elle n'explique pas *cette* féodalité-ci. Si l'Histoire est du singulier, elle ne peut pas utiliser l'explication par le général sauf à la montrer comme présence du général au sein du singulier et comme singularité du général ; historicité du général. En un mot la répétition est structure intra-historique. Elle est donc, en fait, quasi-répétition. D'ailleurs l'ensemble des *outils* ne constitue précisément un ensemble que lié par l'ensemble synthétique des rapports humains. Et comme précisément la structure économique de la féodalité va vers l'isolement parcellaire (juxtaposition mécanique des propriétés), sans un rapport extra-économique entre les

hommes, il n'y aurait pas *une* économie mais *des* économies juxtaposées. En un mot, là où l'économie est émiettante la synthèse historique est nécessairement extra-économique (ou alors il n'y a pas de synthèse du tout : peuplades primitives). Il est impossible de *dériver* le lien humain qui retient l'émiettement des fours banaux en *nation* (si lâche que soit encore le lien national). Mais, au contraire, c'est dans et par le lien humain que peut exister *une* économie du Moyen Age. Mais dès qu'elle est constituée en *économie*, elle agit comme la lourdeur propre des relations humaines, leur extériorité, leur côté quasi naturel, elle en extériorise l'intériorité. En un mot on n'expliquera pas la relation d'homme à homme par l'économie, on expliquera plutôt la perpétuelle extériorisation, la complication indémêlable de ces rapports, leur aspect *chose*.

2° En outre l'économique étant la répétition, il forme le cadre dans lequel s'accomplit le nouveau, il prescrit les limites au-delà desquelles il n'est pas possible d'inventer mais il ne peut pas produire le nouveau en tant que nouveau. Autrement dit l'économique est la structure extra-historique de la situation historique. C'est ce qui est pris pour *la nature* par l'enfant de serf ou de seigneur né dans le monde féodal, par conséquent ce qui est perpétuellement dépassé et converti vers autre chose. Mais non point vers une amélioration de l'économique proprement dit : vers n'importe quoi (croisades, guerres, cours d'amour, etc.). Un homme est toujours au-delà de l'économique, qu'il conserve d'ailleurs comme soubassement dépassé. L'économique c'est l'habitude, le général, la répétition, l'improductif (au sens historique du terme):

3° L'économique c'est *le présent* (action technique de l'homme se faisant inertie sur l'inertie présente du monde. La répétition d'ailleurs implique un présent perpétuel). Il ne saurait donc expliquer la relation au passé qui est proprement historique. (Pas plus — nous venons de le voir — qu'il n'explique le futur.) Sans doute il définit le *mode d'héritage* mais, là encore, ce n'est qu'un cadre. Il produit aussi ce résultat qu'il y a une classe *sans passé* (et sans avenir) qui est répétition pure (les serfs et paysans). Mais aussi cette classe ne fait pas l'Histoire. Contrairement à ce que pense Hegel, elle ne s'améliore pas par le travail parce que le travail est pur recommencement, elle demande sa liberté à de brefs mouvements d'insurrection. Mais *justement* (et contre Hegel) les hommes qui oppriment et qui sont libérés de la répétition (seigneurs et vassaux) sont précisément historiques en ceci qu'ils peuvent librement rattacher leur passé à leur présent par le profil d'un avenir. Ainsi l'économique crée l'Histoire par libération d'une classe qui, étant extra-économique, fait l'Histoire. Cela signifie que l'économique, au Moyen Age, a cette action sur l'histoire qu'il la

délivre et la fait Histoire pure (c'est-à-dire sans répétitions). L'économique est la part du Diable qui permet de concevoir et d'entreprendre la *Croisade* (fait essentiel et tout à fait inexplicable par l'économique puisqu'il s'agit d'une opération gratuite et excentrique de *pure dépense*). L'Histoire est faite par le consommateur. Elle est histoire de la dépense. Sans doute la classe des maîtres et la classe des esclaves sont-elles théoriquement *en lutte*. Mais pratiquement cette lutte ne fait pas l'histoire du Moyen Âge. C'est un état de fait au présent qui se traduit de temps à autre par une insurrection *au présent* (sans mémoire : la précédente n'apprend rien — sans avenir : aucun plan, aucune tactique).

4° L'existence de la religion Chrétienne ne *traduit pas* la situation : elle la complique. Car elle a une lourdeur propre qui vient de ce qu'elle a un passé traditionnel et des institutions qui se maintiennent. Sans doute elle est reprise et transformée : c'est ce qui fait l'Histoire. Mais l'erreur est de croire que ce qui est conservé dans le dépassement négateur c'est uniquement les structures qui sont en harmonie avec la situation nouvelle. Le passé n'agit que s'il est repris et c'est le présent qui lui confère son sens, mais il y a une lourdeur propre du passé une fois repris (qui vient de ce qu'il est *en soi*) c'est-à-dire des éléments inadaptés qui survivent. Par exemple : le premier christianisme fut *communautaire*, il porte la marque des angoisses des petites gens de l'Empire en décadence. En devenant l'idéologie d'une classe oppressive il ne perd pas tout à fait ce caractère : en tant qu'il est repris dans son intégralité et qu'il est vécu comme idéologie vivante, ce décollage entre la réalité qu'il exprime et les survivances dans l'expression agit comme facteur historique. Pareillement le pouvoir spirituel du Pape à Rome est, au temps du plus grand Empire romain, une expression parfaite de la centralisation. Le démantèlement de l'Empire crée une « centralisation excentrique » c'est-à-dire un ferment. Idéologie universelle et internationale dans une Histoire où le mode de production est régional et particulier. L'action de cette idéologie est nette : c'est elle qui (avec le souvenir de l'Empire romain et de l'Empire carolingien) est à l'origine de l'entreprise « Saint Empire romain et germanique », c'est-à-dire d'une entreprise : 1° *désintéressée* (en contradiction avec le *besoin*, l'économie); 2° *vouée à l'échec* (puisque précisément — ici, action négative de l'économie — la structure parcellaire de la féodalité ne permet pas la constitution d'un empire unitaire); 3° *efficace* cependant : a) négativement, en ce qu'elle empêche les empereurs de se vouer à l'unité de l'Allemagne puisqu'ils cherchent l'unification du monde occidental; b) positivement, en instaurant des contacts internationaux. C'est cette idéologie encore qui en conservant des lieux saints *hors* des centres d'activités intéressées et économiques, bref en localisant géographiquement l'idéal dans l'*excentrique*, établit une liai-

son extra-économique (mythique, rituel) entre l'Occident et l'Orient. En un sens le lieu le plus proche de tout chrétien, celui qu'il va retrouver à l'église voisine, ou sur son parvis (mystère) c'est Jérusalem. Et ce lieu premier est précisément un lieu *spirituel* c'est-à-dire entièrement situé hors du cycle des besoins. Il va de soi que le phénomène économique se *retrouvera* dans les croisades (on l'emporte partout avec soi), que des intérêts apparaîtront (etc.). Mais précisément il est *flottant* dans l'entreprise historique concrète, il y représente la répétition, l'effondrement en extériorité.

Ainsi nous voyons au contraire que *la situation* historique, loin de s'expliquer harmonieusement par l'économique et ses structures secondaires, est au contraire originellement un *déséquilibre*. Elle est effectivement antinomique. Mais l'antinomie n'est pas à l'intérieur de l'économie mais entre les différentes structures : 1° Mode de production particulariste contre une idéologie religieuse et politique de l'universel et de l'internationalisme. 2° Economie de répétition (il y a des économies où la répétition est masquée par l'invention : la nôtre, qui est en perpétuelle création, par exemple) contre invention de solutions personnelles. 3° La classe qui produit ne fait pas l'Histoire — la classe qui fait l'Histoire consomme sans produire. Donc histoire de consommation c'est-à-dire gratuité, dépense. C'est cette inégalité qui fait que chaque homme surgit *en situation instable*. 4° Idéologie qui fait de l'homme l'inessentiel et qui fait de tous les hommes les esclaves d'un même maître (Hegel) *contre* situation économique oppressive et rapport hiérarchique de personne à personne. 5° Existence d'une spiritualité spécialisée et professionnelle usant d'un *esperanto* (le latin), dont les changements (conciles, hérésies) ne reflètent pas les changements de l'économie puisqu'elle en est libérée.

Reste que l'action de l'idéologie (conservatrice : le temps est l'inessentiel, l'éternité est l'essentiel) se conjugue avec l'économie (répétition) pour tracer les limites de l'action historique. Sans *autres outils* le Moyen Age ne peut franchir un certain seuil historique. *L'action* est conçue dans un temps local comme l'économie est régionale. Elle est elle aussi *répétition* (guerres de répétitions — répétition des croisades — répétition des expéditions impériales en Italie). L'absence de progrès dans l'économie incline à concevoir la *stabilité* comme essentielle. Mais ici l'action de l'économie est négative : il agit par sa passivité. Ce n'est pas qu'il *détermine* les phases historiques, il empêche d'aller plus loin. Qu'un événement change la structure économique et des activités (inventions d'idéologies, de solutions politiques, achèvement de l'unification par la royauté) seront libérées. Exactement comme l'expérience en mathématiques. Toujours négative : l'emploi des lettres conduit à cette absurdité : 6 – 12. Il faut passer outre. Seulement le développement des mathématiques est harmonieux

parce que c'est à *partir* de cette impasse que le mathématicien invente le dépassement. Dans l'Histoire générale, l'invention ne peut être que contingente par rapport à la situation établie (découverte de la poudre). Le moine qui a découvert la poudre ne l'a pas découverte *pour* sortir de l'impasse féodale. La féodalité ne se représentait pas à elle-même comme une absurdité dont il fallait sortir. Les exemples historiques montrent qu'une structure historique est d'une stabilité indéterminée. A la fois elle porte en elle sa propre destruction et à la fois, elle peut durer indéfiniment parce que chaque individu s'efforce de faire son salut à l'intérieur de la situation. Ainsi l'économique comme *frein* et limite de l'efficacité historique fait partie du *non-savoir* qui limite perpétuellement l'action historique et qui, en même temps, est condition essentielle de l'action historique.

Il va de soi que l'économique se retrouve partout : ainsi l'aspect local et régional de l'économie entraîne un aspect local et régional de l'armée (des croisés, par exemple). Mais cet aspect régional et local n'apparaît que sur le fond synthétique de l'entreprise croisée. Il représente comme une passivité interne qui lamine et larde intérieurement l'effort vers l'unité. En somme l'économique — répétition — soutenu et porté par le type d'unité synthétique (la relation humaine féodale) agit à l'intérieur de cette synthèse humaine en *l'extériorisant* (résistance d'inertie) et par contraste antinomique avec l'idéologie (action négative). En un autre sens, il se retourne sur la situation historique tout entière et lui communique l'aspect de la répétition (toutes choses égales d'ailleurs, on n'en sortira pas) en entachant de vanité toute tentative pour sortir d'affaire. Mais ce ne peut être qu'aux yeux de la génération suivante. Car la génération qui est « dans le coup » ne voit pas ses limites ou plutôt, comme dit Hegel, elle voit l'inégalité de son savoir et de la vérité mais elle ne voit pas que sa *Vérité* est précisément ce qui doit changer et que l'ignorance est la vraie figure de la *Vérité*. Ce qui amène cette double conséquence : 1° C'est justement dans les limites où il y a ignorance que l'homme peut s'historiser. L'ignorance condition du risque, du choix-élection de possibilités, donc de l'Histoire. 2° Mais le rideau est arraché *par hasard* (même si la série qui conduisit à l'invention de la poudre était rigoureusement déterminée, elle est hasard par rapport aux préoccupations des grands vassaux). En sorte qu'une contingence extérieure va faire tomber aux rangs de vains efforts absurdes le travail historique des prédécesseurs aux yeux de la génération suivante. Par le progrès technique ou scientifique, la situation antérieure apparaît comme situation à laquelle *manque une clé* et chaque effort particulier comme voué à l'échec donc comme transpercé par un destin, alors qu'il fut libre dépassement et invention *avec les moyens du bord*. La situation vécue qui était finie.

mais illimitée et où la finitude était vécue du dedans comme la substance même de la liberté, devient finie et limitée *du dehors* pour la génération suivante. Le canon présent à l'intérieur de la génération suivante devient absence matérielle à ses yeux pour la génération précédente. Son absence est présence fixe d'une négation, défaut inerte, extériorité traversant toute l'intériorité.

La synthèse entre l'idéologie universaliste et égalitaire de la chrétienté et la structure particulariste et oppressive de l'économie féodale est précisément effectuée en chaque cas particulier par l'invention personnelle. L'époque féodale est justement *non la situation* contradictoire mais *le dépassement perpétuel de cette situation* (hérésies, trêve de Dieu, effort de la royauté vers l'unité, etc.). Dépassements à la fois libres et absolus et rétrospectivement entachés de vanité par une époque nouvelle venue qui a un autre savoir et une autre vérité.

L'apparition du canon, c'est la fin du Moyen Age. Mais c'est aussi le non-Moyen Age dans le Moyen Age (comme nouveauté absolue, aérolithe, qu'il faut interpréter). De même l'idéologie chrétienne et romaine. Ainsi le Moyen Age est aussi constitué par la présence en lui d'éléments non assimilés et non assimilables. (Survivances ou faits nouveaux irréductibles.) Le Moyen Age *n'est pas*, il est autre que lui-même ; dans sa stabilité même il est contestation du Moyen Age. En particulier, formation de la bourgeoisie dans les villes par le commerce et l'artisanat. La bourgeoisie comme mort du Moyen Age est présente au Moyen Age. Mais la réalité vécue du Moyen Age c'est qu'il ne la vit pas comme sa mort, c'est qu'il ne distingue pas ce qui est avenir vrai et passé et qu'il dépasse vers son avenir propre (avenir vécu de ses possibilités), à la fois le passé et les germes d'avenir vrai. De sorte que l'avenir vrai est à la fois en partie déterminé par l'avenir propre et en partie négation de l'avenir propre.

L'Histoire c'est la discontinuité (générations — révolutions économiques — révolutions sociales) dans la continuité (les survivants de la génération 1 présents à la deuxième génération, les survivances), ce n'est pas la synthèse du continu et du discontinu. Toute époque, après un changement tel que les grandes découvertes, peut considérer la précédente comme tombée en dehors d'elle et en totale extériorité et cependant il est impossible de fixer autrement que dans l'arbitraire le plus complet (prise de Constantinople : fin du Moyen Age) la fin d'une époque et le commencement de l'autre.

Le marxiste dira sans doute que les guerres du Moyen Age sont des efforts de fourmi entachés dès l'origine de vanité, une manière

de tourner en rond sans solution possible — au terme même des observations que j'ai faites plus haut — et que seules les nouvelles découvertes techniques amènent un changement d'orientation. A cela il faut répondre d'abord que l'invention de la poudre ne fait que précipiter une évolution déjà amorcée (le canon appartient à celui qui est déjà le plus fort et renforce sa force. Situation exactement semblable à celle de la bombe atomique). Mais surtout c'est choisir *une* Histoire en fonction de préjugés sociaux et métaphysiques. C'est faire tomber hors de l'Histoire cette histoire vécue par les hommes au jour le jour, ces efforts, ces recherches, ces inventions limitées mais libres qui font précisément la vie humaine.

Si l'avenir est conçu à partir de la situation vécue avec ses limites et si l'avenir propre est démenti par l'avenir vrai, lui-même défini par les révolutions techniques, alors l'avenir esquissé par Marx avec la révolution au bout est précisément démenti par la révolution « atomique ». Tout d'abord la révolution est devenue impossible et remplacée par la guerre. Ensuite il y a dictature bureaucratique et technique remplaçant peu à peu l'oppression capitaliste. Enfin l'homme général devenu facteur historique en tant que général réclame la *généralité*, c'est-à-dire la dictature égale pour tous d'un Etat abstrait et la liberté et l'égalité dans la totale interchangeabilité. Ces trois dangers qui menacent sont des formes d'oppression nouvelles. L'homme peut être aussi bien aliéné par l'abstraction et l'universalité que par une catégorie concrète d'opresseurs. Ceux-ci faisaient la médiation entre l'abstraction et l'opprimé. A présent oppression par l'abstrait sans médiation.

Au nom même du marxisme, l'événement le plus important depuis cinquante ans ce n'est pas la Révolution russe, c'est la bombe atomique. Le marxisme n'est vrai que si nous supposons que les découvertes industrielles sont secondaires et se font *dans le même sens* que les précédentes. Une découverte aussi importante que la machine à vapeur supprime les conditions mêmes dans lesquelles le marxisme avait ses chances d'être vrai. Elle supprime son avenir propre et le remplace par un avenir *vrai*.

Envisageons les choses de ce point de vue : dans une structure scientifico-technique donnée, chacun se projette suivant ses propres possibilités, établit un savoir et une vérité qui sont bornés par l'ignorance, une moralité subjective et une moralité idéale équivalentes sur le plan pratique au couple savoir-vérité (la moralité subjective étant le rapport de l'effort subjectif individuel avec

l'idéal objectif de moralité projeté par delà les rapports sociaux et retenant en lui-même les rapports sociaux). Les efforts individuels se transcendent et néantisent les uns les autres et finalement aboutissent à une impasse. Par exemple le Moyen Age. Mais aussi notre époque : l'ensemble de l'Histoire a vicié inexorablement et définitivement la Révolution russe. Cependant, du fait que l'avenir n'est pas *fait*, que le manque réclame l'*invention*, chacune des tentatives individuelles ou collectives se vit dans la liberté, est *en fait* liberté. Elle est doublement échec : d'abord à cause de la pluralité des consciences, ensuite parce que la situation historique a une forme qui marque les limites de toute tentative humaine. Vient la révolution technique et scientifique : le canon, la machine à vapeur, la bombe atomique. La forme de la situation historique est rompue, une nouvelle forme s'instaure qui détruit savoir et vérité, moralité subjective et moralité idéale de l'époque antérieure. L'invention technique ou scientifique est certes *humaine*, elle est invention d'un homme ou d'un groupe d'hommes, historiquement datée, etc. Elle fait donc partie de l'Histoire et, d'autre part, il est évident qu'elle ne saurait se produire à un autre moment de l'histoire technique ou scientifique parce qu'elle exige que certaines conditions soient réalisées. Donc elle a une relation intime avec l'ensemble historique dont elle émane. Mais, en un autre sens, elle est hasard par rapport à l'ensemble politico-éthico-social parce que la série technique (ou scientifique) est relativement autonome et qu'elle n'est pas issue des préoccupations mêmes de l'époque. En un mot ce n'est pas un hasard si la machine à vapeur est découverte au XVIII^e siècle, mais par rapport aux problèmes vécus du XVIII^e siècle, c'est un hasard parce qu'elle n'est réunie par aucune relation de compréhension (ou par un minimum de semblables relations) avec ces problèmes — que du même coup elle supprime ou pose autrement. En un mot, pour Hegel, la négation vient de l'intérieur de la thèse et elle est unie à la thèse qu'elle nie par une relation interne, si bien que l'on peut dire que la négation se fait dans l'unité avec la chose niée et même, en poussant plus loin, que c'est la chose niée qui se nie elle-même en niant sa finitude. Mais d'après ce que nous venons de dire la négation est unie à ce qu'elle nie par un rapport externe de concomitance. Si nous admettons un monisme matérialiste, à la façon du marxisme où il y a unité parce que les superstructures sont inessentiels par rapport à la substructure économique, nous pouvons encore sauver l'unité mais à la condition de nous borner à dire que l'économique produit l'économique. Car si l'on considère l'ensemble des autres phénomènes comme secondaires et inessentiels ils tombent en dehors de l'Histoire, ils sont simplement le reflet des modifications économiques et l'Histoire devient purement économique. Si nous conservons *à la fois* la liberté humaine

et l'importance primordiale de l'économique nous tombons évidemment dans cette conséquence inéluctable : l'Histoire vécue n'a pas de dehors mais toute invention essentielle lui communique rétrospectivement un dehors et une passivité extérieure. Elle *reçoit* une finitude. Nous savons que nos pensées et nos idéaux tomberont hors de jeu et se révéleront inefficaces ; même si nous pouvions espérer, toutes choses égales d'ailleurs, une solution, cette solution est neutralisée par cette apparition *de hasard* qu'est la découverte. Nous sommes donc dans cette situation intenable que rien ne vient *du dehors* briser nos efforts tant qu'ils sont vécus dans la liberté et que pourtant ces efforts ont leur destin hors d'eux. Non, dira-t-on, si l'on peut prévoir le sens du développement technique et des modifications qu'il apporte à la structure historique, car, en ce cas, il faut s'efforcer de hâter l'avènement de ce nouvel état. Mais c'est se placer en dehors de l'Histoire, encore une fois. Car c'est supposer que la prévision peut déborder le cadre historique. La prévision marxiste est juste dans le cadre de la machine à vapeur, des moteurs à essence et de l'électricité. Elle conçoit un avenir propre qui n'est que le dépassement à l'infini de ce stade technique, bref, une extrapolation. Mais rien ne prouve, par exemple, que l'utilisation de l'énergie atomique ne produira pas un socialisme d'Etat avec dictature de techniciens et bureaucrates, simplement parce que l'énergie atomique ne saurait appartenir à des particuliers. Auquel cas nous trouverons une forme d'oppression intériorisée (car l'oppression va en s'intériorisant) fort éloignée des formes sociales envisagées par Marx.

L'illusion historique est double : d'une part rétrospective, d'autre part préfigurante. Je vois des opprimés (colonisés, prolétaires, Juifs). Je veux les délivrer de l'oppression. Ce sont ces opprimés-là qui me touchent et c'est de leur oppression que je me sens complice ; c'est leur liberté enfin qui reconnaîtra la mienne. Ceci s'étend aux autres opprimés *vivants* que je ne vois pas et à tous leurs enfants vivants (ou même à naître que je devine à travers les enfants vivants). La révolte contre l'oppression est désir d'abolir en un instant *cette* oppression (presser sur un bouton). Faute de le pouvoir, je peux faire *l'entreprise* de les délivrer. Mais précisément à cause des résistances qui m'amènent à une *politique*, il se fait que je suis amené à renoncer à délivrer ces opprimés-là et même à me servir d'eux comme sacrifiés pour supprimer l'oppression d'opprimés à venir. Il va de soi que j'hypostasie à travers l'avenir ces mêmes opprimés présents en opprimés futurs. Mais c'est là l'illusion : je sacrifie les hommes avec qui je suis en rapport pour délivrer d'une oppression que je ne puis concevoir d'autres hommes avec qui je n'ai plus aucun rapport : 1° parce que ces nouveaux hommes sont libres et que mon effort leur apparaîtra comme un

résidu à reprendre (ou à ne pas reprendre); 2° parce que la situation aura changé *par ailleurs* et que l'oppression à combattre sera *une autre* oppression. En conséquence je sacrifie le concret (opprimés) à l'abstrait (suppression de l'oppression en général, les relations déterminées aux relations indéterminées). C'est qu'on n'a pas assez réfléchi aux relations *réelles* de l'homme vivant avec l'homme encore à naître : elles sont juste à l'inverse de celles qu'on croit. Pour l'homme-à-naître, je serai l'En-soi quand il sera né, parce que je serai mort. C'est donc de lui à moi que se feront les relations. Dans l'autre sens il y a illusion : je me représente l'homme-à-naître comme un passif parce qu'il *n'agit pas*. Donc je crois agir sur lui. Mais ce n'est pas cela : il n'est pas du tout. Donc je n'ai aucune relation déterminable avec lui et j'agis pour lui dans le vide, en aveugle. Ainsi ne faut-il point sacrifier la proie pour l'ombre. Notre action sera nulle si nous voulons sauter d'une structure historique à l'autre, absolument efficace si nous restons dans l'infrastructure.

L'Histoire : structures extérieures les unes aux autres (dans la continuité) — quasi-extériorité interne des infrastructures.

L'illusion rétrospective est aussi vérité. Car s'il est faux que nous ayons toujours été passifs, au moins sommes-nous vraiment morts aux yeux de la génération suivante. Mais l'illusion préfigurative est totale.

L'enfant, intermédiaire entre l'avenir indéterminé du non-né, qui est abstraction pure, et l'homme concret, responsable, ayant engagé sa liberté dans une vie, est abstrait-concret. C'est par lui que s'amorce le passage à l'infini vers l'abstrait pur.

Le grand changement historique : la mort de Dieu, remplacement de l'Eternel par l'infini temporel. Du temps de Dieu, l'homme était inessentiel par rapport à l'Eternel sans durée. Aujourd'hui Dieu est tombé dans le temps. Le temps, découvert comme série infinie et vu dans sa totalisation qui comprend tous les moments du temps, est l'équivalent de l'Eternité. Les mythes historiques modernes tendent à faire considérer l'homme comme inessentiel par rapport à la durée totale. Négations équivalentes de la finitude. Idée du progrès infini incluse dans le socialisme ou dans le communisme. La valeur de l'action dilatée jusqu'à l'infini du Temps. En même temps substantification de l'avenir qui devient l'essentiel pendant que le présent tombe dans l'inessentiel (manière de figer la transcendance). Ainsi éclate aujourd'hui une contradiction entre le mythe de l'Histoire et la réalité historique, qui précisément, étant incluse dans l'Histoire, donne son aspect

actuel à notre histoire. C'est que toute action historique ne peut être dans son essence que *finie* (pour les raisons plus haut exposées) et qu'elle se propose un but situé à *l'infini*. Ce n'était pas le cas du temps de l'Eternel parce que, toute action étant inessentielle sauf celle qui procurait le salut individuel, et le Temps infini n'étant conçu que comme une image brisée de l'Eternité, l'action s'insérait au sein de la répétition et n'avait pour but que des améliorations prochaines, à court terme et réalisables par une ou deux générations ; même lorsqu'il s'agissait pour un roi de préparer l'avenir, il s'agissait essentiellement de laisser le royaume à son fils en meilleur état que lui-même ne l'avait trouvé, en laissant à la liberté du nouveau venu le soin de continuer l'œuvre entreprise. Il n'y avait donc pas d'antinomie, seulement du coup l'action était conservatrice en un sens ou, en tout cas, dans un cadre conservateur. Le monarque accepte la condition de ses sujets, le mode de production, son droit divin, etc. et, toutes choses égales d'ailleurs, introduit une amélioration locale dans l'ensemble. Histoire réformiste et qui n'a pas conscience d'elle-même, puisque la finitude de l'action ne vient pas de ce qu'elle est entreprise au sein d'une histoire qui dure mais au contraire sur fond substantiel d'éternité et de permanence. Si l'on se borne à réformer certains aspects de la chose politique, ce n'est pas parce que le royaume, de toute façon, sera balayé par le temps, c'est au contraire parce qu'il est éternel. L'Histoire s'aliénera en prenant conscience d'elle-même. Une solution possible de l'antinomie : action finie sur des objets finis (dans l'infrastructure) avec ouverture sur l'infini. Pousser son action chez les autres, comme action-témoin, accepter d'être *en risque* chez les autres à venir, comme sollicitation. Mais c'est à titre de *maxime d'action* que la prétention sur l'infini doit habiter l'action. Ceci n'exclut nullement le recours à la révolution, si elle est possible, et ce n'est pas un réformisme. Simplement la révolution même doit être à court terme. En ce sens donner raison à Trotsky (quoiqu'il l'entende en un autre sens et que les trotskystes fassent précisément le contraire) : la fin naît de l'événement lui-même. Il y a perpétuel renouvellement des fins proches. La fin lointaine est contenue dans la fin proche : si l'on prend position contre la guerre d'Indochine, c'est implicitement au nom de l'égalité absolue des hommes. Si l'on se range concrètement aux côtés du prolétariat dans sa lutte pour prendre le pouvoir, c'est au nom du socialisme.

Depuis que les hommes ont perdu leur témoin absolu, ils s'efforcent de se regarder eux-mêmes du dehors. Ils veulent saisir l'historicité d'une époque (la leur) en essayant de la voir avec les yeux de l'époque suivante. L'erreur est manifeste. C'est en vivant son époque, en la comprenant du dedans et en acceptant que sa

compréhension devienne un agent de l'époque elle-même qu'on est historique, non pas en la contemplant dans l'inactivité de la génération qui n'a plus qu'à l'expliquer. Dieu est encore présent dans l'Histoire. Etre athée c'est accepter qu'on se change en se voyant. Mais ainsi un caractère particulier du mythe de l'Histoire, c'est que l'Histoire peut prendre conscience d'elle-même.

L'Histoire et son mythe. La caractéristique de l'Histoire moderne c'est qu'elle a son propre mythe comme facteur interne. Elle enveloppe son propre mythe et l'Histoire vraie se fait par le moyen du mythe de l'Histoire. C'est bien la situation *finale* envisagée par Hegel, lorsque la *Science* rejoint le *Réel*. Seulement ce serait possible dans le cas d'un Esprit s'affectant lui-même, dans l'unité de sa durée et de sa conscience. Ainsi les changements qui se faisaient dans l'ignorance s'opéreraient en connaissance de cause et le savoir lui-même serait cause de changements. Mais l'Esprit est manqué, donc l'Histoire ne s'atteint pas elle-même, elle est habitée par son mythe : décollage entre la représentation mythique d'une Histoire comme réalisant l'Esprit et la Totalité détotalisée qui se *représente* ce mythe. Idée essentielle au mythe : que le dépassement conserve et sauve, alors qu'il ne sauve rien du tout.

Histoire : non pas histoire de l'évolution de la pluralité vers l'Unité. Histoire des essais infructueux de la Totalité détotalisée pour devenir totalité ou pour n'être plus qu'une somme d'unités indépendantes. Hölderlin : « *Es ist nur ein Streit in der Welt : was nämlich mehr sei : das Ganze oder das Einzelne* » (Lettre à Karl, 1801¹). Mais si le Tout existait il n'y aurait pas de lutte, car le détail y serait nécessairement inclus. Et s'il n'y avait qu'une somme d'unités, le détail serait unité à son tour et la question ne se poserait pas. Il ne peut y avoir de lutte que si le Tout n'est jamais l'unité synthétique totale (il n'est jamais tout à fait le Tout) et si jamais le détail ne s'isole tout à fait (il n'est jamais tout à fait le détail). Alors la Totalité est toujours projetée dehors, dans le monde, c'est un noème, un abstrait qui aliène les détails sans les unir (la Nation). Mais réciproquement la solitude et l'indépendance (anarchie, individualisme) est seulement rêvée. Donc aussi un noème. Pendant que je joue à l'individualiste superbe (Montherlant) je contribue à opprimer la classe opprimée et je suis moi-même mystifié.

L'Histoire est habitée par le mythe de l'unification, donc elle se fait autre. Mais précisément *autre que l'unification*, c'est-à-dire

1. « Il n'existe au monde qu'un seul litige, celui de savoir si c'est le tout ou le particulier qui prédomine » (traduction, Bibl. de la Pléiade, p. 996) (N.d.T.).

qu'elle est projection sur le non-un de l'un en devenir, tout s'organise vers l'unité (dictatures, partis autoritaires, one World) et tout se rate : la dictature est oppressive, c'est en période de one World que le nationalisme est le plus exaspéré.

Procédé américain : civilisation technique, donc de la généralité. Mais il faut remarquer que la généralité implique l'interchangeabilité des individus, donc supprime entre eux l'unité organique. En tant que tous les individus sont des *unités* du concept « travailleurs », « américains », etc., ils sont en état de juxtaposition (solidarité mécanique). Ils ne contribuent pas en commun à faire l'essence, mais chacun d'eux l'exprime entièrement. Il s'agit donc de lier ces différentes unités juxtaposées en une unité organique. C'est à quoi tendent les *mass media*, best seller, book of the month, best record, Gallup, Oscar, etc. Il s'agit de présenter à l'exemplaire isolé l'image de la totalité. Naturellement on n'obtiendra que la majorité. Mais la majorité est donnée comme l'expression de la totalité (Rousseau. Chaque Américain est un Rousseau en puissance). Et comme l'exemplaire isolé est une structure partielle de la totalité, il apprend son goût sur l'image du goût de la totalité (la minorité tombe en dehors, comme somme inessentielle de cas aberrants). La représentation de la majorité à l'ensemble du pays augmente par le fait même la majorité. (Le fait que *Symphony*¹ soit le disque le plus acheté cette semaine implique qu'il sera le plus acheté la semaine prochaine.) Ainsi l'Américain vit en état de fascination par ce que j'appellerai son opinion objective, c'est-à-dire celle qui est écrite dans les statistiques avant qu'il ne se consulte et dont on lui renvoie l'image. Et s'il s'interroge sur son opinion, c'est en tant qu'elle est l'expression de la Totalité. Mais il va de soi que sa propre conscience, désarmée et sans mots, reste en dehors du coup. L'opinion demeure *dehors*, elle est le point idéal et transcendant de jonction de toutes les consciences, mais précisément parce qu'elle est un transcendant, elle isole chaque conscience en face d'elle-même, sans lui laisser de mots ni de concepts pour s'exprimer. Parce qu'il est le plus aliéné par la représentation mythique de la Totalité (l'opinion publique) comme seule issue à l'interchangeabilité du Travail, l'Américain coincé entre la Totalité transcendante (au-delà) et la généralité immanente (en deçà) est en fait le plus seul. Unique sans le savoir, subjectif dans l'immédiat et sans réflexion possible, donc hors d'état de médiatiser sa subjectivité.

Procédé dictatorial : le Parti et finalement le chef exprime symboliquement la Totalité. En lui la Totalité parvient à la

1. Titre américain d'une chanson française qui connaît un grand succès dès 1945, en France ainsi qu'aux Etats-Unis, où Marlène Dietrich l'interprète (N.d.E.).

conscience d'elle-même. Il est la seule *subjectivité*, comme appréhension illuminée de l'objectif. Mais en ce cas toute subjectivité individuelle est coupable par essence. Chaque individu est suspect. Car il devrait penser et sentir là-bas dans le chef et il pense et sent *ici sur le chef*. D'autre part le chef étant conscience est séparé du Parti et le Parti séparé de la masse qu'il est censé exprimer. L'image fausse du Parti enraciné dans la masse et sentant circuler en lui sa sève. En fait la masse est objet pour le Parti et le Parti instrument-objet pour le chef (et le chef objet pour certains membres du Parti). Ainsi la démocratie américaine est le rêve abstrait et impossible d'une subjectivité s'unifiant dans l'objectivité transcendante. Elle n'obtient que l'aliénation : subjectivité existante mais étrangère à soi-même. Le nazisme fait un pas vers le concret en voulant incarner l'objectivité dans une subjectivité exceptionnelle pour sauver à la fois objectivité et subjectivité. Mais du coup la subjectivité exceptionnelle tombe en dehors de la subjectivité des masses, devient transcendance transcendée et transcendante, elle se divise même en objectivité abstraite (les nécessités historiques en tant qu'elle les devine et les sert) et en objectivité concrète et magique extérieure à la communauté (objet de culte).

En un mot le nazisme est un progrès vers le concret-subjectif par rapport à la démocratie abstraite mais du coup il devient régression. Dans les deux cas il s'agit de supprimer la subjectivité, puisque la subjectivité est précisément la détotalisation de la Totalité. Seulement, dans le cas de l'Amérique, on oublie que toute Totalité est totalité *pour des subjectivités* et, par conséquent, qu'on fait de l'homme un objet pour lui-même. L'idéal américain étant la *pure objectivité*, chaque homme est pour lui-même et pour les autres une structure partielle objective. La subjectivité est à la fois aliénée et libérée (elle devient petit malaise triste en deçà de l'union objective). Dans le fascisme, plus habile, on ne nie pas la subjectivité et même on représente l'Allemagne ou l'Italie tout entières comme des subjectivités. Seulement on crée un abcès de fixation pour cette subjectivité éparse : le chef. Les pensées du chef sont mes pensées en lui, je dois les y *reconnaître*. Mais du même coup elles deviennent pour moi objectives : je ne les reconnais pas, je les *apprends*.

Bonheur (E.U.), fin de l'Histoire (Hegel), fin de la préhistoire (Marx), unité du monde sous la domination allemande : la caractéristique de l'Histoire, dès qu'elle est *découverte*, c'est de viser à sa fin. Notre histoire se définit par le projet de finir l'Histoire ou, si l'on veut, puisqu'il est échec, par l'échec du projet de finir l'Histoire. Elle n'est pas entièrement consciente d'elle-même. En

réaction contre le XVIII^e siècle (et le début du XIX^e) analytique, qui nie la Totalité au profit des Unités singulières et qui, de ce fait, est aussi un rêve de fin d'Histoire mais implicite (puisqu'on dissémine le projet historique dans sa durée en une infinité d'efforts présents individuels), notre époque par hypostase du Projet historique qu'elle découvre et étend à l'infini de l'Avenir, découvre le sens de l'Histoire dans sa *fin* (aux deux sens du terme), c'est-à-dire dans la réalisation de la Totalité. L'illusion est compréhensible : une dialectique n'est possible que si le Tout est présent en puissance dans les unités isolées (cf. Hegel). Toute négation est alors négation de négation ou négation de finitude. Or le Tout est en effet présent dans chaque unité concrète. De là l'idée que le Progrès est le développement de l'ordre. Mais il n'est pas présent *en puissance* c'est-à-dire comme quelque chose qui pourrait devenir en acte. Il est présent *en acte* comme tout ce qu'il peut être, c'est-à-dire comme Totalité détotalisée. Et il sera présent de la même manière à toute combinaison historique quelle qu'elle soit. De sorte que toute négation d'unité (sacrifices, massacres) n'est pas négation au profit du tout (ou négation dialectique) mais négation au profit d'une autre combinaison Totalité détotalisée qui n'est pas plus proche que la précédente de la Totalité concrète, même si elle *joue* la Totalité. Car la seule Totalité, Hegel l'a bien vu, ce serait l'Absolu-sujet. Mais cela veut dire justement *un seul sujet* ou, si l'on veut, la fusion *réelle* et ontologique de toutes les consciences en une. Toutes les tentatives actuelles visent à réaliser une Totalité qui *joue* symboliquement l'Absolu-sujet (et tout le premier Hegel avec son incertitude finale). C'est-à-dire soit en considérant toutes les consciences comme inessentiels par rapport à une conscience singulière (nazisme), soit en créant le mythe de la conscience collective (sociologie française), soit en prenant la majorité comme expression fascinante de la Totalité (démocratie américaine). Ainsi la réalité de l'Histoire est masquée. Car son ressort essentiel, c'est bien en effet l'inégalité entre la Totalité et la singularité. Mais cette inégalité est par principe *insurmontable*.

La fin de l'Histoire ce serait l'avènement de la Morale. Mais cet avènement ne peut être provoqué du sein de l'Histoire. Il est combinaison de hasard puisqu'il faudrait que *tous* soient moraux en même temps, ce qui suppose un hasard infini relativement à chaque conscience individuelle. La moralité n'est pas d'ailleurs fusion des consciences en un seul sujet, mais acceptation de la Totalité détotalisée et décision à l'intérieur de cette inégalité reconnue de prendre pour fin concrète chaque conscience dans sa singularité concrète (et non dans son universalité kantienne).

Il en est de la fin de l'Histoire comme du désarmement : chacun attend que l'autre commence.

Deux solutions seulement pour une vérité non temporelle et non relative (qui ne soit pas mise en question par une autre, celle-ci par une autre et ainsi de suite à l'infini) : qu'il y ait une fin de l'Histoire et que, par conséquent, la Vérité embrasse l'Histoire dans sa totalité. Ou qu'à l'intérieur de l'Histoire on puisse transcender l'Histoire vers l'intemporel (Vérités éternelles) ou échapper à l'Histoire par l'absolu *vécu*. Non-historicité à l'intérieur de l'Histoire.

La sagesse suppose la fin de l'Histoire. Et puis surtout elle est entièrement contemplative. Il est curieux que le système de Hegel si actif, si plein de travail et de douleurs s'achève sur la contemplation. Si la contemplation est l'achèvement c'est qu'elle était aussi l'origine. Tout le système sombre dans la pure inactivité contemplatrice, comme le prouve bien le fait que toutes les attitudes existentielles sont décrites par Hegel dans la plus profonde *indifférence*. Elles sont seulement des moments du système. Le savoir total, d'ailleurs, exclut l'action. L'action n'apparaît que lorsqu'on *prend sa chance*. Elle suppose le risque, donc l'ignorance. L'idéal n'est pas de contempler ce qui est *fait* mais de *vivre*. Toute morale qui mutile la vie est suspecte. De même que l'εποχή phénoménologique selon Husserl n'ôte pas une nuance du monde, de même l'εποχή morale ne doit pas ôter une nuance de la vie humaine. Mais d'autre part la contemplation des vérités éternelles, qui laisse une place pour l'action, pose l'homme comme inessentiel par rapport à la vérité divine qui est essentielle. Elle réduit l'Histoire à un trouble et le temps à une illusion, elle néglige le fait que les vérités dites « éternelles » apparaissent dans et par l'Histoire. Il ne s'agit aucunement d'être un sage mais *un homme* et il faut que cet homme soit l'essentiel parce qu'il n'y a rien de plus important pour les hommes que d'être des hommes. Tout homme en tant qu'homme est pour lui-même et pour les autres un absolu non historique au sein de l'Histoire. C'est précisément parce qu'il est cet absolu qu'il ne peut être récupéré. Récupérable, il deviendrait *relatif* à l'ensemble. C'est parce qu'il est cet absolu que l'Histoire n'est pas idéale mais *tragique* et qu'il ne saurait suffire de la comprendre. Mais il est absolu en tant qu'il décide et agit. Non pas en tant qu'il serait une substance indifférente à ses actes : absolu non substantiel. Et s'il est absolu en tant qu'il agit — dans le monde et parmi d'autres, à *son* moment — il est précisément absolu en tant qu'il s'historicise dans l'Histoire. De ce point de vue, il y a quelque chose à dire sur cet absolu, quelque chose qui se laisse exprimer par le discours et qui est, à son tour, une

connaissance absolue. Mais par rapport aux autres, qui sont également liberté — surtout aux autres générations qui surgissent quand il est mort —, cet absolu est un relatif, précisément parce qu'ils sont des absolus eux-mêmes. Ainsi : 1° Le seul discours qui peut être fait sur cet absolu, qui ne le transforme pas en relatif ou en vérité éternelle, doit être tenu par cet absolu lui-même. La seule connaissance absolue est celle que l'absolu a de lui-même. 2° L'Histoire apparaît du fait qu'il *arrive* à cet absolu de devenir relatif. L'absolu en se faisant absolu relativise les actions des autres (mort — séparation) et il est prétexte à un nouveau surgissement relativisant. Ainsi l'épaisseur de l'Histoire, son caractère tragique et sa réalité, son imprévisibilité même impliquent que sa trame même soit absolue (sinon tout tombe en relations sans rien qui les supporte). L'Histoire est un surgissement relativisant et perpétuel de commencements premiers. Hegel a manqué ce caractère, bien qu'il ait en effet décrit des attitudes « existentielles » (Kojève et Hyppolite sont d'accord pour le dire) parce qu'il veut *recupérer* des attitudes. 3° La Vérité du discours de l'absolu sur lui-même est ontologique et morale dans ses structures fondamentales, elle est *vivante* et *personnelle* dans ses structures immédiates.

Le temps historique a donc une triple dimension : 1° Il est le temps qui se temporalise de chaque Pour-soi absolu. 2° Il est le temps des intersubjectivités. Ma rencontre directe (regard) avec l'Autre fait que nous vivons dans l'unité temporelle. Mais cette temporalité est à deux faces : temps-objet en même temps que temps-sujet. Ce temps que je vis est celui de l'Autre qui est mon objet ; donc il a une face d'objectivité et réciproquement en tant que je m'éprouve objet pour son regard, j'éprouve ma temporalité comme objectivité. S'il attend ma réponse en consultant sa montre, il me vole *mon* temps qui-se-temporalise, il en fait le temps de l'univers. 3° Comme ma liberté jaillit du bout d'une série d'absolus qui s'effondrent dans l'En-soi et dans le relatif, mon temps-sujet apparaît au bout d'une série temps-objet et comme mon passé — ce que j'ai à avoir été — est *en soi*, il se fond avec le passé *en soi* de l'humanité qui lui-même, à la limite, se fond dans le temps physique que nous projetons rétrospectivement sur le monde avant l'homme. Ainsi mon temps est toujours daté au passé dans le temps universel, cependant que le présent et l'avenir sont du temps injustifiable et non daté, du temps absolu. Dans le temps historique il y a donc une double déchirure : celle de l'Autre (qui est réciproque) et celle du Passé (qui est sans réciprocité). Au passé il n'y a qu'un temps, le temps historique qui unifie les morts : ils sont tous *dans le même temps*. L'ek-stase essentielle est *le passé* (puisque passé, présent et avenir sont semblables en ceci qu'ils sont

tous *passés*) et cette équivalence permet l'illusion rétrospective d'explication.

Les situations sont équivalentes dès qu'elles sont surmontées par la liberté. Elles ne sont pas équivalentes *avant*. En un sens, il serait absurde de classer les situations en plus ou moins *faciles* pour la liberté. Mais si l'on pense la liberté indifférente à la situation, nous tombons dans la mystification.

Précisément parce que l'homme est conscience absolue de sa condition, la dialectique est fausse. En aucune époque historique nous ne trouvons simplement qu'un *moment* universel de l'Histoire. *Tout* est à chaque époque. Dans l'Antiquité, il y a sans doute les stoïciens et les sceptiques, mais il y a aussi Epicure qui a le premier une conception rationaliste et matérialiste équivalente à ce que Hegel projette bien plus tard dans l'Histoire sous le nom de raison observante (pour laquelle la Raison est un *os*), il y a Socrate qui est conscience pratique ou conscience voulant se faire, il y a le philosophe platonicien ou néoplatonicien qui esquisse une théologie fort proche de celle que Hegel attribue au *Religieux*; Aristote soutient sans doute qu'il y a une espèce Maître et une espèce Esclave, mais Socrate affirme, lui Maître, l'unité de l'Esprit chez le Maître et chez l'Esclave (*Calliclès*) etc., etc. Ce qui se passe plutôt c'est que certains de ces pensées ou de ces attitudes n'ont pas les *instruments* nécessaires pour se réaliser effectivement. L'atomisme d'Epicure procède très logiquement d'une attitude d'esprit que nous n'avons pas dépassée (en ce sens que beaucoup de matérialistes qui se prétendent dialectiques (Naville par exemple) n'ont pas dépassé la conception du matérialisme analytique). Simplement il ne dispose pas des instruments mathématiques qui donneraient à sa pensée une réalisation effective. Mais elle est *déjà là* et elle sera à l'origine de la *tradition* matérialiste, on la retrouvera telle quelle au XVIII^e siècle. Socrate n'a pas les *moyens* d'amorcer une lutte de l'Esclave contre le Maître, parce que les techniques ne permettent pas d'autre économie que parasitaire. Mais il est déjà dépassement de la situation. La mauvaise foi dissimule aussi certains aspects de sa condition à l'homme. Mais s'il se les dissimule, c'est qu'il en a conscience. Donc une époque est toujours infiniment complexe parce que *tout* y est donné et qu'elle est plutôt *l'accent* mis sur certains aspects de la condition humaine ainsi que la réussite oppressive de ceux qui le représentent par rapport à ceux qui en représentent d'autres, ainsi que l'aliénation nécessaire de toute idée sous sa forme première. Le communisme est aussi ancien que le monde, le christianisme devait exister dans le polythéisme comme rapport personnel de certains hommes à certains dieux. Et réciproquement le christianisme est polythéisme chez beaucoup

(les saints et la Vierge). Si l'homme est toujours, comme d'ailleurs Hegel le dit fort bien, autre que ce qu'il est, ce n'est pas seulement ni surtout en ce sens qu'il dépasserait dialectiquement son état vers une autre finitude, c'est surtout qu'il est *présentement* une sorte de nébuleuse de possibilités contradictoires par-delà le choix originel qu'il a fait de lui-même et que son époque a fait d'elle-même.

En un sens toute philosophie vraie devrait arrêter l'Histoire puisqu'elle découvre ce qui est, ce qui est possible, ce qui est impossible. La *tristesse* de chaque philosophie c'est qu'elle se donne à sa manière comme fin de l'Histoire. Après Descartes, il n'y a plus qu'à déduire mécaniquement la Science d'après la Méthode des axiomes métaphysiques ; après Kant, la moralité est fixée pour toujours comme aussi bien la portée de la raison et l'orientation de la science. Au fond de lui-même tout homme *répugne* à la fin de l'Histoire. Il veut se faire et faire le monde dans une ignorance créatrice. Il veut un monde ouvert. (Bien qu'une autre tendance le pousse à stabiliser tout dans l'être.) Mais l'existentialisme ne se donne pas comme fin de l'Histoire ni même comme un progrès : il veut simplement rendre compte par le discours de l'absolu que chaque homme est pour lui-même au sein du relatif.

Hyppolite : « L'Esprit... est déjà donné comme le fondement de toute expérience. Ce qui doit être découvert par la conscience singulière c'est seulement que cet esprit est la vérité de sa raison subjective ; l'individu qui prétend se réaliser dans le monde comme être-pour-soi, doit gagner ou reconquérir sa substance, l'esprit. Les individus singuliers, nous dit Hegel, existent au sein de l'esprit du peuple comme des grandeurs évanescences, ils émergent pour soi mais s'engloutissent aussitôt dans cet esprit qui les constitue et qui est en même temps leur œuvre. L'esprit universel est par rapport aux individus singuliers le milieu de leur subsistance et le produit de leur activité. Il y a là une action réciproque entre le Tout et les parties, l'Universel et le Singulier, qui fait la vie même de l'esprit » (Hyppolite, 268) ¹. C'est que Hegel ignore l'image de l'intentionnalité et de la transcendance. Il est vrai que l'Esprit objectif est l'œuvre des individualités, il est vrai aussi qu'il les déborde, non peut-être comme l'Universel déborde le particulier, mais comme le plus large et le plus complexe déborde le plus étroit. Mais précisément parce qu'il est leur œuvre, il est *objet*. L'esprit-objectif cela veut dire l'esprit-objet. Non pas seulement un objet de connaissance mais aussi un objet dans lequel on se meut (comme l'espace propre ; comme l'air qu'on respire). Mais précisément

1. Dans *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit* (N.d.E.).

parce qu'il est cet *entour*, il ne peut pas plus *entrer dans* la Conscience qu'un arbre n'y peut entrer, et la Conscience ne peut ni en émaner ni en sortir. La Conscience est dans l'Esprit comme le *Dasein* heideggerien est-dans-le-monde. En tant que Conscience isolée elle serait déjà dans le monde. En tant que conscience engagée dans une relation multiple avec d'autres consciences, elle est dans-l'Esprit. C'est-à-dire qu'elle le dépasse vers ses propres fins. Au lieu de l'image hégélienne : elle s'en arrache pour y retourner, il faut prendre l'image de la transcendance : elle le dépasse perpétuellement vers ses fins. Il est la structure objective et universelle d'une entreprise individuelle qui se joue au-delà de lui. Et il ne peut prendre conscience de lui-même dans et par les consciences individuelles. Il est en-soi (c'est-à-dire pour les consciences) mais ne peut jamais être pour-soi. L'esprit est l'image-objet de la conscience de soi en tant qu'elle dépasse cette image vers son propre but. Il est l'unité toujours transcendante et noématique de la multiplicité des Pour-soi. Mais il ne manque aucunement leur irréductibilité ontologique. Seulement Heidegger pouvait dire du monde qu'il n'était ni objectif ni subjectif parce qu'il était révélé par le *Dasein* en tant que le *Dasein* se faisait indiquer à soi-même par lui. Tandis que l'Esprit est à la fois objectif et subjectif. Objectif *d'abord* et par essence puisqu'il est pour moi le produit de l'activité *de tous les autres*, subjectif dans la seule mesure où je le dépasse *moi aussi* vers mes fins donc où je l'illumine à *ma* façon et selon *mon* choix. Toute la suite de la dialectique hégélienne va être faussée par cette conception de l'Esprit-substance dont les consciences sont à la fois les auteurs et les modes. Nous disons, nous, que si les consciences en sont les productrices elles ne sauraient en être les modes.

La première contingence en Histoire c'est le nombre des hommes. Il est facteur historique de premier plan mais il n'est en lui-même ni facteur objectif ni facteur subjectif car on ne peut ni déduire le nombre du concept d'homme, ni assigner des raisons *naturelles* et statistiques à leur nombre comme à celui de certaines espèces dont le pouvoir de reproduction pratiquement infini est limité par l'action de forces extérieures. Ce facteur joue incontestablement (mortalité infantile, par ex.). Mais déjà il est repris en humain et les causes de la dénatalité ou au contraire de l'augmentation des naissances sont humaines (action du niveau de vie, des mythes). Les accidents et les guerres sont également des facteurs humains. Ainsi y a-t-il semi-intériorisation du facteur démographique qui reste pourtant extériorité par rapport à l'événement historique.

Une cause brute en Histoire : le royaume suédois du Sud (Vikings) dépeuplé par l'émigration ne peut résister au royaume svea du Nord. Unification. Cette cause est brute et inhumaine parce qu'elle est une *absence*. C'est à cause de son néant qu'on ne peut rien sur elle et qu'elle agit mécaniquement, provoquant d'ailleurs un résultat mécanique : la défaite. Pour les Sveas, au contraire, c'est une *occasion*, donc reprise et repensée, amenant la *victoire*, élément positif. Ainsi le même état de choses contingent a une face humaine et une face inhumaine. Les vaincus se déclarent innocents : aucune faute n'a été commise, ils ont été courageux et habiles. Rien d'*humain* n'est venu les battre sauf cette différence de nombre. Mais les vainqueurs se féliciteront d'avoir su profiter de l'affaiblissement de leurs ennemis. Ces facteurs qui semblent *inhumains* à un groupe d'hommes faisant l'Histoire en même temps qu'ils sont profondément humains pour d'autres groupes, ayant ainsi la double face de la nécessité et de la liberté, s'appellent *destins*. A partir de là nous pouvons voir qu'il y a pour les nations et pour les classes perpétuellement un élément de destin dans leur histoire. Les progrès de l'industrie seront destin pour la France qu'ils relègueront au second rang. Il y a des périodes où l'Histoire est destin pour une nation ou une classe tout entière. L'individu garde sa liberté au milieu du destin de sa nation. Pourtant ce n'est pas la même chose d'être en situation dans un progrès ou en situation dans un destin.

L'individu est pour lui-même l'*évidence*, la nécessité de fait ; pour l'Autre il est l'*espèce*. Il est donc atteint en tant qu'espèce et constitué comme tel. Il est exemplaire naturel. Mais du coup l'Autre échappe à l'espèce. Il est liberté constituante. Réciproquement quand l'individu se retourne sur l'espèce et constitue les autres comme tels, il échappe à son tour à l'espèce, comme liberté constituante. Ainsi les concepts que forme l'humanité sur elle-même ne peuvent jamais se refermer. Je suis donc hors de l'espèce en tant que je me pense comme espèce. Mais l'autre est vis-à-vis de moi en position quasi réflexive, puisqu'il saisit mon moi comme objet. Ainsi suis-je *sur le même plan* objet spécifique et sujet libre mais jamais les deux à la fois et toujours l'un hanté par l'Autre. En tant qu'espèce, je suis une chose du monde avec un organisme fixe et des conditions de vie (naissance et mort). L'individuel ne se distingue pas de l'universel. Car c'est une nécessité universelle que l'espèce existe à travers des exemplaires singuliers qui reproduisent les caractères spécifiques et si je dis que je suis individu, tout individu de l'espèce peut et doit en dire autant. Mais je ne le dis précisément qu'en portant sur moi le jugement d'un autre. Et la

notion d'espèce est une pure universalité formelle puisque j'ignore absolument quel contenu lui donner. L'espèce est l'universalisation de ma facticité et l'affirmation que j'ai un être-là dans le monde aussi comme objet au milieu du monde. C'est aussi l'explication de mes actes et de mes opérations par cet être-au-milieu-du-monde. Et comme elle est universalité de l'individuation, elle est aussi nécessité de la contingence, puisqu'à partir de l'espèce je puis établir la nécessité pour n'importe lequel de ses représentants d'apparaître en un ici et maintenant qui sont à la fois *là plutôt qu'ailleurs* et en même temps l'ici et maintenant universel. Enfin elle est répétition de l'unique, puisqu'il faut bien que j'aie une mort unique et qu'il le faut universellement. Je ne suis pas *en situation* dans l'espèce, du moins pas directement, puisque je ne puis prendre conscience de ma *spécificité* (elle me vient par l'autre) : je suis 1° en situation dans l'espèce des autres, c'est-à-dire affecté perpétuellement par d'autres qui sont mes semblables et qui ont une espèce ; 2° en tant que l'autre me réfléchit, il donne à mes opérations une objectivité insaisissable pour moi mais toujours présente. L'espèce ainsi me ressaisit par derrière, au sens où chacun de mes actes *pour moi* unique et libre est saisi par l'autre qui est derrière moi comme explicable par l'espèce. Ainsi est-elle perpétuellement assimilable à un dehors de ma conscience et, comme j'intériorise nécessairement ce dehors en le pensant *mien*, à un inconscient, qui est sens profond de mon *conscient*. Ainsi la conscience devient subtilement à mes propres yeux l'inessentiel sans que je puisse jamais saisir l'essentiel. Mais en réalité l'autre a fait sur moi l'opération inverse de celle que j'ai faite par mon surgissement même : il a redécouvert l'espèce alors que l'espèce n'existe jamais que déjà dépassée. Et il est vrai que je ne la connais pas, mais c'est que je ne puis la vivre qu'en étant déjà au-delà d'elle. Mon corps, mes désirs sexuels, ma faim, mon sommeil et ma mort sont d'abord *moi-même*, ils sont en outre *valeurs*. Ils sont enfin des moments dans une entreprise plus vaste qui est *l'action*. Au vrai ils représentent très exactement ma facticité et précisément la manière dont je suis et ne suis pas ma facticité. Je suis, par exemple, à la fois ma faim et en situation par rapport à ma faim, je suis une faim dépassée. En fait l'espèce est manque (les désirs = manque, la mort = négation) et facticité, passivité. Les désirs comme manques purs et simples ne sauraient s'achever en action. Lorsque Hegel pense donc que la mort est phénomène naturel avant que la famille ne l'humanise, il suppose faussement que la mort ait jamais existé *avant* son humanisation. Il en fait un pur phénomène extérieur. Mais du seul fait que *quelqu'un* meurt, la mort est déjà humaine (quoique irréalisable). L'espèce est donc refusée et ignorée par moi pour moi-même, conférée aux autres par moi et à moi par les autres et consentie par moi sur la médiation

des autres pour pouvoir la conférer aux autres. C'est le type même des concepts touchant l'homme : unité apparente voilant une réciprocité de miroir ; les concepts en appellent au tiers absolu situé hors de l'espèce, c'est-à-dire à Dieu.

Le conflit de la conscience finie réclamant l'universalité de la reconnaissance n'est pas le vrai. Car il aurait fallu fouiller davantage cette notion de *reconnaissance*. En fait reconnaître ce n'est pas constater purement et simplement le *Dasein*, ni avoir le simple désir du désir (encore que nous avancions). Nous demandons à être reconnus comme conscience *nécessaire*. Il n'est pas vrai que nous voulions être le Tout comme le croit Bataille, ou du moins que nous le voulions originellement. Nous acceptons notre finitude si l'on ôte notre contingence. La nécessité est d'ailleurs seulement exigible dans le monde humain : il faut 1° que si on nous ôtait, ce monde s'écroule (cheville ouvrière) ; 2° que ce monde lui-même soit justifié par des fins *a priori*. Ainsi apparaîssons-nous à nos propres yeux comme *suscités* par ces fins *a priori*. Nous sommes le moyen nécessaire de réaliser ces fins ; et ces fins nous ont élus comme moyen. Ainsi l'esprit de sérieux est conséquence du désir de substituer une existence de droit à une existence de fait. Et lorsque nous exigeons la reconnaissance de nos *fins*, c'est pour obtenir la reconnaissance de notre droit d'être (guerres religieuses). Il s'agit d'être homme de droit divin.

L'opprimé est l'*espèce*, la *nature*. L'opprimeur est homme de droit divin. L'Histoire est histoire de l'inauthenticité, c'est-à-dire de la lutte pour être homme de droit divin.

Les justifications historiques : la cité, le Dieu, le droit, la nation, la classe.

Vouloir la *finitude*. Il n'y a qu'une conversion à faire puisque tout le monde la veut. Vouloir être tout, si même cela arrive, c'est vouloir que tout soit *moi*.

Vouloir être nécessaire : entendons-nous. La nécessité mathématique a satisfait peu de gens. L'idée que ma personne est la conséquence nécessaire d'un jeu d'essences (nécessité mathématique) ou d'un système matériel (nécessité physique) vaut comme *excuse* mais rarement comme justification conquérante parce qu'elle revient au fond à réduire ma personne à l'extériorité et à l'univers, mais aussi bien l'idée logique et mathématique de la nécessité est par elle-même incompréhensible lorsqu'il ne s'agit pas d'une réduction à l'identique. Si elle ne se définit pas *objectivement* (et comment le pourrait-elle) elle renvoie nécessairement à la subjectivité : c'est ce qu'on *ne peut pas* mettre en doute.

Et aussitôt se pose le problème : que signifie *ne pas pouvoir*? Quelle que soit l'objectivité que l'on donne au système nécessaire, il apparaît comme nécessaire à une subjectivité ; en lui-même il est *vrai*, logique (c'est-à-dire que ses moments s'enchaînent conformément à certaines règles) et intelligible. Mais la notion même de nécessité ne s'y applique que s'il est mis en liaison avec une subjectivité. Sans doute on peut définir *ontologiquement* le nécessaire : la liaison de A et de B est dite nécessaire si, A étant posé, B suit. Mais évidemment, là encore, il faut concevoir une subjectivité qui empêche B de suivre et qui finalement est vaincue, sinon la succession A B apparaît comme une succession *de fait*, Hume l'a bien montré à partir de la causalité. Il n'y a de nécessité que pour une subjectivité et encore faut-il ajouter que dans la mesure où la subjectivité opère elle-même les liaisons nécessaires, elle invente ses opérations dans le bonheur libre de la création et la nécessité est seulement intentionnée à vide, comme autre face de l'intelligibilité (face négative et subjective, l'intelligibilité étant positivité et objectivité). En fait la nécessité apparaît dans le *dialogue* lorsque je veux démontrer une thèse et que mon interlocuteur m'oblige à en démontrer une autre. Toutefois l'impression subjective est plutôt celle d'égarement et la nécessité est plutôt sentie comme apparente. L'expérience authentique de la nécessité vient seulement si une subjectivité essaye de défaire le nœud et n'y parvient pas. Mais elle ne saurait émaner, par conséquent, d'une tentative abstraite pour mettre en cause un raisonnement logique. En effet, si l'intelligibilité du raisonnement est manifeste, la tentative est pur jeu ; et si l'intelligibilité ne l'est pas, ou bien la tentative conduit à une intelligibilité nouvelle et l'on s'arrête, ou bien on ne rencontre rien d'intelligible et l'on s'arrête alors simplement *par hasard* (fatigue, etc.) mais non [par] contrainte objective (les postulats). On *éprouve* en fait la nécessité dans l'action. Ce n'est jamais la résistance de la chose qui apparaît comme nécessaire. Elle est seulement *opacité, coefficient d'adversité*. La nécessité se dévoile au niveau du moyen lorsqu'il y a éclaircissement de la situation à partir du but, il y a, du même coup, dévoilement du *moyen* comme requis à la fois par le but et la nature des résistances. Une planche est nécessaire pour passer ce ravin. La nécessité apparaît du fait que la planche *n'est pas là* et que nous essayons vainement de nous en passer. Autrement dit la nécessité n'apparaît pas, une fois le système logique constitué, comme le résultat du pur jeu de douter de ce qui *est*. Elle apparaît dans et par l'absence *réelle* du chaînon nécessaire dont la nécessité se marque par l'impossibilité à la fois objective et subjectivement ressentie de faire l'opération. Celle-ci étant projet éclairce ce qui est avec ce qui n'est pas (la fin). Le moyen nécessaire est donc lui-même fin. Fin seconde ou si l'on veut moment. Il est d'une part requis par le non-être (la fin) et d'autre

part esquissé par l'être (les deux bords du précipice), dans l'éclairage du non-être. C'est le non-être qui révèle le *manque* du moyen indispensable. Mais c'est l'être qui nous annonce les qualités requises pour que le moyen soit utilisable : la largeur du précipice détermine la longueur minima à exiger de la planche, le poids de mon corps, sa résistance minima, ma force physique, le poids minimum qu'elle doit avoir. Ainsi la figure du moyen est issue à la fois de l'être et du non-être, il est médiation entre l'être et le non-être ; il est un être parfaitement déterminé (côté de l'être), parfaitement concret et connaissable (côté de l'être) mais qui *n'est pas* (côté du non-être). Mais comme il est découvert à partir de l'unité d'une fin, il n'est pas révélé d'abord dans l'extériorité (comme dans le raisonnement mathématique). Bien au contraire, il est créé d'un seul jet comme unité organique des conditions. Le moyen est intériorisation révélée de l'extériorité. Son essence précède son existence ; il n'est pas le résultat contingent d'un jeu de forces mais il est engendré à la fois comme idée (unité fonctionnelle) et comme être (absent). Après cela si la planche est découverte elle est pur remplissement (dans son être contingent) de l'essence. Mais comme, en outre, sa nécessité se révèle dans une entreprise, c'est-à-dire pour une fin, il est fin lui-même, c'est-à-dire devoir-être et valeur. Ainsi la nécessité sous sa forme première est synthèse de l'articulation intelligible et du devoir-être. Le moyen vient au monde parce qu'il est *appelé* ou, si l'on préfère, c'est lui-même, dans le cadre de la fin projetée, qui demande à venir au monde. Impératif. Il est dans son essence de devoir exister : preuve ontologique. L'agent lancé dans l'entreprise apparaîtra comme le médiateur inessentiel par rapport à la relation essentielle du moyen et de la fin. Et le moyen une fois réalisé — et pendant qu'on en use — présente le double caractère d'avoir une réalité effective, *d'être là* et d'avoir été engendré selon sa nécessité même et conformément à l'unité de son essence. Et son essence n'était pas autre chose que son appel. En lui essence et valeur ne font qu'un. Sa nécessité peut se définir : une valeur qui vient à l'être parce qu'elle est valeur. Pourtant il reste un relent d'extériorité : le moyen est nécessaire pour la fin, mais la fin tombe en dehors du moyen. La fin n'est pas moyen pour le moyen. Mais considérons le cas où le moyen est un homme. Il est pareillement requis par l'entreprise : s'il faut un magistrat, un expert, un capitaine, ses qualités sont découvertes dans l'objet à la lueur de la fin poursuivie. Mais dans le moment où il commence d'agir il fait *sienne* la fin qu'il sert (sauf s'il est esclave). Ainsi prend-il la fin à son compte, elle devient son propre but. Du coup il se saisit lui-même comme nécessaire à la fin et de même qu'il reprend la fin à son compte, il reprend à son compte sa propre existence comme *valeur*. Il est venu au monde parce que la fin l'appelait mais comme la fin est sienne,

c'est lui-même qui s'appelait à travers cette fin. Du coup aussi l'extériorité de la fin par rapport au moyen est remplacée par un rapport d'intériorité réciproque : la fin est moyen pour le moyen. Elle est même *moyen nécessaire* puisque sans elle il n'existerait pas. Ainsi le fils aîné de la famille patriarcale est-il engendré comme moyen nécessaire de prolonger la famille. Mais en surgissant dans le monde il adopte précisément cette fin qui l'a fait engendrer. Ainsi s'engendre-t-il lui-même ou, si l'on préfère, il s'éprouve lui-même comme nécessaire. Et comme, à la différence d'un objet, il ne poursuit pas son existence dans la permanence passive mais doit au contraire se prolonger lui-même à l'existence (dans le pratique : hygiène, soins, prudence, nourriture — dans l'*Erlebnis*, conscience qui se motive elle-même) il est perpétuellement devoir-être pour lui-même. Il maintient son essence et sa nécessité dans sa liberté. Tout cela, naturellement, est suspendu à la fin. Si la fin est conditionnelle, la nécessité du moyen est conditionnelle. Si la fin était posée comme subjective, toute la nécessité retomberait dans la pure subjectivité et l'existence du moyen rejoindrait la facticité originelle. D'autre part, la fin étant rigoureusement délimitée, le moyen n'est justifié que dans ses rapports avec la fin : la planche est justifiée en tant qu'elle a 1 mètre de long, 25 centimètres d'épaisseur, une résistance de 100 kilos. Mais non en tant qu'elle est peinte en vert par exemple ; et pareillement le magistrat n'est justifié qu'en tant que fonction et non en tant qu'individualité physique ou que personne. Mais l'homme-moyen sait échapper à ces deux difficultés : en premier lieu la fin est toujours *objective* par rapport à lui, puisqu'elle existait avant lui. En un mot la fin est objective parce qu'elle est d'abord *fin pour autrui*. Cela n'empêche évidemment qu'elle ne sera fin pour lui que si elle est reprise par sa subjectivité ; et c'est même en la reprenant à son compte qu'il l'intériorise et qu'il peut se saisir comme fils de lui-même. Seulement il joue sur le fait qu'il est lui-même moyen pour d'autres, donc *né* moyen. Ainsi échappe-t-il à la subjectivisation de la fin en insistant sur son objectivité pour autrui et comme il doit pourtant la reprendre à son compte, il objectivise alors sa propre subjectivité en se révélant à ses propres yeux comme moyen né pour cette fin — donc qui n'a pas à choisir. Donc si on lui montre la subjectivité de la fin, il insiste sur l'objectivité du moyen (donc de lui-même) et réciproquement si on veut lui montrer sa contingence et sa facticité, il se présente comme appelé par une fin objective. Ainsi la fin est inconditionnelle ; elle est objectivité subjectivée, justification absolue de sa vie, suppression absolue de sa facticité. Car la fin, étant ici et maintenant, requerrait un moyen ici et maintenant. L'ici et maintenant de la facticité passent dans la fin où ils disparaissent. Et la fin, étant œuvre humaine et conçue par des hommes, requerrait un homme comme moyen (yeux, bras,

cerveau, parole) et la contingence de l'espèce est engloutie par la fin. Quant au fait qu'il y a *trop* en lui par rapport à la fin, donc de l'injustifiable, il peut y parer de deux manières : soit en *oubliant* ce trop (il ignore la couleur de ses cheveux, il ne cultive pas son caractère, il s'ignore sauf en tant que fonction) et dans ce cas comme il *existe* son entreprise de moyen, il ne sera conscient de lui que comme le moyen de cette fin et, finalement, il est cette fin même intériorisée (mais non subjectivée). Le magistrat devient *la justice*. Soit au contraire il considérera l'ensemble de ses attributs physiques et moraux comme des moyens nécessaires d'être le moyen. Par exemple ses désirs deviennent des droits parce qu'il ne pourra être le parfait moyen qu'en les satisfaisant. Il a le droit et le devoir de se *délasser*, de se *récréer*, etc. Ou encore, simplement, ce sont des absolus parce qu'ils émanent d'un absolu (il est *le* moyen absolu). Ainsi le moyen absolu s'identifie à la fin absolue et il exige d'être traité comme fin absolue par tous les autres au nom de cette fin absolue qu'ils servent tous et dont il est moyen absolu. Quant à la fin absolue elle est d'abord *la cité*, puis lorsqu'elle fait place à l'impérialisme abstrait pour qui tous les hommes sont équivalents, *Dieu* et son succédané le monarque, lui-même de droit divin, puis *la Nation*, puis *la morale*. Et sans doute peut-on marquer, comme Hegel dont je suis la dialectique, un progrès en intériorisation. Mais de toute façon l'Histoire reste incommensurable avec l'authenticité. S'identifier par la médiation du moyen absolu à la morale comme fin absolue et se poser comme s'étant créé soi-même pour réaliser la morale ou s'identifier avec le monarque, c'est une seule et même inauthenticité. Il faut remarquer *dans tous les cas* la lâcheté profonde du procédé car on conserve malgré tout une nécessité objective mais intériorisée dans cette subjectivité qui se crée elle-même. Sans doute elle se crée mais elle est *appelée*. Son rapport d'essence avec la fin absolue préexiste à l'acte décisoire par quoi elle se donne la naissance. Il y a du *donné* dissimulé au fond même de la fin absolue. Elle *est* cette fin, en même temps qu'elle est appel. Et en s'identifiant à elle l'homme qui se crée lui-même se donne un être-donné. Il s'est créé parce qu'il était appelé. Il s'est déterminé lui-même à l'existence en réponse à un appel absolu. Ou bien, réciproquement, il a été créé par Dieu mais *parce qu'il lui faisait besoin*. De toute façon il s'agit de cette liaison du Pour-soi et de l'En-soi qui est la recherche de tout homme. S'il est En-soi comme créature de Dieu, c'est qu'il l'appelait comme Pour-soi du fond du Néant. S'il s'est créé Pour-soi à travers des parents contingents, c'est que la Cause qui l'appelait était En-soi. L'idée impossible, la synthèse, c'est un Pour-soi qui est En-soi en se créant Pour-soi ou un En-soi qui se crée Pour-soi dans son Etre-en-soi.

L'homme est Pour-soi (mouvement, néant) aspirant à l'En-soi (être et repos) mais il veut être le Repos dans le mouvement ou le mouvement dans le Repos. L'inquiétude dans le calme. C'est pourquoi les deux idéaux qu'on lui propose tombent chacun en dehors de l'exigence syncrétique qu'il *est*. En tant qu'il est pur mouvement égaré et forcé (esclaves, prolétariat) il aspire à la pure cessation du mouvement. Autrement dit, le mouvement étant dépassement et le dépassé étant l'obstacle, le Mal, il aspire à un état du monde où le coefficient d'adversité de la chose (et des autres hommes) sera réduit au minimum (c'est la Fin de l'Histoire hégélienne ou marxiste, le Bonheur américain). Mais il est à remarquer que la collectivité opprimée aspire à cet état de pur équilibre indifférencié comme l'individu entraîné dans un mouvement déchirant et trop brusque aspire à la Mort comme pur *être* indifférencié et total équilibre. Aussi ces idéaux ne sont-ils jamais satisfaisants. La représentation du but attriste : « Ce n'est que *cela*. » Hegel a soin de conserver les guerres et l'inquiétude de l'Esprit mais maladroitement ; Marx prédit non la fin de l'histoire mais celle de la Préhistoire, toutefois ce qui est surtout visible dans les interprétations communistes c'est l'état de *repos* qui représentera la société communiste. Aussi l'individu satisfait ou en partie satisfait de son mouvement, c'est-à-dire qui décide lui-même de la nature et du coefficient d'adversité des obstacles, juge cet idéal comme pur idéal mortel : il propose la *vie* c'est-à-dire l'acte de surmonter perpétuellement. Cela implique qu'il maintienne perpétuellement l'obstacle : il *aime* le Mal comme l'adversaire qui lui permet de s'affirmer (mythe de Prométhée : je n'aime pas l'homme, j'aime ce qui le dévore — Nietzsche et le retour éternel nié, à la perpétuelle volonté de se surmonter). Seulement tout aussitôt on voit (et il se refuse à voir) qu'il aime *pour lui-même* un mal modéré (quelques maladies ou infirmités, une résistance convenable des choses à un projet dont il se sent l'auteur) et surtout le Mal *des autres*. Il est donc facile et légitime de lui reprocher une morale qui n'est valable que dans les étroites limites d'une classe heureuse (donc d'oppression). Et aussi de montrer que, puisque le Mal devient le moyen essentiel de réaliser le Bien, le Mal devient l'essentiel et le Bien passe à l'inessentiel. Il s'agit de maintenir un état de choses mauvais pour pouvoir être la pure négativité de cet état de choses. Concrètement l'individu est amené à *faire* l'ordre mauvais qu'il nie. Il participe à la classe d'oppression, il est *effectif* dans le Mal (il est bourgeois, il contribue en tant que tel par son existence même d'essence concrète, particulière et active à maintenir l'ordre d'oppression) et *ineffectif* dans le Bien, parce que pure négativité. La *vérité* de Nietzsche, c'est le professeur de philosophie dans un Etat bourgeois et militaire. La vérité de Flaubert c'est le bourgeois de Rouen. Ils annoncent à l'homme que le Mal durera

toujours et la dialectique peut les conduire à faire du Mal le Bien. C'est ce qui arrive à Flaubert repoussant la Commune parce qu'elle songe à supprimer le bourgeois, à Montherlant collaborateur. Ils veulent une morale *dure*, c'est-à-dire prenant son parti des guerres, de la mort et de l'oppression. Ils en arrivent (Claudél et *Le Soulier de satin*) à décider qu'il faut faire du Mal à l'homme pour lui fournir l'occasion de le dépasser et de créer le Bien. Ils peuvent glisser (antisémitisme) au manichéisme pur, c'est-à-dire à la division du monde en deux forces contraires dont aucune ne doit l'emporter sur l'autre et à la méditation perpétuelle du Mal (considéré comme la première instance). La synthèse est-elle possible ? Sans conversion certainement pas, puisqu'elle serait synthèse du Pour-soi et de l'En-soi. Mais si nous opérons la conversion l'éclairage est différent : 1° La compréhension ontologique de l'homme permet de soutenir qu'il sera toujours mouvement donc dépassement. Donc il y aura toujours un mal donc un obstacle. 2° Mais ce mal nous comprenons aussi que c'est lui (à titre d'intersubjectivité) qui en décide. En sorte que nous ne pouvons savoir ni vouloir le maintien pour lui d'un certain obstacle qui est *notre* obstacle (oppression, guerres, colonies, etc.). Nous agissons (par rapport à lui) *dans l'ignorance* de ses buts, de son Mal et de son Bien. Ce que nous pouvons décider, ce que nous ne pouvons pas nous empêcher de décider, c'est de *notre* Mal qui est concret et contemporain. Et ce mal-là, nous n'avons pas à le maintenir pour le lui offrir comme une occasion de Bien, puisque ce sera peut-être *notre* Bien qui lui sera un mal. Nous n'avons qu'à tenter de le supprimer absolument. Et certainement nous nous définissons par la lutte contre le Mal ; mais nous ne nous définirons comme essence effective que si nous luttons de bonne foi contre lui : non pas comme si c'était un frère ennemi dont nous ne souhaitons pas au fond la disparition mais comme si c'était une vipère que nous voulons réellement écraser. C'est pourquoi il ne convient pas de nous ranger du côté de ceux qui jouent avec le Mal mais du côté de ceux qui le souffrent. Mais ceci implique deux exigences antinomiques qu'il faut conserver toutes deux. La première c'est de définir *avec les opprimés* un Bien positif à la lumière duquel le Mal apparaît comme mal et qui est nécessairement hypostasié comme but dans l'Avenir. C'est la *maxime directrice de l'Action*, c'est l'*idée régulatrice*. Cette idée est le Socialisme (qu'il faut d'ailleurs définir — cf. plus loin — à partir de l'œuvre et de la liberté — donc du mouvement — non à partir du bonheur — c'est-à-dire du repos et de la mort). La seconde c'est de *ne pas prendre au sérieux* cette Idée infinie, parce qu'elle demeure nécessairement en suspens dans la liberté des hommes à venir, et qu'elle ne peut être pour eux une Fin absolue que nous aurions inscrite par notre action dans les choses mais seulement une *proposition*. Nous avons à *imposer* notre Bien à nos

contemporains, à le *proposer* à nos descendants. Ainsi est-il un absolu-relatif, comme nous-mêmes. Et nous-mêmes, en étant *dedans*, nous sommes du même coup *dehors* à cause de sa finitude concrète.

Un révolutionnaire, comme le disait Lénine, n'a pas de *morale* parce que son but est concret et que ses obligations se font annoncer par la fin qu'il se propose. Et Hegel a bien montré que dans la petite cité antique le lien concret du citoyen avec la ville tenait lieu de morale. La morale est par définition un fait abstrait : c'est le but que l'on se donne quand il n'y a pas de but. C'est une certaine manière de traiter les autres quand on n'a aucune autre relation avec les autres que la pure relation ontologique. Elle apparaît donc lorsque mon rapport à l'autre est défini par la pure reconnaissance formelle de sa personne universelle. Mais sa personne universelle se définissant elle-même par sa liberté, elle est reconnaissance abstraite de sa liberté comme puissance, non comme acte. Autrement dit elle oblige au respect de la liberté en général comme pure potentialité et laisse indéterminé le rapport que nous devons avoir avec le contenu de cette liberté. Aucune morale par exemple ne nous dit comment nous devons nous comporter en face de la maxime du révolutionnaire. Si, dira-t-on ; nous devons examiner s'il ne viole pas dans sa maxime les règles morales universelles. Bien. Mais s'il ne les violait pas, d'aventure, nous ne pourrions plus rien décider sinon de *tolérer* son action ; c'est-à-dire d'être passifs vis-à-vis d'elle. Ensuite *il ne se peut pas* que le révolutionnaire ne viole les règles de la morale puisque précisément il veut établir un lien concret avec les personnes et que ce lien concret en devenant pour lui maxime implique des obligations concrètes qui s'opposent aux obligations formelles de la morale. Aussi bien la morale, n'ayant aucun contenu réel, ne se conçoit que dans un statu quo. Quelles sont les relations à avoir avec la famille, *supposé* que la famille existe et qu'on veuille la conserver (ou ne pas la changer ce qui revient au même). Quelles sont les relations à avoir avec une personne morale quelconque, *supposé* qu'il puisse y avoir des relations en dehors des clans, des castes et des classes, c'est-à-dire en niant idéalement et non effectivement les classes et les clans, c'est-à-dire en les conservant intacts pour n'avoir pas voulu les voir. Ainsi l'agent historique se passe de la morale, il l'ignore : elle n'est que le pur jeu formel de relations entre personnes juridiques. Elle apparaît là où s'arrêtent l'action politique, la vie religieuse, l'Histoire. C'est-à-dire dans les périodes où le droit abstrait définit la personne morale et où l'Histoire réelle tombe en dehors de cette définition. Ainsi semble-t-elle inutile. Mais, à son tour, le but concret que se propose l'agent historique suppose une certaine conception de l'homme et des valeurs ; il est impossible d'être un pur agent de l'Histoire sans but

idéal (le réalisme est pure passivité ou valorisation de l'Histoire en tant que telle). Du coup il n'est plus vrai qu'on puisse utiliser n'importe quels moyens pour réaliser le but : ils risqueraient de le détruire. Ainsi s'entrevoit, par-delà l'antinomie de la morale et de l'Histoire, une morale concrète qui est comme *la logique de l'action effective*.

Exemple favorable à la dialectique. Ses limites. Marguerite, reine de Danemark, appelée au secours par les nobles de Suède contre leur propre roi, réalise l'unité du Danemark, de la Suède et de la Norvège, mais précisément parce qu'elle a été appelée par des nobles de Suède, cette union demeure amorphe. Sa possibilité même dénote l'absence du sens national. Et pour qu'elle soit efficace il faudrait évidemment que les membres de l'union aient le sens d'une nation nouvelle : l'Etat nordique, donc qu'ils aient eu déjà *avant* le sens de la Nation. (On ne peut supposer que cette union le fasse naître par elle-même puisque le lien est nécessairement plus lâche et moins concret. Il ne pourrait que subsister, un peu affaibli.) Donc l'union ainsi conçue n'est possible que pour des raisons qui la rendent précaire, encore que la situation géographique et la langue militent en sa faveur. Aussitôt apparue elle va développer en Suède — et par contrecoup au Danemark — son contraire : le sentiment national. Puisque en effet ce sentiment n'existe pas chez les nobles, il n'existe pas non plus chez le souverain. Et l'union se fait, inconsciemment ou non, au profit du Danemark. Cette demi-oppression se traduit par des liens *plus abstraits* entre les sujets suédois et les Danois leurs chefs, entre les gouvernés et les gouvernants, cependant que la misère est concrète. Situation qui développe la *négativité*, c'est-à-dire que le concret (misère) produit le sentiment national suédois comme négation particulariste de cet état de choses. D'où lutte pour l'indépendance et par contrecoup sentiment national danois comme négation de cette négation : le Danemark prend conscience de lui-même comme négation de la Suède qu'il veut absorber. Mais ces nations qui veulent s'unifier l'une contre l'autre ne le peuvent qu'à travers des organismes concrets rassemblant les forces éparses et figurant l'unité individuelle et concrète du pays. L'unité se fait donc dans et par la monarchie absolue et précisément par une alliance du roi (incarnation de la nation) et du peuple (d'où est partie la révolte parce que c'est lui qui souffrait) contre la noblesse qui, désireuse de se maintenir en tant que classe, est affectée d'un certain internationalisme ou plutôt anationalisme. Tout est donc prêt pour la synthèse : ce serait la fusion par la guerre de ces Etats sous une des monarchies centralisatrices et la fusion des sentiments nationaux particularistes dans un sentiment plus général mais également concret : l'orgueil de *l'œuvre* et de la puissance collective. Et

précisément c'est le pays qui a eu le plus besoin de l'unité nationale (la Suède), dont la négativité a été le plus fortement trempée, qui se trouve au XVII^e siècle, *précisément* à cause de cela, le plus propre à exercer son hégémonie. Mais justement *ici* s'arrête la dialectique. Pas de synthèse. Parce que l'Histoire n'est pas un système clos et que le problème en se posant s'est élargi : 1^o Pour se constituer comme nation la Suède a voulu supprimer en elle un des facteurs d'internationalisme : l'Eglise. Du coup elle s'est *réformée*. Ce qui l'attire dans l'orbite des pays allemands et qui fait brusquement surgir un nouveau facteur : l'union synthétique du facteur religieux et du facteur national. Dès lors, un des problèmes qui va l'absorber est la défense de la Réforme, ce qui l'entraîne à des combats en Allemagne et à une nouvelle conception de l'hégémonie. Il est remarquable que Gustave Adolphe et Oxenstierna songent à établir *un Empire suédois* sans assimiler le Danemark. 2^o D'ailleurs la politique suédoise est peu conquérante. La négativité a été trop forte : ce pays veut s'assimiler tout ce qui lui permettra d'avoir une cohérence interne plus totale (acquisition de frontières naturelles) mais ne veut pas risquer de perdre cette cohésion en assimilant de trop gros morceaux. Charles XII par exemple n'est pas conquérant. 3^o La puissance de la Suède transforme son monde même : elle a de nouveaux voisins parce qu'elle est plus forte. Elle *devient* voisine de l'Allemagne, de la France, de l'Angleterre. A ce niveau et comme, en même temps, ces pays sont devenus eux-mêmes des unités agressives avec politique étrangère, ses problèmes sont différents. 4^o Le Danemark lui-même, d'où partait l'idée unificatrice, perd sa force et sa prépondérance. Il n'est pas capable d'assumer la direction de ces trois pays. 5^o La Norvège reste passive, elle n'est pas *facteur* de cette dialectique, qui est donc alourdie par la présence en elle d'une passivité absolue (non négative). Aussi y a-t-il bien un passage de l'immédiat à la médiation mais, ce que Hegel n'a pas vu, à ce niveau, le sens de la dialectique se perd, un univers nouveau apparaît avec de nouveaux horizons. La notion actuelle, en effet, d'Etats-Unis d'Europe, vient d'un tout autre point de vue, suppose un développement culturel et industriel tout différent, d'autres dangers et d'autres perspectives et n'est aucunement la réalisation synthétique cherchée. En fait la synthèse *s'est perdue*. C'est ainsi que procède en fait l'Histoire. Thèse et Antithèse y apparaissent fréquemment parce que le rapport des consciences est lutte et opposition, mais de ce fait même — ou du fait que *pendant ce temps* le monde change tout autour — la lutte perd son sens et s'intègre dans un univers nouveau qui est la négation de la synthèse possible et l'oubli du sens de la lutte. Nous trouverions un sens analogue à l'esquisse d'un empire médiéval anglo-français qui conduit à la guerre de Cent Ans, à la naissance, de part et d'autre, de l'esprit

national et à la totale disparition du problème envisagé. Il résulte de là pour certaines collectivités un *échec* perpétuel de leur synthèse : l'Allemagne par exemple. 1° Echéec du Saint Empire germanique (réalisé trop tôt et trop tard). D'où morcellement de l'Allemagne en principautés. 2° Tentative d'unité allemande par la Réforme. Mais le problème devient international. Echéec de l'unification par la Réforme. 3° Tentative par la maison de Prusse, 1715-1914. Mais *trop tard* : l'unification implique le rapport aux autres pays. Echéec. 4° Echéec de l'unification hitlérienne. Mais à son tour l'existence en Europe d'un immense pays *en échec* influe sur toute l'Europe. L'Allemagne est un *destin*. Mais c'est précisément un facteur essentiel pour les pays voisins d'être en liaison étroite avec un pays-destin. Destin pour soi-même, l'Allemagne est destin pour les autres dans la mesure où ils subissent les contrecoups de son destin ; elle contribue à les dessaisir de leur histoire parce qu'elle n'est pas en possession de la sienne. Et pour finir la dialectique Europe-Allemagne fait brusquement une pause puis s'effondre : le problème n'a plus de sens. L'effondrement de l'Allemagne fait apparaître un monde nouveau : glissement de l'Europe, apparition de la puissance américaine et de la puissance russe. Au moins, dirait-on, y a-t-il une marche vers l'unification du monde. C'est vrai. Mais ce que je voulais montrer c'est que cette marche n'est pas dialectique. On pourrait dire qu'elle est réalisée par l'action réciproque de deux facteurs : l'un qui est progrès continu dans l'appropriation du monde et dans la négation des distances, le progrès scientifique et industriel, l'autre qui est une pseudo-dialectique, toujours sur le point de se refermer et toujours supprimée : les relations humaines.

Il est certain que l'entreprise humaine aboutit à des résultats autres que ceux qu'elle s'était proposés. Et en particulier au résultat *présent* (aujourd'hui 1947) quel que soit ce présent. De là la tentation de parler des ruses de la raison. Mais pour cela il faudrait qu'il y ait *une* raison, c'est-à-dire un principe d'unité situé derrière les consciences individuelles et les collectivités particulières (comme l'espèce. On parle aussi des ruses de l'espèce) ou simplement une présence réelle du tout à venir dans les parties. En ce cas il faudrait peut-être se retourner vers cet Esprit qui se réalise par notre perte et l'adorer dans notre perte elle-même. Mais si la Raison n'existe pas, si l'on ne peut parler de ses ruses dialectiques, alors la perte est sèche. Notre action nous est volée. Dès qu'elle se fait elle s'extériorise. Elle est saisie par d'autres libertés et constituée en objet selon leur liberté et leurs catégories. Cependant elle est mienne et je dois l'assumer, c'est-à-dire accepter d'être défini par elle. Mais dans le moment où je l'assume, je ne la reconnais pas. Pourtant je dois l'assumer précisément parce que je

dois reconnaître que j'ai voulu agir sur les autres, c'est-à-dire leur proposer un motif d'action. Elle est devenue point de départ passif et aliéné de nouveaux départs, elle ne participe plus à l'infinitude de la volonté subjective, elle apparaît dans sa finitude et se retourne sur moi pour me qualifier comme fini alors que je voudrais la dépasser. Elle est précisément l'occasion pour d'autres d'en tirer des conséquences opposées à celles que j'eusse voulu qu'ils en tirent et cependant elle est saisie justement par les autres comme comportant ces conséquences, que je dois assumer aussi. Ainsi par l'action ma personnalité aliénée et faite vient s'imposer à ma liberté créatrice, elle apporte non seulement son présent mais aussi son passé et son avenir qui masque et brouille ma liberté qui se temporalise dans son avenir propre. Ainsi mon action, dès que je l'objective, s'aliène et devient mon *destin*. Mais ce n'est aucunement la Raison qui l'aliène ainsi, c'est l'anonymat aux mille têtes, c'est l'autre comme perpétuel jeu de miroirs, comme totalité détotalisée. Ainsi m'est-il impossible, comme le voudrait Hegel, de me réconcilier avec mon destin et de l'adorer, car je ne puis faire confiance à cette Nuit. Ce n'est pas la Nuit Profonde de la Raison mais la simple nuit de l'Anonymat. L'action conduira à d'autres fins que les miennes mais je n'ai aucune raison de supposer ces fins supérieures aux miennes. A vrai dire ce ne sont même pas des fins, ce sont des résultats. Ainsi comme je ne suis rien que mon œuvre, je suis un destin pour moi-même. Et comme l'homme en général ou l'humanité a pour œuvre l'Histoire et qu'elle s'aliène perpétuellement elle-même dans l'Histoire — parce qu'elle est une totalité détotalisée — l'Histoire est à la fois l'œuvre de l'humanité et son Destin. Tout à fait en gros, il est évident qu'une génération est le destin de la précédente et qu'elle trouve dans la suivante son destin. Mais par là même nous voyons qu'il n'y a pas *un* Destin comme développement organique de l'humanité mais une ligne brisée de destins qui sont à la fois unis et sans unité. En sorte que du fait de la totalité détotalisée il appartient à la condition humaine d'être-dans-son-œuvre et d'être-dans-l'Histoire comme dans un Destin. Le Destin étant la signification transcendante que prend son œuvre, donc sa vie et sa personne du fait qu'il est originellement dans et par les autres. Il n'est donc pas question d'aimer son Destin mais de l'assumer comme une catégorie de l'existence avec autrui. L'humanité enveloppe l'Histoire et l'Histoire enveloppe l'humanité. Ou, si l'on veut, l'humanité s'enveloppe perpétuellement elle-même et se change en une multiplicité sans fin d'objets par le jeu même de cet enveloppement sans jamais parvenir à l'unité d'un objet et d'une œuvre.

La menace du refroidissement solaire réduit toute l'Histoire à la vanité. Si l'humanité doit mourir et mourir n'importe quand, son

Histoire de nouveau a un dehors, elle n'a plus sa fin en elle-même, elle n'est qu'une agitation vaine. Il suffit qu'il *puisse* se refroidir pour que l'humanité soit au rang des espèces et son histoire un leurre. Pourtant c'est elle qui fait qu'il y a un soleil. Reste que *dans cette hypothèse même* une action historique finie garde sa valeur absolue. C'est seulement l'Histoire comme réalité absolue qui disparaît, parce que sa fin lui est extérieure.

■ L'homme est en situation dans son œuvre comme dans un Destin.

■ La nécessité géographique, dit-on. Sans doute mais elle est elle-même repensée et déjà historique. La Suède au XVIII^e siècle doit avaler la pilule : elle est un petit pays, il faut qu'elle conserve la neutralité. Ceci parce qu'elle a de trop puissants voisins. Mais cette nécessité géographique n'apparaît pas justement avant que les grands pays aient fait leur unité et avant la révolution industrielle : elle est dépendante essentiellement *des autres*. D'autre part la Suède elle-même, en refusant l'unité de la confédération nordique, s'est préparé un avenir de petit pays. C'est donc au sein de l'Histoire que la nécessité géographique apparaît. L'Histoire est précisément ce par quoi il y a de la nécessité géographique.

■ Problème de la Vérité : elle n'est pas contact avec l'Eternel ; elle est Temporelle. Mais si elle est plongée dans le temps et qu'elle varie, elle perd sa nature de Vérité. D'autre part dire que le Concept est le Temps (ce qui revient à dire que le Progrès est le développement de l'ordre) comme Hegel, c'est supposer avec optimisme que le particulier est hanté par la totalité. C'est tout de même, chez Hegel, du point de vue de l'intemporel (qui est le terme du devenir) que chaque moment est considéré dans sa vérité partielle. Au fond le temps est encore une illusion puisqu'il y a circularité. Le temps c'est la finitude de la Vérité. Mais cette finitude étant niée, surmontée et reprise, le temps s'évanouit à la fin de l'Histoire. Ou, si l'on veut, le temps hégélien étant caractérisé par l'hégémonie d'un avenir défini disparaît quand cet avenir est réalisé. La Vérité n'est pas la Totalité du Temps historique se retournant sur lui-même puisque le temps n'est pas fermé (totalité détotalisée). Le temps historique est chose et esprit à la fois (par suite de ses cassures radicales) alors que le temps de l'individu est toute conscience. Toutefois si nous revenons au plus simple, nous constatons d'abord que l'objectivité est création d'éternel. Si je dis, exemple sophistiqué choisi par tous les philosophes : « le livre est sur la table », c'est vrai en ce moment, pas demain. Mais si je dis : « le 18 brumaire Bonaparte fit un coup d'Etat », je crée l'éternel. Il est vrai pour toujours que Napoléon fit un coup d'Etat ce jour-là.

Pourtant, à considérer les choses, *tous* les éléments sont temporels : Napoléon fit un coup d'Etat à une certaine date de l'Histoire ; et moi je le dis à une certaine autre date. Du point de vue de la connaissance, comme du point de vue de l'existence il s'agit de faits temporels. Pourtant à titre de signification le fait est éternel, Pourquoi ? D'abord parce que la vérité considérée n'est *ni moi, ni Bonaparte*. Elle n'est *ni en moi, ni en Bonaparte*. C'est un transcendant. Mais non point au sens où Dieu est transcendant. Au sens où $2 + 2 = 4$, quelle que soit l'historicité de celui qui compte, est un même transcendant à la conscience. Du moment où je le dis, je pose un jalon pour toujours dans le temps. Cela veut dire que le passé en tant que passé est *être* que j'ai à être. Ainsi chaque événement passé est un être à prendre en charge par l'humanité entière. Ainsi a-t-il une origine mais pas de fin. Les vérités *apparaissent* dans l'Histoire, mais quand elles y sont, elles y demeurent pour toujours. Une vérité c'est ce qui, étant né, est pris en charge pour toujours par l'humanité. De ce point de vue, assez curieusement, ce sont les vérités les plus temporelles, ce qui n'a été vrai qu'une fois, qui passent à l'éternel : il n'est pas vrai que la lumière soit une émission de particules, mais il est vrai que Newton l'a pensé. Mais c'est qu'il s'agit d'une considération subjective. Les vérités qui se rapportent à un objet extérieur (vérités scientifiques) visent le monde a-historique de la répétition. C'est-à-dire une éternité *en deçà* du temps : l'espace et l'espèce. Leur contenu est donc extra-temporel. En même temps elles recèlent en elles un appel à la subjectivité infinie de l'humanité. Elles demandent à être prises en charge. Et, par le fait, elles le sont sous une forme ou une autre : dépassées mais conservées. Elles représentent donc elles aussi un éternel. Sans doute on peut leur attribuer une origine de récurrence, à savoir qu'elles étaient vérités avant d'être découvertes. Mais ce n'est qu'une interprétation du simple fait que leur objet est en deçà du temps. Le fait qu'elles soient ultérieurement dépassées n'implique nullement qu'elles n'aient élevé une prétention à la vérité éternelle. Et le fait qu'elles soient conservées n'implique pas non plus une présence *du tout* (Vérité totale) mais seulement celui que le tremplin de tout homme est l'action de l'autre. Ainsi est-ce une caractéristique de l'humanité que de créer l'éternel comme une structure de son histoire. Et il est vrai aussi que la vérité est devenir. Elle s'accomplit dans le temps. C'est par le temps que le concept existe. Mais le concept n'est pas le temps, il est l'éternité dans le temps.

En prenant en charge l'extériorité (par connaissance et action — science et industrie) l'Histoire a mis l'extériorité en dedans d'elle, comme facteur. Répétition, instantanéisme, nécessité sont des facteurs internes de l'Histoire.

Etudier : Bergson — Deux sources —, Brunschvicg : Progrès-conscience¹. Histoire Réforme. Comparer Bainville et Benda.

L'économiste avec son *homo œconomicus* comme aussi bien avec son effort pour traiter mathématiquement les faits économiques, reste sur le plan de l'analyse (xviii^e) et de la personne abstraite, sujet de droit. Dès lors il échoue toujours à rendre compte des phénomènes qui dépassent l'individu ; valeurs et prix. Le fait en effet est que la valeur et le prix sont fixes, indépendants de l'action individuelle, restent invariables quand l'individu change et varient sans que l'individu y soit pour rien. Les essais du néo-marginalisme pour *déduire* le prix ressemblent à ceux de Rousseau pour déduire le contrat social. Il s'agit d'établir une sorte de dérivation idéale du prix à partir d'une personne idéale donc l'acte est *déjà* valeur, en ce sens qu'il est choix sans erreur du meilleur. Le prix s'établit par le jeu de ces diverses « bonnes volontés » économiques. Lorsque le sociologue répond par l'existence de *réalités collectives* concrètes, il s'inspire de la réalité et de l'esprit de synthèse. Le prix du fer, la Banque de France, le syndicat sont autre chose que des résultats d'interaction individuelle. Cependant ils tentent d'en rendre compte par une réalité superindividuelle et subjective qui serait la Société avec ses représentations collectives, qui est un mythe et une impossibilité. Ainsi semble-t-il que nous ayons le choix entre le mythe abstrait et analytique de l'individu et le mythe concret de la Société. Dans les deux cas toute la déduction ou l'explication est suspendue à ce mythe comme à un postulat. Il faut reprendre le problème. La première remarque à faire c'est que l'individu intentionne des *objets* qui dépassent largement (vérités éternelles, réalités collectives) sa personnalité historique. L'individu peut être *conscience de* la société. Mais, précisément parce qu'il est conscience de la société, la société tombe en dehors de lui. En second lieu, la forme concrète sous laquelle il se représente la totalité des Autrui est précisément cette unité collective qu'on nomme Société. L'unité collective n'est jamais abstraite : elle est l'unité du *faire* des Autres. Par exemple l'unité collective que je nomme Postes et Télégraphes est unie pour moi par sa fonction commune. Elle agit selon une fin et d'après des règles. Elle est un objet d'un type spécial en ce sens que je puis *l'utiliser*. Elle est un instrument entre moi et mon but (faire une commande à un industriel). Mais c'est un instrument d'un type particulier : je n'ignore point que ses structures sont portées par une spontanéité humaine. L'erreur est possible : la lettre peut ne pas parvenir à destination ; une grève peut survenir. Autrement dit je dois *faire*

1. *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (N.d.E.).

confiance à une totalité imitant le déterminisme, au lieu de m'appuyer en toute sécurité sur l'objet déterminé (levier, par ex.). Cette unité concrète a des structures et des comportements ; ses comportements sont compréhensibles et dans une certaine mesure prévisibles et, bien qu'ils se révèlent pour moi à travers la conduite particulière d'un employé, ils demeurent collectifs. Si je dis : « la poste n'acceptera pas de payer un mandat si je n'apporte pas de pièce d'identité », c'est la Poste tout entière qui refuse par le corps et la voix de cet employé. Mais il peut être en outre malgracieux ; à ce moment je constate qu'il y a *plus* en lui que la simple manifestation de la collectivité : des humeurs. Pourtant dans l'ensemble, ce qui dépasse est le Mal. L'employé parfait se réduit à exprimer les rites et les représentations de la collectivité concrète. En ce cas précis, je suis *extérieur* à la collectivité considérée. Elle m'apparaîtra tout aussi bien comme collectivité si je suis employé de la poste à cette différence près que *je suis dedans*. En ce cas je me trouve uni à un certain nombre d'autres individus par : 1° un travail ; 2° une condition de vie ; 3° des intérêts ; 4° une hiérarchie ; 5° des rites ; 6° assez fréquemment un mythe. Mais tout ceci ne constitue encore que des rapports interindividuels. La Société existe quand j'en prends conscience. Or j'en prends d'abord conscience *sous le regard de l'autre*. Pour ces femmes qui attendent, je suis postier. Comme leur regard me transforme en objet, elles me fondent à la totalité collective et l'effet du regard est donc de me transformer en partie d'un tout synthétique, c'est-à-dire de me présenter à moi-même comme habité par ce tout et comme lui prêtant mon corps et ma voix. Par le regard d'autrui, la société tout entière (institution, organisme, classe) me hante. *Mais* je ne m'atteins jamais *en l'autre* ; ce que l'autre fait de moi je puis le savoir, je *ne l'éprouve pas*. Très exactement je ne le *suis* pas : j'ai à l'être sans pouvoir l'être. Ainsi le regard de l'autre, extérieur à la société dont je fais partie, me dissout dans une totalité objective dont je suis fragment organique, crée en moi comme un vertige ou une tache, un perpétuel *engluement* dans une totalité que j'ai à être mais que précisément je ne suis pas. Mon histoire individuelle est donc un effort affirmatif — ou négatif — pour prendre position par rapport à cette société, soit en m'y fondant (prolétaire) soit en la rejetant (Juif). Ces efforts sont vains et de mauvaise foi. Ma distance à la société reste constante car elle est ma distance à l'autre. Mais l'autre lui-même, si je le regarde, devient société à son tour. Et si je suis *sous regard*, j'ai montré que le regard est regard indifférencié *des Autres*. Sans quantité. Ainsi *une société* me regarde comme *société*. En second lieu, cette société constituée *du dehors* et *dans laquelle* (au sens : *in der Welt sein*) je suis est cimentée par des *regards intérieurs*. Nous avons vu jusqu'ici que *je suis dans* une certaine objectivité extérieure. Si je pouvais m'y perdre, je serais

extérieur pour moi-même. Je m'aliénerais jusqu'à être ce postier qui est hors de lui pour l'autre. A la limite : masochisme du Juif non authentique. Nous passons à l'objectivité intérieure. Si la première objectivité ou objectivité extérieure est assimilable *au corps* de la société, l'objectivité intérieure donne l'image de la subjectivité ou conscience, mais dans l'objectivité. Je suis *regardé* par autrui qui est, en tant que membre de la société où je suis, l'émanation du Tout dont je fais partie et *que je suis*. Je me trouve en l'autre. Mais non pas à titre d'individu : à titre d'expression de la Totalité. C'est la totalité qui me considère en tant que totalité. Autrement dit : il y a reconnaissance de la totalité par elle-même. Et cette reconnaissance se fait en tant que la totalité est immanence et activité. C'est le *cogito* cartésien mais aliéné puisque : 1° l'autre est autre que moi. Donc la conscience est séparée d'elle-même par un néant ; 2° l'autre est regard. Donc là encore je ne m'éprouve pas tel que je suis pour lui : j'ai à être cette appartenance interne, j'ai à rejoindre ce tout qui est moi et que je suis. Ainsi, du seul fait que je suis *pour l'autre* structure inessentielle de la Totalité, j'émerge hors de cette totalité comme ayant à l'être. De ce fait, elle m'apparaît comme plus étrangère à moi, plus compacte. Et pourtant, je suis *dedans*, j'ai à me rejoindre en elle. Ainsi m'apparaît-elle comme ce Tout où je suis et que j'ai à rejoindre. Autrement dit, *je suis dans* la société considérée comme le *Dasein est dans le monde*. Et, bien entendu, le regard interne étant interchangeable et non déterminé, c'est perpétuellement la société entière, c'est-à-dire moi-même en elle, qui m'invite à coïncider avec elle. Je suis comme une pensée qui s'isolerait d'une conscience en restant dans la conscience ou précisément comme le mode de Spinoza n'arrivant pas à rejoindre la substance d'où il émane. 3° J'émerge à mon tour comme conscience et je me place individu en face de cette société où je veux entrer. Mais nous retrouvons ici le processus décrit à propos de la réflexion. Du seul fait que je prends conscience de moi et de la société la société tombe en dehors de moi et je suis dehors comme conscience. C'est la *totalité sans moi*. Cependant je suis encore aliéné dedans mais seulement par mes actes et par l'œuvre valorisée. Captif comme une œuvre. C'est encore une Totalité-objet où je suis en danger par mon œuvre quoique la dépassant vers d'autres fins. A ce moment je puis être *contre* la société (bourgeois contre sa classe) mais cette manière d'être contre n'est jamais comme la lutte d'un contre un autre. Etre contre la société qui en même temps m'aliène c'est toujours être contre moi-même en tant que j'en fais partie comme objet. Je suis à la fois dedans et dehors. Ainsi la Société est un être réel et noématique mais qui n'est ni la somme des individus ni leur synthèse. C'est toujours la totalité synthétique des personnes en tant que cette totalité est effectuée par *d'autres*. Ainsi est-elle

partout et toujours présente sans *être jamais*. Elle est le Moi que je ne suis pas, elle est ce que je suis pour l'Autre, ce que l'Autre est pour moi. Elle a une structure déchirée car il est impossible de rejoindre ses trois structures : l'objectivité d'extériorité (pour l'Autre qui est dehors), l'objectivité d'intériorité (pour l'Autre qui est dedans), l'intimité d'aliénation (pour *Moi* qui suis dehors et dedans). Cependant elle est *réelle* parce que si je veux la nier d'un point de vue structural, elle se renforce *des autres* points de vue (si je la nie en tant que je suis *individu*, elle existe toujours du point de vue d'intériorité et d'extériorité et moi dedans).

Cependant cette Société existe, elle est agissante, elle a des *représentations* qui ne peuvent être attribuées qu'à elle et qu'aucun individu ne peut produire ni dans leurs formes ni dans leur extension. Donc double problème : nature de ces représentations — origine.

Une idée collective est une des structures unifiantes d'une collectivité donnée. Si une idée est conçue par chaque élément isolé avec l'évidence de l'intuition rationnelle, elle n'est pas *sociale* car elle isole : elle ne fait pas sentir à l'individu sa dépendance du groupe mais au contraire la possibilité qu'il a de penser seul. Elle est commune *par addition* aux différentes personnes qui en sont convaincues et, bien qu'elle puisse être à l'origine d'une association, elle ne réalise aucune unité entre elles sinon une unité *mécanique* au sens durkheimien puisque chaque membre n'a aucun besoin des autres pour la concevoir. Une idée est sociale lorsque les autres en sont garants. Ce qui signifie que pour chaque autre elle est l'idée des Autres. Prenons un exemple : dans un journal de parti, un journaliste affirme que la mesure gouvernementale M est nuisible aux intérêts du Pays. A dire la vérité *réaliste*, ce journaliste est un individu contrôlé par des individus et chaque lecteur du journal est un individu juxtaposé à d'autres individus qui opère en général dans la solitude l'acte de lire. Mais si nous considérons les choses de cette façon la sentence émise par le journaliste n'est plus qu'une *opinion*. Et je puis avoir, moi lecteur, une opinion contraire ou n'avoir pas d'opinion du tout, ou accepter son opinion comme opinion pure et simple. En réalité les choses ne se passent pas ainsi. Il arrive que le journaliste soit cynique. Mais la plupart du temps, s'il est sincère, il se considère comme l'interprète de ses lecteurs. Il ne crée pas en eux une pensée — ce qui risquerait de les désunir — il leur *découvre* leur pensée. Mais non point la pensée de chacun en chacun : la pensée de tous en chacun. Il est exactement dans la situation n° 3. C'est-à-dire qu'il se saisit à la fois comme *dans le parti* et comme distinct du parti. Il se sait regardé par la collectivité comme son interprète, il écrit donc dans le milieu de l'objectivité intérieure ; il ne veut point tant former une pensée qui l'isolerait de la communauté que nier sa subjectivité isolante en

l'utilisant à former une pensée du groupe. Il s'agit de s'évanouir dans la substance dont il est un mode, et faute de pouvoir le faire directement il opère par la médiation d'une idée. Cette idée réalisera dans le futur l'unité de la subjectivité isolée et de la totalité collective dont elle est mode ; c'est là, à proprement parler, sa valeur. Autrement dit l'idée sera *vraie* si elle opère réellement la fusion unitaire des consciences. Elle aura prouvé ainsi, étant devenue ce qu'elle était, qu'originellement elle était bien l'unité en puissance du groupe. En fait ce qui sera prouvé c'est que la présomption du journaliste, selon laquelle l'idée effectuerait l'unité, était exacte. Voilà tout. Mais c'est dans l'idée même que la vérité est mise. Ainsi pour l'idée même, l'éditorialiste qui la conçoit se juge sans responsabilité. Elle n'est pas chargée de le distinguer du groupe mais de l'y fondre. Cependant, du seul fait qu'elle appartient au groupe, il se met en dehors d'elle et ne peut s'y fondre, elle cesse de lui appartenir ; il manque donc son but. Cependant chaque lecteur individuel apprend l'idée comme elle lui est donnée, c'est-à-dire comme l'idée de son groupe. Elle n'a pas pour lui la subjectivité d'une idée mais l'objectivité d'une chose. A vrai dire toutes les idées sont ainsi : l'idée de l'autre est d'abord *chose*. Pour la comprendre il faut que je me coule en elle après avoir brisé sa carapace chosiste et que je la récupère comme une subjectivité. Mais ici ce que je veux retrouver en elle ce n'est pas moi seulement, c'est moi-même en tant que partie du tout, moi-même, en tant que recelant le tout. L'idée n'est donc pas entièrement compréhensible puisque sa valeur à mes yeux est qu'elle est l'expression du tout moins un. C'est l'idée des autres auxquels j'appartiens moi-même comme autre. Mais en tant que je m'y coule, je ne retrouve que ma faible subjectivité sans l'évidence. Il convient donc, pour que je sente la valeur collective de l'idée, que je sois regardé par *un autre* qui a l'idée (objectivité intérieure) et qui me regarde comme l'expression du tout et l'idée en moi comme *chose*. Et en effet cet autre m'objective. Seulement cette objectivité est précisément ce que je ne peux pas réaliser de l'intérieur. Elle me hante comme l'ensemble de mon être pour Autrui. Ainsi vient la conscience que l'idée collective ne peut être appréhendée dans sa totalité comme telle. Elle se donne par profil et comme subjective — comme pure opinion — à travers ma subjectivité, mais elle reste totalement dehors, impensable, dans sa *réalité*. L'idée sociale est infinie et irréalisable. Cependant l'instant d'après je vois un membre du groupe qui est pénétré de l'idée et me la présente. L'idée est alors de nouveau un objet et en tant que je regarde celui qui me parle je le transforme en objet aussi. Il me paraît donc possible de m'emparer de l'idée-objet quoique pour le moment je sois hors d'elle. Mais à peine m'y coulé-je qu'elle redevient subjectivité. Ou bien je suis hors de l'idée comme pure subjectivité

en face d'un objet. Ou bien j'y entre mais elle me déborde de toute part par son objectivité fantôme. Enfin, troisième élément, notre société est tout entière regardée par les autres sociétés comme ayant cette idée. L'idée à ce moment-là devient une *propriété*, comme la couleur des cheveux pour l'individu, de la société en question. Ainsi l'idée collective est un *objet* donc inassimilable. Objet *dans lequel* je suis comme subjectivité mais avec mission de le faire exister — ou objet qui me contient comme objectivité aliénée et que je rencontre en face de moi. De toute façon un irréalisable. C'est un mode d'existence de l'Autre. Et comme telle, l'idée est étrangère à elle-même : elle m'est toujours volée et elle est toujours volée à elle-même puisque son centre est toujours en dehors d'elle. Aussi le but de chacun, sa passion qui peut aller jusqu'à la mort, c'est de réaliser l'*idée-objet* comme sa pure subjectivité. Mais conséquemment l'idée collective n'est jamais pensée par personne. Elle est anonyme parce que c'est toujours l'autre qui la pense. Elle n'*existe* donc pas, à la manière des *Erlebnisse*, elle *est*. En tant qu'*idée* cependant, elle est « conscience-compréhensive » à mes yeux. Une idée-objet est sacrée parce qu'elle est en-soi, pour-soi. Ce que nous venons de dire s'applique aux valeurs. Le besoin sélectionne l'objet mais ne le constitue pas en valeur. Il est valeur si, à travers mon désir, je réalise qu'il est objet de désir pour la collectivité en tant que telle dont je suis un membre, autrement dit, si mon désir le constitue en bien social parce que mon désir est l'expression concrète du désir de la totalité. Cela n'arrive jamais mais la valeur de l'objet, comme hypothèque de l'objet sur mon désir, est constituée : 1° quand j'ai vu d'autres membres de la collectivité le désirer ; 2° quand j'ai été vu le désirant par d'autres membres de la même collectivité ; 3° quand *nous* avons été vus le désirant par les membres d'une autre collectivité. Désormais mon besoin subjectif est hanté par une objectivité d'intériorité. Ce n'est pas la collectivité qui m'inspire mon désir mais celui-ci en se réalisant réalise le désir collectif, lui donne un corps. Désormais en désirant le pain ou le lait, je n'épuise pas la désirabilité de ce lait, de ce pain ; ils avaient avant moi, ils auront après moi une désirabilité que mon désir ne fait qu'actualiser et que la consommation d'une *dose* de ces biens laisse intacte. Mais cette désirabilité est qualité de l'objet extérieur comme l'idée-objet était une propriété objective de la communauté. Par ailleurs, dès que je désire, la valeur devient un irréalisable, il ne reste plus que *mon* rapport subjectif de destruction-négation avec l'objet désiré. On ne mange pas la valeur. Ainsi la valeur est fixe quoique mon désir soit variable. La valeur de l'objet c'est sa désirabilité pour les autres. Le travail ne crée pas la valeur mais il la manifeste : l'objet travaillé par X membres de la collectivité se manifeste de la sorte comme étant potentialité de

désir pour les autres membres de la société. Le caractère travaillé de l'objet est l'envers de sa désirabilité. Mais comme on ne travaille jamais que pour satisfaire un désir, le travail ne crée pas la valeur, il porte l'objet au niveau de désirabilité. Le désir social est la détermination d'un vide que le travail doit combler. Ainsi le travail confère la valeur. Cela ne veut pas dire du tout qu'il ait la valeur qu'il confère. Dans une société donnée il a la valeur que cette société lui confère en considération de la valeur des biens qu'il procure et de l'idéologie de cette société. Par exemple le travail des esclaves a une moindre valeur dans une société reposant sur l'esclavage que, dans une société moderne, le travail du prolétaire. Et dans les limites de la valeur générale du travail, la valeur de chaque travail particulier est déterminée en remontant à partir du bien qu'il procure. Impossible que le travail ait une valeur indépendante de la société considérée car une valeur implique nécessairement une appréciation dont elle est le corrélatif. Qu'est-ce donc qui apprécierait le travail pour lui donner une valeur absolue ? Dieu seul. Ainsi la société esquisse son destin suivant la valeur qu'elle attribue au travail. Le travail est dans l'Histoire comme facteur interne.

L'Histoire par rapport à la liberté, c'est très exactement l'Autre. Le facteur essentiel de l'Histoire, c'est la liberté comme moteur premier et comme but. Mais elle est aussitôt retournée en destin par l'Autre et c'est elle-même qui, comme liberté aliénée, opprime la liberté originelle, car seule une liberté peut opprimer une liberté. Ainsi l'Histoire c'est la liberté aliénée.

Le grand ressort de l'Histoire est la liberté comme négativité. Pour les buts il faut distinguer : 1° Asservir au nom de sa propre liberté. Le maître et l'esclave mais en remplaçant par liberté la conscience. Donc masquer la liberté de l'Autre en restant soi-même libre. 2° Se masquer à soi-même et aux autres la liberté (oppression conservatrice). 3° Conserver la liberté (comme mode concret de faire : usages, coutumes de la cité attaquée qui, même si on les a critiqués auparavant, apparaissent comme spontanés, autonomes, *indigènes* par rapport aux mœurs que l'assaillant veut imposer) ou créer la liberté (insurrection de l'esclave contre le maître mais aussi migrations ; par ex. : assouvir les besoins pour s'en libérer. Toujours un au-delà du besoin à satisfaire).

Commencement de sagesse dans le désir. Hegel écrit que l'intention profonde du désir est de « supprimer l'être-là vital » (que nous appellerions facticité) qui est une apparence privée d'essence. « En effet la conscience de soi attribuée à l'être-autre la valeur d'être en soi la même essence que l'essence de son Soi. » De là naturellement

la mort du Désir qui est passage de la singularité à l'universel. Mais précisément c'est l'optimisme ontologique de Hegel qui est à la source de toute cette dialectique. Il suppose que la seule visée des consciences est ce type de connaissance qui est la reconnaissance et que cette reconnaissance est possible. Il affirme aussi du désir qu'il est désir de consommation, donc de destruction, ce qui n'est que partiellement vrai. Cela postule en effet que l'homme est un plein qui détruit (on met l'accent sur l'assimilation). Ce ne serait plus vrai si l'on considérait l'homme comme un moindre être qui vient se coller à l'En-soi pour lui emprunter son être (désir de propriété). En fait le désir est bien désir de singularité mais non pas de reconnaissance destructive de l'être-là. Plutôt, justement, comme toutes les langues le révèlent, désir de possession. En fait l'élément proprement dit du *Lust* ou Jouissance est perdu. C'est-à-dire précisément la jouissance. En fait le désir n'est pas désir de se faire reconnaître par l'autre et de le reconnaître par suppression de l'être-là ou facticité, mais au contraire le désir désire l'autre *dans son être-là*. Comment dire, si je désire le corps d'une femme, que justement je veux me débarrasser de ce corps ? En fait je veux posséder la conscience dans ce corps. Mais précisément en essayant de m'approprier la conscience singulière à travers son goût, son odeur et toutes ces choses charnelles qui sont elle, je suis au commencement de la sagesse parce que c'est seulement le désir (et les moments dialectiques de la tendresse et de l'amour) qui veulent *tout* d'un être, c'est-à-dire sa conscience en tant que *cette* facticité-ci. Ainsi y a-t-il une morale propre au désir qui est revendication de l'humain dans sa totalité. Il est vrai que c'est encore sur le plan de la passivité. Dans la tendresse il y aura synthèse de l'activité et de la passivité : on a de la tendresse pour un acte en tant qu'il est de chair.

L'analyse de la société que j'ai faite plus haut tend à montrer que la société est un phénomène immédiatement déductible des considérations ontologiques sur la Totalité détotaalisée. Dès qu'il y a pluralité d'Autres il y a société. La Société est la première concrétion qui fait passer de l'ontologie à l'anthropologie. Il est aussi absurde de supposer qu'il y a eu *des* hommes sans société que de supposer des hommes sans langage. La réalité humaine surgit au milieu des autres. Cela se traduit anthropologiquement par l'homme existe en société. Et son rapport originel avec la société c'est qu'il ne peut ni tout à fait s'y fondre ni tout à fait la dépasser.

La valeur d'échange : entité, platonisme. Il n'y a que la valeur d'usage et le prix sans cette médiation qui ne médie rien puisque *d'une part* Marx reconnaît en une petite incidente que la valeur d'échange n'est rien sans la valeur d'usage. Le travail ne saurait

conférer de valeur d'échange s'il s'exerce sur un objet sans valeur d'usage. Et d'autre part il fait intervenir dans la fixation des prix des considérations étrangères à la valeur d'échange (Histoire, mythes, etc.) en sorte que la valeur d'échange se projette brouillée, méconnaissable dans le prix, comme l'*εἶδος* platonicienne dans le sensible : écrasée entre la valeur d'usage et le prix, la valeur d'échange éclate. Seulement nous ne pouvons pas, comme les marginalistes, considérer la valeur d'usage comme un lien entre l'individu et la chose. En effet nous aurions affaire alors à une coloration subjective de l'objet. Ce qui m'attire sera pour ma faim du moment cette tasse de lait, qui perd toute valeur si je n'ai plus faim. En fait il y a un tour de passe-passe chez les économistes en général : comme ils se donnent l'individu comme *universel* (*homo œconomicus*) ils se donnent aussi ses besoins comme universels. La faim est besoin universel de l'*homo œconomicus* et ils parent ainsi l'objet du besoin d'une valeur d'usage universelle. Mais ceci ne peut être que d'un point de vue réflexif et médiat. En fait l'individu en s'atteignant par la conscience se découvre dans sa singularité. Ainsi, s'il était seul, découvrirait-il la valeur comme singularité. Ce qu'il fait d'ailleurs dans certains cas précis : par ex., l'enfant et le jouet cassé, l'adulte et l'objet-souvenir. Mais dans la majorité des cas et surtout sur le plan économique l'objet apparaît comme possédant une valeur inépuisable. Je le *respecte* même lorsque je n'en ai pas besoin. Et cela ne signifie pas nécessairement que je le rapporte médiatement au désir des autres. *En soi* le lait ou le pain est respectable. Mon désir de pain, c'est-à-dire ma relation concrète et dévoilante avec le *pain-valeur*, apparaît très exactement sur le type de la perception qui dévoile l'objet comme totalité à travers une *Abschattung*. La valeur apparaît à travers mon désir particulier qui la dévoile sans l'épuiser. Et, par la suite, refus, elle sera l'objet de mes intentions vides. Il y a donc non pas rapport homogène et équilibré de l'homogène à l'homogène mais déséquilibre de l'hétérogène à l'hétérogène, apparition de l'universel à travers l'individu, ce qui est caractéristique de la réalité humaine. En ce sens Marx a réalisé un progrès sur tous les économistes et il est par-delà même les marginalistes, car il montre que l'universalité s'intègre à l'objet par une *opération* qui déborde le désir individuel. Le travail *des autres* intègre la valeur à l'objet parce qu'il le fait passer de l'état de limite inhumaine du monde humain à l'état de partie intégrante de l'humain. L'objet devient œuvre. Mais le travail lui-même doit être *humain* c'est-à-dire non pas une dépense biologique d'énergie mais une opération dirigée vers une fin (c'est ce que reconnaît Marx lui-même lorsqu'il dit qu'il n'y a pas de valeur d'échange sans valeur d'usage). Et la fin est la satisfaction (de par la division du travail) du désir *des autres*. Ainsi dans le travail même le désir des autres est présent comme le

travail est présent dans l'objet désirable. Ainsi l'objet est devenu objet pourvu d'une valeur collective par la double addition du travail *des autres* et du désir *des autres*. En même temps l'objet me désigne à moi-même comme *un autre*, dans la mesure où je me tiens dans les limites fixées pour son usage. Je suis un quelconque consommateur. Mais en tant que tel je suis aussi pur représentant de la collectivité visée par le travail. Le travail *s'adresse à moi*, m'interpelle comme dépositaire de la société. Reste alors à savoir *qui* me parle : un esclave, un travailleur opprimé, un homme libre. Est-ce un hommage servile cet appel inscrit dans l'objet, vais-je m'approprier l'homme lui-même, sa fatigue et sa mort dans la consommation même ou la consommation sera-t-elle la *reconnaissance* d'une liberté ? Et dans l'implication réciproque opération-fin, est-ce la fin qui se subordonne l'opération ou le contraire ? Dans l'un des cas, c'est l'objet qui passe à l'essentiel, c'est-à-dire la consommation et, par l'intermédiaire de la consommation, la société de consommateurs, c'est-à-dire finalement la classe ; dans l'autre cas il y a reconnaissance de l'humain en tant que tel et la fin représente la direction nécessairement singularisée de son action. Comme on voit, au sein même d'une société d'oppression, dans le cas de l'art bourgeois où le tableau est apprécié comme opération d'un libre travail humain. Cela dépend en somme de la valeur attribuée par la société au travail lui-même. Mais d'où vient cette valeur ? Evidemment de la situation même de la société (technique, structure sociale, économie et aussi mythe de l'homme). Ici nous avons précisément le rapport situation-projet que nous trouvons partout : il n'est pas vrai que l'état de la technique et les infrastructures donnent d'eux-mêmes la valeur du produit. Par eux-mêmes ils sont incapables de décider. Mais ils confèrent cette valeur dans la mesure où ils sont repris par un projet. Et le projet lui-même trouve ses limites dans l'état de la technique et les infrastructures. Quant à dire quelle est la valeur du travail *a priori* (comme s'il y avait une duperie qui brouille à chaque instant sa valeur idéale), c'est comme si l'on décidait qu'il y a une valeur humaine *a priori*. En fait la valeur du travail est ce que chaque société (compte tenu de toutes les classes) en décide. Il serait absurde d'imaginer que la valeur du travail serve dans une société où l'esclave est tenu pour un animal et où il est lui-même complice de cette représentation est la même que dans une société — même d'oppression — où l'ouvrier a conscience de sa valeur humaine. Ce qu'on peut et doit faire c'est combattre pour une société qui donnera au travail une valeur déterminée (par ex. une société sans classes) et tenter de réaliser cette société. Si l'on y parvient, alors le travail *aura* cette valeur. Mais elle n'est pas cachée dans les choses et à découvrir, elle est à créer.

Nous ne sommes rien d'autre que le résultat de notre opération dans le monde. Les qualités et les états résultent précisément de cette opération comme structures secondaires. Le *caractère* autoritaire d'un chef d'industrie exprime le choix originel de construire une industrie avec de la matière humaine qu'il faut commander et si nous retrouvons cette autorité chez lui en dehors de l'usine c'est qu'elle est renvoyée par des entreprises secondaires subordonnées à la première, par exemple la société contemporaine lui offre des *ensembles* comme industrie paternaliste où il est souhaitable que les ouvriers se marient et aient des enfants qui leur succéderont dans l'usine et où le patron doit prêcher d'exemple en offrant, à titre exemplaire, l'image d'une famille hiérarchisée, où nous retrouvons l'autorité maritale et paternelle comme symbole de la hiérarchie des volontés. Et si l'autorité précède la réalisation effective comme pouvoir, c'est que le choix précède l'opération : par exemple chez le fils aîné du patron qui héritera de l'usine et qui le sait, l'autoritarisme est signe *joué* de prédestination ; elle se fait à vide et sans espoir (colères, scènes, attitudes impérieuses de l'enfant) comme un exercice préparatoire et formel de ce qui sera plus tard fonction concrète. Cette autorité elle-même comme conséquence secondaire du choix de commander ne peut évidemment être *supprimée* par les circonstances (sinon en tant qu'elles seront l'occasion d'une altération radicale du choix) mais la matière ou contenu de l'opération en se modifiant est l'occasion d'un changement dans la forme opératoire destiné à rétablir l'unité, donc à nier le changement pour maintenir l'intégrité du choix individuel : par exemple cet industriel autoritaire, s'il manque ses opérations, peut, comme Lagache l'a montré, devenir jaloux, c'est-à-dire, au fond, introduire comme excuse la résistance du monde (considérée comme une *faute*) au lieu qu'il ne considérerait d'abord que sa ductilité — et, du même coup, transporter son désir d'autorité de la structure primaire qui lui échappe sur une structure secondaire (épouse, famille) considérée à la fois comme proie plus facile à saisir *et* comme symbole du monde qui échappe *et* comme conscience qui peut, parce qu'elle est libre, se charger de la *faute* du monde. Ainsi l'unité compréhensive « autorité-jalousie » ne se comprend pas comme la saisie de je ne sais quelle relation passive entre des éléments donnés mais comme un certain rapport de conduites secondaires ou conduites-moyens à l'intérieur d'une entreprise principale. Pour finir, le caractère n'est pas vécu du dedans comme tel : du dedans nous trouvons seulement la conscience d'une activité orientée ou plutôt — car cette formule même est passive — une activité orientée qui est consciente d'elle-même. Il n'est pas saisi sur l'œuvre non plus par le sujet qui voit seulement dans l'œuvre le résultat de l'opération ou, comme nous verrons, soi-même justifié. Le caractère est le moment abstrait de

l'opération séparée du résultat en tant qu'il est saisi au vol par l'autre. Si je vois en effet l'industriel parler au café à un garçon, dans un salon à un de ses amis, je conclus de son ton, de sa manière de se fermer aux raisons de l'autre, qu'il est autoritaire. Et j'ai raison en effet de discerner une certaine passivité en sa conduite, que je traduis en le *qualifiant*, parce qu'en effet, comme je la vois abstraite et coupée de l'entreprise, elle n'a plus sa raison en elle-même. Finalement l'autorité dans la conversation est un sous-produit de l'autorité concrète dans l'entreprise, une sorte de survivance, à la fois habitude et mime constant, effet de la conception du monde plutôt que constituant la conception du monde. Pour la saisir dans sa source il faut voir le lien du projet originel à l'œuvre. En sorte qu'il faut voir dans le caractère une différenciation du choix originel par le caractère d'*ensemble* avec implications diverses que présente le monde comme réalité synthétique à œuvrer. Mais d'autre part si l'œuvre est ainsi engagement dans le monde, quelle est au juste sa structure ? Elle est originellement appropriation. Mon œuvre est à moi. La responsabilité est la forme originelle de la propriété. (Et réciproquement toute propriété implique, aux yeux de l'Etat par exemple, responsabilité.) Mais aussi synthèse d'identification. Le lien originel de propriété est un lien d'identification. Ce que je possède me représente. Ce que je fais c'est moi dehors. Ainsi, en un certain sens, un homme c'est une entreprise qui s'inscrit dans les choses. Ce que je suis, c'est moi-même inscrit dans une matière qui nécessairement m'altère. D'abord parce qu'elle est *en soi*, concrète la plupart du temps parce qu'elle est extériorité. Ainsi le sort de l'homme c'est d'être une intériorité qui s'apprend dans l'extériorité. Ainsi a-t-il dès l'origine une image aliénée de lui-même. Mais en outre l'œuvre doit être reconnue et valorisée par l'Autre. Elle s'opère en réalité par et pour l'autre. Le concours de l'autre est nécessaire, ne fût-ce que pour lui conférer sa pleine extériorité. Or l'autre est liberté imprévisible. Il *crée* tout ce qu'il touche. Ainsi si je le sollicite de reconnaître, je l'incline à créer. Si je *réussis* entièrement c'est-à-dire si j'incline les libertés à reprendre mon projet et à le faire passer à l'objectif j'ai totalement échoué car je ne reconnais plus mon projet. Il est entièrement aliéné et me renvoie la figure que les autres lui confèrent. Et comme l'œuvre est moi, c'est très précisément moi que j'aliène en me réussissant. En un sens il y a une réussite de l'échec car le moi refuse, demeure ouvert, il n'a pas « pris », il ne s'est pas *pris*. En un autre sens il y a échec de la réussite car l'image que j'ai voulu faire de moi-même, j'ai incité les autres à la faire et je ne m'y reconnais pas. Pourtant c'est moi. Je suis responsable de ce que je n'ai pas fait et irresponsable de ce que j'ai fait. Mon acte m'est volé et je dois le revendiquer en tant que tel. Et comme mon caractère n'est rien autre que la relation vivante de mon choix à

mon œuvre, le vol de l'autre achève le vol du caractère. Ainsi l'entreprise doit être avant tout le risque total de moi-même. J'agis pour m'enliser dans l'autre et pour me retrouver autre dans l'autre. Naturellement je puis décider ensuite du sens que prend pour moi cet autre que je suis, à moi-même ennemi. Mais cela signifie que *je suis devenu situation pour moi-même*. Ainsi *suis-je dans mon caractère et dans mon œuvre*. En partant d'une situation qui était le non-moi par rapport à moi, je l'ai transformée en moi ; mais du même coup j'ai aliéné mon moi. Ainsi le moi est devenu non-moi dans la mesure où le non-moi devenait moi. L'œuvre est subjective-objective, tout entière à moi et m'échappant tout entière. Dire que je suis situation pour moi c'est dire que mon œuvre devient moi sous la forme d'une nécessité objective, c'est-à-dire que je m'appartiens à moi-même sous forme de destin. En se jetant dans la dimension du pour-autrui le choix devient destin pour lui-même, il me renvoie à moi-même comme destin. L'œuvre en effet, portant la double finalité de moi-même et de l'autre, limite ma liberté par sa finalité faite — c'est-à-dire renversée. Une finalité qui agit à l'imitation de la causalité, c'est précisément ce qu'on appelle fatalité ou destin. Ainsi ce que je dois vouloir en agissant c'est 1° être perpétuellement destin pour moi-même et 2° briser perpétuellement ce destin pour le retrouver de nouveau comme destin continu là où j'avais cru y échapper par des zigzags discontinus.

Toute action est création. Création du monde, de moi-même et de l'homme. En ce sens il est bien vrai qu'un changement de la technique produit un changement de l'homme. Mais ce changement de l'homme était lui-même dans le choix de la technique. La simple disposition nouvelle d'éléments comme moyens en vue d'une fin altère ces éléments jusque dans leur matière. On dit qu'on n'a changé que la *forme*. Mais c'est qu'on a recours au concept ancien de la forme. En fait la forme moderne (*Gestalt*) est unification du tout dans sa nature particulière et donc jusque dans sa substance. Ajoutons que ce changement est opéré dans un monde déjà humain. La question de la modification de l'en-soi reste à débattre. L'action est humanisation créatrice d'éléments inhumains donc appropriation par l'homme d'un secteur du monde. Mais, par là même, elle est pour l'homme une manière de se faire apprendre ce qu'il est pour une région d'être dont il portera la marque. Ainsi toute action technique est décision sur l'homme lui-même. L'action de l'homme, c'est la création du monde mais la création du monde, c'est la création de l'homme. L'homme se crée par l'intermédiaire de son action sur le monde. Voilà ce qu'on peut concéder aux marxistes. Mais en même temps l'humanité étant totalité détotalisée il y a vol interne de l'œuvre donc l'image que l'homme a de lui-même est perpétuellement aliénée. Il est parfaite-

ment exact que si l'Absolu était sujet, il serait Dieu puisque le Monde lui renverrait l'image d'une œuvre harmonieuse. Mais précisément il y a *des* sujets. Dès lors le Dieu est captif : sa création l'aliène, elle est perpétuellement pour lui-même dans l'élément de l'Autre.

Pour Hegel il semble qu'il n'y ait rien de plus dans l'individu comme réalité effective pour la conscience (l'œuvre) que dans l'individu comme détermination non actualisée (talent). Pour moi au contraire, il y a infiniment plus : il y a toute l'épaisseur du monde et des autres. Ainsi l'individu n'existe avec toute sa richesse que dans l'élément d'extériorité.

Hegel sur la création (p. 327, t. I. ¹) : « Il est vrai que ce contenu originaire n'est *pour la conscience que quand elle l'a actualisé*; mais la différence d'une chose telle qu'elle soit *pour la conscience seulement à l'intérieur de soi* et d'une réalité effective étant en soi en dehors de la conscience est abandonnée. »

Cela est vrai en partie. Mais cela ne tient pas compte des modifications importantes que le surgissement au milieu du monde impose à la création. En fait la conscience ne veut point se retrouver dans les choses telle qu'elle était comme essence immédiate non actualisée mais elle veut : 1° imposer sa forme à ce qui n'est pas elle; 2° se transformer dans l'élément de l'être-autre, c'est-à-dire, en se transformant en marbre, or, etc., s'enrichir *pour soi* de la profondeur que manifestent ces éléments une fois organisés dans un projet; 3° se faire sacrer comme cette réalité douée d'une infinie profondeur par l'ensemble des autres consciences. Il faut tout reprendre du début.

1) Hegel distingue une *nature originairement déterminée* de l'individualité ou essence immédiate, qui n'est pas encore posée comme ce qui opère et qui est dite capacité spéciale ou talent — l'opération qui est négativité universelle ou mouvement négateur ou encore devenir et passage — enfin l'œuvre ou réalité effective conduite à l'effectuation. Ce qui disparaît totalement dans cette description c'est la notion même de création. D'abord la nature originairement déterminée est un *donné*. Hegel l'appelle réalité effective *trouvée*. Autrement dit il y voit une qualité ou talent, il accepte l'idée psychologique d'un « don » passif, purement contingent, analogue à une « belle voix ». Et il lui oppose l'œuvre comme ce même don mais passé à l'effectuation. Ainsi la conscience se voit dans l'œuvre comme dans un miroir et il n'y a *rien de plus* dans l'œuvre que dans la conscience. Il y a « pur transfert de la forme de l'être non encore présenté à celle de l'être présenté² ». La

1. De *La Phénoménologie de l'Esprit* (N.d.E.).

2. *Ibid.* (N.d.E.).

conscience ne cherche qu'à se voir et à atteindre la certitude que ce qui surgit devant lui dans cette lumière n'est pas autre chose que ce qui dormait dans cette nuit. Ainsi le milieu est indifférent. Et d'ailleurs Hegel, par un sophisme, prend pour milieu que la conscience enfreint de sa marque « l'espace privé de déterminabilité ». Ainsi est-il sûr que cet espace ne renverra à la conscience qu'elle-même car il est pure dimension d'extériorité. Mais si l'espace privé de déterminabilité était le milieu organisé par l'œuvre, non seulement il ne pourrait déformer l'œuvre en y ajoutant du sien mais il ne pourrait même être *informé* par l'opération car il est pure juxtaposition et dissémination sans qualité. Il est vrai que le bronze ou la toile sont *de l'espace*. Mais ils sont déterminations de l'espace, qualités. Ainsi ne peuvent-ils renvoyer *quelque chose* qu'en renvoyant toujours plus qu'on ne leur donne. La formule « on ne trouve dans les choses que ce qu'on y a mis » est absurde : pour qu'on puisse seulement y mettre quelque chose, il faut qu'on y trouve par la suite infiniment plus que ce qu'on y voulait mettre. C'est l'idée de la *part du Diable*. Je sais bien que Hegel ensuite la retrouve lorsqu'il fait intervenir les autres consciences : « *Leur* intérêt à cette œuvre, posé à travers *leur* propre nature originaire, est un autre intérêt que l'intérêt spécifique et particulier de cette œuvre qui, par là même, est transformée en quelque chose d'autre¹. » Seulement *d'abord* l'altération apparaît trop tard : au niveau de l'autre, alors qu'on devrait la trouver dès le surgissement de l'œuvre. Ensuite il y voit, par suite des prémisses postulées (l'œuvre miroir non déformant), un élément de dissolution de l'œuvre, alors que c'en est un élément constitutif. C'est là en effet qu'une terminologie et sans doute un mode de penser font défaut (aux philosophes contemporains aussi bien qu'à Hegel) ; car nous n'avons que deux contradictions à notre disposition : ou bien l'individu se retrouve dans l'œuvre — parce qu'elle *est sienne* — alors on doit pouvoir écrire comme nous l'avons vu plus haut que « la différence d'une chose telle qu'elle soit *pour la conscience*, seulement à l'intérieur de soi et d'une réalité effective étant en soi en dehors de la conscience est abandonnée » — ou bien l'œuvre apparaît comme une réalité étrangère, trouvée. Mais en fait ces deux possibilités n'atteignent pas la vérité. Si en effet la conscience se retrouve sur l'œuvre comme à l'intérieur de soi, alors l'objectivité disparaît, seule la subjectivité demeure, c'est-à-dire une certaine façon d'être pour soi comme présence à soi. C'est ce qui arrive lorsque je cherche à me lire pendant que j'écris : je n'ai qu'une quasi-lecture. Les mots, au lieu d'indiquer au-delà d'eux une pensée à « intuitionner », me renvoient à moi-même, c'est-à-dire qu'ils ne font pas corps avec le sens, je les touche à peine pour

1. *Ibid.* (N.d.E.).

revenir à moi, c'est-à-dire à l'indistinction plus ou moins synchrétique de ma pensée. Ils n'arrivent point à lui faire subir cette féconde déchéance de l'*incorporation*, elle ne s'y prend pas, elle rebondit sur eux. Et moi, je ne sors pas de moi. Hegel s'y est trompé parce qu'il a parlé de la conscience en termes de connaissance, c'est-à-dire qu'il a cru qu'il suffisait de projeter une modalité consciente sur le monde comme sur un écran pour l'y voir aussitôt. Il n'a pas vu le renversement profond et l'altération radicale qu'implique la modification d'objectivité parce qu'il a déjà mis l'objectivité dans le subjectif. Mais il n'est pas vrai non plus que l'œuvre soit pour l'autre tout à fait une réalité étrangère, car elle n'est jamais pour lui un donné à découvrir, une réalité trouvée mais une opération à effectuer, une fin comme exigence absolue. En réalité pour que l'œuvre me reflète à moi-même il faut que je ne sois déjà plus en train de la faire, c'est-à-dire que je sois en partie (mais en partie seulement) devenu un autre par rapport à elle. C'est quand j'y entre à moitié. Cela signifie que je puis, dans une certaine mesure, l'apprendre par l'observation de ses éléments sensibles (donc comme une réalité effective étant en dehors de la conscience). Cependant pour qu'elle soit moi-même, il faut que je ne l'apprenne pas mais au contraire que je sois comblé par le sens des phrases ou par les intentions de la peinture avant de voir les éléments sensibles et par-dessus leur tête. Ainsi dois-je opérer simultanément deux mouvements contradictoires, apprenant ce que je sais d'emblée, ayant trouvé déjà ce que je cherche. A ce niveau l'œuvre est pour moi un *moi fantôme* ; elle n'est jamais assez étrangère. Pourtant dans la mesure où elle l'est un peu, alors *précisément* elle m'offre non pas seulement ma réalité trouvée originaire comme réalité effectuée mais surtout moi-même comme *un autre*. Moi-même comme existant dans la dimension de l'en-soi, donc comme pouvant être transcendé, comme fini, comme présentant à moi-même un coefficient d'adversité. Et en même temps moi-même comme créé par moi-même donc comme ne se tenant que de soi-même. Bref elle unit la passivité de la chose trouvée à la création *ex nihilo* de la *causa sui* mais *causa* représente moi comme subjectivité et *sui* moi comme objet dehors. Moi enfin comme existant au milieu du monde, c'est-à-dire comme élément d'un système fini qui lui confère sa forme. Enfin moi-même avec les profondeurs d'une matière inépuisable. Moi-même comme devant être appris infiniment, avec le style d'être de la pierre ou de l'airain ou des couleurs. Et réciproquement — ce que Hegel néglige absolument — le monde dans sa totale opacité comme s'il était maintenu à l'être par un choix libre qui serait moi-même. Ainsi la formule de Hegel selon laquelle « la différence est abolie, etc. » est fautive ; mais bien plutôt la pierre devient conscience et la conscience devient pierre, l'extériorité s'intériorise tout en restant extériorité. Du coup si

l'œuvre, c'est moi, me voilà pour moi-même insondable puisque par-delà ces rapports prévus et voulus, d'autres sont établis comme d'eux-mêmes. La profondeur n'est ni la liberté (translucide à soi) ni l'inertie (pure juxtaposition sans essence), c'est la liberté existant sous forme d'inertie ou, si l'on veut, l'inertie traversée et soutenue par la liberté. Ni la translucidité d'une pensée ni sa totale obscurité (absence de signification) ne sont profondeur mais plutôt une translucidité qui se joue au sein de l'obscurité ; une impénétrabilité ouverte jouant sur le mélange sans équilibre de la compréhension humaine (qui est instantanée, quelque peine qu'on ait dépensée auparavant pour l'acquérir) et de l'infinie divisibilité de l'inerte (qui nécessite un progrès indéfini). Ainsi suis-je donc à moi-même sous l'aspect d'une profondeur, tout entier donné et nécessitant un processus infini pour me rejoindre. A partir de là, naturellement interviennent les qualités de l'objet (déterminabilité) qui, en pénétrant mon intériorité d'extériorité, me transforment dans cette image qu'est l'œuvre. Par exemple l'extériorité est absence de rapports. Ainsi par un certain côté y a-t-il en toute œuvre comme objet dans l'espace une absence de rapports des éléments qui sont le plus solidement en rapport. L'œuvre menace ruine par essence et, précisément, c'est moi qui menace ruine. Me voilà fragile comme synthèse menacée d'éléments qui peuvent toujours reprendre leur indépendance, etc. Ces remarques suffisent à faire comprendre que *dès l'origine* : 1° le rapport que j'ai à l'œuvre n'est pas la paisible connaissance de mon reflet ou de ma potentialité comme réalité effective. C'est un rapport sourd et contradictoire de possession et d'envoûtement, d'appropriation et d'aliénation ; 2° comme il est visible que je suis entièrement différent comme objet extérieur trouvé de ce que je suis comme pure intériorité pour moi-même, le rapport n'est aucunement celui d'une « pure traduction de moi-même » (p. 330), mais celui d'une *création*. A la vérité, je *me crée* dans la dimension du monde. Je ne m'y projette pas, je ne m'y reflète pas, je ne m'y traduis pas, je ne m'y fais pas passer de la virtualité à la réalité effective : je m'y *crée* car il n'y avait rien « en moi » auparavant qui pût être traduit dans le langage de la réalité extérieure. Et d'ailleurs Hegel devait manquer la création puisqu'il identifie le passage ou moyen à la pure négativité. Mais comment cette pure négativité pourrait-elle d'abord opérer le passage projectif ? J'entends qu'elle puisse faire sauter la détermination d'un moment, c'est-à-dire nier la négation. Mais le processus, à la rigueur, permettrait la transformation de A en B, B étant non-A c'est-à-dire la négation de (non-A), mais non pas le processus *projectif* qui n'est pas négation de la détermination de A mais projection de cette détermination dans un autre élément.

2) Donc l'œuvre est création. Et la création n'est pas négativité. Et je ne crée rien d'autre que moi-même et le monde à la fois. Et puisque cette œuvre est une certaine couche d'appropriation du monde, je n'ai pas d'autre moi dans la dimension de l'être-en-soi ou du monde que le monde en tant que repris et recréé par moi. Et si je m'y reconnais comme moi, ce n'est pas par je ne sais quelle comparaison, car il n'y a rien à comparer, mais seulement par appropriation. A présent, où est la création, où commence-t-elle ? Nous voyons clairement que création signifie à la fois commencement premier et production intentionnelle. Sans ces deux éléments il n'y a pas création, il peut y avoir apparition miraculeuse ou réparation. Mais la création ne peut être reconnue comme telle que si elle est rapportée à un être qui lui-même ne peut être dérivé d'un autre être. Sinon il n'y aurait point commencement premier. Ainsi la création implique un créateur qui ne soit point lui-même dérivé ou si l'on veut qui soit commencement premier et intention. D'autre part ce créateur ne saurait être à lui-même sa création sous peine de devenir objet et sujet à la fois donc d'introduire entre lui et lui-même une distance infinie. En vérité le lien de créateur et de chose créée est de dépendance réciproque : c'est en créant la chose que le créateur *existe* (non point seulement comme créateur, ce qui serait pure application du principe d'identité, mais comme créateur incréé). C'est dans la chose même créée qu'il se crée lui-même et non point dans l'indistinction d'une subjectivité. Le créateur doit être pur dépassement de sa facticité vers la création de lui-même dans le monde de la facticité. Il n'a pas d'existence en repos dans sa pure essence. En lui-même il ne serait même pas pur concept abstrait de création, mais plutôt pur néant, pure impossibilité de concevoir même le moyen de sortir de soi un objet créé. Ainsi la réalité humaine est création de soi-même hors d'elle dans la dimension du monde où elle est déjà comme être-dans-le-monde. C'est là ce qu'on appelle choix. Le choix originel n'est donc nullement un *talent* ou réalité trouvée en « certaines circonstances », mais opération. Par ailleurs le *but* n'est pas la réalité originaire conçue comme pure projection terminale mais au contraire il retient en lui la totalité du monde comme ce que la conscience a à dépasser vers sa propre création. L'homme est un être qui ne peut agir sur lui-même qu'indirectement, c'est-à-dire par l'intermédiaire infini du monde. Il n'y a donc pas lieu de parler d'*animaux intellectuels*¹ parce que chaque *individu* n'est pas enfermé dans son opération et qu'il n'y a pas de nature originaire où il trouverait le contenu et le but de ce qu'il doit réaliser. En réalité le choix est choix de créer par-delà le monde un état qui n'est pas encore, qui n'est pas une projection, et qui est en même

1. Expression de Hegel (*PhG*, t. I, trad. Hyppolite) (*N.d.E.*).

temps *moi-même*. Mais il n'y a pas d'autre *moi-même* que ce but à réaliser. *Moi-même* et le monde c'est une seule chose, seulement je découvre *moi-même* sur le monde créé ou à créer (en fait toujours partiellement créé, partiellement à créer) de façon non thématique quand je suis sur le plan irréfléchi. La réflexion fait apparaître le *Moi* thématiquement comme l'unité de mon opération (laquelle se définit et se détaille par son contact avec le monde). Ainsi la création ne saurait être *une* direction de l'activité humaine, il ne peut y avoir création que si l'homme est lui-même par essence acte créateur et l'homme ne peut rien créer que lui-même (et il est inconcevable qu'on crée autre chose que soi-même) mais réciproquement il ne peut se créer qu'au-dehors de lui en créant le monde. De sorte qu'il n'est point vrai que l'unité première et substantielle soit le *Moi*. Il n'est même pas vrai que la réflexion fasse surgir le *Moi* d'abord. Le *Moi* originel c'est l'œuvre. La réflexion fait apparaître le *Moi* réflexif par après comme unité transcendante et passive de l'ensemble des activités opératoires, comme aussi bien les qualités et états (ou caractères) comme unités transcendantes d'opérations partielles.

3) Mais la création est aussi processus de *don*. Puisque nous ne parvenons pas à conférer par nous-mêmes l'entière objectivité à l'objet créé, il est nécessaire que nous recourions à l'autre. L'autre est précisément le *Moi* pour qui nous sommes un Autre. Et il est vrai qu'au point de vue de la connaissance abstraite cette altérité est apparence sans essence mais précisément elle est vécue dans sa singularité insurmontable d'abord. Ainsi toute notre création est pour lui réalité trouvée. Toutefois, si elle est seulement rencontrée avec indifférence elle reste essentiellement liée à moi, l'autre ne l'altère pas. Le regard incompréhensif d'un Iroquois laisse inchangé le tableau de Picasso qui reste tableau-pour-Picasso. Il le constitue seulement en objet en général et laisse au peintre la charge de le supporter à l'existence. Pour la constituer pour moi en objet, il faut que l'Autre prenne en charge mon œuvre et, dans une certaine mesure, se l'approprie, y coule sa subjectivité. En un mot qu'il la crée en quelque manière. C'est seulement parce qu'elle est à l'Autre qu'elle cesse d'être à moi et qu'elle devient pour moi l'Autre, c'est-à-dire moi-même dans la dimension de l'Autre. L'ensemble des couleurs et des mots que je réunis n'est jamais pour moi création objective tant que je ne puis l'observer. Et je ne puis l'observer que lorsqu'il est Autre, c'est-à-dire aliéné. Donc seulement à partir du moment où l'Autre me l'enlève pour le faire servir à ses fins propres. Mon livre existe pour moi dans son objectivité lorsque l'Autre y coule sa subjectivité c'est-à-dire le recrée. En le relisant dans la perspective de l'appréciation de l'Autre, j'y découvre une profondeur que j'étais incapable d'y mettre moi-même pour moi-même. Cette profondeur n'est pas comparable à la

signification, du moins telle que je la trouve, par exemple, dans un tableau que je n'ai pas fait et que je découvre. Car en ce cas la signification est réalité-en-soi *turnée vers moi*. La profondeur de mon œuvre pour moi, quand je la relis en liaison avec l'appréciation de l'Autre, c'est sa signification en tant qu'elle est tournée vers l'Autre et qu'elle m'échappe par principe pour exister aux yeux de l'Autre. Ainsi dois-je me perdre pour me trouver. Relisez un passage que vous avez écrit dans l'émotion et qui a fait rire. Votre émotion se retrouve dans la lecture, mais non pas comme objet, comme pure intériorité subjective. Mais précisément la scène elle-même que vous relisez vous oppose une résistance particulière : elle a fait rire. Cette objectivité centrifuge, vous ne la saisissez que dans sa fuite. Et c'est pareillement dans sa fuite que vous saisissez le passage émouvant qui a ému. Mais votre émotion subjective trouve ici un garant qui est elle-même mais en tant qu'elle est pressentie dehors comme transcendance. Ainsi crée-t-on au moyen du monde et dans le milieu de l'autre. La création implique nécessairement l'objectivation et l'objectivation ne peut être faite que par l'autre ; sinon le sens serait, *pour vous créateur*, teinture superficielle d'un monde irrémédiablement étranger. On se crée soi-même en se donnant à l'autre. C'est pourquoi toute création est nécessairement une passion. En un mot : pour que la *causa sui* ait un sens non contradictoire, il faut que je sois autre que moi-même, c'est-à-dire que je sois déjà un certain rapport *ek-statique* et créateur où l'objectif et le subjectif surgissent ensemble ; il faut en outre pour que ma subjectivité projetée devienne objectivité qu'elle soit incorporée à la subjectivité de l'autre, donc qu'elle me soit volée. Ainsi l'intervention de l'autre est exactement l'opposé de ce qu'en dit Hegel. Celui-ci écrit (*PhG I*. 332) : « L'œuvre *est*, c'est-à-dire qu'elle est pour d'autres individualités, et est pour eux une réalité étrangère à la place de laquelle *ils* doivent poser la leur propre pour se donner, moyennant leur opération, la conscience de *leur unité* avec la réalité effective ; en d'autres termes leur intérêt à cette œuvre, posé à travers *leur* propre nature originaire, est un autre intérêt que l'intérêt spécifique et particulier de cette œuvre qui par là même est transformée en quelque chose d'autre. L'œuvre est donc en général quelque chose d'éphémère qui s'éteint par le contre-jeu des autres forces et des autres intérêts et qui présente la réalité de l'individualité plutôt comme disparaissante que comme accomplie. » Et il est bien vrai que l'œuvre, par la reprise des consciences étrangères, est « transformée en quelque chose d'autre ». Mais il n'en résulte pas qu'elle présente la réalité de l'individualité comme disparaissante car il entre dans son soi-même d'exister comme quelque chose d'autre que soi. Elle est soi-même pour moi comme autre, elle n'est à moi, comme *ma* chose créée, que lorsqu'elle m'est volée et je la construis avec prémédita-

tion pour qu'elle me soit volée. Et sans doute, comme Hegel le dit ailleurs, le drame humain est de ne pas se reconnaître dans le résultat de l'opération. Mais je n'ai pas le droit de m'en plaindre car il n'y avait pas *avant* l'opération un moi comme réalité trouvée qui aurait été trahi mais seulement un choix schématique et abstrait qui ne pouvait qu'être le projet de s'enrichir par création d'un état du monde pour être volé. Naturellement l'idéal de mon opération c'est de ne subir qu'une aliénation *formelle*, c'est-à-dire que l'autre conscience, en reprenant mon œuvre à son compte, ne lui confère qu'une extériorité de principe tout en lui conservant sa matière c'est-à-dire son *sens*. Mais bien sûr aussi que je m'attends par compréhension préontologique de l'essence de l'Autre à ce que l'intérieur même de l'œuvre et son sens soient aliénés et transformés. Ainsi, pour finir, toute création est un don et ne saurait exister sans donner. « Donner à voir » : très vrai. Je donne ce monde à voir, je le fais exister pour être vu et dans cet acte je me perds comme une passion. Ainsi la morale ici ne peut que faire exister *pour nous* ce qui est déjà *en soi* c'est-à-dire nous amener par l'aide de la réflexion non complice à poser comme thème explicite de notre conduite ce qui était son sens implicite : la générosité absolue et sans limites, comme passion proprement dite et comme seul moyen d'être. Il n'y a pas d'autre raison d'être que de donner. Et ce n'est pas seulement l'œuvre qui est don. Le caractère est don ; le Moi est la rubrique unificatrice de notre générosité. L'égoïsme même est un don aberrant.

4) Mais peut-on dire que l'individu se crée toujours *seul* dans son œuvre ? Il est évident que si nous considérons l'artiste ou « l'homme du destin », ils s'efforcent de créer une personne qui soit leur seule personne dans le monde. Il n'en est pas de même lorsqu'il s'agit par exemple d'un subordonné lancé dans une entreprise collective et d'un ouvrier travaillant dans une usine. Dans le premier cas l'objet créé comporte déjà des structures humaines qui impliquent précisément la structure que la personne envisagée veut leur donner ; et lui-même peut avoir besoin de concours pour réaliser sa propre création, par exemple d'aides qui opéreront des transmutations secondaires et qui, de ce fait, se feront renvoyer leur propre image *aussi* par l'œuvre faite ; enfin la structure considérée ne peut jouer le rôle que d'anneau dans la chaîne. Ainsi l'objet entièrement fait (code civil, conquête de l'Algérie, triomphe d'une ligue antialcoolique) reflète non plus un Moi particulier mais l'ensemble des personnes qui ont opéré dans l'unité de son être. Dès lors je me distingue mal puisque le détail de mon opération s'est perdu dans la totalité synthétique. En fait l'opération a été effective et singulière, j'ai fait preuve d'*initiative* (le mot même implique que j'ai été commencement absolu pour

une structure secondaire de l'objet) mais le corrélatif opéré de mon opération s'est fondu dans l'ensemble, et comme je ne suis à moi-même que ce Moi qui est mon œuvre, je n'existe pour moi comme Moi que dans l'indistinction rassurante d'une création commune. En un mot l'objet me renvoie un *Nous* concret où mon Je s'ordonne et se perd. Je me renvoie à la fois ma justification et mon inexistence comme personne singulière. Ainsi ce qui est impossible au niveau du Pour-soi et du Projet (l'organisation ontologique d'un *Nous*) devient réel au niveau anthropologique de l'œuvre commune. Cependant à travers mon opération qui était la réalisation d'une certaine structure secondaire, je visais l'objet entier et, en un certain sens, je puis dire que c'est à l'objet total que je me suis dévoué et réciproquement que, sans mes efforts, l'objet total n'eût pas existé. Mais cela, justement, chacun peut le dire. En sorte que cet objet m'appartient tout entier et me définit tout entier juste dans la mesure où il définit n'importe quel autre opérateur. Ici, par conséquent, nous n'avons plus de *Nous*, c'est-à-dire d'organisation concrète des Moi, comme créations objectives, mais une appartenance commune d'un Je à tous. Ainsi chacun de nous possède-t-il un *Nous*, en tant qu'il saisit sur l'objet le résultat évanescant de son opération et un Je abstrait en tant qu'il s'approprie « l'objet-X » comme sa création. L'épaisseur infinie de ce Je, contraction de mille Je concrets, a une solidité rassurante ; en même temps une densité d'être qui m'évite l'angoisse d'être responsable de mon Je. Et, dans la mesure où le Moi de la réflexion impure est l'unité synthétique de l'opération, il retient en lui cette structure commune et l'unité formelle de mon entreprise est celle de tous ceux qui y collaborent ; il y a unité transcendante de tous les sujets en un seul sujet. Cette unité se transforme facilement en *Nous* dès que la direction de l'attention change et que je me saisis en tant qu'engagé dans l'entreprise commune et comme organisation concrète. Un Je fonctionnel du type Je pense kantien qui se transforme en *Nous* concret (le *Nous* étant l'explicitation de ce Je ou le Je la condensation de ce *Nous*), telle sera la création de la conscience. Telle sera aussi la visée première de son choix. C'est ce qui explique à la limite l'apparition du *On*. Lorsque l'ensemble des créateurs du commun est trop étendu pour que l'on puisse en prendre une connaissance concrète, dans le Je comme dans le *Nous* entrent des éléments visés à vide et dont la fonction est purement pensée dans l'abstrait mais non pas vraiment saisie dans l'intention concrète et vécue. Ainsi de pures possibilités abstraites entrent en composition avec les réalités concrètes pour constituer Je et *Nous* ; elles y entrent *dans l'anonymat*, et entraînent l'ensemble dans l'anonymat. Ainsi me créé-je moi-même comme anonyme et comme je ne suis que ce que je crée, je deviens *On*, aux deux niveaux de l'objet-X (qui sera lui-même trop ample pour être saisi

d'une seule vue) et de ma contribution partielle. Il y a des *hommes-on* et ceux-là n'ont pas du tout de Moi, encore qu'ils utilisent l'expression soit pour désigner l'ipséité, qui ne saurait leur échapper, ou leur individualité physiologique. Mais cette expression de Moi, qui fait illusion, est *simplement pensée*. L'unité concrète de leur entreprise est le *On*. *C'est à ce niveau qu'on pourrait parler de la Cause ou Chose même* hégélienne (*die Sache selbst*). Nous y reviendrons.

D'autre part l'impersonnalité peut être au départ dans la tâche et les techniques qui s'imposent au créateur et que sa situation l'amène à choisir, pour ne pas mourir de faim. L'impersonnalité des instruments de travail dans le machinisme moderne, celle de la tâche, dans la grande industrie, se glissent de derrière dans l'entreprise même de l'ouvrier. Dans la mesure où son travail est l'utilisation générale selon un mode d'emploi général d'un outil agissant sur la matière abstraite, sa création n'est pas seulement du type de l'organisation anonyme dont nous parlions tout à l'heure ; elle est anonyme et abstraite dans son projet même, dans son efficace ; il est contraint de se créer comme interchangeable dans l'opération même. Sa création est abstraite et quelconque ; elle est pure mise en œuvre de l'outil et prend le caractère d'un outil ; le Moi qu'il y engage a donc à la fois le caractère anonyme du *On* et l'interchangeabilité du *quelconque*. Dans la mesure où l'objet lui renvoie les traces d'une machine, l'homme se reflète à lui-même comme homme-machine. Ce qui le protège, comme d'ailleurs ce qui protège tout créateur, c'est que l'œuvre de l'homme est toujours complexe et n'est pas forcément harmonieuse. Ainsi y a-t-il des couches diverses dans le Moi. Il n'en reste pas moins que la possibilité d'être anonyme et quelconque dans la totalité reste toujours ouverte. Aussi peut-on demander à Hegel quand il parle de l'*absolu sujet* : mais quelle espèce de *sujet* sera l'*absolu* (sujet anonyme, abstrait, quelconque, Nous concret, Je condensé, Moi concret) ? Conclusion : on se crée soi-même en créant la chose et l'on se crée comme on crée la chose et dans la façon même dont on la crée. Ainsi y a-t-il diverses espèces de rubriques unificatrices de l'entreprise, entées sur l'ipséité et qui n'ont d'autre communauté que d'être toutes fonctionnellement des unités réflexives centripètes de l'entreprise. Il ne sert à rien concrètement et dans l'hypothèse où l'on voudrait faire passer un individu d'une certaine espèce de Moi à une autre, de chercher à lui faire changer ses dispositions intérieures pendant qu'il poursuit son activité créatrice. En réalité il n'est que deux façons de le faire passer de l'anonymat quelconque au Je, l'une qui ne dépend que de lui, c'est qu'il change son choix originaire. Mais cela n'est possible que dans certaines situations et pour des structures données de la vie sociale. L'autre c'est de changer du dehors la structure de son travail par

dissolution extérieure de l'œuvre, changement du régime de la production, etc. La simple éducation ou maïeutique est totalement inopérante : il est impossible, contrairement à ce que croient les idéalistes, de changer le rapport à son Moi d'un manœuvre en le laissant manœuvre.

5) Reste le problème de la Cause (*die Sache selbst*). Il est bien évident que la conscience dépasse son œuvre dans la mesure même où elle l'opère. Mais non pas parce que l'Autre s'en empare et l'altère — puisqu'il est dans la nature même de l'œuvre d'être opérée dans le milieu de l'Autre — simplement par son existence même de conscience. Lorsque l'œuvre est finie, elle se referme, elle devient l'Autre que je suis et précisément je suis Autre par rapport à elle tout en l'étant. En même temps elle glisse dans le passé et elle devient le Moi que j'ai à être sous forme de l'avoir-été. Pour finir elle appartiendra plus aux autres qu'à moi-même : je ne m'y reconnaitrai pas plus que ces héros de Proust ne se reconnaissent dans le grand amour qu'ils ont eu dix ans plus tôt quand l'aimée vient à paraître. Lorsque l'œuvre est en cours, je puis déjà la dépasser vers d'autres œuvres ou vers sa valeur ou vers la valeur de toute activité productrice ; je peux la contester soit en reconnaissant que je suis mauvais romancier, soit en limitant la portée générale de l'art du roman. D'une façon tout à fait générale, en même temps que je me connais dans l'œuvre, je ne puis m'y enfermer puisque je suis celui qui la crée. Ma conscience non-thétique (de) moi-même ne peut que s'opposer à la conscience de mon œuvre. Et précisément, comme le fait d'être conscience *du* monde m'administre la preuve vécue et continue que je ne suis pas le monde, de même ma conscience *de* mon œuvre me sépare nécessairement de moi-même. Ainsi, je suis à la fois celui qui s'exprime par la totalité de son œuvre et qu'aucune œuvre ne peut exprimer. Mais faut-il passer de là à la Cause ? Assurément non. Il est à remarquer, en effet, que, bien que Hegel fasse surgir la Cause au-delà de la disparition de l'œuvre (de l'œuvre faite et exprimant la personne : par exemple pour Rembrandt ou Van Gogh, de l'échec de son œuvre en tant qu'elle est par ailleurs esthétiquement réussie), ses exemples et sa dialectique ne visent plus les artistes ou intellectuels qui ont réussi leurs ouvrages sur le plan esthétique et qui *malgré cette réussite* s'apercevraient d'un échec plus profond et comme ontologique, mais les ratés qui manquent l'œuvre ou ne la font pas et se consolent par le recours à la Cause, qu'on sert quoi qu'on fasse. Ce n'est pas un hasard s'il en est ainsi. C'est qu'il était impossible de montrer concrètement un Rembrandt se consolant de l'échec ontologique de ses peintures en s'assurant de servir la Peinture en soi. Il est bien évident qu'ils n'y ont jamais pensé. Ce sont les critiques qui parlent de la Peinture ou qui disent d'un

Artiste qu'il a sacrifié sa vie à l'art. Le peintre voit l'objet et veut le rendre, il n'a pas l'impression de sacrifier sa vie à quoi que ce soit, mais tout simplement de vivre. En vérité, c'est que, pour Hegel, toute position de la conscience implique une opposition dans l'En-soi. Ainsi l'envers de la Négativité se posant comme infinie, c'est la Cause. Mais précisément c'est que, pour Hegel, tout se produit selon le processus du Connaître pour lequel le sujet se connaissant se dédouble en objet. En fait la conscience de dépasser l'œuvre n'est pas *connaissance* du dépassement et c'est seulement quand elle se fait connaissance qu'elle hypostasie le dépassement en Cause. Ainsi y a-t-il perpétuellement et simultanément construction et contestation de soi-même. Et la valeur d'une personne est toujours proportionnelle à la fois à l'ampleur de la construction et de la contestation. Elle est toujours engagée tout entière par-delà cette œuvre puisqu'elle ne peut arriver à se projeter comme dépassement dans ce dont la nature est d'être dépassée. Toutefois le pur dépassement pour dépasser est un mécontentement abstrait, la pure pensée vide qu'on vaut mieux que ce qu'on fait, ce qui conduit, en termes de connaissance, à poser la Cause comme l'au-delà de toutes les créations singulières. En fait le dépassement est toujours concret et vécu. C'est un mécontentement concret du peintre par rapport à l'œuvre particulière : il aurait pu aller plus loin, mieux construire le tableau, etc., ou encore un mécontentement par rapport à l'ensemble des toiles qu'il a faites : il faut qu'il change sa manière — ou encore un mécontentement de la peinture en général : il faut agir dans le monde politiquement. Autrement dit il n'y a de contestation valable que par rapport à un but concret posé spontanément au-delà du but réalisé ou qui est sur le point d'être réalisé. Ainsi la mauvaise foi consiste soit à s'enfermer dans son œuvre, soit à poser un dépassement purement fictif qui refuse simplement la compromission. En vérité un tel dépassement, puisque je ne *suis* rien que mon œuvre, serait dépassement *par rien vers le rien*. Le dépassement doit être vécu comme dépassement infini et universel dans et par un dépassement vers des buts concrets et singuliers. Quant à la Cause, étant l'hypostase de tout dépassement pour une région donnée, elle figure justement ce qui ne peut plus être dépassé. Ainsi l'image du dépassement dans l'En-soi, comme on pouvait le prévoir, est justement sa négation. Tout se passe donc comme si, pour se créer un Moi, on devait le laisser entre les mains des autres, l'abandonner mais comme si du même coup, on le dépassait vers de nouveaux buts, en sorte qu'au moment même où les autres vous saisissent, ils n'ont plus qu'une ombre vaine entre les mains. Cependant, en même temps vous *avez à vous reconnaître* dans cette œuvre et dans cette image volée que vous êtes sur le mode de l'avoir été et déjà vous êtes par-delà vers d'autres buts.

84 générations, dit Dilthey, depuis la République romaine. Mais comment définir une génération ? Et est-ce une *cause* en Histoire comme certains l'ont admis ? C'est-à-dire est-ce que la division en générations distinctes peut *expliquer* l'évolution historique ? Il faudrait admettre une stratification de l'Histoire et qu'un même processus s'altère et se change en se réfractant dans chaque couche particulière. La courbe totale du processus serait obtenue par la série des déviations qu'il aurait à subir en passant de la première à la dernière. En fait les choses sont plus complexes. Pour moi les générations ne sont pas un facteur explicatif du processus mais un facteur ontologiquement constitutif, c'est-à-dire qu'elles n'expliquent point qu'il soit devenu ceci plutôt que cela mais qu'elles rendent compte de sa structure ontologique. Tout d'abord il faut définir le laps de temps qui sépare une génération d'une autre. On dit, par exemple : 25 ans. On entend par là que l'âge normal où un Européen peut être père est 25 ans. Ainsi le fils aura toujours 25 ans de retard sur son père et nous aurons défini les générations par cet écart. Seulement cela serait au mieux s'il n'y avait qu'une lignée ou si toutes les lignées étaient faites de pères du même âge et de fils du même âge. En fait tout se passe comme s'il y avait une infinité de lignées dont chacune diffère de la plus voisine par un décalage infinitésimal. Si donc nous représentions les naissances par une série n dont le premier terme apparaîtrait à l'instant t , le second à l'instant t_1 (infiniment voisin), le troisième à l'instant t_2 , etc., jusqu'à la distance optima de 25 ans, nous aurions une vue encore fautive mais plus exacte de la réalité. Mais il semble qu'alors l'idée même de la génération doive disparaître. Cependant elle garde une réalité pratique, mais il est absurde de la définir par l'engendrement. Une génération ne se définit pas par ses parents sinon vous tombez droit sur l'argument du chauve et sur la dialectique du continu et du discontinu. (Marcel qui a 25 ans est de la génération qui suit celle de Pierre qui est ou aurait pu être son père. Mais René qui aura 25 ans dans trois mois n'appartient-il plus à cette génération ? Et Jean qui a 23 ans, mais qui a toujours vécu dans le commerce de Marcel et de René ? Et Antoine qui a 16 ans ? Si Antoine est de la même génération que Marcel, alors la notion de génération n'a plus aucune limite précise. Si Antoine n'en est pas, alors il y a autant de générations dans un pays qu'il y a d'individus du même âge, c'est-à-dire une très grande quantité.) La génération ne peut se définir que par son opération ou œuvre. En ce cas ses limites temporelles sont variables et fixées *a posteriori* par l'entreprise. Soit l'entreprise de nos pères qui fut la guerre mondiale de 1914. Nous pouvons considérer, étant donné l'importance du phénomène, qu'appartiennent à la même génération tous les hommes qui *ont fait* la guerre, c'est-à-dire tous ceux dont elle a été

l'entreprise concrète, la douleur et le risque. Encore faudra-t-il établir des distinctions puisqu'elle fut, d'une certaine manière, le risque des vieillards (Clemenceau) et que certains indifférents et réformés ne l'ont pas considérée comme *leur* guerre. Cependant, en gros, nous voyons un ensemble de jeunes gens et d'hommes jeunes lancés dans une entreprise commune, courant le même risque et réalisant une expérience commune. Ces mêmes hommes, une fois la guerre finie, conservent des droits sur elle : ceux d'être dits « Anciens combattants », ceux de parler seuls sur elle et de tirer des leçons de l'expérience qu'elle a été, ceux d'exploiter ses résultats et, en particulier, de faire une politique d'anciens combattants. Par là ils forment un ensemble relativement homogène et se distinguent à la fois des vieillards qui ne pouvaient plus la faire et des enfants qui ne pouvaient la faire encore. Cependant il y a un halo marginal : certains adolescents qui ont atteint l'âge militaire au moment où la guerre finissait ont cru qu'ils y participeraient ; ils s'y préparaient, ils profitaient de l'expérience de leurs frères aînés ; elle fut pour eux une réalité concrète et l'importance de leur différence d'âge avec leurs aînés s'effaçant au fur et à mesure, ils ont fait avec les autres une politique et une sagesse tirée de l'expérience guerrière. Ainsi forment-ils la couche limite de cette génération. Inversement certains hommes de 40 ans non mobilisés ont fait la guerre à l'arrière comme organisateurs et se sont risqués en elle, moins complètement peut-être mais suffisamment pour qu'elle leur appartienne et qu'ils se reconnaissent en elle. Cette opération concrète définit donc une génération qu'on a d'ailleurs nommée la génération de 14. Le gros de cette génération se situe entre 20 et 30 ans avec des pointes vers 40 et 16. Mais il est des jeunes gens, comme par exemple Radiguet, que leur âge éloignait de la guerre ; ils n'avaient aucune chance de la faire, sauf dans le cas improbable où elle eût duré dix ans, ils n'avaient pas assez de maturité pour s'intéresser à ses implications politiques et sociales, ils ne s'en souciaient donc aucunement. Les uns y ont vu de grandes vacances, les autres l'occasion d'une exaltation assez plate. Les guerriers, revenant, ne pouvaient leur communiquer leur expérience, faite de mots et de principes communs. Plus tard quand les pères, retenus par d'horribles souvenirs, demeuraient pacifiques, les fils qui n'avaient pas la même mémoire ont pu devenir belliqueux. J'appellerai donc l'ensemble des enfants nés entre 1900 et 1914 la génération d'après-guerre. Ces enfants ont ceci de commun que la guerre n'est pas *leur* guerre et que, pourtant, comme elle est la chose de leurs pères et frères aînés, elle appartient à l'histoire toute fraîche de la collectivité où ils vivent. Mais comme ils ne peuvent agir sur elle et que pourtant ses implications se développent à travers leurs vies, ils auront pour situation ce qui pour la génération précédente était entreprise.

Cela signifie d'abord qu'ils ne se jugent pas *responsables* de sa déclaration et de la victoire ou de la défaite finale. Je me rappelle cette flagornerie pétainiste de Pierre Dominique aux jeunes gens de 40 : « Non, les moins de vingt ans n'ont pas perdu la guerre. » Pour nous qui, en captivité, lisions cet article, il créait un fossé entre cette génération et la nôtre. N'étant pas responsables, ils peuvent être juges. Cela signifie que l'entreprise leur apparaît nécessairement comme un objet. Ils la dépassent déjà quand nous y sommes encore engagés. Ils n'ont pas demandé à naître à cette époque et quoiqu'ils reprennent la guerre à leur compte puisqu'ils ne recourent pas à la délivrance par le suicide, ils la reprennent autrement que nous ; elle est leur facticité, c'est-à-dire elle est du côté de leur passé, de leur corps, de la contingence de leur naissance, au lieu qu'elle est pour nous du côté de notre projet, de notre avenir et de notre œuvre. De ce fait comme elle est justement pour eux *ce qui est à dépasser*, ils sont déjà dans l'attitude du dépassement vers d'autres fins quand nous sommes encore à la considérer comme notre horizon. Ils seront hommes par-delà la guerre et nous dans la guerre. Peu importe, ensuite, qu'ils reprennent ou non l'œuvre commencée, ils la reprennent nécessairement dans un autre esprit. Ainsi un même processus historique (qui comprend déjà en lui-même des luttes et des conflits de toute sorte) est à la fois un futur propre et un passé indifférent, une entreprise à faire et du donné à assumer, un milieu d'où procèdent les jugements et même les échelles de valeur et une chose morte qu'il faut juger pour des hommes qui coexistent dans une même collectivité. Et sans doute pouvons-nous dire que, *pendant* la guerre de 14, la grande jeunesse des Radiguet rendait cette différence insignifiante. Mais le fait est que vers 1920 ces jeunes gens devenaient à leur tour des hommes, entraient en lice, agissaient et, de ce fait, faisaient reculer dans un passé mort ce qui était réalité vivante pour les anciens combattants. Mais d'autre part les anciens combattants n'ignoraient pas que leur guerre avait une structure de mort dans l'esprit de leurs frères cadets et de leurs fils. C'était une dimension vraie de ce processus, bien qu'elle échappât à leur intuition concrète ; et réciproquement la dimension de « sérieux » de cette guerre morte n'échappait pas à la pensée abstraite des adolescents. La distinction en générations rend donc par nature un phénomène historique hétérogène à lui-même, elle le pourvoit de dimensions qui échappent dans leur contenu concret à ses témoins comme à ses acteurs et qui pourtant les hantent et influent sur leurs actions. Ou, si l'on prend la chose en termes de mouvement, un phénomène historique est en perpétuelle décentration, comme un mouvement qui aurait plusieurs axes simultanés de rotation. En ce sens toute entreprise humaine est *déjà passée* quand son issue est encore incertaine ; il y a une dislocation perpétuelle de tout ce qu'on fait. On le voit, la

distinction de générations ne peut servir d'explication du contenu du fait historique mais bien de description formelle de sa structure ontologique ; un acte quel qu'il soit contribue à créer une situation donnée aux adolescents dans le temps qu'il se propose aux adultes comme œuvre à faire. Projet quand il se fait, chose parce qu'il est absolument subi.

Le droit : affirmation en chaque cas particulier de la non-valeur du règne de l'être. Destruction généralisée de *tout* ce qui est. Si j'affirme mon droit de propriété, ce n'est pas seulement contre la spoliation actuelle mais contre l'état de fait en général qui m'a conduit à être spolié et dans la totale indifférence par rapport aux moyens de recouvrer mon bien. En ce sens le droit est destruction de l'être ou ma propre destruction. Je ne suis plus qu'un droit c'est-à-dire une négation radicale de ce que je suis *en fait*, une séparation de l'esprit avec tout ce qui n'est pas lui-même, mon corps et ma condition présente. Je suis ma mort.

Le droit : disparaît si tout se passe conformément à lui. Il devient alors coutume. Il ne surgit que lorsqu'il est nié et comme négation de ce qui le nie. Si nous concevons une société parfaite (le règne des fins kantien) où chacun donne à l'autre son dû, le devoir-être est absorbé par le fonctionnement réel des rouages sociaux, le droit est implicite. Mais réciproquement le droit est contesté s'il est droit de la classe dominante. N'étant pas *reconnu* par les couches opprimées, il n'est pas universel. Notre droit est contesté par les prolétaires et les colonisés. De ce fait l'affirmation que je fais de mon droit est viciée dans son principe. Mais c'est précisément dans ces sociétés que le droit peut exister, à cause du décalage entre l'être et le devoir-être.

Il y a eu toujours deux théories du droit, la théorie spiritualiste et la théorie réaliste, parce que le droit a ce double aspect de *n'être pas* (valeur, négation du réel) et d'*être* (système juridique réel d'une société).

Le projet est dépassement du donné vers une fin. Mais cette fin qui est changement de l'état présent doit se constituer dans et par l'état présent lui-même. Le droit est originellement la négation de toute réalité. Tous les ponts sont coupés pour parvenir au droit affirmé. Celui-ci d'ailleurs n'est pas projeté dans l'avenir au-delà du réel mais tout bonnement dans l'éternel (ou l'absolu). Cependant il n'est pas projeté comme la vérité plus profonde au-delà des apparences (encore que la confusion s'opère parfois et que l'existence de droit devienne en même temps réalité comme dans le cas

de Brochard¹ parlant de l'existence de droit de l'universel derrière les images de fait) parce que la vérité la plus profonde reste encore être, donc homogène aux apparences. Sans doute détruit-elle les apparences mais sans doute aussi elle les fonde et les lie entre elles. Au contraire le droit apparaît, dans la destruction même de tout l'être, comme ce qui, par-dérrière l'être, n'est pas du tout. Sa réalité est une exigence. Quand on exige, on exige quelque chose au nom de quelque chose. L'exigence est une des deux manières de s'adresser à la liberté, l'autre c'est la pure proposition. A une liberté on se donne ou bien l'on exige d'elle. Exiger c'est poser un but en posant en même temps qu'aucune circonstance de fait ne peut être une excuse pour ne pas l'atteindre. En particulier les humeurs et sentiments de fait de la personne à qui l'on s'adresse. C'est donc poser le but comme l'essentiel et la personne concrète comme inessentielle et dépendante. L'exigence demeure donc constante pendant que le processus temporel en éloigne; elle détruit et conteste toute l'évolution réelle en refusant d'en tenir compte. Elle s'adresse donc à la liberté, puisqu'elle pose qu'il est possible à l'homme de se dégager entièrement et à tout instant du processus concret. Mais non pas à une liberté, qui pénétrant les sentiments, serait générosité : à la liberté purement négative qui s'affirme contre l'homme concret que je suis. Et ce qu'elle exige, elle l'exige de la liberté *au nom* de cette liberté même. C'est-à-dire qu'elle reconnaît la liberté par le fait même de s'adresser à elle et que le but qu'elle propose est subordonné à la reconnaissance de la liberté par elle-même. Je pose un but *tel* qu'il définit la liberté (puisque'il est négateur de la nature). Si donc je le poursuis c'est que je me reconnais comme libre. Et réciproquement je ne peux être libre qu'en le poursuivant, sinon ma liberté demeurerait formelle et vide. J'exige donc parce que mon exigence fait apparaître la liberté et cette liberté prend conscience d'elle-même sur une négation concrète de l'*étant*. C'est le cas du mari de doña Prouhèze², sûr de trouver en elle un complice dès que le but qu'il lui propose est destructeur d'elle et de son amour. La liberté reprend donc le but à son propre compte dans la mesure où elle détruit le donné pour se poser comme libre. Quant au but lui-même il ne peut être un objet du monde puisque le monde est détruit : il ne peut être que *ma liberté*. Mais comme je *suis* cette liberté, je ne fais qu'un avec mon exigence ou plutôt je *suis* exigence par mon existence même. Mon existence est exigence d'être reconnu comme liberté et créé comme tel à travers la destruction du monde réel par une autre liberté que je crée en exigeant. (Je montrerai que la vraie liberté *donne* — c'est-à-dire propose — reconnaît les inventions, —

1. Philosophe français (1848-1907). Il a écrit notamment *De l'erreur* (1879) (N.d.E.).

2. Personnage de la pièce de Claudel *Le Soulier de satin* (N.d.E.).

c'est-à-dire reconnaît les libertés à travers leurs dons — et se manifeste à travers la construction d'un monde. Mais alors le droit disparaît, la vraie liberté se fait *occasion* pour les autres libertés.) A ce niveau je suis exigence purement formelle puisque le contenu concret de ma personne a disparu ; pure liberté universelle c'est-à-dire identique en moi à ce qu'elle est en l'autre. C'est l'aspect formel de la totalité détotalisée. Une unité totalisante ferait supprimer le droit car la liberté n'est pas exigence pour elle-même. Le but doit être soutenu à l'existence par une autre liberté. La liberté qui soutient pour Kant l'impératif catégorique est nouménale donc liberté *d'un autre*. Elle est séparée par ce léger ru de néant qui suffit pour que je ne *la sois pas*. Elle est projection de l'Autre dans le monde nouménal. Il n'y a d'exigence que par une autre liberté. Donc la morale du devoir et du droit suppose nécessairement la détotalisation. Elle suppose en même temps que chacun *soit pour l'autre*, donc une quasi-totalité. Ainsi le droit abstrait de la personne résulte du contrepoint des Pour-soi dans la totalité détotalisée. Il est bien la découverte de la liberté mais elle se manifeste à ce niveau comme pure exigence d'être. Elle est négative et dépend des autres. Elle conçoit le règne de l'Esprit non comme la *pénétration* du monde par l'esprit mais comme la négation de l'état de fait. Comme elle est but pour l'Autre, dans son acte même de se saisir comme exigence elle se manifeste comme but dans son existence même. Elle existe parce qu'elle est fin. Mais comme elle n'est fin que parce qu'elle exige, elle est finalement une fin qui se pose par soi et qui se mène jusqu'à l'existence par l'intermédiaire des autres. Ce milieu est inessentiel par rapport à elle. Ainsi est-elle finalement *causa sui*. Sans doute il y a la réciprocité et les libertés éveillées peuvent et doivent se constituer à leur tour en exigence. Seulement les moments sont distincts. Chacun est à son tour sujet de droit c'est-à-dire qu'il y a les deux moments distincts : 1° où il reconnaît par son exigence d'être reconnu ; 2° où il est reconnu pour reconnaître. Finalement on ne trouve que soi-même comme pur universel et l'on manque la vérité qui est qu'une liberté est une entreprise infiniment concrète et qualifiée qu'il faut reconnaître *dans son entreprise*. En outre l'exigence « traite-moi comme une liberté » est purement négative puisque tout contenu concret est détruit avec le monde et que je suis un but purement formel. Cela veut dire : n'attende pas à ma liberté, ne me traite pas comme moyen, etc. Mais jamais : aide-moi dans mon opération concrète parce que c'est cette opération qui est ma liberté. Si exigeante qu'elle soit pour les autres, la liberté à ce niveau n'est pas à *faire* par l'opération créatrice elle-même. Elle est déjà comme son propre but. L'ensemble est ici statique : le but se contente d'être tenu pour but (négatif) par les autres. Ex. : Hegel,

Ph. du Dr., p. 59¹ : « La nécessité de ce droit se limite... à quelque chose de négatif : ne pas offenser la personnalité et ce qui en résulte. Il n'y a donc que des interdictions juridiques et la forme positive des impératifs de droit se fonde en dernière analyse sur une interdiction. »

Que signifie, par exemple, me traiter comme but ? C'est me considérer comme liberté pure, c'est-à-dire faire abstraction de mon être-pour-autrui. Mais précisément mon être-pour-autrui c'est ma transcendance dépassée et mon corps. En tant que j'ai un être-pour-autrui je puis être objet de violence. La reconnaissance du droit est négative par rapport à cet être-pour-autrui. J'exige d'autrui qu'il me traite comme fin sur la destruction de mon être-pour-autrui en tant que cet être, comme dit Hegel, est susceptible de recevoir la forme de la chose. Me voilà devenu fin universelle, liberté pure et sans terrain d'application. Par exemple la négation du Corps du Nègre et du Juif leur donne un droit en tant que pure personne humaine impossible à distinguer de toute autre personne, c'est-à-dire en tant que pure liberté indéterminée. Mais du coup le droit manque totalement le problème et devient ineffectif. Ma liberté est le pur pouvoir de faire tout ce qui ne limite pas la liberté de l'autre. Et je ne suis rien autre que ce pur pouvoir. Mais comme la négation *du corps d'autrui* ne fait pas pour autant surgir l'intuition de la liberté comme pure subjectivité *cachée derrière* le corps, ce que j'atteins en l'Autre c'est moi-même et c'est de lui-même que l'Autre exige un certain traitement. Ou plutôt il s'agit d'une pure forme universelle de négation dont les exemplifications se font dans l'abstrait et selon la simple vue de l'extériorité. Le droit remplace l'être-pour-autrui par l'extériorité et la transcendance concrète telle qu'on la découvre dans le monde par la forme abstraite de la liberté. De là résulte évidemment que toute l'activité concrète de la personne tombe en dehors de la sphère du droit et, de ce point de vue, devient pour l'esprit pure nature. Lorsque j'ai posé que je peux faire n'importe quoi pourvu que je ne nuise pas à la liberté d'autrui, j'estime avoir fait assez du point de vue de la liberté. Je n'exige donc nullement qu'autrui reconnaisse ma liberté dans le contenu concret de mon activité. Elle est pour elle-même sans importance. De là, d'une part, le fait que l'activité étant *quelconque*, l'homme paraît *quelconque* en tant qu'il n'est pas liberté pure. De là le caractère ennuyeux d'un humanisme fondé sur le droit. D'autre part il résulte aussi de là que les inégalités dans le régime de la propriété sont toutes admises pourvu que ces propriétés aient été transmises légalement ou acquises conformément aux lois. Si tout homme *a le droit* de posséder, peu importe ce

1. *Principes de la Philosophie du droit*, éd. de 1940 (Gallimard) (N.d.E.).

qu'il possède. La sphère des conduites particulières, des biens et des œuvres est laissée à la juridiction de la religion et de la morale. Le don devient *charité*. Les notions de justice et de charité sont étroitement liées au droit personnel abstrait. Car la justice revient à rendre à chacun ce qui lui revient selon la loi, c'est-à-dire *a priori* de pures possibilités formelles. Et la charité est consacrée, au contraire à compenser des injustices matérielles. Mais elle est pure gratuité. En ce sens elle est proche parente de la générosité qui est gratuité pure. Mais la générosité comme pure gratuité n'est pas une vertu ni un mouvement du cœur : c'est la seule manière d'atteindre concrètement une liberté dans son cœur en tant que liberté subjective. Au lieu que la charité est conçue à la fois comme une vertu (c'est-à-dire une habitude pourvue de valeur) et comme une contingence (non obligatoire). L'œuvre d'art, par exemple, exige d'être reconnue matériellement dans son contenu par la liberté d'un public concret. Elle est don et exigence à la fois et n'exige que dans la mesure où elle donne. Elle ne réclame pas l'adhésion d'une liberté pure mais d'une liberté engagée dans des sentiments généreux qu'elle transforme. Elle est donc tout autre chose que le droit ; elle est moyen d'atteindre directement une liberté qualifiée. C'est sur ce modèle que doivent être les rapports des hommes si les hommes veulent exister comme liberté les uns pour les autres : 1° par l'intermédiaire de l'œuvre (technique aussi bien qu'esthétique, politique, etc.) ; 2° l'œuvre étant toujours considérée comme un don. Le beau est un don avant tout. Le beau c'est le monde considéré comme *donné*. L'œuvre étant la particularité de la personne et son image renvoyée par le monde, c'est en traitant l'œuvre comme habitée par une liberté concrète que vous traiterez mon Moi comme liberté. Au lieu que si vous vous tournez directement vers le Moi, il s'évanouit en liberté abstraite. Aider à faire l'œuvre par don de soi et reconnaître l'œuvre faite, c'est communiquer dans et par le monde avec la liberté d'autrui. De même que le monde est l'intermédiaire entre le Pour-soi et le Moi, de même il est l'intermédiaire obligé entre deux libertés qui se cherchent.

Question : mais comment reconnaître l'opération d'un ouvrier qui est abstraite ? Réponse : on ne le peut aucunement. C'est précisément un des aspects de la situation présente, qu'il y ait des hommes qu'on ne peut pas reconnaître et c'est pour cela qu'il faut la changer.

Toute morale suppose la fin de l'Histoire (ou plutôt la fin de l'Histoire et l'apparition du règne de la morale). Mais la fin de l'Histoire est aussi la mort.

Rapport du droit et de la force : le droit est l'exigence du plus fort d'être traité par celui qu'il asservit comme une personne. Le rapport du droit à la force est très clair : sans une situation de force, il n'y aurait pas de droit puisque dans l'hypothèse d'une société harmonieuse et égalitaire le droit disparaît. Il n'apparaît jamais que lorsqu'il est contesté donc en période d'injustice. Mais il est autre chose que la force car il est sa justification par après. Le vainqueur impose une forme particulière de fonctions ; il pourrait se borner là. Mais il veut être reconnu. Il ne peut supporter que sa victoire soit pur fait, il la veut justifiée. Il reconnaît donc pour pouvoir exiger. Il reconnaît pour être reconnu. Mais ce qu'il reconnaît n'est pas la liberté concrète, c'est la liberté abstraite. En même temps, il reconnaît la situation de vaincu comme situation de droit pour que le vaincu reconnaisse la situation du vainqueur. Par exemple il reconnaît et légitime la propriété du vaincu parce qu'elle est minime, pour que le vaincu reconnaisse la propriété du vainqueur qui est immense. Le droit est toujours à partir d'un statu quo qu'on s'engage à ne pas changer. C'est-à-dire que le vainqueur ne se borne point à empêcher par la force le vaincu de recourir à la violence : il exige de lui, en tant que liberté abstraite, l'engagement moral de n'y point recourir. Le tour est joué : l'opprimé a autant de droits que le vainqueur, donc ils sont égaux comme personnes morales. Seulement il y a *autant* de droit sur *moins* de possession. L'hypocrisie de l'oppression moderne se voit par exemple dans le cas des Noirs de l'Amérique du Nord qui ont le droit de voter mais qui, acquittant des pool-taxes trop considérables, ne votent pas en fait. L'opprimeur traite simultanément l'opprimé comme personne morale abstraite et comme objet à titre concret. En d'autres termes, dans le moment où il le considère comme transcendance transcendée ou comme corps et qu'il exerce sur lui à ce titre une violence concrète mais négative, il nie d'autre part la réalité de cette situation de fait en lui conférant une liberté abstraite et universelle par ses exigences mêmes. La liberté étant abstraite, la violence concrète n'est pas définie dans le droit. On est libre à partir du statu quo, c'est-à-dire dans une situation sociale définie. Mais par contre pour changer cette situation l'opprimé devrait user de violence, nier le droit de propriété donc refuser le droit. Ainsi le droit est un refus absolu de la violence qui ne peut servir qu'à l'opprimeur parce que la violence d'où le droit est sorti est antérieure à l'établissement du droit et parce que l'inégalité concrète est entièrement en dehors de la sphère juridique. Le crime est défini négativement par le droit positif lui-même. C'est une violence contre la situation matérielle et, par conséquent, un refus de s'en tenir au droit. Le droit de propriété est universel. Mais si quelqu'un *n'a pas* de propriété ce droit est dérisoire. Si cette personne veut changer quelque chose à cette situation de fait, elle

peut user de violence par rapport à la propriété d'autrui. A ce moment elle s'attaque au droit et traite une personne comme un moyen et non comme une fin : elle a commis un crime. La mystification vient donc de ce qu'on oblige secrètement l'opprimé à reconnaître l'inégalité matérielle par la façon même dont on lui reconnaît la liberté formelle, c'est-à-dire l'égalité formelle. L'union des opprimés se fera donc par la violence et elle contredira *toujours* le droit existant. En un sens elle sera donc *toujours* blâmable et punissable. Si elle est victorieuse, elle établira un autre droit, ou, plus exactement, la situation se transformera automatiquement en situation de droit, parce que l'homme est par essence juridique, c'est-à-dire qu'il n'est pas seulement une force mais une liberté et que ce qu'il opère par la force doit pouvoir être considéré aussi comme expression de la liberté. L'homme qui établit le droit ressemble à celui (clown ou enfant) qui, ayant battu son camarade, lève le doigt et dit « pouce » quand celui-ci veut le battre à son tour. Exemple frappant : le propriétaire d'un lieu public en refuse l'entrée à un Juif américain. Il explique sa conduite en ces termes : ce lieu m'appartient, je suis libre d'y recevoir ceux qui me conviennent. En empêchant le capitaine juif d'entrer il lui fait violence mais sur *le plan matériel* ; il le considère dans sa particularité corporelle (Juif) et non comme liberté concrète. Mais en entrant de force le capitaine eût attenté à la *liberté formelle* du propriétaire, c'est-à-dire à sa liberté de jouir de ce qu'il possède, quoi que ce puisse être. Le raisonnement est classique aux U.S.A. Employé par les esclavagistes au XIX^e siècle. Quant au propriétaire, il ne fait pas de violence formelle au capitaine puisqu'il ne l'empêche pas de *posséder ce qu'il a*, d'aller où il veut (sauf dans ce lieu public qui n'appartient pas au capitaine, etc.).

Evolution historique : voyons les faits incontestables. Passage de la liberté concrète d'un seul à la liberté abstraite de tous. Au début, l'homme se saisit comme vu par une liberté qu'il ne voit pas (le souverain) donc comme transcendance transcendée. Période de l'homme-objet. La reconnaissance de la liberté abstraite (droit) se fait sans que l'oppression cesse. Elle est purement négative et formelle. Le passage du particulier à l'universel se fait aussi par l'uniformisation du mode de production donc des coutumes. One World. Là encore, abstraction. L'uniforme est abstrait, renvoie l'image du *on*. Le one World est la sphère d'implications vides par rapport à la cité. Le passage du concret à l'abstrait se fait aussi par le machinisme. Travail abstrait : le produit fini échappe. Passage du syncrétisme magique (concret) à l'analyse scientifique (abstrait). Passage du concept au jugement. De l'immédiat au médiat. De l'objectivité (l'homme-objet) à la subjectivité (homme-sujet). Intériorisation et réflexivité. De l'observation à l'expérimentation.

tation. Accroissement de la population : de l'homme, ce voisin (concret), à l'homme, cet inconnu (abstrait). En même temps passage du naturalisme à l'*antiphysis*. Trois facteurs : la population, la science, le machinisme. Amorces d'un nouveau changement : l'esprit synthétique (nazisme, fascisme. Avec son erreur profonde qui est retour au despotisme et son progrès). Le progrès des communications (le one World deviendra mon jardin) supprimant l'abstraction de la distance. Le problème : retrouver le concret dans l'universel. L'homme s'est perdu parce qu'il est trop nombreux pour lui-même, parce que le monde est *trop grand*, parce que la machine est abstraite. *L'Universel concret*. Cela suppose d'ailleurs un changement intérieur (élargissement des vues, assouplissement de la raison).

Hyppolite (Notice de la *Philosophie du droit*) : « Dès ses travaux de jeunesse, Hegel sait que c'est le destin tragique de l'amour de ne pouvoir s'étendre indéfiniment sans se perdre. L'humanitarisme abstrait qui se confond avec l'individualisme ne peut faire coïncider l'homme avec son histoire. Cette histoire est celle des peuples ou des Etats dont chacun représente un Universel concret » (p. 13).

Le droit abstrait ou personnel n'est pas la première forme du droit. C'est seulement le droit pur ou sans contenu. C'est la pure négativité formelle. Mais le droit apparaît — comme toute formation de l'esprit — avec un contenu concret dont il ne se distingue pas originellement. Ce contenu c'est précisément l'état présent de la société considéré comme devoir-être. Ici le droit est le statu quo comme négation de tout développement historique, c'est-à-dire finalement comme négation de la temporalité. En ce cas : 1° l'être est considéré comme devoir-être ; 2° le temps est nié. L'exigence se fait par rapport au contenu et s'adresse à ceux qui nient ou sont tentés de nier ce contenu. Au fond le droit dans sa structure originelle est très exactement l'inverse de la valeur : celle-ci distingue soigneusement l'être du devoir-être. Le devoir-être est précisément ce qui ne sera jamais et Hegel dit à raison que la morale réalisée s'évanouit. Au contraire le droit considère que ce qui est *doit être*. Cela n'est possible que comme exigence vis-à-vis d'autres consciences qui mettent en question ce qui est. Si tous s'accordent sur ce qui est, le droit disparaît, il reste le fait. Le droit est donc dans une société d'oppression l'exigence que les oppresseurs formulent vis-à-vis des opprimés : qu'ils aient à reconnaître l'être sous forme de devoir-être. Cela signifie réciproquement qu'ils doivent considérer pareillement le non-être comme ne devant pas être. Ce qui signifie que c'est l'être qui est la mesure du devoir-être. Mais, inversement, la raison d'être de l'être c'est son devoir-être. Nous sommes en présence de la *causa sui*. Une société formulant

son droit se saisit elle-même comme étant-parce-qu'elle-doit-être. Ainsi l'évolution du droit va du concret à l'abstrait mais son sens demeure le même : le droit est d'abord concret parce qu'il s'adresse à des consciences pour exiger qu'elles reconnaissent la situation elle-même, c'est-à-dire le statu quo (droit divin, droit nazi, etc.). Dans ce statu quo il y a l'asservissement de catégories concrètes de personnes qui sont donc *asservies de droit* (Juifs, esclaves, colonisés, etc.). La difficulté ici c'est la contradiction : si l'on exige des personnes asservies qu'elles reconnaissent leur asservissement, on les traite en libertés, mais l'asservissement consiste précisément à les traiter en objets. Le droit tout entier vicié par l'existence d'esclave. Aussi s'universalise-t-il mais du même coup il passe à l'abstrait et, par cette ruse dialectique, il revient à protéger encore le statu quo puisque, au nom de la liberté formelle, il défend de recourir à la violence. Ainsi la société *réelle* tombe en dehors de la sphère juridique. On ne dit point qu'elle est bonne mais simplement qu'on interdit de la changer. Cette fois on s'adresse à l'opprimé en tant que tel. Le voilà mystifié. Le droit du libéralisme est donc la mystification dans sa forme la plus pure.

Dans les formes anciennes du droit la liberté est engagée comme dans la forme moderne. Si le monarque est déclaré *de droit divin* cela signifie qu'il exige des sujets une reconnaissance que la force seule ne saurait lui donner. Il s'adresse donc au sujet en tant que celui-ci est libre. Sans doute il fait étalage de force et de richesses. Mais il faut bien comprendre : la force et la richesse sont symboles de la *plénitude d'être*. Le plus puissant c'est Dieu, *causa sui*, c'est-à-dire l'existant dont l'être est infiniment riche et infiniment fort. Or la force est ainsi symbole du devoir-être puisque l'être se confond juridiquement avec le devoir-être. Plus un gouvernement a de force plus il a de droit. Ce qui enthousiasme à travers les parades militaires c'est la saisie de l'être comme devoir-être. Seulement cette liberté est reconnue d'une manière implicite. En fait on demande à tous de reconnaître la liberté d'un seul. La chose n'est possible que si *ce seul* incarne en lui la liberté de tous. Non pas sur le terrain du contrat démocratique. C'est plutôt la liberté considérée comme pure extase¹. La liberté du *Tout* est incarnée *dehors*. Ainsi le *Tout* est objet pour cette liberté. La subjectivité consiste à se penser objet. Et ma justification est précisément d'être contenu avec la totalité dont je fais partie dans le regard du souverain. Ainsi est exprimée par la force des choses cette nécessité de structure qui est que la totalité est détotalisée, c'est-à-dire qu'il y a toujours au moins *un* sujet qui n'en fait pas partie. Le roi n'est jamais objet. C'est le regard justifiant. Et le regard est liberté. Dans une

1. Ou « ek-stase » (N.d.E.).

monarchie, le roi est partout. Il a l'ubiquité divine, puisque chaque *sujet* est transformé en objet par son regard ; les rapports entre sujets sont figés pareillement, le royaume entier est à l'abri dans son regard. Il est dans la disposition intérieure du sujet à se penser comme transcendance transcendée et donc justifiée. La religion double ce rapport, elle est sa projection à l'infini. Dieu c'est l'assurance que l'être est un devoir-être.

L'idée *catholique* adaptée à l'Empire romain trouve son expression dans le mythe du Saint Empire romain germanique. La *Réforme* trouve son expression dans les nationalismes du *xvi^e* siècle (soumission de l'Eglise à l'Etat). C'était la forme *nouvelle* que *devait* prendre le christianisme. Son échec prouve que ce qui exprime le plus rationnellement une situation ne triomphe pas nécessairement. *Persistance concrète des erreurs*. Réforme : rapport du prince au sujet sans intermédiaire, du Dieu au fidèle directement. Si elle eût triomphé, la religion se liquidait avant la chute des derniers souverains. Le catholicisme survivant maintient nécessairement le protestantisme comme réaction de lutte contre le catholicisme. Et le catholicisme se maintient parce que le corps de l'Eglise se maintient.

La Religion comme structure universelle de la réalité humaine c'est l'opération qui présente l'être comme ayant pour structure intime le devoir-être. La preuve la plus importante n'est pas l'ontologique mais la preuve *a contingentia mundi*. Elle est en deuxième recours justification du statu quo et des privilèges mais originellement *justification du sujet*. C'est ce qui explique la singulière attitude du sujet qu'on nomme la foi. On ne croit pas. On croit qu'on croit. Si l'on pouvait croire (on a cru au Moyen Age) la vie serait bouleversée. Pour que le pari pascalien ne vienne pas empoisonner toutes les jouissances terrestres, pour que nous n'attendions pas la mort avec extase, il faut qu'il y ait deux plans comme pour les fous qui se croient Napoléon et *se savent* cordonniers. Deux ordres de référence dont l'un fait l'objet d'une certitude et d'assomptions réelles et un ordre de mythe, de jeu et de comme si. Ceci est aidé par l'utilitarisme bourgeois qui refuse de considérer les fins dernières pour ne regarder que les moyens. Il y a répugnance chez le bourgeois à débattre sur les fins. Cela peut signifier agnosticisme. Cela signifie surtout qu'on adopte les fins sans les contrôler. La foi du chrétien est mauvaise foi. Aussi bien la nature même de Dieu empêche de croire. Non seulement parce qu'elle est contradictoire (ce ne serait rien) mais parce qu'elle est opposée à la structure psychologique de la croyance. Croyance remplace expérience, intuition, etc., donc des opérations *effectua-bles*. Mais on nous apprend d'abord que ces opérations ne peuvent

s'effectuer lorsqu'il s'agit de Dieu. Ainsi nous ne pouvons ni le voir, ni saisir par l'intuition rationnelle sa nature infinie. Nous ne pouvons donc nous fonder sur aucune opération concrète, ainsi notre croyance n'est croyance à *rien*. Pour être légitime il faut qu'elle emprunte au monde sensible des intuitions (bon vieillard, Christ en croix), ce qui n'est possible qu'aux enfants ou à la foi du charbonnier. Dans les moments de prière, le croyant est comme le psychasthénique : il mime la foi, comme l'autre mime la douleur ; tout vient de lui, seule la passivité fait défaut, comme la femme frigide qui ne veut pas l'être et qui se tord de plaisir sans plaisir. Mais par une ruse, il explique que la foi se crée, qu'on construit sa foi et donc qu'elle est toujours au-delà de la foi concrète ; ainsi toute expérience de poursuite vaine de la foi marque seulement qu'elle est au-delà. Mais aussi bien n'est-ce pas là ce qu'on demande à la religion. Ce qui compte n'est point de tourner son regard vers Dieu et de le regarder face à face. C'est au contraire de se sentir regardé par lui. Ainsi est-il l'objet d'une croyance marginale. On y croit quand on n'y pense pas. Par contre nous avons l'expérience perpétuelle d'être objet-de-regard parce que nous avons du fait de l'existence d'autrui une dimension d'être originelle (même dans la solitude) qui est d'exister sous regard. Croire en Dieu c'est faire seulement que ce regard (qui est celui du souverain) de fait soit en même temps un devoir-être. Or c'est une falsification commode puisque le regard est par nature liberté. Dieu comme le souverain est le milieu de notre nécessité. Hommes de droit divin.

Relation entre Dieu et le droit : Dieu garant nécessaire du droit concret. Car tout ce qui est doit être si Dieu a créé le monde. Mais il est justification *de tous les droits* puisqu'il les permet tous (comme l'Eglise accepte tous les régimes). Donc Dieu garant de la force, car elle réussit par sa permission. Sans Dieu aucune justification de l'état de fait, qui est nécessairement contingent. D'où le passage au droit abstrait : en renonçant à toute justification du fait, du statu quo, on arrive à le faire disparaître. Contingent il est et il demeure. Du fait même qu'il est nié et — en apparence — laissé au hasard, paraît la négativité pure ou liberté négative qui exige d'être traitée comme telle. Mais précisément comme elle est négative et néantisation du monde comme tel, elle favorise le statu quo puisqu'elle interdit tout changement : en effet un changement matériel est en soi juridiquement indifférent tandis qu'il risque, s'il est opéré par la violence, de léser la pure liberté négative qui veut être traitée comme fin dans sa stricte négativité formelle, c'est-à-dire comme pure fin sans contenu.

On reproche à *L'Etre et le Néant* de ne point parler de l'affirmation. Il ne s'agit pas de la nier mais de la mettre à sa place. De

même que Hegel a enseigné à la philosophie après Spinoza que toute détermination est négation, c'est-à-dire que toute définition d'un objet ne peut se faire qu'en le découpant sur le fond infini de ce qu'il n'est pas ; de même toute affirmation est sur un autre plan conditionnée par une néantisation. Toute perception d'une forme implique qu'on repousse le reste au *fond*. La condition pour que j'affirme que A est X, c'est que : 1° je m'arrache à l'engluement de l'Être pour distinguer *des* êtres. Donc liberté négative. La détermination par les causes (l'être par l'être) conduit à la permanence de l'inertie, non de l'affirmation. Pour m'affirmer *moi-même*, il ne suffit pas d'exister mais de me tenir à distance de moi, de faire l'effort réflexif ; 2° que je sois motivé par la position d'une fin c'est-à-dire de quelque chose qui n'est pas encore. La première affirmation (qui est celle de la fin) est affirmation d'un néant d'être, c'est-à-dire création ; 3° que je découpe l'objet dans le *plenum* continu d'être. Au reste ce qui s'oppose à la négation (comme jugement) c'est en effet l'affirmation. Mais ce qui correspond à la néantisation comme son dérivé c'est la *création*. L'affirmation comme reprise à mon compte, assomption, arrachement à l'indifférencié, présentation sous une lumière nouvelle est très précisément une *moindre* création. La réalité humaine est néantisante-créatrice précisément parce qu'elle a affaire dans son être à ce qui n'est pas. Toutefois la création (et sa forme affaiblie, l'affirmation) n'est pas simple conséquence de la négativité. Elle est elle-même création par rapport à la néantisation. L'homme ne peut créer que parce qu'il se crée créateur. C'est ce qu'il nous faut examiner à présent.

De la création. Plan.

1) Comment le Pour-soi comme négation pure est-il *créateur*. L'Être-dans-le monde comme création.

2) Pour-soi et création. Je *me* crée.

3) Pour-soi et autrui : le don. Dans le sacrifice je suis et je préfère l'autre. Je préfère ce que je ne préfère pas. Mais je *suis* le don à l'autre.

4) La joie.

5) La contestation.

La création est d'abord poursuite vaine de l'En-soi-Pour-soi. Par la réflexion non complice, elle se dévoile comme création proprement dite.

L'affirmation est reprise à mon compte de l'être-en-soi. Quand j'affirme, je touche ce qui est par ma liberté. La pipe est sur la table. Cela n'est encore rien ; c'est l'indifférence d'extériorité. Mais si je dis que la pipe est sur la table, je la soutiens à l'être. J'en fais le

produit d'une liberté; je la *manifeste* et je me constitue comme l'être pour qui il y a de l'être.

« On voudrait être tout », dit Bataille. Inexact : on voudrait *fonder* tout.

L'affirmation : mettre sa liberté comme fondement sous un être. Mais qu'il est, à son tour, le fondement de l'affirmation. Le fondement de la négation était un être qui serait à soi-même son propre néant. Le fondement de l'affirmation serait-il un être qui serait à lui-même sa propre affirmation ? Non, car il suffirait qu'il s'affirme dans un acte total pour s'épuiser dans cet acte. Le fondement de l'affirmation ne peut être un être qui s'affirme lui-même que si l'on comprend que la condition de cette affirmation est le recul par rapport à soi et l'échec final (donc deux formes de néantisation). L'échec de l'affirmation de moi par moi entraîne l'affirmation de ce qui n'est pas moi, de l'être qui n'est pas moi, c'est-à-dire du monde.

Qu'est-ce que la création ? 1° L'être créé est une apparition entièrement neuve dans l'être. 2° L'apparition ne suffit pas, il faut que la création procède d'une intention. 3° Cependant cette intention ne peut être *ni* la création elle-même (sinon : émanation) *ni* la causalité ordinaire puisque l'effet n'a rien de plus que sa cause. S'il n'a rien de plus, il n'est pas neuf. S'il a plus, il est apparition gratuite, non création. En fait il y a là une contradiction apparente dans l'idée même de création. Car en un sens il faut qu'en tant que création elle soit couverte dans tout son être par l'intention productrice et en un autre il faut que l'être créé échappe par tout son être à cette intention, sinon elle demeurerait émanation. En un mot il faut que l'intention *donne* l'être comme précisément extérieur dans son être à cette intention. *Donne* est le vrai mot. Car si nous supposons que l'être surgisse dans le réseau des intentions sans être *donné* par elles il est nouveau par rapport à elles mais dans l'extériorité d'indifférence. D'autre part on ne donne par essence que ce qu'on a. Il semble donc que la création doive être communication d'*être* à *être*. Mais précisément l'*être-en-soi* ne peut pas créer. Il ne le peut pas pour des raisons à la fois intérieures à son être et essentielles à l'être créé. Si en effet nous considérons l'être-en-soi nous voyons qu'il s'épuise à *être soi* et qu'en conséquence il ne peut aucunement *produire*. Ce serait seulement par désagrégation qu'il y parviendrait. Car il faut un *passage* et l'apparition brusque d'un être-en-soi ne peut jamais être reliée à un autre *être-en-soi*, sinon par une conscience extérieure. D'autre part si nous supposons une transformation du premier être-en-soi dans le second, nous n'obtiendrions pas satisfaction

parce que la création exige que le créateur ne s'épuise pas dans sa transformation. Il faut qu'il demeure en face de sa création dans son intégrité. Mais d'autre part s'il a l'intégrité de l'En-soi, il demeure sans *relation* avec sa création. Ainsi la création est originellement la relation de l'Autre en même temps que celle de l'Identité. Cet être créé c'est nécessairement l'*Autre*. Il se tient avec moi dans le rapport de l'Autre. Mais, d'autre part, s'il est autre absolu il n'est pas ma création. Il est donc de fait ma création en tant qu'il est entièrement ramenable à *moi*. Mais s'il est *moi* il s'annihile dans l'identité. En fait il ne me résiste que par *son être*. Il est moi-même dans la dimension de l'Autre. C'est-à-dire moi-même *dans la dimension de l'En-soi*. Mais cela implique immédiatement que je ne sois pas moi-même *En-soi*. Ni que je me transforme en En-soi (sinon je serais métamorphosé mais non créateur). Originellement donc on ne peut rien créer que soi-même. Mais on se crée dans la dimension de l'En-soi qu'on n'a pas. La création est l'acte d'un Pour-soi qui se produit en face de lui comme En-soi en soi. Reste à comprendre le rapport de l'intention qui n'est pas soi mais Pour-soi avec l'En-soi qui en émane. Il faut reprendre plus haut et considérer la notion de *cause de soi*. Originellement, « cause de soi » ne nous fait pas sortir de l'Etre : c'est un être qui, en tant qu'être, est à lui-même sa cause. En soi cause en soi de l'En-soi pour l'En-soi. Mais précisément la distinction du moment (fût-il rigoureusement intemporel) cause et du moment effet introduit un élément de recul dans le sein même de l'En-soi, donc de néant. On a voulu s'en tirer en transformant cette notion de dramatique en logique. L'En-soi cause de soi est l'être dont l'essence implique l'existence ou qui est nécessairement. Mais précisément le rapport nécessaire constituant ne peut être que synthétique : d'une proposition découle nécessairement *une autre* proposition. La nécessité du principe d'identité étant analytique demeure purement formelle et non génératrice. Ainsi la nécessité de l'En-soi cause de soi est par définition synthétique, ce qui signifie qu'elle implique dans l'être-en-soi un recul par rapport à soi, une altérité perpétuelle par rapport à soi dans l'existence principielle d'une négation. Et cette négation même ne saurait être supportée du dehors. Il faut que l'être-en-soi se fasse sa propre négation. En un mot l'En-soi cause de soi ne peut être nécessité logique : il est, s'il existe, existence dramatique. Ou si l'on veut : il ne saurait être par rapport à son Ne-pas-être antérieur dans le rapport d'extériorité d'indifférence : comme si ce Ne-pas-être était seulement constaté par un témoin externe. Car précisément l'indifférence d'extériorité au Ne-pas-être, c'est la contingence. Ainsi faut-il que la Cause de soi existe son propre néant *pour* s'en tirer ; il faut qu'elle *soit* son propre néant sur le mode d'en être témoin et de le souffrir. En un mot, elle est le Néant comme relation vécue du Néant à l'Etre. L'argument peut

être présenté autrement (argument ontologique). Perfection est envisagée comme *force d'être* (Gilson¹ p. ex.). Et Dieu a une telle force d'être qu'il est vis-à-vis de lui-même sa cause. Mais ce sont des mots car la notion de force n'est pas incluse dans l'idée d'être. Ou bien l'Etre a par surcroît une force, alors il est déjà et la force étant un de ses attributs ne peut se retourner sur lui pour le créer ; ou bien c'est la force qui produit l'Etre, alors elle-même *n'est pas l'Etre* mais seulement ce qui a à produire l'Etre, c'est-à-dire finalement l'absence d'Etre posée à la fois comme essence et comme motif. Ainsi l'absence d'Etre qui est au fond de la preuve ontologique c'est un Non-être hanté par l'Etre et défini par lui : il est le Non-être de cet Etre et existe pour lui comme *néant de cet Etre*. Mais comme précisément le Néant doit être été, il convient que le Néant d'être s'enlève sur le fondement d'un être. Aussi bien le moment fort est-il l'Etre et non pas le Non-être. Le Non-être apparaît comme ce qui doit s'effacer pour que l'Etre apparaisse comme fondé. C'est en somme l'absence d'Etre devenue consciente qui produit l'Etre. Ou, si l'on préfère, on a transformé le Néant comme pure et impensable extériorité d'indifférence en manque d'être. En conséquence l'Etre étant le moment fort, il faut qu'il soutienne le Néant à l'être. On a donc le choix : le mettre en deçà du Néant ou au-delà. C'est-à-dire en faire une facticité ou un appel. Mais, en tant qu'appel, l'Etre a déjà au bout du Néant une sorte d'existence : il ne peut sortir du Néant, il doit donc être déjà en quelque manière pour soutenir le Néant à l'être. De sorte que finalement c'est l'Etre qui soutient le Néant qui doit le fonder. De sorte qu'il revient au même de dire que l'Etre est au-delà ou en deçà du Néant : simplement s'il est au-delà, il a besoin du Néant pour lui donner de l'être, ce qui est absurde ; s'il est en deçà, il est déjà et il requiert du Néant son fondement. Autrement dit, si le Néant est originellement conçu comme un infini manque d'Etre, il faut qu'il y ait un être infini qui se fasse manque d'Etre car le Néant conçu comme Néant-pour-soi est nécessairement conçu comme étant en quelque manière pour se faire manque, il est donc identique à l'Etre. Cela signifie que l'essence du Néant est d'être été comme négation interne ou néantisation. Dès qu'il *est* sans être été son concept s'identifie avec celui de l'Etre comme Hegel l'a bien marqué. Ainsi, dans la cause de soi, nous trouvons finalement non point un néant qui produit l'Etre mais un être qui se saisit lui-même comme manque de fondement, c'est-à-dire qui projette le passage de la contingence à la nécessité. Or si nous revenons à la création nous constatons que la création étant projection de soi-même dans l'Autre ou, si l'on préfère, du Pour-soi en En-soi, son problème était de savoir comment le Pour-soi pouvait en tant que

1. Spécialiste des philosophies médiévales (N.d.E.).

néantisisation produire un En-soi. En un mot d'où l'En-soi tirait-il son origine ? Le problème de la *Causa sui* est le même : puisque dans la *Causa sui* nous voyons un néant se définir précisément comme manque d'être et l'Etre sortir de ce manque qui le définit. Mais en même temps nous avons l'esquisse d'une réponse à la double question puisque nous savons à présent que, dans le cas de la *Causa sui*, c'est l'être contingent qui par l'intermédiaire du manque cherche à se fonder. La caractéristique du manque, en effet, est d'être refus de soi-même. Un manque inerte et existant dans l'extériorité d'indifférence ne peut être conçu que sous forme de manque constaté par un tiers — et encore faut-il que le tiers soit dans la position du *nur verweilen bei* pour que ce manque soit vraiment conçu comme pure absence flottante sans caractère d'appel dynamique ; à la limite d'ailleurs il sera purement être-non-manquant, comme ce trou dans la terre qui peut être saisi comme simple configuration du terrain. Mais le manque qui se fait présent à soi comme manque est précisément conscient de soi et ne peut être conscient de soi que comme refus de soi, c'est-à-dire comme projet vers... Ainsi dans la *Causa sui* comme aussi bien dans la création nous trouvons trois modes d'être du même être : l'être-en-soi primitif, le même être comme présence à soi ou manque, le même être comme soi-même projeté dans l'être. Dans le cas de la *Causa sui* l'indépendance du manque par rapport à l'En-soi produit doit demeurer sinon, une fois produit, l'En-soi ultime redevient contingent, au moins dans sa perpétuation. De la même façon dans la création : sinon nous avons pure transformation. Voyons maintenant ce que doit être l'ens produit. Il ne saurait être dans l'inertie d'indifférence, c'est-à-dire se poursuivre à l'existence comme contingence. C'est le sens même de la *création continuée* chez Descartes. Il a bien vu que l'Etre, si sa création n'est pas continue, *ou bien* retombe au Néant *ou bien* dans une contingence qui rend son créateur inutile. Il faut donc que l'intention créatrice se glisse dans l'Etre même, c'est-à-dire qu'elle soit perpétuellement dans l'être-en-soi de cet Etre. Mais d'autre part et réciproquement il faut qu'elle demeure dehors et, en outre, qu'elle soit affectée de l'En-soi dans sa nature. Autrement dit il faut qu'elle soit fondement de l'En-soi et en soi elle-même ; à la fois néant et en soi. Ceci dans le double cas de l'ens *creatum* et de l'ens *causa sui*. En un mot *ens creatum* et *ens causa sui* ont bien la même nature. La création a pour origine la cause de soi. Et, comme l'on voit, cette élucidation du concept de création et de *causa sui* nous met en face des structures originelles que le Pour-soi découvre en lui-même¹. Revenons toutefois à l'Etre cause de soi. Il est manque de cet être qui est lui-même. Et en même temps il est *l'être qui manque* : le

1. Toute cette démonstration est reprise p. 531 et suivantes (N.d.E.).

voilà donc qui *qualifie* le manque, qui le colore et lui confère une sorte d'être. En un mot, à partir de l'Etre, le manque ne peut pas être n'importe quel manque : il est à la fois déterminé par l'Etre dont il manque et qualifié par l'Etre qui *est* ce manque. Ou, si l'on veut, il *est* le même Etre sous la modification du manque. Toutefois s'il doit être cause de soi il ne faut pas que ce manque soit simplement une transformation de l'Etre. A la fois il n'est *rien que* cet Etre et à la fois il faut qu'il soit commencement premier par rapport à l'Etre même, sinon l'Etre contingent, se fondant lui-même comme manque, se communiquerait sa contingence. Il y aurait là un cercle vicieux dont nous ne pourrions pas sortir. Ou, si l'on veut, bien qu'étant été par l'Etre, il faut que le Néant en tant que Néant soit sa propre motivation à *créer* l'Etre. C'est ce qu'il est précisément comme présence à soi. Le commencement premier c'est la comparution de l'Etre devant soi qui entraîne la position de l'être à créer, à causer, comme étant lui-même un commencement premier. Ainsi la fissure dans l'Etre entraîne une double distance à soi : celle du couple reflet-reflétant et celle du passé-présent. L'Etre est à la fois passé comme *En-soi fondement*, présent comme présence à soi et futur comme *ens creandum*. D'où résulte une double et paradoxale condition de l'être du Pour-soi. Il est ce qu'il fuit ou ce qu'il n'est pas. Cet être qui n'est pas l'Etre, c'est précisément l'être qu'il n'est pas. Ou si l'on veut, il y a une double détermination du passé : il est à la fois en recul par rapport au Néant qu'il fonde et soutient et à la fois tout ce qu'il y a de réalité dans le Néant, tout ce qui fait que par un certain côté le Néant *est*. Il est, si l'on veut, la coloration de la négation de soi-même. Ainsi le passé s'échappe à soi-même et se retrouve sous une autre forme dans son échappement même. Par exemple ces mille embrassements passés de cette femme-ci qui est absente, ils sont la coloration même de mon Pour-soi, ils sont mon Pour-soi même sous forme de désir de la revoir (l'embrasser à nouveau). Mais ils y sont comme *question* et comme manque. Ainsi le manque ne peut pas ne pas être manque par rapport à un certain être qui *est* ce manque. Sa coloration et « substance » ne peut pas être autre qu'elle n'est. Mon passé n'est pas seulement derrière moi, il est moi : je n'ai pas seulement à l'être par-derrière, je l'existe. Cela signifie concrètement que la décision se fait avec ce que je suis. Mais d'autre part *je ne suis pas ce que je suis*. Car ce passé comme manque est Pour-soi et non soi et il est en même temps sous la forme de refus du manque, c'est-à-dire de refus de lui-même vers ou encore comme commencement premier. Je suis mon passé sur le mode de l'être et de ne l'être pas : je suis tout mon passé, je ne suis que mon passé, il est la trame même de mon existence et en même temps je suis ce passé comme décision donc comme neuf. Ceci naturellement n'est qu'un exemple. Il nous montre la liberté

comme toujours *individualisée*. La liberté est précisément détermination dans le futur du sens du passé, c'est-à-dire qu'il s'agit pour elle de produire un être à venir qui soit la justification du passé ou son fondement. Ici apparaît pour la première fois la notion de *pour*. Puisque le passé comme être-en-soi ne peut pas être fondé directement par le Néant, celui-ci produit un être à venir tel que cet être à venir se présente comme la raison d'être de ce qui a été. Et l'être à venir est raison d'être parce qu'il se présente précisément comme *ens causa sui*. Ainsi tout est justifié : un être cause de soi apparaît qui n'est que parce qu'il est le produit d'un être contingent, mais cet être contingent n'était là que *pour* produire la *Causa sui*. L'ensemble est justifié. Ainsi, première explication de la création : d'où vient non point l'être-en-soi de l'*ens creatum* (question à traiter postérieurement) mais simplement le *sens d'être* du Néant se néantisant ? Evidemment de l'Etre-en-soi qui fonde le Néant. Le Néant à lui seul ne pourrait pas même produire un *sens d'être*. Mais comme Néant relatif à l'Etre, c'est l'être qui est porté sur l'Etre par la relation néantisante. Ainsi le Pour-soi est *compréhension d'être* (au sens heideggerien du mot) parce qu'il est ek-stase d'être. Reste à saisir à présent d'où vient dans la création réelle l'être du créé. (Car en somme la création réelle est une dégradation de la *Causa sui* par échec à se fonder. L'ensemble être-néantisation peut produire un *sens d'être* ou compréhension de l'être mais non pas un être.) Pour le comprendre revenons à l'apparition du Pour-soi. Comme tel l'être s'individualise. Mais non pas comme être et en tant que tel : en tant que Pour-soi. L'être d'où émane le Pour-soi n'est pas *un* être au milieu de l'Etre, ni non plus *l'Etre*, car les qualificatifs *un* et *le* sont du type de la relation et donc postérieurs à l'existant qui est à soi-même relation et par qui la relation vient au monde. Mais la relation à soi ne peut être relation à soi sans être relation à tout l'Etre. Puisqu'une relation est détermination et qu'une détermination est négation, puisque aussi l'être ne *portepas* la négation comme un fardeau indifférent mais qu'il a à être tout ce qu'il est (au niveau du manque) il a à être cette négation de tout l'Etre. Concevons bien ce que cela signifie : si nous supposons l'unité préalable de tout l'Etre (absolu spinoziste), nous ne pouvons descendre de là à aucune détermination particulière car il n'est aucun moyen pour la plénitude absolue de contenir en elle-même sa propre négation *d'un point de vue* individuel (qui serait le mode). D'autre part du point de vue même de la négation pure, nous ne pouvons concevoir qu'elle apparaisse sur fond d'unité absolue, car alors il faut nier d'un coup l'unité dans sa simplicité même. Au reste l'unité est nécessairement unification. Ce n'est jamais un *donné* mais un acte. Le donné est nécessairement plural et il n'apparaît comme donné qu'à un être qui est sa propre unité. Autrement dit, l'unité — Hegel l'a bien vu — ne peut apparaître (si

elle apparaît) qu'à la fin d'un processus d'unification; elle n'est jamais au départ. Mais corrélativement, la pluralité non plus, car elle suppose d'une part une pluralité d'unités achevées donc de processus unifiants ayant abouti et d'autre part une conscience-témoin extérieure qui réalise sa propre unité comme conscience-témoin d'une extériorité d'indifférence (c'est cette extériorité d'indifférence des unités achevées qui est la pluralité). Ainsi l'unité et la pluralité supposent originellement un être qui réalise l'unité et la pluralité dans l'Être, c'est-à-dire qui soit à lui-même sa propre relation. L'Être n'est donc, avant la surrection du manque, ni un ni multiple. Non qu'il soit *autre chose* mais simplement parce qu'un être ne se manifeste comme un ou plural qu'à l'apparition du « il y a ». On voudra peut-être opposer à la théorie de l'unité progressive la cohésion de l'En-soi. Mais celle-ci n'est pas unité — car l'unité suppose justement la diversité — elle est pure densité ou compression. C'est précisément la décompression qui, en créant le recul, produit en même temps la quasi-pluralité. Mais c'est elle aussi qui pose la pluralité et l'extériorité; car le Pour-soi se détermine comme *n'étant pas* l'ensemble des êtres. Lorsque je vois un cercle, je constate du dehors qu'il *n'est pas* triangle, rectangle, etc., et qu'il n'occupe pas la place de telle autre figure. Mais originellement le cercle, s'il devait exister comme pour-soi, ne pourrait le faire qu'en existant son non-être rectangle, etc. Et non pas d'une manière abstraite et *a priori* mais concrètement par rapport au donné dans l'espace. Tel est le cas de ce manque brusquement surgi au sein de l'Être. Il ne peut être soi, à présent, que comme relation à soi et il ne peut être relation à soi qu'en existant sa relation au monde. Ce qu'il est *pour lui* est rigoureusement corrélatif de ce qu'il n'est pas (liaison au-dehors). Mais réciproquement ce qu'il n'est pas est en corrélation immédiatement avec ce qu'il est pour-soi. La raison pour laquelle on dit seulement « toute détermination est négation », c'est qu'on voit la détermination comme imposée du dehors. C'est le véritable sophisme de tout Hegel. La conscience est pour-soi mais elle reçoit toujours chez lui un statut qui s'impose à elle. Au lieu que la vérité est que le Pour-soi est intériorisation de sa propre finitude. Il *a à être* fini. (C'est pourquoi nous ferons une morale de la finitude.) Ses limites sont existées dans la liberté profonde de son être. Et, en un certain sens, elles ne peuvent être dépassées sans la mort même de cet être qui supprime du même coup l'existence même de limite. Notons que la limite proprement dite vient de l'*être* qui se néantise. Si le Pour-soi *n'est pas* cette table ce n'est pas parce qu'il n'est rien, c'est parce qu'il a à être ce corps et ce passé. Mais naturellement il *n'y avait pas* de corps, de passé, avant la surrection du Pour-soi. Ainsi la double opération de se saisir comme *n'étant pas* la totalité de l'Être ou d'être à soi-même son propre manque qualifié n'est qu'une seule et même opération.

Seulement dans aucun cas l'être ne peut saisir ce qu'il est. Dans le cas de la négation du monde, il saisit ce qu'il n'est pas comme totalité ; dans le cas de l'intériorité de la Présence à soi, il est derrière le Reflété et le Reflétant comme leur trame et texture. C'est la même absence simultanée. Simultanément il se saisit comme cette texture fuyante qui *n'est pas* cette totalité ou qui existe pour-soi comme n'étant pas cette totalité. En un mot l'existant se définit en s'opposant. Un être total ne pourrait s'opposer à rien, et, par conséquent, ne pourrait se définir, il ne serait jamais ce manque. En effet la compréhension du manqué implique celle du manquant car le manqué et le manquant sont en situation de définition réciproque. Or *tout* l'être ne peut pas s'exister comme manque parce que sa totalité est indéterminable si elle est infinie ou indéfinie. Et si elle est finie c'est qu'il y a d'autres êtres, ne fût-ce qu'un néant qui supporte l'être et qui serait alors lui-même un être-en-soi. Mais le terme de fini n'apparaît qu'avec la relation. Et la relation est nécessairement relation à tout pour être relation à soi, parce que l'individu c'est le tout mais tout ce qu'il n'est pas. Ainsi, puisque la relation est existée, nie-t-il le *tout* pour pouvoir être relation à soi. De sorte qu'il y a une individualité qui se traduit en deux langages, dont l'un est négation du tout comme non-pour-soi c'est-à-dire, établissement immédiat de l'*autre* (la conscience est l'autre, mais l'être est autre que l'autre) et dont l'autre est présence à soi de la *texture* comme première relation. Mais ces deux types d'exister ne sont pas homogènes : dans l'opposition vécue c'est l'autre terme qui est essentiel, celui que nous ne sommes pas et, en particulier ici, parce que c'est l'Être pur. Nous ne le sommes pas comme être et comme manière d'être ; nous sommes donc *à distance de lui* et nous le saisissons sans distance comme étant à distance de nous. La décompression d'un en-soi se fait sous forme de présence-relation à tout l'En-soi : en tant que néant, il est partout comme n'étant pas ; en tant qu'être il se glisse dans la présence à soi. Ainsi l'être-en-soi qui m'investit m'annonce ce que je suis en me montrant ce que je ne suis pas. Par contre l'autre mode d'existence ou présence à soi est bien différent. Dans la pure négation de l'opposition en effet, il n'est qu'une négation parce que l'être-en-soi n'a pas besoin d'être affirmé pour être. Le *ceci* n'est pas affirmé : aucune affirmation ne vient de moi. Dans la relation moi-ceci, je suis sa négation et il *est*. Il me supporte à l'être comme n'étant pas lui. Dans la présence à soi au contraire, c'est l'être que je suis qui est présent à lui-même. Mais de ce fait il m'échappe toujours : le reflet livre au reflétant la texture du soi mais le reflétant a cette même texture et en tant que reflétant échappe à la présence à soi. Et réciproquement le reflété qui devient le reflétant y échappe, il y a perpétuelle circulation d'être, échange d'être entre reflet et reflétant. Aussi la présence à soi est

non-thétique c'est-à-dire qu'il n'y a rien en elle qui *se pose* comme étant. Cependant c'est ce perpétuel jeu de cache-cache de l'être qui soutient le Néant à l'être. Ou plutôt le Néant n'est rien que ce jeu de cache-cache. Nous trouvons là un premier rudiment d'affirmation : dans l'affirmation en effet il y a de l'être et du non-être; l'affirmation n'est pas l'Etre et pourtant elle le pose c'est-à-dire qu'elle est elle-même *donnante* par rapport à l'Etre; elle est donc en un sens l'être qu'elle n'est pas. C'est précisément le cas de la présence à soi, où le chassé-croisé d'être fait que le reflété-reflétant est perpétuellement en position *donnante* par rapport à l'être du reflétant-reflété mais ce chassé-croisé est aussi destruction de l'affirmation parce que l'Etre n'est jamais là où on le cherche, mais toujours du côté non-reflété ou reflétant. Ainsi y a-t-il quasi-affirmation. Le lien entre l'apparition donnante et remplissante de l'En-soi externe et la quasi-affirmation de la présence à soi c'est que la présence à soi est présence à soi colorée par la contexture d'être du non-être — l'être transcendant. Autrement dit ce non-être est *existé*. Il est *existé dans une certaine coloration d'être*. La surrection du Néant suppose *tout l'Etre* : l'être qu'il n'est pas comme négation interne de transcendance et l'être qu'il a à être sur le mode de ne pas l'être. Revenons à présent à la *Causa sui* : je suis manque d'être qui refuse son manque au milieu d'un monde à n dimensions qui m'investit de toutes parts et que je ne suis pas. De là résulte un double mouvement : celui de la création et celui de la réflexion. Celui de la création d'abord : cet être dont j'ai le *sens*, je ne puis le créer que dans la dimension de l'Etre (puisque'il est en soi); or l'être est donné autour de moi. Ensuite je ne puis le créer que *dans cet être concret* puisqu'il est à venir pour moi comme l'Etre que je dois être dans son fondement même, c'est-à-dire [que] le Pour-soi comme au milieu du monde doit se créer lui-même dans le monde. Ainsi est-ce dans le monde que je suis futur au monde. Et comme le monde, avant tout, est pour moi *la pure dimension de l'Etre*, c'est dans ce monde et avec l'être manifesté que je dois me créer, c'est-à-dire que je dois donner ma liberté pour fondement à cet être qui se manifeste à moi. Il s'agit bien de créer de l'être par-delà l'Etre mais au moyen *de cet Etre*. Sans doute ma liberté sera fondement de l'être que je ne suis pas. Mais précisément nous avons vu qu'elle ne pouvait pas être fondement de l'être que je suis. Elle doit soutenir à l'être un être qui ne soit pas purement elle-même. C'est-à-dire qu'elle doit m'inscrire dans l'Etre. Cela signifie que dans la création l'Etre est originellement conçu, en faisant abstraction de son être-ceci, comme l'être-milieu dans quoi je dois produire mon être. Car, puisque je ne peux le produire dans le vide (non seulement parce que je ne peux pas produire de l'être par moi mais encore parce qu'il n'y a pas de vide mais du plein partout), je ne puis donc me produire que dans le plein. Ce qui peut s'exprimer

encore en d'autres termes : le Pour-soi a conscience de soi comme manque de soi, c'est-à-dire comme réalité future à soi. Mais ce futur c'est soi-même futur, c'est-à-dire soi-même tel qu'il est pour soi-même comme présence à soi mais dans la dimension de l'être-en-soi. Or soi-même comme présence à soi c'est précisément l'intériorisation de l'opposition à tout l'Etre, ou si l'on veut de la relation de négation. Soi-même c'est la double relation à soi et au monde. L'être donc qu'il faut installer dans l'Etre c'est celui qui paraît et fuit dans cette double relation et qui, par conséquent, implique le monde comme son entour. Et inversement le monde que je saisis dans la relation d'opposition comme *n'étant pas moi* m'apparaît sous la double forme *d'étranger à moi* et de *vide de moi* ; il est le tout moins moi. Il *n'est pas* moi en tant que je suis pure présence à moi et il est vide de moi en tant que cette présence à soi est conscience et refus d'un manque. Ainsi, par-delà le monde affecté d'un vide, se profile un monde plein qui est la totalité, c'est-à-dire le monde plus moi. Créer c'est remplir le monde. Mais comme le Pour-soi par sa négation de tout est unification du divers en tout, sa projection inversée au-delà de l'Etre devient unité positive à venir du tout. La création projette un être-en-soi, fondé par le Pour-soi et qui, étant au-milieu-du-monde, est unité positive du monde. Ainsi, pour le monde, manquer d'unité ou manquer de moi c'est une seule et même chose. Et moi-même je suis avenir à moi-même comme l'être qui me manque et comme ce manque que le monde a de moi. Dès lors l'*invention* (élément essentiel de la création) est projection au-delà du monde d'un être à venir qui est synthèse de cet être qui hante le Pour-soi comme son soi et de cette totalité qu'est le monde dont je me nie et qui manque de moi. Et comme le manque de moi est répandu partout sur le monde, chaque « ceci » particulier est témoin et symbole de ce manque de moi et il se présente comme ayant pour au-delà le ceci qu'il serait si je le fondais à l'être, c'est-à-dire si *par lui* je m'introduisais dans le monde de l'Etre. Du coup et simultanément, je m'apparaîs comme le manquant dans la perspective de *ce* ceci et le ceci devient moyen, c'est-à-dire l'être qui me prête son être. La création devient alors « *possession* » au sens magique du mot : je me glisse dans l'être de chaque ceci de manière que ma liberté soit le fondement de son être et qu'il devienne dans le monde mon représentant. Ceci peut se faire de deux façons : par création, c'est-à-dire, en introduisant des modifications réelles dans le ceci considéré ou par *affirmation*. L'affirmation est pure et simple utilisation de l'Etre. Je ne le produis pas. Lorsque j'affirme « le livre est sur la table », il est bien entendu que l'*être* ne vient pas de moi. Sinon ce serait une *imagination*. Cependant il ne s'agit pas non plus d'une simple intuition négative (je ne suis pas ce livre). Je reprends à mon compte l'être considéré, cela veut dire que je le considère comme

manquant de fondement. Je lui donne donc le fondement d'être repris et comme créé par moi. Du coup, il devient moi, il me représente symboliquement comme moi que je fonde. Il me prête son être et je lui prête ma liberté. Ainsi l'affirmation est le résultat de l'organisation : 1° d'une liberté ; 2° d'un être-en-soi ; 3° d'un futur. C'est l'inverse de la facticité : la facticité c'est l'être soutenant le Néant à l'Etre ; l'affirmation c'est le Néant placé derrière l'Etre pour le soutenir à l'existence. J'ajoute ici, quoique cette couche de l'affirmation devrait faire l'objet d'une élucidation postérieure, que l'affirmation est *don*. Je fonde l'Etre en le donnant ; en sorte qu'il est là *pour être donné*, c'est-à-dire mis en danger dans une autre liberté. Ainsi l'affirmation comme création dégradée peut être considérée comme démarche purement conceptuelle de création. Elle est la création sans rien qui soit créé, la création sans qu'une modification soit apportée à l'Etre ou si l'on veut une création idéale. D'où vient la « force » affirmative ? de l'être présent à soi dans le manque même et, dans la plus étroite liaison, de l'être affirmé. Lorsque l'être est absent l'affirmation se fait par le *mot*, être substitut d'être. Et son caractère de création s'accuse puisqu'il y a création de *phrase*. La phrase créée *vaut pour* l'être créé.

La véritable création se manifeste et se réalise par transformation opérée sur l'Etre. Ici se pose donc le problème de la transformation. Il faut remarquer d'abord que l'esprit d'analyse a tout brouillé ici en faisant de la transformation un assemblage différent d'éléments identiques. En fait toute modification de l'Etre est modification de tout l'Etre, forme et matière. Ce qui n'est point changé c'est l'être de cet Etre. Ainsi est-ce bien l'apparition d'un objet neuf qui nous intéresse. Si en effet on prenait le point de vue scientifique de l'atome par exemple pour considérer toute création comme une *redistribution* d'atomes ce n'est point seulement le sens de l'objet créé qui s'évanouirait mais aussi le sens de l'objet antérieur : de ce fait l'idée même qu'on veut créer perdrait son sens. Il faut qu'il y ait une vérité absolue du monde humain pour qu'il y ait création. Et en effet ce monde humain est vrai, du fait de l'existence absolue d'une conscience au milieu du monde (comme aussi bien le monde scientifique pour une autre attitude de la conscience). Donc la création est apparition d'une Gestalt nouvelle, forme et matière, parce que la forme modifie la matière. Le problème ici est instrumental : l'être-pour-soi est un être qui modifie concrètement l'Etre.

Trotsky : *Leur morale et la nôtre*. Livre fort mais court. D'abord constatons qu'il use parfois de critères bourgeois. Il écrit page 74 : « L'amoralisme de Lénine, c'est-à-dire son refus d'admettre une morale supérieure aux classes, ne l'empêcha pas de demeurer toute

sa vie fidèle au même idéal ; de se donner entièrement à la cause des opprimés ; de se montrer hautement scrupuleux dans la sphère des idées et intrépide dans l'action ; de n'avoir pas la moindre suffisance à l'égard du " simple ouvrier ", de la femme sans défense et de l'enfant. Ne semble-t-il pas que l'amoralisme n'est dans ce cas que le synonyme d'une morale humaine plus élevée ? » Quel est le bourgeois démocrate qui ne félicitera pas un savant, par exemple, ou un religieux d'être resté toute sa vie fidèle au même idéal ? qui n'approuvera pas l'intrépidité dans l'action de Foch ou de Bayard ? qui ne louera pas, au nom même de la morale chrétienne, le fait de se donner aux opprimés comme faisaient les mythiques chevaliers errants du Moyen Age ou Florence Nightingale ou même Arsène Lupin ? Simplement la notion d'opprimé n'est pas nécessairement celle de Trotsky : dans une société dont le démocrate bourgeois se montre satisfait, il existe encore des anomalies et parmi les anomalies que l'application rigoureuse des lois ne permet pas de supprimer, il y a le fait d'oppression individuelle. Le dévouement à la cause des opprimés revient donc à vouer sa vie individuelle à la suppression de certaines anomalies, par le moyen de l'action individuelle. Etre scrupuleux dans la sphère des idées n'est-ce point chercher d'abord à penser et à dire le vrai ? D'ailleurs Trotsky dit, page 73, que « le parti bolchevique, à l'époque de son ascension révolutionnaire, fut le parti le plus honnête de l'histoire. Quand il l'a pu, il a naturellement trompé les classes ennemies : puis il a dit la vérité aux travailleurs, toute la vérité, rien que la vérité. » Il est certain que les moralistes bourgeois qui admettent les ruses de guerre ne sauraient reprocher de mentir à l'ennemi. Ce qu'ils nieront c'est que mon prochain, fût-ce en période d'oppression, soit mon ennemi. Et Trotsky lui-même revient à la comparaison bourgeoise de la ruse de guerre pour expliquer et justifier le mensonge à l'ennemi. Autrement dit il considère le mensonge *comme violence* mais ne le justifie qu'en une société basée sur la violence et à titre de violence contre la violence. Il estime au contraire que dans une collectivité qui n'est pas fondée sur l'oppression le mensonge doit être écarté : on ne doit pas mentir à la classe ouvrière. Et il écrit : « Et pourtant le mensonge et la violence ne sont-ils pas à condamner en " eux-mêmes " ? Assurément à condamner en même temps que la société divisée en classes, qui les engendre. La société sans antagonismes sociaux sera, cela va de soi, sans mensonge et sans violence. Mais on ne peut jeter vers elle un pont que par les méthodes de violence. » En somme Trotsky soutient d'une part que toute fin devient moyen selon le processus dialectique (excellent exemple p. 23 : la démocratie est à certaines époques la « fin » poursuivie dans la lutte des classes dont elle devient ensuite le « moyen ») et d'autre part il profile une fin absolue qui *en fait* est le fond sur lequel paraît

chaque fin particulière. En ce cas il n'y a plus rien d'étonnant à ce que la fin relative devienne moyen : elle l'a toujours été. En effet, par-delà la lutte des classes se dessine le but dernier qui est l'organisation collectiviste. Page 79 : « Le moyen ne peut être justifié que par la fin. Mais la fin a aussi besoin de justification. Du point de vue du marxisme, qui exprime les intérêts historiques du prolétariat, la fin est justifiée si elle mène à l'accroissement du pouvoir de l'homme sur la nature et à l'abolition du pouvoir de l'homme sur l'homme. » Voilà donc une fin absolue : les antagonismes sociaux supprimés, l'homme devient une fin pour l'homme, le mensonge et la violence sont bannis, toutes les forces de l'espèce humaine se tournent vers la nature dont l'homme entreprend la conquête. Je retrouve ici un idéal kantien : c'est la cité des fins. Notons en effet que lorsque Trotsky semble justifier un moyen par « la lutte des classes », il ne va pas au fond de sa pensée. La lutte des classes ne justifie rien du tout aux yeux du marxiste ou alors elle justifierait tout : car la lutte des classes existe *aussi* pour la classe bourgeoise et comme principe historique elle devrait justifier *aussi* chez lui mensonges à l'ouvrier, violences, etc. S'il en était ainsi, il y aurait simplement deux adversaires en lutte, chacun forgeant les principes et les techniques dont il a besoin pour lutter. Mais précisément la lutte des classes à elle seule ne justifie rien. Encore faut-il être *du côté de l'opprimé*. C'est que : 1° l'oppression est condamnable. Pourquoi sinon au nom d'une morale humaine ? 2° parce que justement le seul groupe humain en position de concevoir une morale humaine c'est l'opprimé qui pose comme fin une société sans classes donc sans violence, sans mensonge, pour un homme libéré. Mais je noterai que le bourgeois *aussi* prétend à une société sans classes. Simplement il prétend réaliser cette société *tout de suite* par la simple disposition intérieure : entre un ouvrier et un patron animés tous deux d'idées généreuses, la barrière de classe disparaît, seuls demeurent les hommes. D'autre part cette fin absolue interdit certains moyens. Elle les interdit, je l'entends bien, non parce qu'ils sont immoraux par eux-mêmes mais parce qu'ils ne sont moyens qu'en apparence et qu'ils sont en réalité destructeurs de la fin elle-même : « Ne sont admissibles et obligatoires que les moyens qui accroissent la cohésion du prolétariat, lui insufflent dans l'âme une haine inextinguible de l'oppression, lui apprennent à mépriser la morale officielle et ses suiveurs démocrates, le pénètrent de la conscience de sa propre mission historique, augmentent son courage et son abnégation. Il découle précisément de là que tous les moyens ne sont point permis. Quand nous disons que la fin justifie les moyens, il en résulte pour nous que la grande fin révolutionnaire repousse, d'entre ses moyens, les procédés et les méthodes indignes qui dressent une partie de la classe ouvrière contre les autres ; ou qui tentent de faire le bonheur

des masses sans leur propre concours; ou qui diminuent la confiance des masses en elles-mêmes et leur organisation en y substituant l'adoration des " chefs ". Par-dessus tout, irréductiblement, la morale révolutionnaire condamne la servilité à l'égard de la bourgeoisie et la hauteur à l'égard des travailleurs, c'est-à-dire un des traits les plus profonds de la moralité des pédants et des moralistes petits-bourgeois. » Bien entendu la fin considérée n'est pas une *valeur* au sens courant du terme : 1° Elle peut se réaliser et une fois réalisée elle se poursuit d'elle-même. La valeur bourgeoise « dire la vérité » étant un impératif pour chaque individu reste perpétuellement à *faire* même pour celui qui vient de dire la vérité. Dans le cas de Trotsky la société sans classes une fois réalisée, c'est un fait permanent qu'on ne ment plus, parce qu'il n'y a plus de *motifs* pour mentir. 2° Pour les mêmes raisons, il s'agit d'une organisation à réaliser dans l'Histoire et qui, par conséquent, loin d'être éternelle et transcendante à l'Histoire, se réalise dans et par elle et dans un avenir limité. En apparence donc l'entreprise ressemble à toute entreprise finie qui par la valeur même de son projet indique les moyens propres à le réaliser et repousse ceux qui, plus faciles en apparence, seraient propres à la compromettre. Mais, en fait, il faut bien voir que la fin, située dans un avenir hors d'atteinte *pour nous*, fonctionne comme *idéal*. Ce règne objectif de la moralité, du fait même qu'il n'est pas concevable que j'y atteigne, il passe de l'état de lien concret entre le but et les moyens (dans une entreprise, le but : accroître la production dans les trois ans qui viennent — est sanction dans les trois ans des moyens utilisés) à celui de principe régulateur des moyens adoptés. Si la science de l'Histoire existe, c'est-à-dire si l'enchaînement des moyens et des fins est rigoureux en telle circonstance déterminée, alors la fin et les moyens s'ordonnent de telle sorte que le caractère normatif de la fin est atténué sensiblement. Mais si le *jugement* (au sens kantien) garde une place — c'est-à-dire l'hypothèse d'un futur et l'invention d'une conduite —, alors la fin régulatrice et normative intervient comme un impératif. C'est-à-dire qu'on peut cesser de voir sa liaison concrète à la situation pour ne la plus saisir que comme défense, restriction ou refus intérieur : en aucun cas il ne faut diviser la classe ouvrière ou lui ôter sa confiance en elle-même devient l'interdit *non fondé* et en face de cet interdit il y a la situation concrète : faut-il ou non, en tel cas particulier, collaborer avec tel gouvernement bourgeois ? Cela est clair, par exemple en France en 1947 : le stalinisme pourrit la classe ouvrière, lui ôte tout sens du syndicat et, en lui refusant des moyens démocratiques à l'intérieur du parti, lui ôte sa confiance en elle-même et son expérience éducatrice. D'autre part, le stalinisme russe apparaît comme danger de guerre menaçant. Faut-il donc considérer qu'on doit abattre le stalinisme *par tous les moyens* ? Koestler est de cet

avis. Cela signifie concrètement qu'il joint ses forces aux forces réactionnaires (Amérique — gaullisme, etc.) parce que la réaction seule est susceptible de mettre l'U.R.S.S. et les P.C. en échec. Mais le triomphe de ces forces ne signifierait pas simplement la liquidation du P.C. mais un renforcement de l'oppression des ouvriers et une perte totale de la confiance que cette classe a en elle-même. Koestler en accepte la conséquence : il pense, avec d'autres, qu'il sera temps, après la guerre russo-américaine, de reprendre le travail. Mais si nous considérons au contraire qu'en aucun cas il ne faut diminuer la confiance que la classe ouvrière a en elle-même, nous ne pouvons nous associer à cette manœuvre. Autrement dit, un trotskyste refusera *a priori* le concours de la réaction. Mais *le fait* est que la classe ouvrière dans sa grosse majorité est solidaire du P.C. Le fait est aussi que la réaction est menaçante. Dans ce moment le trotskyste se prive de la possibilité d'empêcher la guerre ou de la gagner aux côtés de l'un ou l'autre des camps. Il refuse la politique *réaliste* au nom d'un impératif qui n'apparaît pas en connexion avec les faits ; il devient *idéaliste* à son tour. D'abord parce qu'il n'a pas *en fait* de prise directe sur la classe ouvrière et qu'il est, dans ces conditions, abstrait de décider si on prendra ou non des mesures propres à diminuer la confiance qu'elle a en elle. Ensuite parce qu'on préfère une position moins efficace à une position plus efficace, qu'on se condamne à être témoin ou à agir homéopathiquement, par toutes petites doses sporadiques, et à prendre l'attitude protestataire de l'homme qui juge *le cours du monde*, c'est-à-dire de la conscience vertueuse. Je ne dis pas que cette attitude soit blâmable ou qu'il soit seulement possible de faire autrement en certaines circonstances. Je dis seulement que cette attitude est *morale* et abstraite. Que si, au contraire, le trotskysme avait gagné les masses, elle eût pu devenir *concrète* mais c'eût été une *morale* concrète en même temps qu'une politique. Quelle est donc la différence entre la position trotskyste et la position de la morale démocratique et bourgeoise ? Toutes deux conçoivent une cité des fins. Mais la seconde la conçoit comme susceptible d'être réalisée intemporellement par le pur accord des bonnes volontés et, finalement, reconnaît que cette réalisation toujours *possible* n'est en fait jamais donnée. D'où un pessimisme lié à un optimisme moral *a priori*. Le trotskysme au contraire part de la non-existence de fait de cette cité des fins et de l'impossibilité historique de la réaliser à n'importe quel moment. Autrement dit ce n'est pas au péché originel, ni à la méchanceté humaine ni à la séparation des consciences qu'il reproche d'empêcher cette réalisation, c'est à une situation historique précise qui est l'oppression de l'homme par l'homme. Ils admettent cependant : 1° que ce règne des fins se maintiendra de lui-même lorsque la liquidation des classes aura été accomplie ; 2° que dans la

situation même de l'opprimé se trouve contenu un élément dynamique qui lui permettra de réaliser cette cité des fins. En un mot qu'il y a sinon dans la « nature humaine » des moralistes bourgeois, du moins dans la situation de l'homme opprimé comme une préfiguration par révolte de la situation socialiste. Sans doute diraient-ils que c'est l'oppression même qui engendre dialectiquement le projet de faire cesser l'oppression. Mais précisément si cette génération est dialectique et non mécanique, ce qui qualifie l'oppression c'est qu'elle est oppression d'une *personne* ayant déjà esquissé son avenir et qu'elle rend nécessaires certaines modifications de l'avenir. On n'opprime pas un clou ou une bille : on opprime un être ayant des projets et l'oppression se donne comme modification radicale de tous les projets ou aliénation et la révolte comme la projection de possibles par-delà l'aliénation originelle. Ce que j'exprimerai, moi, en disant qu'il n'y a d'oppression que d'une liberté par une liberté. Mais ceci n'est pas le vocabulaire trotskyste et n'entre donc pas en considération. Ce qu'il faut dire, dans la perspective même trotskyste, c'est que derrière toutes les manifestations de l'oppression et de la lutte des classes se profile un avenir. Il y a présence du *tout* dans chaque moment, comme chez Hegel. La société sans classes est présente comme but à atteindre à travers toute révolte et même, en un sens, à travers toute oppression. Elle *définit* l'oppression. Et finalement, à travers tout le détail concret des luttes, des ruses de la classe bourgeoise, etc., l'oppression est toujours le *négatif*, c'est-à-dire la mauvaise organisation sociale qui *empêche* l'établissement d'une société rationnellement organisée. Et la lutte contre l'oppression est lutte contre le négatif. C'est-à-dire en termes marxistes : négation de la négation. Cela va si loin que le communiste Kojève expliquant Hegel déclare que tout ce qu'il y a de positif a été fait dans et par la lutte de l'esclave contre le maître. Le maître est pour lui (au moins selon Hegel) négation morte. Mais précisément, comme le montre Hyppolite à partir de la *PhG*, la négation de la négation ne peut être positivité que par la présence en elle du tout. Ce que reconnaît Hegel quand il dit : chaque moment est moment de l'essence mais se pose comme essentiel. Cette limitation du moment de l'essence *implique* qu'il porte en lui l'essence comme ce dont il est un moment. Ainsi de quelque façon qu'on l'entende la société sans classes est présente d'une certaine manière dans l'activité révolutionnaire ; elle est son idéal, le sens de son projet, la direction de la négation ; elle est sa *positivité*. Finalement, l'activité révolutionnaire est violence en tant qu'elle est négation de la négation. Et précisément elle porte en elle des éléments d'échec qui lui viennent à la fois de ce qu'elle nie (déjà négation soi-même) et de la nature même de son travail (destruction-négation). Trotsky écrit : « La révolution est elle-même le produit de la société divisée en classes

dont elle porte nécessairement les marques. » Quelle est donc la seule justification de cette activité « maudite » ? Trotsky nous le dit lui-même : « Ce décret (loi des otages de 1919) comme toute la guerre civile que l'on pourrait aussi appeler à juste titre une "révoltante barbarie" n'a d'autre justification que l'objet historique de la lutte. » Il faut naturellement que l'objet de la lutte soit lui-même justifié et pour cela qu'il soit présent en quelque manière comme à *venir* c'est-à-dire comme devant être réalisé, c'est-à-dire comme *valeur*. La totalité positive présente à l'activité négative et destructrice domine ; sa justification, c'est précisément *la valeur*. Ainsi les notions de valeur et, en un certain sens, de liberté sont présentes dans le trotskysme. Seulement sa grande différence avec la morale bourgeoise est ailleurs : la morale bourgeoise comme le droit bourgeois est *abstraite*. Elle considère la personne comme pur sujet de droit et laisse en dehors les circonstances concrètes. Par exemple la lutte des classes est tombée en dehors de la morale comme pure circonstance empirique. Dès lors l'activité morale se donne comme *indépendante* des circonstances historiques. Elle est positivité pure et peut toujours avoir lieu. La négativité proprement dite ne colore jamais l'action morale ; elle figure justement l'immoralité. Le Mal ne doit pas être vaincu par le Mal (négarion de la négation) mais par la positivité pure. On combat l'oppression par la charité, le mensonge en disant la vérité. Un socialiste m'écrivait : « C'est en agissant comme socialiste, en faisant sa besogne de S.F.I.O. qu'on combat vraiment le communisme. » C'est-à-dire en étant le plus *positif* on fait évanouir autour de soi la négativité. Du coup l'objet de l'activité morale est indéterminé : il s'agit de faire que le règne de la morale arrive mais ce n'est à propos d'aucune circonstance concrète. Vous devez traiter votre femme comme une fin mais vous ne vous préoccupez pas de savoir si cela est *possible*. Ou plutôt vous tirez l'affirmation de possibilité du seul fait que votre femme est une personne (caractère abstrait et vide) et que vous êtes vous-même une personne. Ainsi en voulant être positivité pure, vous vous présentez vous-même comme abstraction c'est-à-dire négation du concret. La morale est négative touchant l'opération qui vise à changer la situation. Autrement dit elle est négation de la négation. Mais cette négation concrète étant négation de l'oppression, la morale est négation de la négation de la négation, c'est-à-dire à la fois qu'elle laisse les choses en état et, à la fois, qu'elle se présente comme une entrave à l'action concrète qui est nécessairement négative (destructrice) et positive à la fois. Autrement dit, pour vouloir être positivité absolue, la morale devient l'entrave que la personne met aux moyens de changer son sort. C'est pourquoi elle ne dit jamais *ce qu'il faut faire* mais ce que, en tout cas, il ne faut pas faire. La morale professionnelle ou familiale comme la morale sociale :

ensemble de règles négatives qui limitent le possible (tout comme le droit) dans la supposition que par-delà l'oppression le règne des fins peut toujours s'établir. C'est-à-dire, au fond, que le règne des fins est éternel et que, par l'action morale, nous y participons. Ainsi le règne des fins devient un arrière-monde, le pur universel. Au contraire pour Trotsky le but originel de l'homme est une fin concrète et historique : le règne des fins descend sur terre, c'est la société socialiste à réaliser. Du coup l'activité morale devient négative par rapport à la situation concrète. C'est qu'elle a un but défini et qu'elle devient projet concret, transcendance concrète. Pourtant notons-le, c'est bien la cité des fins universelle et abstraite. Marx a dit lui-même qu'il ne se pouvait pas que nous nous représentions clairement, avec nos catégories actuelles, la nature de cette société. Quelle est donc la différence ? Suffit-il de faire descendre la cité des fins de son règne de l'éternité à une certaine place dans l'avenir pour lui donner de la chair ? Non, mais l'essentiel c'est qu'on nous explique qu'elle est à réaliser par *certaines moyens techniques* c'est-à-dire par une transformation radicale de l'économique. Or l'économique était justement ce qui tombait par principe en dehors de la morale universaliste ; c'était simplement l'ensemble organique des moyens de subsistance de l'homme. On leur payait tribut et l'activité humaine commençait ensuite. Si, au contraire, nous avons démontré qu'ils conditionnent l'attitude de l'homme en face de l'homme, voici que notre entreprise devient d'abstraite concrète et d'universelle particulière. A ce moment-là il s'agit de détruire une organisation déterminée. D'où un jeu concret de négations et d'affirmations. La négation passe à la fin prochaine : la construction de la société nouvelle est évidemment postérieure. Mais d'autre part il faut construire un instrument destructif car la pure négation idéale (qui est précisément celle de la morale démocratique) serait inefficace. D'où l'affirmation (conscience de classe, émancipation du prolétariat, radicalisation des masses, organisation d'un parti). Cf. textes de Lénine, par exemple dans *La Maladie infantile du communisme*. La face négative et la face positive sont liées (au fond par la formule spinoziste : l'outil se forge en forgeant). On forge l'instrument destructeur en lui faisant détruire. Mais précisément en donnant à la masse, pour qu'elle puisse détruire, cette discipline, cette cohésion, cette abnégation, cette confiance en soi et cette compréhension qui en fait l'instrument destructeur le plus redoutable, on la prépare par là même à son rôle positif qui est de devenir par elle-même la cité des fins ; car l'instrument destructeur et la fin positive sont une seule et même chose. Ainsi c'est le moyen, à présent, qui concrétise la fin, qui lui donne en quelque sorte corps et individualité ; ou, si l'on préfère, c'est au sein du moyen (l'instrument) qu'on trouve la fin (préparation de la conscience des masses de la société

socialiste). Et la négativité devient positivité interne, à l'inverse de la morale démocratique dont la volonté abstraite de positivité s'écroule en négativité absolue. De la même façon on pourra dire, en termes dialectiques, que la fin absolue sera plus concrètement vue à mesure que par des négations et constructions successives nous aurons pris des positions plus avancées. Le prolétariat se transforme lui-même en sa propre fin. En somme la fin était saisie déjà mais abstraitement dans la souffrance sporadique et la révolte individuelle des membres d'un prolétariat inorganisé. Dans l'organisation *contre* la classe d'oppression, le prolétariat prend conscience d'être à lui-même sa propre fin ; il assimile sa cause à la cause de l'homme. Ainsi est-il loisible de comprendre pourquoi le marxisme est une dialectique. S'il était un pur déterminisme, l'avenir serait pur résultat prévisible sans action sur le présent. Mais précisément le présent étant violence et négativité, ce qui le sauve c'est *l'action de l'avenir*. Si l'avenir n'est pas en quelque sorte rayonnant sur le présent, le présent n'est plus que ce qu'il est. A ce moment-là, la violence, la ruse, le mensonge deviennent machiavélisme. En effet, toute action est déterminée par le passé immédiat, elle porte son explication en elle-même dans cette liaison au passé et, en tant qu'elle est violence, elle peut s'expliquer mais non se justifier. Ainsi la dialectique est un effort pour introduire la morale dans le but concret. Dans le déterminisme, le but concret est sans valeur puisqu'il est défini par l'action du passé sur le présent. L'entreprise humaine est donc *a priori* sans valeur. L'homme est un loup pour l'homme et rien ne vient distinguer et valoriser une classe plutôt que l'autre. Le machiavel saisit seulement la situation de *son* point de vue. D'autre part s'il agit sur les membres de sa classe c'est uniquement en tant qu'ils sont déterminés par des passions et des besoins. Dès lors il n'a plus à *respecter* ces passions et ces besoins, parce qu'ils ne portent pas l'avenir en eux, parce qu'il n'y a pas dans la réclamation même de l'augmentation de salaires la préfiguration d'une cité des fins. La dialectique c'est l'action du tout sur les parties et de l'avenir sur le présent. Cependant l'ambiguïté demeure : ce *tout* est-il idéal ou est-ce l'avenir nécessaire ? Dans le second cas l'entreprise n'est pas sauvée. Dans le premier l'espoir disparaît. C'est la notion d'avenir qui permet au marxiste de jouer sur les deux tableaux. Présent, il serait seulement et du coup cesserait d'être valeur pour redevenir fait. Idéal pur, il ne saurait justifier tant d'efforts. Mais à *venir*, il n'a pas *l'être* et du coup devient valeur. Cette ambiguïté est celle de la théorie hégélienne de la liberté. Dans sa théorie Hegel fait un saut comme tous ceux qui ont parlé de la liberté : il la définit négativement comme pouvoir perpétuel d'échapper au donné. Mais il la coince par l'autre bout en lui assignant la fonction de réaliser nécessairement l'avenir. En réalité la conscience singulière

n'est pas libre, c'est la totalité qui nie par elle les déterminations singulières. Libre du donné, elle n'est pas libre du futur. Comme Hyppolite l'a montré, il faut que le tout soit présent en quelque manière dans la partie pour que la négation de la négation soit constructive, c'est-à-dire pour qu'elle s'opère *dans un certain sens*. Ce qui revient à dire que si la liberté individuelle existe, le résultat de la négation est indéterminé. Mais c'est précisément en tant qu'il est indéterminé qu'il peut être valeur. Il y a valeur si la conscience est son propre avenir par dépassement du donné mais si cet avenir est en question dans l'être et n'est pas nécessairement réalisé. L'avenir nécessaire vous renvoie, malgré l'exclusion du déterminisme, au machiavélisme : tout moyen est justifié, puisque c'est l'avenir même qui le fait apparaître. Lorsque Trotsky repousse certains moyens il pose par là même l'existence des valeurs et de la liberté.

Le groupe Stern : terroriste. Mais il ne vise pas comme la plupart des terroristes la libération de l'homme. Simplement celle de la Palestine et la neutralisation du Moyen-Orient. Sans doute d'autres buts peuvent suivre mais la violence est justifiée ici du point de vue d'une entreprise rigoureusement finie. Et sans doute aussi cette entreprise est en marche vers la libération des hommes. Mais une libération finie par rapport à certaines conditions finies. Ainsi la direction seule de l'action justifie la violence (contre la violence). La fin n'est pas posée ici comme moyen d'obtenir une autre libération plus complète : elle est absolue. Il faut que les Anglais s'en aillent. Ici, le cas est donc différent puisqu'il n'est aucune espèce d'avenir idyllique qui revient sur notre malédiction actuelle pour la justifier. La Palestine libérée des Anglais tombera peut-être, ils en conviennent, sous la domination russe, ou peut-être les Palestiniens n'arriveront pas avant un siècle, avant dix siècles à une organisation collectiviste. La libération palestinienne n'est qu'une *occasion* fournie à la liberté des Palestiniens (et des autres nations). D'ailleurs, très exactement, le but poursuivi est *le départ des Anglais*. On le voit à leur raisonnement. Si on leur dit : les Anglais partis vous retombez sous la domination russe, ils répondent : quand a-t-on vu des opprimés se laisser détourner de leur lutte contre l'opprimeur présent par la menace d'un oppresseur lointain ? Bien au contraire ils peuvent faire alliance avec le second contre le premier. Après on verra. Juste le contraire de la *sagesse* représentée par la vieille de Syracuse priant pour Denys de peur d'avoir un tyran pire. Opération finie ayant pour but une libération partielle comportant de la violence et des risques pleinement assumés parce que cette libération n'est que l'occasion pour des libertés de poursuivre l'activité libératrice ou de l'arrêter.

Et si, inversement, c'était le but concret qui donnait de la valeur à la cité des fins. Ou plus exactement si l'implication cité des fins-but concret était d'une tout autre nature que nous ne l'avons dit jusqu'ici. Si en effet nous prenons l'homme dans sa réalité, nous voyons qu'il est transcendance, c'est-à-dire projet de soi-même hors de soi, création. Il ne se vise jamais lui-même tel qu'il est mais toujours à travers l'organisation du monde qu'il opère. Et il est essentiel que cette organisation soit voulue pour elle-même et non pour qu'il y retrouve son image. Il faut que son œuvre soit *don*. Une des structures essentielles du don est la reconnaissance de la liberté des autres : le don est *occasion*. Et les libertés sont ici considérées dans leur pouvoir de *faire*. C'est-à-dire de transformer le donné en une autre création bref en un autre *don*. Ainsi l'humanité ne se referme jamais sur soi, elle est toujours ouverte, car en aucun cas elle ne se prend elle-même pour fin. Elle est objet de réalisation latérale. Elle se réalise par-dessus le marché. Quiconque prendrait nommément sa liberté ou celle d'autrui *pour fin* la substantialiserait. Il ne peut la prendre que comme transcendance *vers autre chose*. Le but n'est pas de nous aimer les uns les autres, ni de nous respecter, ni de nous entraider, ni de vivre dans une société sans classes. Le but c'est *ce que nous ferons* quand ces conditions auront été réalisées. Ainsi l'humanité se réalise toujours par projet d'une transcendance. Comme écrit Nietzsche : « Personne n'hésite à se sacrifier aux idées de " Dieu " de " Patrie " de " liberté " ... toute l'Histoire n'est faite que de la fumée qui environne ce genre de sacrifices » (*Volonté de puissance*, 127). Naturellement il s'ensuit presque toujours une *aliénation*, c'est-à-dire que le but, dès qu'il est collectif, devient l'essentiel et la personne l'inessentiel. Le véritable rapport n'est dégagé que lorsqu'on en a fini avec l'esprit de sérieux et que l'on s'aperçoit que la personne *est* son but sous forme d'ek-stase et de don. Mais si l'humanité devient son propre but à travers les volontés individuelles, il y a retombée sur soi du concept. C'est ce qu'on voit notamment chez Hegel où la société dernière ne fait plus que végéter. Il est vrai qu'il ajoute que l'Esprit est inquiétude, mais il n'en tire qu'une conséquence : c'est qu'il y aura encore des guerres. Dans une société idéale ainsi conçue, l'humanité s'est refermée sur soi. L'homme individuel s'épuise dans ses relations avec le tout et le tout s'épuise dans ses relations avec chacun. Or c'est précisément, d'une manière ou d'une autre, la cité des fins. C'est visible aussi chez A. Comte. La cité des fins est une société fermée au sens bergsonien du terme. Du coup, d'ailleurs, la liberté devient un pur mythe puisqu'il s'agit de conserver un certain rapport du tout aux parties. La transcendance s'effondre en immanence. Autrement dit : rien n'est plus loin de la cité des fins que la cité des fins réalisée. C'est pourquoi tout système historique qui *arrête* le

développement de l'humanité à la phase de récupération de soi par soi devient un autoritarisme. C'est à proprement parler *l'idée totalitaire*. Marx a eu raison d'appeler fin de la préhistoire ce que Hegel appelait fin de l'Histoire. Ainsi la cité des fins, en réalisant la totalité humaine, parce que chaque homme devient fin pour tous les autres et tous les autres pour lui, réalise en fait le totalitarisme. Cela est nécessaire d'ailleurs pour une autre raison. C'est que cette totalité ne peut pas se réaliser. Quelqu'un restera toujours en dehors (le Chef, le Führer) puisque par principe la totalité humaine est détotaalisée. Ainsi la transcendance humaine sera représentée par un seul ; celui-là seul aura contact avec le monde et connaîtra l'angoisse du projet. Le reste des hommes ne connaîtra l'unité que par aliénation. Ce qui empêche donc la cité des fins d'être précisément le seul but qu'il est défendu de poursuivre, c'est que le cours du monde lui est rigoureusement opposé. Ainsi prend-elle des aspects concrets et devient un but concret dans ce monde-ci sous une forme transcendante (Libération de la Palestine — Neutralisation du Moyen-Orient — Troisième force, etc., etc.). A ce moment, *incarnée*, concrète, elle devient un but précis et transcendant à l'homme. En tentant de la réaliser, celui-ci se trouve en contact non seulement avec l'autre comme transcendance transcendée et transcendante mais encore avec le monde : il ne s'agit pas de réaliser la cité des fins par une transformation intérieure de la subjectivité mais en changeant l'aspect économique du monde, en chassant les Anglais, en agissant sur des machines, sur des objets, sur des hommes, bref en *travaillant*. Ainsi nous retrouvons le plan de transcendance nécessaire. Guérir le cancer c'est sans doute mettre l'homme en possession de soi, mais c'est avant tout être en contact avec des microbes, des rats, des instruments, bref de l'inhumain. Et l'œuvre partielle se présente à son tour comme *occasion*. Autrement dit en poursuivant dans et par un but tout à fait concret la cité des fins on la réalise marginalement en proposant son œuvre aux libertés. Ainsi c'est la transcendance et la singularité du but prochain qui donnent une valeur à la cité des fins prise comme but extrême bien que ce soit celle-ci qui valorise celui-là.

De la violence. Originellement dérivée du concept de force (*vis*). La force obtient des effets positifs en agissant conformément à la nature des choses. Autrement dit c'est l'unité transcendante des moments d'une opération positive ou encore considérée dans sa positivité. La violence est caractérisée par un aspect négatif : si je rentre l'épée dans le fourreau et qu'elle glisse, je manifeste une certaine force. L'opération a lieu conformément à la nature du fourreau et de l'épée. En aucun cas on ne parlera ici de violence. Pourtant il y a eu destruction d'un certain état du monde (fourreau vide, épée sur la table). Mais cet état (à cause de son extériorité

d'indifférence) n'est pas considéré comme une *nature*, il y a nouvelle disposition mais l'on ne conclut pas à la destruction parce qu'il n'y avait rien à détruire. En fait il y a là une erreur parce que d'un certain point de vue, le surgissement de la réalité humaine dans le monde organise tout en *situation* (rapport d'ustensilité). Il y a en fait une *forme* détruite. Mais nous sommes surtout sensibles à la relation externe de l'être avec l'être. Dans la violence, j'ai mal engagé la pointe de l'épée dans le fourreau et j'utilise ma force à la faire entrer tout de même. Il y aura destruction : l'épée sera faussée, le fourreau rayé. Mais l'opération sera peut-être réussie (si le but était non pas de faire l'opération conformément aux règles mais de *rentrer l'épée à tout prix*). Par exemple : il faut prouver qu'il n'y a pas eu rixe, duel, la police intervient, je rentre l'épée avant l'arrivée des policiers. Peu m'importe, ensuite, que l'épée puisse ou non ressortir du fourreau : le résultat est atteint, on ne verra pas que je me battais. L'ambiguïté des concepts de force et de violence est assez démontrée par le fait qu'on utilise ici l'expression (verbe neutre) de forcer. On dira à quelqu'un qui veut faire entrer *par force* une épée dans un fourreau qu'il « *force* ». On lui dira : « Ne *force* pas. » Ainsi la première notion qui intervient c'est celle de destruction. Destruction d'une *nature* ; mais nécessairement il y a destruction s'il y a résistance. Notons qu'ici aussi on pourrait parler d'une résistance de la pesanteur à la main qui veut faire entrer l'épée dans le fourreau. Mais *précisément* il s'agit ici d'une force d'*inertie* (extériorité) c'est-à-dire d'une force extérieure à soi et d'éparpillement. Contre l'éparpillé, l'extérieur à soi, le divers, il n'y a pas de violence. Il ne peut y avoir violence que lorsque la résistance est celle d'une *forme*, c'est-à-dire de l'unité organique d'une diversité. Il y a force lorsque l'action est conforme à une légalité (ici nous sommes dans la nature, il s'agit donc d'une opération conforme aux lois internes de l'objet) et violence lorsque l'action est extérieure à la légalité. Si je débouche la bouteille, c'est force — si je brise le goulot, c'est violence. Cet exemple montre que la violence prend place là où la force est inefficace, c'est-à-dire qu'elle naît originellement de l'échec de la force. De là l'idée en partie vraie que la violence est faiblesse. Nous y reviendrons. Pour accepter cette idée, toutefois, il faut poser originellement qu'il y a suprématie théorique de l'action accomplie conformément aux lois sur celle qui est accomplie contre les lois. Mais je peux préférer au contraire la non-légalité, c'est-à-dire que je puis mettre la destruction comme moyen d'atteindre une fin au-dessus du respect de ce qui est. Dans ce second cas, j'affirme l'inessentialité de tout ce qui existe par rapport à moi-même et à mon but. La violence implique le nihilisme. Mais en même temps le style même de mon acte est altéré. L'action qui observe des lois est *composée*, l'action qui n'en observe pas se *décompose*. Affirmer avec force, c'est demeurer

composé. Affirmer avec violence, c'est sortir de son maintien. Cela est naturel parce que toute violence, commençant où la force s'est arrêtée, implique une certaine confiance dans le hasard (pris comme lois inconnues). Si je tape de plus en plus fort sur un clou, il n'y a pas de violence. Mais vient un moment où je ne contrôle plus exactement mes gestes. A ce moment, je compte sur la statistique : vingt coups de marteau tomberont au hasard, mais il en viendra bien un qui tombera sur le clou. Je ne compte pas sur le connu mais sur l'inconnu, il y a *espoir* dans la violence et *certitude* dans l'opération légale. Recours à la magie. D'autre part, il est visible que la violence ne s'adressant qu'à des natures organisées, il n'y a violence que par rapport aux organismes vivants, aux outils, aux établissements humains et aux hommes. Mais il n'y a violence à la vie qu'au niveau où on peut l'assimiler à de l'humain. On fait violence à un chien, à un cheval, à un singe. Il ne viendrait pas à l'idée de dire qu'on fait violence à une écrevisse en la plongeant dans l'eau bouillante, sinon par extension à l'infini de l'idée juste de violence. Naturellement les limites de la violence et de la non-violence sont de ce point de vue extrêmement difficiles à tracer, ou plutôt elles sont variables selon l'attitude prise en face du phénomène ambigu de la vie. Malebranche ne croyait pas faire violence à son chien en lui donnant un coup de pied. D'autre part, si on pose une série de lois naturelles et inviolables (Physique) il y a une autre raison pour qu'on ne puisse faire violence à la nature : c'est qu'on n'obtient jamais de résultat qu'en obéissant à ses lois. Aucune violence ne fera voler un avion dont le moteur est en panne. Il n'y aura violence que lorsque la forme qui vous est opposée est destructible, autrement dit quand les lois d'usage normal sont établies par des volontés. Lorsque, en un mot, il s'agit de la légalité humaine. Ici nous voyons que la violence n'est pas un moyen parmi d'autres d'atteindre la fin, mais le choix délibéré d'atteindre la fin *par n'importe quel moyen*. C'est pourquoi la maxime de la violence est « la fin justifie les moyens ». Il faut pourtant prendre garde à cette formule. Elle est profondément ambiguë. Elle veut dire en somme : tous les moyens qui contribuent à produire la fin sont justifiés. Mais précisément le sens en varie si l'on considère la fin comme étant par rapport aux moyens dans l'extériorité d'indifférence ou comme l'unité organique des moyens. Dans le premier cas la violence est à ce point justifiée qu'elle n'est même plus violence. Mais dans le second cas, la violence est altération de la série totale des moyens et donc de la fin. La fin visée s'altère avec les moyens, ainsi la violence est en porte à faux. Si, à demi mort de soif, je trouve une bouteille que je ne puis ouvrir, la violence que je fais en en cassant le goulot est irrelevante par rapport à la fin. Si par contre je suis invité à boire chez des amis, la fin (boisson en société) implique la cérémonie, donc le respect de toute règle, en particu-

lier l'usage composé des objets. La violence (cassage du goulot) altérerait la fin en rompant le lien de société. L'intermédiaire est l'orgie où le but est précisément la violence. C'est-à-dire la négation de la légalité, la destruction du monde qui vous laisse en face de la fin conçue comme absolue. Ce n'est pas la fin qui justifie les moyens, c'est le moyen qui justifie la fin en lui conférant par la violence (sacrifice du monde entier à la fin) une valeur absolue. En ce cas la violence a pour fin de faire apparaître l'univers de violence. L'univers de violence est certainement un certain genre d'affirmation de l'homme. Il n'est nullement, comme on le dit trop souvent, le retour à la bestialité. Sans doute les bêtes se tuent mais nous n'avons aucun moyen de déterminer si leurs combats se placent dans un projet de violence. Comme toute activité est en même temps valeur, la violence porte en elle sa propre justification, c'est-à-dire qu'elle réclame par son existence même le droit à la violence. Et comme la violence est destructrice des enchaînements réels et des natures, ce droit implique la position que les formes et les organisations sont à vil prix. L'univers devient inessentiel au prix du but que l'homme s'est fixé. En même temps il prend le caractère d'obstacle pur — du moins en tant qu'il est donné. En effet dans l'action composée les choses ont un caractère ambigu : elles sont partiellement obstacles et partiellement instruments. Mais c'est qu'on laisse canaliser sa force dans leur organisation ; on s'appuie sur elles. Ici, au contraire, il y a refus des techniques antérieures et des formes, donc le caractère d'obstacle est le seul présent. Ce caractère ramasse et simplifie à l'extrême les objets ; ils n'ont plus qu'un aspect : la densité, puisqu'ils sont corrélatifs de l'action de briser. L'unité des formes est pure cohésion massive. La résistance de la bouteille aussi bien que celle de la foule, de la population colonisée, du gouvernement étranger sont saisies comme unités de cohésion. La violence est déconcertée par les matières labiles, celles qui glissent, s'effondrent sous les doigts, coulent huileuses. Car la violence ne saurait rassembler. L'univers devient donc un univers de masses. Du même coup la violence est négation du temps puisque la mesure du temps est l'action qui compose et utilise. Si j'attends que le sucre fonde, je m'appuie sur les caractères mêmes de l'eau et du sucre. Le temps passe. Le violent jette le verre : le voilà détruit en un instant. Cela signifie qu'il veut tout et tout de suite, comme l'Antigone d'Anouilh. Ce refus de composer chez le violent équivaut au refus d'être du monde. « Ne perds pas ton temps, cogne » signifie : n'entre pas dans ses raisons, ne joue pas le jeu, n'accepte pas son existence. Frappe, réduis-le à une simple résistance qui dévoile sous les coups la vérité. L'intransigeance du violent est l'affirmation du droit divin de la personne humaine à avoir tout, tout de suite. L'univers n'est plus moyen mais l'obstacle dense et inessen-

tiel entre le violent et l'objet de son désir. Quant à cet objet, il faut nécessairement qu'il soit existant déjà ou posé comme tel. En effet la violence étant destructrice ne peut *produire* un objet ; elle ne peut qu'ôter les obstacles qui le cachent. La bouteille n'est plus un instrument qui garde le liquide et qui *aide* à le verser si l'on sait s'en servir. Elle est la prison du liquide, l'obstacle entre lui et ma bouche. Mais le liquide est déjà là. Il m'attend. Ainsi la violence est manichéiste. Elle croit à un ordre du monde donné mais dissimulé par de mauvaises volontés. Il suffit de détruire l'obstacle pour que l'ordre apparaisse, ceci de l'antisémitisme qui libérera l'ordre du monde en détruisant le Juif au surréaliste qui fera apparaître le surréel à l'horizon des destructions. La violence implique donc la confiance dans le Bien mais au lieu de penser le Bien comme à *faire*, elle le pense comme à délivrer. Dans le même temps, elle est confiance au hasard (coups de marteau) c'est-à-dire à l'ordre du monde saisi comme unité indifférenciée par rapport à l'îlot différencié et organisé qu'elle nie. Elle refuse la *technique* comme ordre individuel et légalité concrète de la forme envisagée mais elle se confie à la légalité conçue comme aide vague fournie par le fond de monde. Mais en même temps le violent est *intransigeant* précisément parce qu'il refuse de composer. En fait il choisit la propre destruction de son but et sa propre destruction plutôt que de reconnaître les droits du monde et de l'opération. Si le but ne doit être atteint que par l'utilisation d'un instrument, alors périclisse le but même et l'instrument qui était son unique chemin. Le violent est un pur. Un cathare. Il n'accepte pas l'échec sans la mort et à la limite remplace la destruction pour le but par la destruction pour la destruction. Ainsi la violence est une méditation de la mort. Avoir tout, tout de suite et sans compromis, en faisant sauter l'ordre du monde, ou me détruire en entraînant le monde avec moi. Mais, par le fait, il faut aller plus loin encore. Notons d'abord que dans l'univers de la violence il y a renversement du rapport fin-moyen. La fin est justifiée par la violence. On peut sans doute déboucher la bouteille, dans l'orgie. Mais on ne le veut pas. On ne le veut pas parce que justement le but c'est de détruire en usant. La violence est opération dans le monde donc appropriation du monde. Mais appropriation par destruction. C'est-à-dire que l'objet m'appartient dans son glissement de l'être au néant si ce néant est provoqué par moi. Faute de le fonder dans son être par ma liberté, je mets ma liberté à le fonder dans son néant. Je suis à l'origine du néant du monde, je suis l'Anti-créateur, je rêve d'une destruction continuée. Et l'image que me renvoie mon opération est l'image d'un Moi qui au lieu d'être le fondement de mon être est le fondement de son non-être. Autrement dit c'est ma facticité que je détruis symboliquement sur le monde. Je veux être pur non-être. Mais être pur non-être ce n'est pas ne pas être. C'est être pur

pouvoir néantisant, liberté pure. La violence est affirmation inconditionnée de la liberté. Ici nous retrouvons l'analyse hégélienne du terrorisme : « La liberté absolue se devient à elle-même objet et la conscience de soi fait l'expérience de ce qu'est cette liberté absolue. En soi elle est justement cette conscience abstraite qui détruit en elle-même toute différence et toute subsistance de la différence. » Pour nous, plutôt, ce qui est nié c'est le fait d'être au monde, d'avoir une facticité. C'est également les traits donnés du caractère : on est pure puissance destructrice. Et derrière le monde qui s'écroule nous trouvons le Bien dévoilé ou l'Idéal, absolument nécessaire à la violence, qui ne subsiste au fond que par le monde à détruire et qui considéré dans sa nudité est, quel que soit son prétendu contenu, le *droit de détruire ce monde*, c'est-à-dire au fond moi-même en face de moi-même comme droit pur de n'être pas le monde ou si l'on veut de le récupérer dans la destruction. Et en effet l'instantanéité de la violence est coïncidence de moi avec moi-même par l'anéantissement du monde comme intermédiaire. La contradiction c'est que le monde est perpétuellement nécessaire comme obstacle à anéantir. Le violent est donc de mauvaise foi parce que, si loin qu'il pousse les destructions, il compte sur la richesse du monde pour les supporter et fournir perpétuellement de nouveaux destructibles. En termes de psychanalyse on pourrait dire que la violence est refus d'être né. Aussi refus d'aller des parties au tout. Mais en outre, nous l'avons vu, la violence s'adresse d'abord aux œuvres des hommes, ensuite aux hommes mêmes. On ne bat pas un rocher. Au lieu qu'on brise un verre. Or le bris du verre ou du goulot de la bouteille est refus du *sens* du verre ou de la bouteille. Si je brise le goulot plutôt que de prendre un tire-bouchon, c'est que je refuse de me couler dans une série d'opérations qui ont déjà été indiquées sur l'objet — comme légalité restreinte — et qui manifestent que des hommes m'ont visé dans leurs intentions. La bouteille me désigne sous un double aspect : 1° comme *On* ; 2° comme objet de regard, comme transcendance transcendée. Si je consens à prendre le tire-bouchon, à l'enfoncer dans le bouchon, à tirer, etc., je me coule dans une personnalité préparée par d'autres et qui est *générale*, je suis équivalent à chacun faisant la même opération et défini seulement par cette opération générale. Contre quoi j'affirme mon individualité de destructeur. C'est-à-dire que je me pose comme différent de tous les autres, c'est-à-dire du *On*. Mais en choisissant la pure universalité en place de la généralité. Car si le choix de détruire individualise par rapport à celui de construire ou d'opérer, son opération est universelle puisqu'elle est destruction et qu'au terme de la destruction, tous les détruits s'équivalent. Mon individualité est d'avoir choisi l'universalité. (La raison du choix c'est que la création emprunte l'être qu'elle fonde et s'ente à un élément étrange au lieu

que la destruction est destruction de l'être et de la forme. Forme et matière s'en vont en fumée.) En second lieu, mon refus d'être-dans-le-monde est, *a fortiori*, celui d'être au milieu du monde, c'est-à-dire d'être regardé, d'être autre chose qu'une pure transcendance. La violence est refus d'être regardé. Le regard humain l'affole car il la transforme en vaine agitation au milieu du monde et en ridicule destruction d'un objet au milieu d'une collection infinie d'existants. Or l'artisan, l'ingénieur, le technicien *me regardent* à travers l'outil qu'ils ont fait pour moi. Dès lors, détruire l'outil c'est détruire symboliquement le regard. Surtout la violence affirme le droit de se servir de l'outil comme il lui plaît, non comme il est prescrit. Nous arrivons au fond de la violence : la violence saisit les objets du monde comme pures densités à détruire parce que les objets du monde se présentent à elle comme humains. Ce qu'on détruit sur eux c'est précisément l'homme et même l'unité de cohésion qu'on veut briser c'est encore comme une volonté mauvaise qu'on la saisit dans l'objet. Ici se manifeste la curieuse ambiguïté du violent : il veut être pure liberté universelle et destructrice, c'est-à-dire la ruine du monde, la disparition de l'être. Mais ceci lorsqu'il est *seul* et par rapport à l'univers. En présence de l'homme il se sent figé par le regard et pour échapper à son individuation en facticité, il se transforme en *être pur* mais il est *l'être dévastateur*. L'être dévastateur c'est-à-dire le rocher qui écrase, le cyclone ou l'avalanche. Pure liberté universelle *pour soi* il veut se penser *pour les autres* et dans la dimension de l'En-soi comme substance dévastatrice. Il veut que les autres le voient comme un élément, afin que l'unité biologique avec ses faiblesses ne se révèle pas sous le regard. Il est homme (c'est-à-dire conscience pure destructrice) quand il détruit le donné en soi du monde et il est *chose* quand il détruit l'homme. Parce que c'est l'homme qui peut détruire l'univers ; mais c'est l'univers qui peut détruire l'homme (l'homme naturellement peut détruire l'homme mais c'est alors un mouvement interne — dans l'humanité). Et l'envers de sa liberté, vue par autrui, c'est la nécessité mathématique. Les expressions d'impitoyable, d'inexorable sont fréquemment employées dans les serments de violence. Autant que pour provoquer l'effroi, elles sont des précautions contre soi et des cérémonies pour donner de soi à autrui une image convenable. Même une force physique ne peut être inexorable : on peut la combattre, la dévier. Mais la nécessité analytique est l'inexorabilité même. Le violent est donc pure liberté pour soi ; vu par autrui il se joue comme l'*être pur* à qui rien ne peut advenir de l'extérieur, qui ne peut se changer, qui demeure dans la pure identité et dont les actes sont les pures conséquences analytiques de l'essence. Deux façons équivalentes de nier le temps. Tout l'être pour détruire l'homme, c'est-à-dire le monde entier comme hostile à l'homme.

L'homme pur pour détruire l'être ; il oscille perpétuellement entre le refus du monde et le refus de l'homme. Pratiquement il refuse d'être né parmi d'autres dans le monde. Il est donc au fond sur le plan du droit pur. Le monde ne devrait pas être, les hommes ne devraient pas être, je ne devrais pas être né. Mais nous avons montré plus haut que le droit comme exigence absolue (poser un but en considérant qu'aucune circonstance de fait ne peut être une excuse pour ne pas l'atteindre) est précisément destruction du monde. Ainsi la violence pure et le droit pur ne font qu'un. Si je suis fort de mon droit, je refuse de discuter, de composer : je recours à la force (j'appelle la police ou je frappe). Je ne prends aucune excuse en considération : je détruis l'état de fait. La violence ne saurait jamais être autre chose qu'un droit qui s'affirme contre toutes formes et organisations de l'univers : les soldats violent les femmes *ennemies* ou les *civiles*, les antisémites battent les *sales Juifs*, les négrophobes lynchent les nègres obscènes et criminels. Toute violence se présente comme la récupération du droit et réciproquement tout droit soutenu inexorablement est en lui-même embryon de violence : « J'étais fatiguée, je me suis assise là. » « Vous n'aviez pas le droit, c'était ma place. » « Je suis vieille » « Vous n'aviez pas le droit » « Je suis malade. » « Vous n'aviez pas le droit. » Ces affirmations répétées du droit sont violence symbolique à la vieille femme malade. *Il n'y a jamais eu de violences sur terre qui ne correspondissent à l'affirmation d'un droit* et même si dans son surgissement originel une violence pouvait n'être pas d'abord droit elle se constituerait dans son surgissement même comme droit : « Tu la troubles, dit cette bête cruelle, et je sais que de moi tu médis l'an passé. » Aussi la violence est-elle par elle-même exigence vis-à-vis d'autrui : elle exige d'être reconnue comme telle, c'est-à-dire valorisée par l'autre. Ici nous entrons dans la contradiction la plus profonde parce que d'une part je dois, pour faire violence à autrui, me reconnaître le droit divin de la violence, c'est-à-dire me considérer moi-même comme pure liberté, source de tous les droits et considérer tous les autres hommes comme inessentiels par rapport à moi ; mais comme la violence est exigence et droit pur, Autrui redevient essentiel parce qu'il doit reconnaître ma violence comme légitime et justifiée. Il faut bien entendu ici que la violence, étant *pour moi* pur exercice de ma liberté, [doit être¹] un commencement premier. Toute excuse qu'on lui trouverait ne ferait que m'offenser : ce n'est pas parce que la situation devient intolérable que je suis violent, ni *parce que* j'ai été malheureux : c'est parce que tel est mon bon plaisir. Le policier, avant le passage à tabac, frappe sur la table pour rompre l'interrogatoire : « Ah ! à présent, nous allons passer

1. On attendrait : « soit » (N.d.E.).

aux choses sérieuses », ou bien : « A présent, fini de rigoler », pour donner à ce qui n'est qu'une coutume d'interrogatoire l'aspect d'une décision absolue. Dès lors que la violence veut se faire reconnaître, elle ne peut se faire reconnaître que par la violence. On exerce donc la violence sur l'autre pour le contraindre à reconnaître le bien-fondé de la violence. Mais qu'est-ce donc *qu'exercer une violence sur un homme*? C'est en premier lieu le reconnaître comme liberté. Puisque j'exige de lui c'est que je le reconnais comme libre. Mais c'est en même temps le déclarer pur déterminisme. C'est-à-dire le considérer à la fois comme essentiel et inessentiel. S'il parle quand je le torture, il reconnaît ma prééminence. Sa liberté a cédé devant la mienne. Mais comme c'est la torture qui le fait parler, il s'est ravalé au rang de la chose déterminée. Et finalement le bourreau veut les deux à la fois. Car si la liberté lui résiste, il n'a plus de droit, son exigence devient pur désir, il n'est plus *la violence*, il est un monstre ; mais dès qu'elle lui a cédé, la victime est passée à l'inessentiel, elle a cédé au mal, sa reconnaissance n'a aucune valeur. Quant à l'hypothèse d'une reconnaissance libre par un égal du droit à la violence, elle ne serait pas satisfaisante pour le violent, parce qu'elle serait *don* et non pas arrachée ; elle supposerait une égalité qui est par nature exclue par le violent et des rapports par-delà la violence entre les hommes. La violence se fonde et s'affirme sur la destruction de l'Autre, elle lui dénie le droit de la juger. Mais précisément, en tant qu'exigence elle exige qu'il reconnaisse qu'il n'a pas le droit de la juger. Autrement dit elle a besoin de la liberté qu'elle nie. Destructrice du monde humain, il lui faut que le monde humain reconnaisse sa destruction. En même temps elle veut prouver son droit absolu sur les hommes qu'elle tourmente par le spectacle qu'elle se donne de leur abjection. Ainsi se démontre-t-elle qu'on peut les traiter comme des choses ou des bêtes (elle s'administre la preuve par le déterminisme : du coup elle se prouve à elle-même qu'elle n'est pas violence mais force, c'est-à-dire qu'elle utilise avec précision et rigueur certains moyens précis : l'Allemand qui étudiait dans le silence du cabinet la physiologie pour trouver les points les plus douloureux du corps). Seulement là encore est sa mauvaise foi : quand elle se veut force en surface, elle est violence au fond car c'est à la liberté de l'Autre qu'elle s'adresse, à la fois pour la détruire et l'obliger à [la] reconnaître librement. Assez curieusement le violent peut passer de la représentation de lui-même comme *pureté de droit* (réflexive et subjective) à celle (extérieure et objective) de *l'innocence de la force*.

Tout ce qui vient d'être décrit est l'univers de la violence, c'est-à-dire l'univers tel qu'il apparaît lorsque la violence est prise pour fin. C'est l'extrême. A l'ordinaire la violence est au service d'une

fin. Cela ne veut pas dire que pendant l'acte de violence, on n'entrevoit pas un instant l'univers de la violence — c'est même pour cela que nous l'avons décrit d'abord — mais il est modifié, instable et d'autres éléments interviennent. Les cas que nous envisageons à présent sont des cas où la fin est essentielle et paraît si importante qu'elle entraîne le choix de l'atteindre par tous les moyens. Le cas fréquent par exemple du viol d'une fillette par un ouvrier agricole. Dans ce cas la fin s'est imposée par l'obsession. L'homme, privé de rapports sexuels, a fini par fixer son désir sur une fillette particulière. Le désir dans sa forme obsessionnelle est devenu violence dès son apparition parce que, au regard de cette fin, le monde entier est devenu inessentiel. D'autre part le sens même d'un désir pris comme absolu c'est que l'absolue perfection d'être, la totalité apparaît lorsque le désirant et le désirable se rejoignent. Il y a fusion et apparition de *l'être*, sur l'écroulement de l'inessentiel. Naturellement le désir est du corps et par le corps, c'est la facticité qui lui prête son épaisseur. Cependant ce qui le rend irrésistible, c'est l'espoir d'absolu qui est au fond de lui. Cet absolu devient en même temps justification pure de l'individu lui-même et sens du monde. Dès cet instant toutes les résistances du monde sont à vaincre. *Par tous les moyens*. La préférence est même donnée à la force, parce que l'emploi de la force permet la réalisation quasi immédiate. La séduction, si elle était possible, entraînerait de longs préparatifs. En outre elle supposerait qu'on attache de l'importance au *consentement* c'est-à-dire qu'on voie le coût dans la perspective de relations humaines, amoureuses avec la fillette. Mais précisément il n'en est rien. Il s'agit de l'acte pur. Toutefois ce refus des relations humaines est lui-même complexe. C'est qu'il y a eu primitivement refus de la part de l'Autre (le journalier est dans l'incapacité de se procurer une femme — saleté, laideur, etc.). C'est qu'il y a crainte des relations humaines : le choix d'une fillette est significatif dans beaucoup de ces viols : une femme gênerait parce qu'elle représente une conscience adulte. Notons-le : le viol est ici *indifférent* au consentement — tandis que dans le viol bourgeois et sadique ou dans le viol militaire, il se fait *contre* le consentement. Mais en outre la fin étant la fusion immédiate et totale du désirable et du désirant, elle doit se réaliser *dans l'instant*. L'instant est celui de l'intuition, de l'extase, du mystique. C'est l'Eternel dans le temps. Notons ici que de même qu'on *possède* mieux, en un sens, le monde qu'on détruit que le monde qu'on crée, de même on possède mieux l'Autre quand il *refuse* que quand il *consent*. Le consentement implique le renvoi à tout un avenir, à une liberté qui fuit, etc. Le refus si l'on passe outre montre la liberté comme inessentielle. (En fait nous avons vu plus haut l'ambiguïté.) Mais si la fusion de l'homme et de son désir est l'Eternel, cela implique en même temps le désintérêt total tou-

chant ce qui viendra après, c'est-à-dire l'avenir. En un mot la violence est choix de vivre à court terme, cela à *partir* de la nature instantanée et éternelle de la fin. Et comme en fait l'acte est défendu, cette défense entraîne finalement la certitude qu'il *n'y aura pas d'avenir*. C'est pourquoi fréquemment le viol est suivi de meurtre. Bien sûr l'explication donnée : empêcher qu'elle parle. Mais c'est Gribouille. En fait il y a l'idée : empêcher qu'il y ait un *après* pour une conscience. Que l'événement devienne au passé *ce dont on parle*, ce qu'une conscience se représente. Il faut l'éterniser. La mort de la fillette l'éternisera comme événement absolu. Et en même temps il y a attirance du crime parce qu'il entraîne la mort du criminel. C'est-à-dire que dans l'acte même il y a le refus de survivre. Cependant le suicide est rare après le viol et le crime. C'est que la violence ici est plutôt abandon à la grande Némésis de l'univers humain. Pendant l'acte même, l'univers hostile s'est rassemblé autour du violent : un instant encore il le tient à distance, il étouffe les cris de sa victime et puis, l'acte fini, il l'abandonne, il s'abandonne. Ainsi, dans le viol, l'univers et le temps s'écroulent, il reste l'embrasement instantané de deux corps que la flamme même de la violence doit réduire en poudre. Nous voyons dans cet exemple qu'il existe des fins qui indiquent d'elles-mêmes la violence comme le seul moyen adéquat pour les réaliser. Ce sont des fins absolues et instantanées. Si elles sont *absolues*, elles justifient *tous* les moyens sauf évidemment ceux qui les contredisent. Mais si elles sont instantanées aucun moyen ne les contredit plus. Qu'entend-on en effet ici par *contredire* ? Un moyen contredit une fin quand il permet de l'atteindre en apparence et qu'il la ruine secrètement en réalité. Par exemple : le viol permet d'obtenir *une fois* le corps d'une femme mais si je veux être possesseur réel de ce corps pour la vie ou une longue liaison, il ruine cette possibilité. Mais dans une fin instantanée l'apparence et la réalité ne font plus qu'un. Et, bien au contraire, si je *veux* l'instantané, j'écarte de ce fait tous les moyens qui permettraient un prolongement discursif du résultat. Je désire en somme qu'il y ait destruction de la fin par les moyens pour que par cette destruction même la fin soit fixée à jamais dans l'absolu. La fin c'est-à-dire l'autre et moi-même. Il y a donc autodestruction. C'est pourquoi la violence est confiance dans le pire. Ces considérations nous amènent à envisager deux cas plus complexes : celui où un homme prend de force une femme qu'il voudrait avoir de son plein gré — celui de la violence religieuse (autodafé). Dans le premier cas, le projet originel est un projet exclusif de la violence. En effet la fin est une liaison qui doit s'étagérer dans le temps ; la possession du corps signifie consentement, don. Dans le corps l'esprit, la conscience doivent descendre. Pourtant originellement le fait est ambigu, comme le prouve l'acceptation d'une certaine violence

dans les rapports amoureux. En effet le désir doit être trouble. C'est-à-dire à la fois libre et forcé. C'est la conscience qui se fait corps mais c'est aussi l'envahissement par le corps de la conscience. C'est la conscience empâtée que je dois toucher sur le corps. En un certain sens le fait même du désir est violence (au sens où la torture est violence : dans les deux cas la conscience *cède* au corps). En ce sens la présentation d'une partie du corps du séducteur (Casanova mettait son sexe dans la main d'une femme) est aussi bien violence que la présentation d'un appareil de torture à un prisonnier. De sorte que la conduite de la femme (décolleté, robe soulignant ses formes, etc.) est violence perpétuelle. Elle se fait objet pour que l'Autre se transforme en objet. D'où la rancune de beaucoup de gens après l'acte sexuel. Seulement cette violence (nous y reviendrons) est du type de la violence contrôlée, dominée, utilisée par une liberté. Elle prévoit un avenir — encore que l'acte du désir soit pure suppression du temps et position de l'instantané. Tout le reste passe à l'inessentiel. L'avenir prévu est *au moins* la répétition de l'acte. En outre le consentement est prévu comme forcé mais au moins faut-il qu'il soit là. A partir du moment où le consentement a disparu (le trompeur de Séville se fait passer dans la nuit pour le mari. Le consentement est nul puisqu'il est donné au mari qui n'est pas là. L'acte est donc purement physique ; encore qu'il n'y ait pas viol, il y a violence) nous avons violence et condamnation. Dans le cas où l'amoureux décide le viol, il n'est pas vrai qu'il se borne à vouloir *le même résultat* par tous les moyens. Car précisément le viol détruit la fin première : après le viol, la femme ne le verra plus. L'avenir est détruit. Donc l'amoureux a déplacé sa fin, il l'a *changée*. Il en a ôté l'avenir. Il a modifié qualitativement son idée de possession. De l'équilibre instable consentement-refus qui est celui du désir, il ne retient plus que le refus. Il possédera dans le refus. Dans cette violence, il y a renoncement : prise de congé. En un sens c'est un départ qui se veut définitif. Couper les ponts. En un autre, on veut ramasser tout le futur en un instant. On veut avoir tout *eu* de cette femme. Et comme il s'agissait de vaincre son refus, l'élément essentiel devient le refus. Il s'agit d'obtenir le positif par négation du négatif. Ce qui fait que souvent il y a espoir dans l'apparition brusque d'un positif (une fois le négatif nié) : violée, elle éprouvera une jouissance physique, sa résistance vaincue elle comprendra dans son corps son intérêt, elle aimera. Ou encore le dicton : « Les femmes veulent être prises de force. » Mais en même temps la négation de la négation est concrète. Car le refus est la forme qu'a prise la liberté de cette femme. Il y a donc conflit de deux libertés et il s'agit de prouver l'impuissance de la liberté humaine (du côté de la femme). S'il est prouvé que la liberté est inopérante, elle devient juste un épiphénomène et le refus est disqualifié. Tu dois donc tu peux : elle

ne doit pas refuser puisqu'elle ne peut pas. Mieux, elle *doit* ne pas refuser. Elle refuse parce qu'elle attribue une valeur exagérée à sa liberté. En fait c'est une erreur. D'où première maxime justificatrice de la violence : on ne doit pas refuser ce qu'on n'a pas la force d'empêcher. Il va y avoir identification de la liberté et de la force et ébauche d'une morale de la violence. Nous y reviendrons. Lui cependant peut jouer sur deux tableaux : il peut identifier la liberté à la force (on est d'autant plus libre qu'on a plus de force) ou nier totalement la liberté : il n'y a entre les hommes que des rapports de force. Mais précisément affirmer le second, c'est renoncer à ce qui faisait le prix du désir : le consentement. Par ailleurs son affirmation de sa force se sait éphémère : il sera chassé, battu par de plus forts que lui, lynché ou emprisonné. Mais il affirme par son choix de la violence qu'il n'y a de vérité que dans l'instant. Il a réduit ses prétentions, certes : il voulait posséder une femme, il ne possède qu'une bête. Mais c'est aussi qu'il a réduit la femme au rang de bête. En fait *il n'y a plus* de femme à posséder ; il n'y a plus qu'un corps vivant et attaché. Ainsi dans la violence, on rabat ses prétentions mais en dégradant l'objet. On possède la liberté de l'autre par destruction : elle devient *par moi* un pur *flatus vocis*. On refuse du temps la dimension d'avenir mais on insiste sur l'irréversibilité dans l'instant. Cette femme ne pourra plus faire qu'elle n'ait pas été à moi. Elle est marquée. Et moi, pour toujours, je l'aurai possédée. C'est-à-dire qu'on construit un faux avenir qui est la perpétuation du règne du passé. Je substitue à la construction progressive d'une *liaison* pour toute ma vie l'ineffaçabilité ontologique du fait que *rien ne peut changer*. La violence est toujours quête de l'irréparable, de l'irréparable. En ce sens le violent préfère *être* à se faire. Le violent veut se définir exclusivement par un passé irréparable, par un certain état passé qu'il *est* sans pouvoir le changer. Et s'il tue la femme, au lieu de la violer ? Ici encore il y a renoncement mais il est autre. Il faut partir de l'idée que l'irréparable est déjà donné : il sait que de toute façon il n'aura pas ou n'aura plus cette femme. S'il la tue, ce n'est certes pas pour la posséder : il pourrait la posséder par viol avant ou violer son cadavre, ce qu'il ne fait pas. Mais d'abord il veut faire tenir l'irréparable dans l'instant. Il ne s'agit pas pour lui de réaliser dans toute sa vie avec des alternatives d'espoir et de désespoir cet irréparable. Il faut que le définitif tienne dans le creux d'un instant. Il faut en somme que l'homme se rejoigne lui-même en un point absolu par rapport auquel toute la suite ne sera que modulations inessentielles. Dans le même temps la mort représente [une] appropriation négative : puisque je ne l'ai pas, personne ne l'aura. La violence n'est pas seulement refus de faire usage, elle est destruction de toute possibilité d'usage pour tous, refus de *toute* légalité. Enfin anéantissement radical de la liberté

d'autrui, de façon que le refus de se donner ait pour conséquence l'impossibilité d'être. Et réciproquement tentative pour donner comme fondement au refus de se donner (qui est irritant parce qu'il se justifie par lui-même) une raison radicale et qui n'a pas sa source dans la liberté mais dans la totale absence d'être. Je n'avais pas cette femme parce qu'elle ne voulait pas. A présent je ne l'ai plus parce qu'elle *n'est pas*. On ne peut pas avoir ce qui n'est pas : remplacement de la liberté négatrice par la nécessité logique. En même temps, destruction de moi-même comme l'homme défini par ce désir. Je suis destructif de mon essence car le désir étant lié sous sa forme concrète à l'existence libre et consciente de cette femme, il s'anéantit (au moins sous cette forme) avec son objet. Je ne sais ce qui viendra après, peut-être pis. Mais là encore, je fais confiance à quelque chose qui est derrière ce que j'ai détruit, au Moi qui est derrière moi. En ce sens, le choc électrique est typique de la violence : il y a destruction brutale et sur le fondement de l'expérience on fait confiance à l'ordre qui est derrière.

Dans l'autodafé, je trouve pareillement le recours confiant dans un ordre absolu et transcendant. Nous avons d'abord la *Cause* : c'est-à-dire la gloire de Dieu. Et le premier point c'est qu'elle est telle (positivité absolue et transcendance) qu'aucun moyen ne peut l'altérer. Ici la justification des moyens par la fin n'est pas même logique, dialectique ou automatique : il s'agit d'une intention qui remonte de la fin aux moyens. Dieu bénit le chrétien militant, il sanctifie les moyens qu'il emploie. Ceci nous permet de comprendre quelque chose de fort important : si la fin est à *faire*, si elle est choix et risque pour l'homme, alors elle peut être altérée par les moyens, car elle est ce qu'on la *fait* et elle se transforme à mesure que l'homme se transforme lui-même par l'usage qu'il fait des moyens. Mais si la fin est à *rejoindre*, si en un certain sens elle a suffisance d'être, alors elle est indépendante des moyens. A ce moment on peut choisir tous les moyens pour l'atteindre. En fait une fin n'existe jamais tout à fait : la fin ici n'est pas tout à fait Dieu. C'est le règne de Dieu sur terre, c'est-à-dire la reconnaissance par tous que Dieu existe. Mais si Dieu n'était qu'un idéal, la *manière* dont il serait reconnu importerait beaucoup car elle risquerait d'altérer l'idéal lui-même. Comme Dieu est la *Réalité*, ce qui compte c'est d'ouvrir une âme à cette réalité. Et le moyen importe peu : qu'elle s'ouvre, Dieu se charge du reste. La phrase « Dieu reconnaîtra les siens » prononcée au milieu d'un massacre où l'on passait indistinctement fidèles et hérétiques par les armes est typique de la violence. On compte sur Dieu pour trier, pour achever l'opération. Ainsi l'homme n'a qu'à détruire. Le principe de la justice *humaine* c'est : laisser échapper dix coupables, plutôt que de faire périr un innocent. Celui d'une justice qui fait confiance

à la Providence, c'est : faire périr dix innocents plutôt que de laisser échapper un coupable. L'innocent y trouvera son compte parce que Dieu *réparera* (il lui donnera la vie éternelle). D'autre part il y a confiance en Dieu à travers l'homme : l'ordre divin est au fond de chacun de nous, au fond du cœur de l'hérétique ou de l'athée, aussi bien qu'au fond de celui du chrétien. Simplement certains opposent un *refus* à cet ordre, ils ne prêtent pas l'oreille à la voix de Dieu qui est en eux. Il s'agit donc de la négation d'une négation. Et, là encore, il y a une décision sur l'action humaine : tout le positif étant Dieu, l'homme est l'origine du négatif (erreur, vices, crimes : du négatif). Il est donc du côté de Dieu non pas en créant du *positif* (ce qu'il ne peut faire puisque tout ce qui peut être est déjà) mais en détruisant le négatif. En appliquant cette négativité qui est sienne à détruire la négativité. On *résiste* au vice, on *suspend* son jugement jusqu'à ce qu'on soit aveuglé par la positivité de l'être. La violence est dès le rapport originel de l'individu avec soi-même le symbole de la négativité : le cilice, la haine, la discipline sont des violences. Il s'agit de détruire le corps comme symbole de notre finitude et négativité. Ainsi retrouvons-nous le schème dialectique hégélien au cœur même du christianisme puisque les péchés de l'homme viennent de sa finitude en face du principe infini : une finitude qui se détruit comme finitude, entourée qu'elle est de la présence idéale du tout, n'est-ce pas la négation hégélienne de la négation et l'univers tragique ? La dialectique hégélienne est l'image même de la violence parce qu'il a décrit la négation de la négation et qu'il fait confiance au tout pour faire surgir le positif à partir de cette négation de la négation. S'il y avait une positivité créatrice dans le pouvoir de l'homme, il y aurait un recours contre la violence hégélienne. Dans l'autodafé en tout cas nous voyons apparaître un des principes essentiels de la violence : elle se donne toujours comme *n'ayant pas commencé*. La première violence c'est toujours l'autre qui la commet, de même qu'il n'y a jamais de guerre offensive mais seulement des guerres défensives. C'est qu'elle est négation de la négation. Il y a donc une négation du *vrai* quelque part. Mais il y a deux manières de nier la négation : on peut considérer qu'elle n'a rien de positif et qu'on la niera en ajoutant au fini, au non-vrai la positivité qui le complète. Ainsi la négation est ignorée (c'est le principe de la phrase de mon correspondant socialiste : faire de l'anticommunisme en étant bon socialiste). Faire disparaître la négativité par renforcement de la positivité. Mais dans la seconde manière, on considère que la négation est, d'une certaine façon, positivité : il faut la détruire, ce qui signifie il faut détruire l'être positif qui la soutient. C'est *cela* la violence. Il y a ici ambiguïté et en un sens, mauvaise foi : il s'agit en effet de détruire la négation (qui n'est *rien*) pour dévoiler l'être. Mais en fait on substantifie la négation, on en fait un être et on

l'assimile à l'être qui nie. On détruit alors cet être pour détruire la négation. Cela vient évidemment de ce que la négation concrète est *refus*, c'est-à-dire forme que prend une liberté et *résistance*. Cela vient aussi de ce que tout positif peut être pris comme négation en tant que détermination. Une hérésie peut être une *invention* positive. Mais elle *n'est pas* le catholicisme orthodoxe. Donc on la détruit. Seulement cette négation est réciproque : on pourrait aussi bien dire que le catholicisme *n'est pas* elle. Seulement la violence considère ici la négation comme relation univoque. En fait le violent est du côté de la positivité. Ainsi la négation se confond avec l'affirmation. Et plus l'hérésie est positive, plus on la considérera comme négation. En un sens donc, faire violence c'est remettre les choses en état. D'autre part, bien entendu, la violence s'adresse dans l'autodafé à la liberté. Et nous comprenons à présent que la violence s'adresse toujours à la liberté, parce qu'une des faces de la liberté est négative et que c'est toujours la liberté qui a commencé parce que par un de ses aspects elle est refus de l'ordre. Mais ce *refus* est hors d'atteinte puisque c'est l'essence même de la liberté, son échappement au passé et à la facticité. La seule manière d'atteindre la liberté c'est dans ses constructions positives, parce que ces constructions *sont dans ce monde*. Ainsi détruira-t-on une mosquée qui est une pleine positivité, avec ses marbres et son architecture, pour atteindre le musulman, conçu comme *refus* du christianisme. Enfin on atteindra l'hérétique dans ce qu'il est : le corps-pour-autrui, pour détruire le refus (cette existence qui est ce qu'elle n'est pas et qui n'est pas ce qu'elle est). La liberté par définition est *suspecte* à l'Etre. Mais l'Etre est ce qu'il est et par conséquent il ne saurait prendre position par rapport à la liberté. Seulement il y a ceux qui *se mettent du côté de l'Etre* et pour ceux-là la liberté est à détruire. Le violent est donc l'homme qui épouse le parti de l'Etre (du passé comme étant, de la causalité, de l'instantanéité, de l'indestructibilité symbolisée par l'irréversibilité). Mais précisément l'Etre tel qu'il *serait* sans la finitude, la temporalité, la nécessité d'attendre, d'aller des parties au tout, la diversité des choses, la détermination des moyens par la fin. Derrière tout cela, il y a le *tout* que le péché de l'homme masque (Péché originel : moyen de considérer l'homme comme coupable en tant que libre. Paradis perdu : totalité cachée). Naturellement dans l'autodafé nous retrouvons l'échec originel : effort pour *convertir*. Convertir c'est gagner une adhésion par les moyens appropriés c'est-à-dire démonstrations, discussions, évidences, appel à la liberté comme pouvoir positif. La violence apparaît sur l'échec : nous retrouvons la situation précédemment analysée de l'homme qui tue la femme qu'il ne peut pas posséder. Seulement le mythe par principe n'est ni démonstration ni évidence. C'est sa « force d'être » qui est sa garantie. Ainsi, comme la liberté est libre

par rapport à toute force d'être il y a un échec originel dans le mythe et il implique nécessairement un recours à la violence (principe d'autorité). Mais il ressort de là encore un autre aspect de la violence : on emploie *de l'être* à détruire *de l'être*. Jamais la négation ne s'adresse directement à la négation. Et par là au fond le violent ne pense pas supprimer *de l'être*; il pense au contraire que l'Etre pur est indestructible : il pense détruire la diversité à la surface de l'Etre. Il y a dans les supplices anciens (jeter à la mer, jeter du haut des rochers, abandonner aux loups, aux fourmis) l'idée d'opérer un retour à la nature c'est-à-dire de faire reprendre l'Etre par l'Etre. De là cette confiance dont nous parlions dans l'ordre total contre la légalité partielle : on fait confiance à l'Etre comme totalité contre sa partie. L'Etre dévore l'Etre pour arriver à la sphère parméniennne. La violence a toujours pour but et justification dernière *l'unité*. Si une situation contraint à la violence, celle-ci en surgissant projette au-devant d'elle l'unité totale de l'être par destruction. Ainsi les communistes obligés à user de violence ont vu leur idéal de la libération du prolétariat s'altérer dans le mythe de la fin de l'Histoire, de l'unité absolue des masses, de la dilution de l'individu dans la masse, de l'unité absolue du règne humain.

A partir de là nous pouvons établir quelques principes de la *morale de la force* (qui sont tout simplement une morale de la violence se justifiant elle-même) : 1° le vainqueur a toujours raison ; 2° le principe de la dureté : il vaut mieux être impitoyable que céder à des actes de bonté qui sont des faiblesses ; 3° l'amour dans la lutte : le plus court chemin d'un cœur à l'autre c'est l'épée ; 4° valeur du mal qui ronge et purifie comme le feu ; 5° on n'a le droit de résister à la force que si on est assez fort pour la tenir en échec ; 6° l'aristocratie ; 7° les valeurs vitales : noblesse, férocité, le refus de subordonner le corps à l'esprit ; 8° la morale des faibles. Refus de la morale des esclaves ; 9° mettre sa vie en jeu. Accepter de mourir (le maître et l'esclave). Idée d'une hiérarchie ; 10° principe de la morale : identification de force, valeur et être ; 11° si tous les moyens sont bons c'est qu'aucun n'est *essentiel* à la fin. Incommensurabilité de la fin et des moyens. A fin absolue moyen inessentiel. La violence elle-même, les violentés et le violent sont pareillement inessentiels à la fin. D'où en même temps abnégation et mépris des hommes. Abnégation parce que l'homme comme diversité est mauvais. Il n'est bon que par participation au tout (être-valeur) qui justifie la violence. Le violenté a *toujours commencé*. Donc la nature humaine est mauvaise. Anti-individualisme du violent (cachant un individualisme honteux) ; 12° valeur de la pureté (celle du feu qui brûle) ; 13° beauté du *pessimisme*. Violence et esthétique ; 14° au nom de l'efficacité, réalisme. L'idéalisme c'est la fin

posée sans la force. Mais le réalisme est lui-même un idéalisme : c'est l'idée de la *valeur* de l'Etre.

Mettons de l'ordre dans cette morale. Cela donne ceci :

L'Etre est une perfection. La valeur et l'Etre sont une seule et même chose. Plus il y a d'Etre plus il y a de perfection. L'Etre suprême est la valeur suprême. Cet Etre n'est pas nécessairement Dieu, c'est la totalité du donné. Mais l'imperfection étant moindre-être toute détermination est négation donc moindre-être. L'Etre absolu étant toute positivité abolit en lui-même toutes les distinctions. Il est pur être. Immobile, inexorable, intemporel, inqualifié, La sphère parménidienne. Toute destruction est positivité comme anéantissement du particulier, du déterminé qui fait retour à l'indifférenciation de l'Etre. Tout ce qui est *bon* en tant qu'*étant*, mauvais en tant que limité, donc n'étant pas. Ainsi la totalité de l'Etre vaut mieux que les particuliers, le particulier vaut mieux que ce qui n'est pas encore. C'est-à-dire ce qui est vaut toujours mieux que ce qui est à *venir*, que l'*idéal*. Réalisme et pessimisme vont ensemble, ce qui peut paraître paradoxal mais qui se comprend fort bien. Amour de l'Etre, révérence devant l'Etre, condamnation de la manière d'être. Ce qui vaut le mieux c'est ce qui a fait ses preuves. L'indestructible. Donc traditionalisme et passéisme. La réalité humaine est d'autant supérieure qu'elle participe plus à l'Etre. L'expression humaine de l'Etre c'est la force. L'Etre a le droit d'être. Plus j'ai de force plus j'ai d'être, plus j'ai le droit d'être. L'homme le plus fort est celui qui exprime la plus grande quantité d'Etre ; il représente symboliquement la totalité de l'Etre. La force qui ne sert pas à édifier ; elle n'est pas *opératoire*. Le travail utilise la force mais il la dévie de son sens car il l'enchaîne à construire du particulier (donc à introduire une négativité dans l'Etre) ; en outre il subordonne ce qui est à ce qui n'est pas (idéal ou fin). La force vraie vise à deux activités opposées mais complémentaires : détruire et conserver. Elle vise en troisième lieu à conquérir. Elle détruit pour nier la négativité. Mais si l'objet résiste c'est qu'il a plus d'être qu'elle. En ce cas elle se soumet à lui (défi des jeunes gens, lutte, le vainqueur *soumet* le vaincu. *A priori* il est indifférent au vaincu de soumettre ou d'être soumis : il s'agit de déterminer sa place dans la hiérarchie par le combat). L'ordre moral est respecté. La force alors devient conservatrice. L'Etre auquel elle se soumet devient fin. La force *conquiert pour lui*. Conquérir signifie à la fois conserver et détruire : on conquiert des pays (particularités) pour les unifier à l'Etre que l'on sert : ainsi perdent-ils leur singularité au sein d'un tout plus vaste, symbole de la totalité indifférenciée de l'Etre. La lutte est originellement épreuve d'être. Tant que la fortune est égale, il y a égalité de

force donc d'être. D'où reconnaissance loyale de l'égalité : estime dans l'inimitié. C'est le vrai rapport entre les hommes. Dès que l'un des adversaires s'effondre, il doit être soumis, assimilé, unifié. Seul a le droit de défendre son point de vue, sa particularité celui qui en a la force. Si la force manque, le point de vue devient idéal, il *n'est plus*, il est donc *méprisable*. Mépris des causes perdues. Le violent en tant que violent incarne l'Être. Il n'a de valeur que dans la mesure où il est plus profondément identique à l'Être pur. Il est donc l'incarnation de la nécessité. Etant nécessité, il a le culte de la nécessité partout. Il est l'homme par qui la nécessité s'exprime dans le monde. Le principe de la nécessité c'est que le moindre-être cède au plus fort et que tout événement est nécessairement passage de la diversité à l'unité du plus grand être. La Nécessité se manifeste en lui par l'affirmation pure de son droit à être ce qu'il est. Il n'en démordra pas : *il est ce qu'il est*. D'où inexorabilité. L'inexorabilité étant le signe de la plus grande quantité d'Être, toute tentative pour fléchir le violent doit être vaine. Il est inaccessible à la pitié. Mais du même coup, il fait honneur à son adversaire : il le porte au maximum de l'Être par la violence même qu'il exerce sur lui. Tant qu'il résiste, c'est parfait. Après, il casse : il n'en est plus question. « Il faut que le cœur se brise ou se bronze. » Du même coup, refus de *comprendre* l'autre. Il n'y a pas à le comprendre : il faut le soumettre ou se soumettre, être détruit ou détruire. Comprendre ce serait se changer. Il n'y a rien à voir ni à comprendre. C'est la violence qui crée la violence, c'est en résistant à la violence que le violent *deviendra ce qu'il est* ; c'est en exerçant la violence sur lui-même qu'il se nettoiera de sa particularité. Ainsi faut-il aimer le *Mal* qui n'est au fond mal que par rapport à la particularité. Au fond il y a deux *mals* : 1° Le vrai, le plus profond, c'est le Bien de la Morale des Esclaves : conserver la particularité en tant que telle, aider la faiblesse, être accessible, tolérant, changer, évoluer. C'est la perpétuation de la faiblesse, de la diversité, de la liberté. 2° Le Mal, pour les esclaves, devient le Bien pour le violent. C'est la grande nécessité qui brise les particularités et qu'il incarne. Mais d'abord elle s'exerce sur lui, le ronge et le purifie. Ainsi y a-t-il communion des violents (communion purement représentée) : l'un fait violence à l'autre et par là le purifie de toute faiblesse ; le second aime cette violence qui le trempe et par là même il aime celui qui l'agresse. Pour lui rendre le Bien qu'il lui a fait, il lui fait violence à son tour. Ce qui fait d'ailleurs la *valeur* du violent (comme pour le Maître chez Hegel) c'est qu'il a accepté de mourir. Mourir c'est-à-dire s'intégrer à la totalité, dissoudre complètement cette individualité qui est négation dans la suprême positivité. Du coup il n'a qu'une particularité *provisoire* et *prêtée*, c'est ce qui lui donne le droit de se considérer comme expression de la totalité de l'Être. C'est le mort qu'il sera, qu'il est déjà qui

justifie les entreprises du vivant. Quant à la fin (France, Dieu, etc., bref incarnation du tout) il s'agit seulement de la conserver et de lui conquérir des domaines nouveaux. Donc elle ne saurait dépendre des moyens employés. Ainsi tous les moyens sont inessentiels, tous sont à la fois *bons* à cause de la fin et *indifférents*. Violence, violentés, violents étant inessentiels (le violent est inessentiel en tant que particularité), le mépris pour l'homme s'accompagne d'abnégation. L'être et la force du violent s'incarnent et s'expriment dans son *corps*. Les valeurs corporelles sont valables en tant qu'elles expriment *l'Etre*. La hiérarchie se fait donc d'après les valeurs vitales : force physique, férocité, noblesse. L'extérieur du violent est de mimer l'inexorable et la destruction. Fermeté, souplesse, vivacité, agressivité des mouvements : yeux de pierre, visage impénétrable, silence. Le violent exige d'être reconnu à travers trois sentiments : l'estime, la colère, la peur. Estime et colère ne font qu'un, puisque c'est dans le défi et la colère qu'il accepte l'estime. L'estimer c'est se battre avec lui. La peur c'est l'acceptation de la hiérarchie qu'il impose.

Telle est la forme la première et la plus sotte de la morale de la violence. Nous verrons qu'elle sera nuancée plus tard par le *machiavélisme*. Notons tout de suite les contradictions et la mauvaise foi : une liberté qui se dissimule, un prétendu Etre-en-soi qui dans sa manifestation en force devient le contradictoire « En-soi-pour-soi », un individualisme honteux, la peur de soi-même.

Arrivons à la violence dans la vie quotidienne. Notons que la morale et l'ontologie de la violence sont exceptionnelles et ne se rencontrent qu'au cas où la violence est conception du monde. Les éléments plus constants de la violence sont : une certaine façon de se tenir sans distance et sans moyen terme en face de l'objet de son désir, comme le croyant mystique en face de son Dieu, sur l'écroulement du monde ; un désir et une affirmation d'absolu ; un besoin de lutter contre le temps par création de l'irréversible, en général par destruction (parce que toute construction est *destructible*, au lieu que la destruction est ineffaçable). Nous retrouverons ces traits dans les relations quotidiennes. Il y a violence dans les relations de parents à enfants. Les parents, dans l'éducation, doivent sans doute commander. Mais il faut en même temps qu'ils expliquent. Ainsi doivent-ils apparaître aux enfants non comme des pouvoirs arbitraires mais comme les interprètes d'une nécessité extérieure. Si celle-ci prend l'aspect d'un ordre, c'est qu'elle est simplement repensée par le père ou la mère qui la remâche et la donne sous forme de chyle à l'enfant. Il est au sein de sa famille comme l'embryon au sein de sa mère et la forme que prend la nécessité extérieure déjà digérée pour lui c'est celle d'une liberté

qui défend. S'il descend en nage et sans manteau dans la cave, il prendra froid. Cette nécessité qui ne lui apparaît pas manifestement apparaît aux parents. Le père ne descendrait pas comme cela à la cave : il en serait empêché par la claire vision du rapport nécessaire. Cette claire vision avec son sens négatif, lorsqu'elle se tourne vers l'enfant, devient *impératif*. Il s'agit d'ailleurs d'un impératif impersonnel : « Il ne *faut pas* descendre à la cave en ces conditions. » Le père se considère comme simple *lien* des impératifs. Il est celui qui les transmet en les énonçant. Très souvent d'ailleurs l'impératif qu'il transmet à l'enfant est déjà pour lui, père, un impératif. « Il ne faut pas mentir. Il ne faut pas voler. » Cependant, regardons-y mieux. D'abord il y a métamorphose de l'impératif hypothétique en impératif catégorique. En effet la forme correcte des impératifs fondés sur les liaisons empiriques devrait être : « Si tu ne veux pas prendre froid, ne descends pas à la cave. » L'appréciation de la situation et la décision finale étant laissées à l'enfant. Car il y a seulement *risque* de prendre froid et l'entreprise humaine implique l'acceptation de risques. En tant que réalité humaine libre l'enfant peut décider qu'il vaut mieux courir le risque du rhume que de renoncer à un jeu. Mais le père, au contraire, considère que toutes les fins choisies par l'enfant ne *valent pas* qu'il prenne le risque du rhume. En ce qui le concerne, bien entendu, il y a des cas où il prendra *pour lui* le risque. Mais il exclut *a priori* toutes les fins que peut poser l'enfant. La défense devient ici un *absolu* pour l'enfant alors qu'elle n'en est pas un pour le père. Ou si l'on préfère, ce qui est au niveau des moyens et des risques pour le père devient fin négative absolue pour l'enfant. Cela signifie qu'on peuple l'univers enfantin d'irrémédiables. Et, en même temps, toute défense ou tout commandement accentue le caractère d'irréversibilité temporelle : la défense jaillit à un instant donné. Du coup elle restreint les fins enfantines pour toujours. On ne « revient pas » sur une défense. Mais comme c'est le père qui décide de l'irrémédiable, il tourne une face irrémédiable vers l'enfant. Il se sent irrémédiable, irréversible aux yeux mêmes de l'enfant. Il se fait donc constituer par la liberté d'autrui sur le plan de l'irrémédiable, c'est-à-dire d'un des éléments de la violence. Et la mimique courante des parents vis-à-vis des enfants qui les supplient est de figurer la cécité, la surdité et le mutisme. L'expression se retire de leurs visages. Reste la *pierre*. Naturellement si nous imaginons le père idéal, il est lui-même au service de cette défense. Seulement il en est le symbole vivant. Il l'incarne ; il joue la mimique de l'inexorabilité pour se faire constituer lui-même comme défense par l'enfant. En même temps il le considère comme une liberté *mineure*, c'est-à-dire que l'enfant est liberté dans la mesure où il doit recevoir des *exigences* et les endosser et d'autre part il y a *a priori* dévalorisation des fins que cette liberté

peut poser par elle-même. Ceci se manifeste par deux opérations : *la première* c'est que la liberté du père tente de pénétrer du dedans celle de l'enfant et de lui faire reconnaître du dedans par elle-même qu'elle est une liberté mineure. C'est *l'influence*. Cela introduit chez l'enfant un dédoublement de sa liberté : elle se retourne contre elle-même pour dévaloriser les fins qu'elle pose et les subordonner à une fin qu'elle ne pose pas. C'est précisément ce qu'on nomme le *devoir*. Dans le devoir on ne veut pas ce qu'on veut et on veut ce qu'on ne veut pas ; la liberté qui s'accorde avec elle-même se sacrifie à la liberté qui ne s'accorde pas avec elle-même. Au sein même du devoir il y a aliénation de la liberté puisque l'impératif *réduit* les fins posées spontanément par la liberté à n'être que des instincts, c'est-à-dire de fausses fins, de pseudo-fins en réalité déterminées. A l'intérieur même de la liberté, l'impératif réduit la liberté personnelle à l'ordre du déterminisme et du corps. Cet enfoncement de la liberté dans le corps est d'origine opposée, de mouvement opposé à l'origine et au mouvement de la torture. Mais le résultat est le même : dans le cas de la torture nous avons conquête de la liberté par le corps et résultat hybride : une liberté qui se fait corps en restant liberté. Dans le cas de l'impératif nous avons une liberté qui se déclare elle-même inessentielle et déterminée, c'est-à-dire qui se ravale au niveau d'un corps fictif. Et elle le fait au nom de la liberté de l'autre. L'impératif est présence de la liberté de l'autre comme transcendance intériorisée dans ma propre liberté. L'origine reste le regard. Dans le regard je suis communication (comme regardé) avec la liberté de l'autre. Et je me saisis comme transcendance transcendée. Si je suis amené par l'influence, par sentiment de mon impuissance à considérer que le regard de l'autre exclut la réciprocité du regard, c'est-à-dire que l'autre est regardant jamais regardé, si en outre ce regard se définit et se révèle dans sa pure liberté comme liberté ayant un contenu inexorable, le regard s'intériorise en moi comme *ordre*, il me fait me présenter perpétuellement ma propre liberté comme transcendance transcendée et en même temps il me révèle (par sa maxime) le *sens* dans lequel liberté doit être transcendance transcendée. C'est le respect. Dans les manifestations de respect on *ne regarde pas* (on baisse la tête devant le roi, à l'offertoire). Le salut déferent (tête baissée — on s'incline devant) est démission de son propre regard : on accepte d'être regardé sans regarder. Ainsi le devoir c'est la volonté de l'autre en moi, c'est l'aliénation de ma liberté propre. Ainsi par l'obligation proprement dite le père fait violence à l'enfant mais avec la complicité de l'enfant lui-même. *La seconde opération* c'est l'emploi de la force. Si l'enfant veut passer outre, le père l'en empêche *par la force* : il le retient, il l'enferme, il le bat. L'emploi de la coercition est évidemment limité : on frappe modérément et sur certaines parties du corps seulement. Si l'on

retient l'enfant, on ne le ligote évidemment pas. Ainsi ne peut-on dire qu'on emploie *tous* les moyens pour empêcher que l'enfant enfrenne la défense ou pour l'obliger à accomplir l'ordre. Cependant, symboliquement, on peut dire que tous les moyens sont bons, puisque, à dose infime, on utilise la terreur, la douleur, la torture physique ou morale. (On voit des pères frapper leurs fils jusqu'à ce qu'ils avouent ou les priver de sortie, de jeux jusqu'à ce qu'ils obéissent. C'est l'action sur la liberté par la force, par le corps. Action sur le supérieur par l'inférieur.) Et il est certain que le *moyen* importe peu : si l'enfant demande pardon ou obéit par peur, par douleur, par lassitude, par désir violent de reconquérir le bien perdu, la fin ne paraît pas détruite par le moyen. Il *fallait* qu'il demandât pardon. Pourquoi ? Parce que la fin est *son* Bien. Mais, par essence, ce Bien est hors de lui. Il ne peut pas le reconnaître : ce Bien est l'homme qu'il sera. Et j'entends bien qu'il y a deux espèces de parents : 1° Ceux qui conçoivent ce Bien comme existant déjà : c'est le Bien de la société où ils vivent. En ce cas nous avons une relation manifeste à la violence : le Bien est l'ordre existant et tout ce par quoi l'enfant diffère de ce Bien est herbe folle à détruire. L'éducation est ici négative, destructive et l'on fait confiance à un ordre existant déjà (comme dans le cas de l'autodafé et de l'antisémitisme). 2° Ceux qui, plus libres, veulent mettre l'enfant en mesure de choisir, quand il sera homme, son propre bien. Mais, même dans ce cas, ce libre choix qui est la fin future est hors de lui. Et la situation est telle qu'il va contre lui dans beaucoup de ses projets enfantins. Ainsi le Bien de l'enfant est en dehors de ses projets concrets. Aucun de ces projets ne peut le viser directement et si certains d'entre eux l'en rapprochent c'est par hasard : aussi faut-il en favoriser le développement chez lui comme d'instruments propices mais non pour ce qu'ils sont en eux-mêmes. Pour parler le langage kantien : il peut arriver que l'enfant se détermine conformément à la loi mais jamais par la représentation de la loi. On suscitera donc chez lui des projets conformes à la loi, c'est-à-dire qu'on usera avec lui de machiavélisme. Le père, en hégélien sans le savoir, représente à ses propres yeux les ruses de la raison. C'est-à-dire qu'il incarne l'ordre universel portant l'enfant peu à peu à la vision du Vrai mais par des moyens détournés. L'éducation de ce point de vue ressemble exactement à la politique du P.C. : dans le cas du P.C. on sacrifie la classe ouvrière non encore émancipée à un Bien fixe qui est la société sans classes. Dans le cas de l'enfant, on le sacrifie au jour le jour à l'homme qu'il sera. La solution de l'*Emile* n'en est pas une : car pour que l'enfant saisisse les sanctions analytiques de ses actes, on lui truque la nature où il vit. Elle n'est pas si parlante. Si je casse un carreau dans ma chambre, par maladresse ou colère, j'appellerai le vitrier. C'est que je vis dans un monde social où tout est organisé pour *réparer* les

erreurs, les maladresses individuelles. C'est la vérité et pas autre chose ; nous ne vivons pas dans le monde naturel. Si l'enfant casse un carreau, je ne le remplace pas. Mais c'est ruse et violence car, du moment que le carreau est fait, il peut se remplacer. D'ailleurs les sanctions que l'enfant rencontrera plus tard sont synthétiques. Je contribue faussement à les lui faire tenir pour analytiques, c'est-à-dire à les lui faire *accepter* alors qu'il aurait pu, peut-être, se révolter contre elles. De toute façon, je choisis des moyens étant assuré du Bien. C'est-à-dire que, au lieu de lier le moyen au Bien en pensant que le moyen fait la fin autant que la fin le moyen, je pose le Bien d'abord et *par après* je choisis le moyen le plus propre à y mener. Nous sommes toujours sur le plan de l'Absolu. Raisonner l'enfant c'est encore minimiser sa liberté : en effet ma raison déborde la sienne, comme celle de Dieu déborde la mienne propre. Je choisis donc d'éclairer un point en laissant le reste dans l'ombre. Et les arguments que j'emploie n'ont pas une force absolue car ils ne pourraient l'avoir qu'en liaison avec le tout de l'homme et du monde que l'enfant ne peut connaître. En un sens ils ressemblent aux arguments mathématiques qui ne sont pas basés sur la contemplation intuitive des essences mais sur les nécessités négatives de la construction. Ils écrasent sans convaincre. L'enfant le sait : il sait que les raisonnements qu'on lui fait se jouent sur une immense zone d'ombre. On fait appel, en ce domaine, à sa *foi*. Si on lui explique qu'il faut être poli avec les domestiques parce que ce sont des êtres humains pareils à nous, il peut pressentir obscurément qu'il n'est pas normal, en ce cas, que des hommes que nous déclarons nos égaux soient délibérément placés dans une situation abjecte. Il ne comprend pas : car en étant insolent avec eux, il lui semblait reprendre à son compte leur infériorité manifeste et agir conformément au Bien, puisque le Bien c'est l'ordre des Adultes. Or on lui explique au contraire qu'il faut les traiter avec respect. Il y a donc une contradiction qui lui échappe, car ce n'est pas respecter quelqu'un que lui donner des ordres et lui faire vider des ordures. Cependant l'idée simple de l'égalité lui est accessible et il est facile de lui démontrer que les domestiques sont nos égaux : « Tu vois Marie, eh bien, elle a un petit garçon de ton âge et elle est inquiète pour sa santé comme je l'étais l'an dernier pour la tienne. » L'enfant s'en tiendra là, mais il est dupé. Il prend ainsi l'habitude de croire au principe d'autorité. Au lieu que l'usage perpétuel de la Raison l'habitue à penser par lui-même, ça le met en face d'une Raison infinie qui est une Force d'une nature et d'une qualité différentes de la sienne. Au lieu de penser que chacun ne doit se fier qu'à sa Raison et que le bon sens est la chose du monde la plus répandue, il croit en fait à la hiérarchie des Raisons humaines et il apprend systématiquement à se défier de la sienne. Quand la raison n'est pas *toute* la raison, elle devient violence. Mais il faut

bien comprendre qu'on ne peut pas dire toute la vérité aux enfants ou, si l'on veut, qu'on peut la leur dire mais qu'ils ne la comprendront pas. Nous arrivons à la conclusion qui s'impose : il y a des *situations de violence*. Dans la violence on traite une liberté comme une chose tout en lui reconnaissant sa nature de liberté. Or, précisément, un enfant est *liberté*. Mais comme cette liberté est *limitée* par rapport à la nôtre, elle est chose précisément dans la mesure où elle est liberté. Rien ne peut changer ce fait : l'enfant *est dans l'erreur* et nous n'avons aucun moyen adapté à sa compréhension de le tirer d'erreur. L'enfant a des stades d'erreur à passer et ces stades sont chacun des stades que l'humanité a dépassés. L'enfant se choisit dans l'erreur et ce choix risque d'être définitif ; et nous savons que ce choix l'oriente vers des conséquences qu'il n'a pas *voulues*, et ne peut pas vouloir. Mais d'autre part, il est clair que la situation de violence est créée par notre existence, non par la sienne. C'est la relation concrète de sa liberté à la nôtre qui définit son ignorance comme *objet*. L'ignorance de la société à une certaine époque n'est pas vécue comme ignorance, elle n'est *rien*. Bien sûr on sait qu'on ne sait pas certaines choses. Mais le fait de définir ces choses, de les cerner, de les formuler sous forme de problèmes en donne une certaine connaissance. L'époque n'est limitée que par elle-même et elle fait son expérience par elle-même. Si vous la hantez par la présence du Tout du savoir, comme par une conscience qui la regarde (Hegel) elle devient figée dans un état. C'est ce qui se passe lorsque l'enfant passe, par exemple, par le stade animiste : il trouve librement des solutions à ses problèmes. S'il était seul, son ignorance ne compterait pas ; elle ne deviendrait ignorance qu'au regard des stades ultérieurs de son développement et d'ailleurs ignorance récupérée puisqu'elle l'aurait conduit là où il est. Au regard d'une liberté assurée de savoir, le manque apparaît comme état. C'est-à-dire que l'ensemble des connaissances qui manquent forment *un objet* à nos yeux ; elles sont définissables, elles s'appellent math., sociologie, histoire, etc. Et du fait qu'elles sont *objet*, la liberté et le savoir enfantins deviennent manque de cet objet et objet à leur tour. Mais inversement *pour l'enfant* qui prend conscience de cette situation, sa liberté est aliénée à ses propres yeux par la définition objective de son ignorance. Sans doute moi, adulte, j'ignore bien des choses. Mais je *peux les savoir*. Au lieu que lui sait à la fois qu'il ignore, ignore ce qu'il ignore (de quels sujets il s'agit) et sait qu'il ne peut pas comprendre ce qu'il ignore. Par lui-même, donc, il ne peut pas comprendre ce qu'il fait.

1° Ses actes spontanés sont entachés d'ignorance. Il sait déjà (faire « des sottises ») qu'ils peuvent avoir des conséquences que d'autres ont prévues, mais pas lui. 2° Ses actes conformes aux volontés de l'adulte ont un sens qui lui *échappe*. Donc une valeur qu'il ne leur a pas donnée. L'aliénation est totale, mais elle ne vient pas du tout à

priori de l'action violente de l'adulte. Elle vient de sa simple *présence*. Ou, inversement, l'essence de la situation adulte-enfant c'est que *je ne peux pas* traiter l'enfant comme liberté ; et je ne peux pas non plus le traiter comme une chose. Et lui-même veut être traité comme une liberté et à la fois veut que je lui impose un univers rationnel auquel il puisse faire confiance. Dans la hiérarchie père-enfant, il y a un échec, comme dans toute hiérarchie humaine — qui suppose une imperméabilité qualitative. Quant à la position du père vis-à-vis de l'enfant elle le constitue nécessairement sur le plan de l'immoralité. Il est immoral pour la morale. Le moyen de limiter la violence dans l'éducation de l'enfant est évidemment de considérer l'âge adulte comme principe régulateur et l'émancipation concrète et quotidienne comme fin effective. Il faut mettre à même l'enfant de juger et de vouloir en chaque cas et pour lui-même, puisque, comme liberté, il doit être reconnu pour lui-même ; et il faut que cette émancipation comme fin immédiate serve l'avenir. En d'autres termes il faut renoncer à voir l'avenir d'homme de l'enfant comme fin absolue qui justifie tous les moyens mais considérer au contraire qu'elle ne peut être atteinte que si, en chaque cas, la situation de l'enfant est moyen pour son émancipation concrète et actuelle ; il faut voir l'avenir dans les perspectives du présent, comprendre que c'est *l'avenir de ce présent* ; donner à chaque présent avec l'avenir qu'il préfigure une valeur absolue. Mais il n'en demeure pas moins qu'il y a des cas où la fin redevient inconditionnée : si nous prévoyons par exemple que ses imprudences vont provoquer sa mort ou une maladie grave. De la même façon il convient de lui laisser faire ses expériences mais le seul fait qu'on les lui *laisse* faire en évitant cependant qu'elles aient des suites néfastes, c'est-à-dire le seul fait qu'on en fasse des systèmes relativement isolés, implique une intervention et un truquage.

A partir de là, nous devons examiner si le mensonge et la ruse sont des violences. Il va de soi que le mensonge est fait pour inciter quelqu'un à faire ce qu'on veut qu'il fasse ou à ne pas faire ce qu'on veut qu'il ne fasse pas. Il y a donc mensonge à partir de la certitude d'un échec : mis en présence de la réalité telle qu'elle est, l'action de l'Autre ira contre mon souhait. Donc je lui masque cette réalité. Il reste libre de se déterminer à l'action qu'il choisit. Mais les prémisses sont faussées. J'ai changé le donné à dépasser. Ce qui est fort difficile à déterminer, c'est la mesure dans laquelle je traite encore cette liberté en liberté et dans quelle mesure je la traite en objet. Je déclare pour être loué avoir accompli un acte que je n'ai pas accompli. Le but est *d'être loué*. Mais la louange n'a de valeur que si elle est librement décernée. Une louange faite sous menace de mort peut satisfaire le tyran parce qu'elle montre que la volonté

est brisée mais elle ne le satisfait pas *directement* comme louange. Il faut qu'elle soit spontanée et libre. Ainsi en mentant pour être loué, je réclame la liberté du louangeur. En un certain sens, même, je l'exige : en effet je me prête une action pourvue de *valeur* et le propre de la valeur c'est que, en l'énonçant, j'exige l'assentiment de tous les hommes au nom de leur liberté. Mais si cette liberté garde toute sa spontanéité en se motivant elle-même en face d'une fin *qui la requiert* et s'il est en effet *juste* et conforme à sa nature de liberté qu'elle valorise la valeur, il n'en est pas moins vrai qu'elle attribue la valeur à un sujet qui *en fait* ne la possède pas. Ceci au nom de la *confiance* qu'elle a en moi. Cette confiance elle-même s'adresse à ma liberté. Ce n'est pas parce que je l'ai jamais trompée (ou qu'elle croit que je ne l'ai jamais trompée) qu'elle a confiance mais parce que le fait de ne l'avoir jamais trompée lui paraît le symbole d'une liberté constante qui la traite en liberté et qui s'attache à la vérité. Ainsi dans le mensonge je m'adresse à la liberté de l'Autre et j'exige d'être doublement reconnu comme liberté : en tant que je *dis*, que j'énonce le fait et en tant que je m'attribue le fait (c'est-à-dire en tant que je suis loué pour avoir librement accompli l'action glorieuse). Donc liberté partout. Où est la faille ? C'est que la liberté est en situation dans un monde réel où je suis. Même si elle se porte à concevoir l'imaginaire c'est en liaison synthétique avec le monde réel qui est présent comme ce dont elle se détourne, ce qui est nié par l'imaginaire. Et l'imaginaire est expressément conçu comme tel. Et ce monde réel qui est sa situation, elle le dépasse vers d'autres fins. En mentant, je lui présente une situation imaginaire et je la lui fais tenir pour réelle. Elle la dépasse vers ses fins et se confirme en cette situation comme en toute autre, comme liberté. Mais comme la situation est irréelle, le dépassement est également irréel et le sens de ses œuvres est irréel. L'ensemble des opérations qu'elle accomplit a bien une effectivité réelle dans le monde : il y a déplacement d'objets, constructions, etc. Mais le sens même, qui devait être la réalité finale, est totalement inefficace : c'est un comme si. Du coup cette liberté qui devait dépasser le monde-où-je-suis vers ses fins et dans laquelle j'étais en perpétuel danger et perpétuellement en question est retirée hors du monde, elle est elle-même atteinte d'irréalité. Or le rapport qui fait que toute liberté est liberté c'est un rapport concret et ouvert dans le monde avec ma liberté, en ceci que je puis transcender cette transcendance sous condition d'être aussi transcendé par elle. Mais désormais cette liberté dérivée sur l'imaginaire ne me transcende plus : l'objet-moi qu'elle transcende vers ses fins est un imaginaire ; elle tombe en dehors de moi. Elle est transcendance qui ne peut plus me transcender et de ce fait qui ne peut plus transcender le monde. Du coup elle retombe dans l'immanence. Elle a perdu l'être-dans-le-monde, elle l'a troqué pour l'être-au-milieu-du-

monde. Poursuivant en effet un but imaginaire, interprétant les événements réels à partir du non-réel, elle les subit comme une chose sans les modifier. Si je persuade à Guth que je suis Bost, il parle, il agit. Mais ses paroles, ses regards, ses actes n'atteignent ni moi ni Bost. Pas Bost, puisque Bost n'est pas là, ni du tout connu par lui. Pas Moi puisqu'il ne me voit pas, *moi* Sartre, mais qu'il voit Bost sur moi. Son regard est émoussé : sans doute il voit que je suis blond et porte des lunettes mais il organise synthétiquement ces perceptions avec le fait d'avoir écrit *Le Scandale* ou d'être fils de pasteur protestant. Ainsi son regard est *limité*, obturé par le Bost imaginaire qu'il prend pour le vrai Bost. C'est comme un écran au bout de son regard. Dès le moment où, dans un couple liberté-fin, je n'interviens pas à titre de moyen dépassé ou de moyen qu'on peut toujours dépasser, dès que le monde n'est plus l'ensemble des instruments et la matière de l'opération, la liberté est tombée au milieu du monde — précisément parce que sa fin est extramondaine —, elle est *chose*. Chose parce qu'elle est entourée de vide. Entendons bien qu'elle l'est réellement. Ce type de la Gestapo exécute Bourla¹ et son père, il persuade à la maîtresse du père Bourla qu'ils sont dans un camp à Villeneuve. Il lui promet de porter les lettres qu'elle leur écrira. En fait il les met dans sa poche et les jette au feu. La série des actes qu'elle fait : elle s'assied, choisit une *bonne* plume, de l'encre, du papier, pèse ses mots, cherche ceux qui peuvent les encourager, cache la lettre, etc. — sont des actes qui ne s'adressent à *personne*, qui ne peuvent s'interpréter correctement que *du dehors* ; ils n'ont de sens dans le monde qu'en tant qu'on les relie à la volonté du trompeur. Dans ce cas ils sont efficaces : on lui *fait écrire* des lettres pour la distraire, la tenir en haleine, le temps nécessaire pour que les trompeurs prennent leurs dispositions. Sans doute ils ont un *dedans* (conviction, tendresse, amour, etc.). Mais ce dedans devient lui-même un dehors parce qu'il est nécessaire qu'elle s'émeuve, et pleure pour que les lettres l'occupent. De la même façon, je puis agir sur elle comme *cause*. Sans doute, puisqu'elle aime, je peux être sûr, en lui rapportant des faits vrais sur la vie de Bourla (en les supposant vivants) qu'elle réagirait par des larmes de joie ou de douleur. Seulement ses réactions, pour prévisibles qu'elles soient, n'en seraient pas moins spontanées, d'autre part elles s'inscriraient dans un monde réel et elles m'atteindraient par contrecoup (je serais ému, horrifié, je déciderais de l'aider), autrement dit elles seraient libres parce qu'elles auraient lieu dans l'intermonde des libertés où l'acte d'Autrui n'affecte moi-même. Je ne suis pas *cause* en ce cas, je suis messenger, pur interprète et c'est une libre réaction au monde. Mais la voilà *au monde* sans le savoir, ses actes

1. Jean-Pierre Bourla était élève de Sartre au lycée Pasteur, en 1941 (N.d.E.).

n'affectent plus la réalité, sa liberté s'ensable dans l'imaginaire. En tant que je lui présente une image émouvante de Bourla, elle est libre. Mais en tant que cette image ferme un circuit, que la liberté devient finie, terminée et s'épuise en elle-même, elle n'est plus liberté pour moi et je puis la déterminer comme une chose, en prévoyant le mot qui obtiendra d'elle une réaction purement déterminée prévisible et utilisable, qui ne reviendra jamais sur moi et qui de ce fait la transforme en instrument pur à employer selon certaines méthodes. Naturellement la réaction est spontanée mais en circuit fermé. Et surtout elle a un *dehors*. Le menti est rigoureusement comparable quoique libre au malade rigoureusement déterminé que conçoit Freud. Chez Freud l'acte ou le désir conscient se croient libres mais c'est une illusion de la conscience. En fait ils sont *explicables* par la libido inconsciente ; ils en sont une forme qui s'ignore elle-même. Et le résultat de l'acte est *faux* en tant qu'on le rapporte au conscient (il n'est pas vrai que j'aime les sabres de panoplie pour eux-mêmes et cette panoplie que j'ai ne s'explique pas par mon libre désir de collectionneur). Mais *vrai* en tant qu'on le rapporte à l'ordre psychique inconscient. La description est parfaitement exacte et nous fait conclure au déterminisme. Sauf en ceci que l'ordre psychique inconscient n'est rien autre qu'une *autre conscience*. Ce que décrit Freud — parfaitement — c'est le rapport trompeur-trompé qui est une liaison déterministe et causale parce que le contenu de la conscience du trompé est seulement *explicable* par les intentions du trompeur et que la signification des actes du trompé est incomplète en tant qu'elle s'explique par les actes du trompé et seulement valable si on [les] rapporte à l'intention du trompeur. C'est ce que marque parfaitement pour l'imagination la *feinte*, en boxe. J'ai devant moi un adversaire libre et redoutable axé sur moi qui me regarde et pare mes coups ou m'en donne. Je feinte : par un mouvement du corps, je crée une *image* de moi, en un autre point du ring. L'adversaire s'y jette. Dès lors son regard est aveugle, ses poings inefficaces, il m'offre son côté gauche découvert, il n'est plus qu'une *chose* sur laquelle je n'ai plus qu'à frapper de toutes mes forces. Il est obturé, touché, ligoté par l'imaginaire que j'ai créé. Ainsi le mensonge transforme l'homme en chose. Mais il veut en même temps le garder libre ; du moins dans la plupart des cas. Si je mens pour être loué, ce que je veux au fond c'est être l'objet de cette détermination agréable de la liberté d'autrui qu'est la louange. Et de ce point de vue je ne puis contraindre autrui car c'est une liberté dirigée sur moi et valorisante que je recherche. C'est que, en même temps, c'est moi et ce n'est pas moi qui suis loué. C'est l'homme qui a accompli cet acte. Mais c'est aussi *moi* si j'avais accompli cet acte ; c'est moi qui suis loué avec l'acte au bout, c'est à ma figure, à mes yeux, à mon sourire, à mes *εἶδος* connues que s'adresse la louange

en tant qu'elles ont produit cet acte. En somme je fourpis la substance de l'opération et, après tout, l'acte n'est qu'un accident de cette substance. Et puis la louange s'adresse à *ma* liberté, c'est-à-dire au fond que si je voulais me faire reconnaître comme ayant fait l'acte ce serait juste pour me faire reconnaître comme capacité permanente de le refaire. Et cela précisément je *crois* que je le suis. Au fond, tel menteur qui dit, mentant, avoir fait un acte, affirme, croyant dire vrai, qu'il peut toujours le faire. Tel menteur qui dit, mentant, n'avoir pas fait un acte est persuadé qu'il l'a fait mais que son intention et les conséquences de l'acte sont telles que c'est exactement comme s'il ne l'avait pas fait. Dans ces deux cas il y a l'idée — déjà notée à propos de la violence — que la vérité n'implique pas comme *moyen* la vérité mais aussi bien l'erreur. C'est-à-dire : le but final c'est le rapport de la subjectivité de l'autre à la réalité. Ce but peut être atteint en *désignant* la réalité (dire la vérité) ou il peut être atteint par la bande en disant le faux. Mais c'est pour obtenir la vérité. Pour obtenir en somme un certain état subjectif de l'autre qu'on juge conforme à la vérité, on estime que tous les moyens sont bons. Mais pourquoi ne pas dire la *vérité* pour obtenir la *vérité*? Parce qu'elle risquerait d'être mal interprétée. Ainsi a-t-on défiance dans l'autre. Il est liberté mineure et démoniaque, il faut lui ôter la liberté d'appréciation pour lui donner une appréciation juste. Idée dans le mensonge : la vérité n'est pas devenue, elle est un être. Autrement dit, pour l'homme qui dit vrai, la vérité est un processus synthétique et en devenir qui comprend en elle les moments à partir desquels elle se produit. Même s'il était vrai que, n'ayant pas accompli cet acte, j'en aie été empêché par des circonstances rigoureusement extérieures et que je l'eusse vraiment accompli (ce qui d'ailleurs en tout état de cause est affirmation incontrôlable), au moins cette affirmation a-t-elle un tout autre sens si on mentionne les circonstances « rigoureusement extérieures » qui, en fait, sont presque toujours « rigoureusement intérieures » (parce que ce ne sont pas elles mais notre appréciation d'elles qui nous retient) qui *limitent* en fait notre *εἶς* subjective comme capacité de faire l'acte en question. Au lieu que pour le menteur qui veut dire, au fond, une certaine vérité (en ce qu'il juge une certaine vérité : qu'il a honte de n'avoir pas accompli cet acte, qu'il l'a accompli en d'autres circonstances, que d'ailleurs on ne saurait le juger là-dessus et qu'il mérite d'être loué pour ce qu'il *est* plus encore que pour ce qu'il a fait et qu'une hirondelle ne fait pas le printemps), la vérité est un *état* subjectif de l'Autre ou un Etre, indépendant même des mots qui l'expriment et des moyens qui le produisent. La vérité c'est l'estime que l'autre me porte parce que, par cette estime, il découvre mon être vrai. Et peu importe si cette estime est provoquée par des mensonges : l'essentiel c'est qu'elle soit *là*, elle est totalement indépendante des

moyens utilisés pour la produire. Et, en particulier, il importe peu que l'Autre la réalise en sa liberté par l'appréciation du vrai ou qu'elle *soit réalisée* en lui *par causalité* au moyen du mensonge. Ainsi le menti est libre et non-libre à la fois : libre parce que j'exige sa libre estime, non-libre parce que je la provoque. Jetée sur le plan imaginaire, sa liberté est obturée par l'imaginaire qu'elle vise. Mais en même temps qu'elle est inoffensive, elle reste une liberté qui me concerne pour peu que je décide d'être concerné par elle (que c'est *moi* qu'elle concerne). Le mensonge met la liberté de l'autre entre parenthèses. Il ne la détruit pas, il l'isole, la retranche du monde par un vide et reste maître de décider si l'objet qu'elle vise est imaginaire ou réel. Ainsi nous retrouvons dans le mensonge les idées suivantes (qui appartiennent à l'essence de la violence) : traiter la liberté *à la fois* comme fin et comme moyen, par la supériorité de l'Etre ou Etat sur le devenir ou processus dialectique, vouloir donc réaliser la fin tout de suite et par tous les moyens, se garantir contre la conscience libre en la transformant en chose et cependant en jouir par une certaine façon de la reconnaître. En même temps il y a un élément de destruction mais *inverse* de celui qu'on trouve dans la violence physique : dans cette dernière on s'approprie la liberté et le refus de la réalité-humaine-dans-le-monde en la faisant écraser par le monde, c'est-à-dire que la violence affirme la supériorité du monde sur la conscience — dans le mensonge on s'approprie la liberté et le refus en *détruisant le monde* pour-la-conscience-de-l'autre, on le détruit subtilement en le cachant par l'imaginaire ; on ôte à la liberté son point d'appui nécessaire, elle se transforme en rêve de transcendance, c'est-à-dire en pure immanence et passivité. Enfin le mensonge est issu d'un échec (réel ou prévu : impossibilité de faire apprécier la vérité comme elle est). Cependant le mensonge que nous avons examiné est sans équilibre (se faire louer) : je le considérerais plutôt comme le mensonge intermédiaire et glissant, entre deux espèces extrêmes. Dans la première il s'agit réellement de faire de l'homme un moyen, de réduire son coefficient d'adversité, de supprimer totalement sa liberté. J'envoie un homme à droite, la nuit, sachant qu'il tombera dans une fondrière alors que le chemin est à gauche. Ici j'use de sa liberté (la confiance qu'il a en moi) pour détruire sa liberté et, pour finir, lui-même. Ou je mens pour me protéger de lui ; la femme qui trompe son mari le lui cache. Il ne s'agit pas ici de réclamer d'une liberté dupée qu'elle vous confère librement une valeur, mais simplement de séparer par un néant cette liberté de la mienne. En *ne disant pas*, je creuse un fossé de néant entre deux parties de l'univers, je crée deux univers sans lien. Mais du même coup l'univers où vit le trompé est truqué, donc faux et en outre *contenu* dans l'univers total qui comprend les deux univers : j'ai dressé des murs autour du trompé. En somme les libertés sont

normalement boutées l'une sur l'autre, chaque pulsation de l'une est ressentie par l'autre, chacune est situation pour l'autre : le mensonge est un décollement, un sectionnement des libertés : une des deux bat dans le vide. Le mensonge est recul. Je transforme délibérément la liberté en chose. En même temps, j'ôte toute signification concrète aux gestes et aux paroles de l'autre. Si mon entourage est complice, le trompé ressemble au patient qui, dans le jeu de colin-maillard, a le bandeau sur les yeux. Je le vois et il ne me voit pas : transcendance perpétuellement transcendée. Il se peut cependant que je conserve sa liberté comme valeur pour des usages rigoureusement limités. Par exemple, je puis continuer à approuver son libre jugement des œuvres d'art, de la politique, etc. (que d'ailleurs le fait d'être trompé n'altère pas sensiblement). En ce cas il est à deux faces : je peux le prendre à *mon gré* comme liberté ou comme chose. Mais sa liberté est totalement modifiée dans sa forme quoiqu'elle soit intacte dans sa matière (le jugement de valeur peut être vrai) parce qu'elle n'est liberté que par mon bon plaisir. En effet si j'ai décidé de tromper sur un point, c'est par commodité ou magnanimité que j'ai décidé de ne pas tromper sur tous les autres (ou par prudence ou paresse, etc.) ; bref je suis maître de ma tromperie et maître de la liberté de l'autre. Vient ensuite le mensonge analysé plus haut où j'ai besoin que la liberté de l'autre soit tout entière *chose* et tout entière *liberté* À LA FOIS. Notons-le à ce propos, la violence est à elle-même sa propre justification : si je trompe, j'ai le droit de tromper. L'aliénation d'une liberté prouve qu'une liberté est aliénable, donc qu'elle n'est point pure liberté, je l'atteins donc au défaut de la cuirasse. L'univers de la violence est la justification de la violence. La violence est une métamorphose de l'univers de telle sorte que la violence devient un droit. Enfin dernière catégorie de mensonge : celui qu'on fait pour une *cause* aux tenants de cette cause eux-mêmes.

A) La religion pour le peuple. Elle est tenue, naturellement, pour erreur. Quelle est la cause absolue qui la justifie ? *L'ordre social*. Ainsi cause inconditionnée à obtenir par tous les moyens. En particulier l'illusion d'une religion consiste à donner la modification de l'imaginaire à tous les actes des mystifiés. Leur endurance, leur soumission, l'efficacité de leur travail, leur respect des lois, la charité qu'ils ont les uns vis-à-vis des autres sont des actes *volés*. On leur vole leur signification puisqu'elle demeure imaginaire : tous les actes sont faits dans la perspective d'une volonté et d'une justice divines qui n'existent pas. Ils sont donc dévalorisés en un sens dès leur origine. Ils sont extra-mondains, ils tombent en dehors du monde. On prépare la vie éternelle avec la même minutie absurde qu'on mettrait à préparer un dîner pour des convives qui seraient décidés à ne pas venir. Tout est faux jusqu'au

cœur depuis le plus petit mouvement jusqu'aux plus grandes entreprises. *Mais* premier avantage conçu : faire conserver l'ordre par des gens qui ont intérêt à le détruire en leur concédant un avantage fictif ailleurs. Ici, l'ordre social est fin absolue. C'est l'essentiel et les masses sont l'inessentiel. Mais ce sont des moyens inessentiels de conserver la fin essentielle puisque c'est par elles seules que l'ordre se maintient ou se défait. Elles sont donc (contradiction interne de la violence) à la fois essentielles (parce qu'essentielles à la fin essentielle) et inessentiels (puisqu'on les sacrifie à cette fin). Contradiction non dialectique car elles sont l'un et l'autre à la fois et sous le même rapport. En outre la religion pour le peuple considère comme effectifs et réels sur un plan des actes qui sont imaginaires sur un autre. Le respect du Patron est produit par une mystification : il n'a pas plus de valeur que le respect que j'adresserais à mon ombre si je la prenais pour un homme ; il tombe dans le vide, il est néant. Mais d'un autre côté, néant ou non, en tant que rapport concret de la liberté de l'ouvrier à celle du patron il est réel, il produit des résultats vrais : *pas de grèves*, etc. Ainsi l'ouvrier est transformé en machine : ce qu'il fait *pour de bon* il l'ignore, c'est l'activité totalement non consciente d'un robot, c'est le *dehors absolu*, le pur objectif ; ce qu'il croit faire ne compte pas (sauver son âme) ; c'est du néant. L'homme est transformé en chose et sa conscience en épiphénomène. Cependant l'élite éclairée ne veut pas que cette activité de robot soit tout à fait sans contrepartie pour le mystifié : elle lui fournit en outre des élévations, des espoirs, des promesses, du bonheur. Heureux pendant la messe, heureux s'il compte sur la vie éternelle et sur la justice, heureux quand il prie, etc. Ces bonheurs, l'élite les considère pour elle-même comme un terme obtenu au bout d'un processus critique. Il ne s'agit pas de les *installer* en elle sans discernement : le bonheur doit venir comme libre appréciation de la réalité. Il n'a donc de valeur que s'il est liberté. Mais lorsqu'elle envisage les couches populaires, elle estime au contraire que ce bonheur doit être installé chez chacun comme un *état* entièrement coupé des processus qui l'ont provoqué et en particulier de la situation réelle. L'homme doit être *affecté* de bonheur ; c'est une *tonalité* qu'on lui donne. Contradiction : si l'on se soucie pourtant de lui donner du bonheur, c'est parce qu'il est créature libre — mais pour le lui donner on le transforme en objet. Ainsi l'aliénation par le mensonge est totale : on soumet le mystifié à un ordre extérieur qu'il sert objectivement sans y prendre garde, avec la même inconscience qu'une machine ; à l'intérieur on installe en lui un état coupé de tous les moments de son devenir auquel on soumet tous les projets libres et tous les processus internes comme inessentiels, en sorte que cet état, au lieu d'être à la fin d'une évolution libre, est au départ comme *cause*. Ce n'est pas en effet

suffisant de l'appeler motif : comme il est maintenu en nous par la volonté des autres, il est — nous l'avons montré — une cause. En effet il ne se modifie pas avec les autres projets et n'en subit pas la réaction : il les détermine sans être altéré par contrecoup (ce qu'il serait, s'il était spontanéité individuelle). En fait naturellement, il s'altère mais l'organisation extérieure, c'est-à-dire la liberté d'autrui, le renouvelle sans cesse en moi par une création continuée. Me voilà donc totalement aliéné : l'autre est en moi comme un regard fixe, il me vole mes pensées en les déterminant par la projection au-delà de moi d'un avenir fixe (par la présence aussi du devoir), en les provoquant, en déterminant par des mobiles créés et maintenus en moi (crainte et espoir); enfin il me vole mes actes en en faisant d'une part des démarches de rêve, des néants somnambuliques et d'autre part des réalisations d'automate. A partir de ce moment, je suis déshumanisé, réifié du dedans et du dehors, donc l'objet d'une violence perpétuelle dont le résultat est rigoureusement assimilable à la force physique.

B) Le mensonge à l'intérieur d'un parti aux membres de ce parti par des dirigeants. Ici le point de départ est la liberté pure : l'unité du parti vient d'abord de ce que la même fin est rigoureusement voulue par chacun et par tous, et dans la liberté (adhésion). Donc si je mens c'est au nom de la liberté. Tout se passe comme si on disait : « Si vous voulez librement atteindre cette fin, vous devez vouloir librement les moyens de l'atteindre, donc vous devez vouloir être mentis si c'est nécessaire. » Mais justement on ne le dit pas. Dans la mesure où c'est sous-entendu il y a justification de mauvaise foi par la liberté profonde : le soldat doit vouloir qu'on lui donne tous les moyens de combattre le plus efficacement : des armes, de la nourriture et un moral. Lui avouer une défaite, c'est gâcher son moral. Il est de fait qu'il était contradictoire en 40 de demander au soldat de risquer sa vie pour enrayer l'avance allemande et de lui annoncer les pourparlers de l'armistice à la radio. On pouvait donc supposer les prisonniers revendiquant et demandant au gouvernement : « Pourquoi nous avez-vous donné mauvais moral? » J'ai même entendu des prisonniers enclins à voir de la trahison dans la défaite de 40 qui disaient : « C'était fait exprès. » Ainsi le moral devient un état à maintenir. Exactement comme la foi (religion pour le peuple). Il est un des moyens derniers, la fin étant la victoire. J'admets volontiers que les troupes et les chefs le réclament. Mais cela signifie au fond que les hommes du parti se considèrent dans leur liberté critique comme inessentiels par rapport à un *état* qui lui-même est un moyen d'atteindre la fin. Les moyens d'atteindre cet état importent peu. Ici encore nous avons une fin extérieure aux moyens. D'autre part, la fin est supposée voulue par tous. Mais la *volonté* ici est une curieuse notion *objective-subjective*. Si je dis que les masses ne peuvent pas

vouloir la réaction, je parle de leur volonté essentielle, je n'exclus pas la possibilité d'égarement et de propagande contre-révolutionnaire. Au fond je veux dire à *la fois* qu'elles veulent l'émancipation révolutionnaire et que leur situation implique dialectiquement comme perspective nécessaire la Révolution émancipatrice. Mais elle l'implique *en soi et pour moi* (dirigeant). Pas nécessairement pour elles. Ainsi leur volonté, pour finir, doit être déchiffrée, c'est-à-dire que j'en décide. Mot profond de Feldman¹ mourant, aux soldats qui le fusillent : « Imbéciles, c'est *pour vous* que je meurs. » Cela veut dire : je discerne mieux votre volonté profonde que vous-mêmes. Naturellement à un degré plus bas — et la pente est glissante — la notion ambiguë de volonté profonde qui comprend encore des éléments de subjectivité devient celle d'*intérêt* qui est rigoureusement objective. Si je comprends mieux qu'elles-mêmes les *intérêts* des masses, cela veut dire que je comprends mieux qu'elles un certain *objet*. Car l'*intérêt* est extérieur à la personne. Ce n'est pas une raison parce qu'il est *mien* pour que j'en aie une connaissance intuitive et interne : il s'insère dans un ensemble de connaissances et de valeurs supposant même des présuppositions philosophiques et anthropologiques. Ainsi puis-je décider de l'*intérêt* d'autrui. Finalement l'ambiguïté de ma relation avec les masses me fait perpétuellement osciller de l'idée de volonté manifestée et subjective à celle de volonté profonde (objective-subjective) et de celle-là à l'idée d'intérêt (strictement objective). A ce moment tout revient à ma subjectivité. Je puis évidemment me débarrasser de celle-ci, si je crois à une science de la politique. En ce cas, je me borne à lire dans les faits l'intérêt des masses et les moyens de l'atteindre. Dans ce cas la subjectivité a totalement disparu. Reste un monde où les fins et les moyens s'enchaînent dialectiquement. Seulement, à ce moment-là, l'importance du but a complètement disparu. Avec lui, d'ailleurs, la notion de violence : il ne demeure plus que celle d'efficace. Le déterminisme absolu tue l'idée de violence — comme aussi l'intuition de l'absolue liberté. La violence est une notion ambiguë. On pourrait la définir à peu près comme ceci : utiliser du dehors la facticité d'autrui et l'objectif pour déterminer le subjectif à se faire moyen inessentiel pour atteindre l'objectif ; autrement dit obtenir l'objectif à tout prix et particulièrement en traitant l'homme comme moyen, tout en lui gardant *la valeur* d'avoir été voulu par une subjectivité. L'idéal impossible de la violence c'est de contraindre la liberté de l'autre à vouloir librement ce que je veux. En ce sens le mensonge est plus près de l'idéal de la violence que la force : dans la force, il est manifeste que je contrains, donc la liberté

1. Valentin Feldman, membre de la Résistance (F.T.P.), fusillé au mont Valérien le 27 juillet 1942 (N.d.E.).

apparaît plus purement comme refus de la contrainte. Dans le mensonge, au contraire, je me dupe moi-même car je me détermine à prendre la volonté dupée, la liberté mise hors circuit, comme volonté libre. Enfin le mensonge dans le parti a pour but de réaliser *l'unité*. Le mensonge dans le parti est ordinairement simplifiant. A vérité à facettes correspond en effet diversité d'interprétations. Le mensonge vise à créer par modification de la situation une simplification telle qu'une seule réaction est possible : l'indignation par exemple. La situation du menteur par rapport au menti est alors profondément ambiguë : 1° Fondamentalement le menteur est *du parti* du menti. Camarade de lutte. Il est avec le menti contre tous les autres. Il le reconnaît pour son frère. Ils sont unis dans le même combat. Frères de classe, frères d'armes : une grande totalité les dépasse et les unifie. 2° Seulement déjà, dans leurs rapports mêmes, l'objectivité se glisse comme élément de métamorphose : l'unité n'est pas l'accord de deux volontés contractuelles ; ce n'est pas non plus et simplement une unification transcendante par *l'opération voulue en commun*. C'est une objectivité qui traverse les subjectivités de part en part. C'est une *essence*. L'essence de l'individu et *ce qui a été*. Mais celle du membre du parti est à la fois *ce qui a été*, *ce qui est*, *ce qui doit être*. Essence et fin du projet. Etre et valeur. Mais une valeur objective. Elle n'est pas posée par ma subjectivité qui lui est inessentielle mais elle *est de soi*. En même temps transcendante et immanente puisqu'elle est à la fois mon *être* le plus profond et l'unité de moi-même et de l'Autre. La notion de *camaraderie*, ici, n'est pas celle d'accord dans l'entreprise qu'est la vie de volontés distinctes mais celle d'une identité objective dissimulée derrière une diversité inessentielle. Mon camarade c'est moi-même dans l'essentiel et je suis lui. On retrouve curieusement ici la conception hégélienne de la Reconnaissance des Consciences. 3° La volonté profonde et l'intérêt profond émanent de cette *essence*. En un certain sens la confiance aux masses est confiance dans l'ordre de l'être. Nous l'avons trouvée dans toute violence. 4° D'où contradiction première : en tant que membre quelconque du parti, je dois pouvoir exprimer la volonté du parti, c'est-à-dire que la volonté de mon essence doit s'exprimer à travers mon individualité inessentielle. Mais d'autre part il n'est jamais certain que c'est mon essence qui s'exprimera par mon vote. Ce peut être mon individualité inessentielle. Il convient donc que je soumette mon individualité inessentielle à mon essence. Je suis donc en tant que liberté obligé d'être *moyen* pour réaliser la fin qui est *l'objectif*. Mon existence est soumise à mon être. Mais quelle sera la volonté profonde de l'essence ? Dans le rousseauisme la volonté profonde c'est celle qui s'exprime par la volonté générale. L'objection est simple : la volonté générale peut se tromper car si j'interprète mal mon essence pourquoi *plusieurs*

l'interpréteraient-ils mieux, pourquoi la moyenne des erreurs donnerait-elle la vérité ? Dès lors apparaissent la hiérarchie et les chefs. 5° Le chef *me comprend mieux que moi-même*. Il est en un sens moi-même puisqu'il a comme moi l'essence de membre du parti. C'est un camarade, c'est moi. Mais c'est aussi *un autre*. Et qui se caractérise comme connaissant la volonté profonde du parti, son intérêt et les moyens de réaliser cette volonté. Il est donc vis-à-vis de moi exactement comme le psychanalyste vis-à-vis de son sujet. Il sait ce que je ne sais pas sur moi-même. Il voit à travers mon existence ce que je *suis*. Et ce que je *suis* ce n'est plus un certain individu, c'est le membre du parti, c'est-à-dire finalement le parti. A partir de ce moment toutes mes *Erlebnisse* individuelles deviennent l'inessentiel et représentent précisément la diversité, donc l'erreur. En tant qu'individu, je suis suspect. Et il devient indifférent que le parti décide en moi ou en un autre puisque de toute façon, *c'est le parti* qui décide. En un sens il vaut même mieux que ce soit l'Autre qui décide, c'est-à-dire l'interprète qualifié du parti. Mais comment discerner qu'il est qualifié ? Sa qualification peut se manifester de deux manières : ou bien l'être-du-parti est toujours derrière lui, mais l'inspire. Autrement dit ses volontés libres sont pures transcriptions dans le domaine de l'existence libre de l'intérêt et des volontés profondes de l'être-du-parti en tant qu'être. Il veut ce que je veux, seulement chez lui seul l'individualité inessentielle est identique à l'essence. Notons qu'il s'agit encore ici d'une fausse synthèse de l'En-soi-Pour-soi. Chaque volonté particulière du chef est pour-soi, mais elle est en même temps en-soi, elle émane de l'En-soi, elle est la projection de l'En-soi dans le monde de la liberté. Chez le chef l'essence précède l'existence et la subjectivité absolue est rigoureusement identique à l'absolue objectivité. Il est la fin et il est *au service* de la fin. Il revient au même d'adorer le chef ou de servir la fin qui est d'ailleurs moi-même. Le chef n'est pas Dieu car Dieu est une liberté qui se donne l'être. Le chef est Dieu renversé : c'est l'être pur se manifestant comme liberté. A ce niveau nous avons déjà violence : je soumets ma liberté à une liberté parce que je pose que cette liberté émane de l'Être. J'accepte d'être pure transcendance transcendée parce que je limite ma liberté par l'Être. Cependant je demeure liberté mineure en ce sens que je transcende l'Être dans des limites prescrites par la volonté du chef, c'est-à-dire par l'Être qu'elle symbolise. Le chef est l'universel qui s'inscrit dans l'individuel, c'est le caprice qui est loi. Si dans l'image qu'on donne de ce genre de chef, le regard est aveugle, c'est pour marquer qu'il ne voit pas la contingence de l'Être : on lui dicte par-derrière, il écoute ses voix. L'autre procédé c'est le déchiffrement et la science. Dans ce cas le chef est *dehors*. Il n'est plus que nominalement pourvu de l'essence : il la regarde. Il est pure *liberté pour voir*. Il déchiffre

l'essence, détermine *mon* intérêt, non pour l'avoir ressenti mais pour le déchiffrer. Il est pur regard. Son regard comme celui de Dieu me transperce, dissout les accidents (subjectivité) et va à l'essentiel. Je suis donc perpétuellement sous son regard, *je vis sous regard*. Dès ce moment pour lui comme pour moi le mensonge perd sa nocivité. En effet puisqu'il sait ce que je veux, il importe peu qu'il utilise tel ou tel moyen pour me le faire réaliser. Il s'adresse en effet non à mon essence mais aux *Erlebnisse* inessentiels qui sont déjà hors de la vérité. Finalement le mensonge *c'est moi*, il est *en moi*. Je suis mensonge et erreur dans la mesure où c'est par le moyen des *Erlebnisse* que je réalise l'opération et où précisément ces *Erlebnisse* sont incertaines d'elles-mêmes, brouillées, réfractions fausses et coupables de l'essence de la volonté profonde. Elles sont déjà rêves et l'on ne peut agir sur elles qu'en provoquant des contre-rêves. Nous retrouvons toujours l'excuse de la violence : c'est l'autre qui a commencé. L'ensemble des rêves et contre-rêves dégage en s'annulant la volonté profonde. Ainsi le chef n'est nullement comparable à l'élite qui veut une religion pour le peuple : il opprime ma liberté individuelle qu'il déteste pour dégager mon être profond de prolétaire, de Français qu'il aime. Et dans cet être profond il retrouve une liberté (la volonté profonde) qu'il respecte. Ainsi suis-je *chose* comme essence déchiffrée, qu'on fait agir par ruse et mensonge et qui est ignorante de ce qu'elle fait, dont le destin est hors d'elle et *en même temps* liberté dont on écoute le choix profond, qu'on ausculte et respecte. Le chef ressemble plutôt au prêtre : l'essence de communiste ou de prolétaire ou de Français que je trahis constamment mais qui demeure, à la fois comme un être et comme une valeur, comme un projet et comme un donné, c'est très exactement l'âme éternelle du chrétien. Et la vie éternelle comme but sans relation de continuité avec les moyens terrestres, qu'on cherche à atteindre dans le noir et à tâtons, qui *ne peut être* l'organisation des moyens et décider des moyens parce que précisément on ne la voit pas clairement et qu'on ne peut décider de ce qui l'altère — elle est comparable à l'avenir hors de portée, barré par une Révolution qui figure la mort, obscur puisque nous aurons d'autres catégories pour le vivre et le concevoir (comme après la Révélation qui suit la mort) et qui doit pouvoir être atteint par *tous* les moyens puisqu'il est trop vague pour en exclure aucun. En somme plus le but est hors de portée, moins il est défini, plus la relation du but aux moyens est indéterminée, plus il paraît indépendant, plus il est admissible de recourir à *tous les moyens* pour y parvenir, puisqu'il n'en exclut aucun par lui-même (ou presque aucun). Inversement si le but est concret et fini, s'il est dans un avenir à mesure d'homme il doit exclure la violence (à moins qu'il ne soit lui-même violence et mal) et si l'on est obligé d'y recourir pour l'atteindre au moins

apparaîtra-t-elle comme injustifiable et *limitée*. Ce sera l'échec au sein de la réussite. Le but fini est présent dans le moyen et le moyen 1° ne cesse pas d'être moyen (au lieu qu'il devient but s'il est trop loin du but ultime); 2° est en même temps but s'il participe au but (si l'émancipation ultime de l'homme est en même temps émancipation de chaque minute. Mais pour cela il faut que l'émancipation ultime soit régulatrice et que dans chaque cas le but soit une émancipation *finie* sur un point déterminé). Il faut considérer l'émancipation *à la fois* comme progressive (Histoire) et permanente (liberté). Elle ne sera jamais finie et elle est immédiatement réalisable. Le sens de cette réalisation immédiate c'est le rejet à l'infini et ce rejet à l'infini ne prend sa chair que par les possibilités de réalisation immédiate. En effet la contradiction immanente à la morale (qui justifie la violence) est la suivante : la situation et la maxime des volontés en présence impliquent que je ne puis traiter un homme comme fin quand bien même je le voudrais de toutes mes forces. Je ne puis donc que préparer un monde où l'on traitera l'homme comme fin. Mais si je projette un monde de cette sorte, qui est loin et à l'infini, et s'il m'est impossible aujourd'hui de traiter l'homme comme fin, alors il sera moyen d'atteindre la fin *ad infinitum*. S'il est impossible d'avoir des relations concrètes et vraies de moyen à fin avec des représentants de la classe ouvrière, alors je les traiterai en moyen, je les sacrifierai, si j'en ai le pouvoir, à la fin poursuivie. Mais du coup je tue ma fin. Car en créant l'univers des hommes-moyens j'aliène l'homme à la fin absolue (même si elle est l'*humanité* ou la cité des fins) et comme elle n'avait de sens qu'en tant qu'elle était librement voulue, elle s'effondre. Ce qui demeure est sa caricature. La solution de l'antinomie est de ne pas distinguer la fin du moyen et de traiter l'homme comme fin dans la mesure même où je le considère comme moyen, c'est-à-dire de le déterminer à se penser et se vouloir librement comme moyen dans le moment et dans la mesure où je le traite comme fin et de lui manifester qu'il est fin absolue dans la décision même par laquelle il se traite en moyen.

Nous avons considéré ici la violence offensive. Considérons à présent la violence défensive. Un traité de la violence devrait comporter trois descriptions : 1° violence offensive; 2° violence défensive (en tant que défense violente contre la non-violence); 3° contre-violence. Ce que je nomme violence défensive se distingue de la contre-violence en ce que celle-ci est riposte à une agression ou effort pour secouer un joug maintenu par la force (Etat) tandis que la violence défensive est recours à la violence contre des procès non violents. Par exemple, au cours d'une discussion, je refuse soudain de discuter plus avant. Je fais donc une rupture unilatérale du contrat tacite que j'ai conclu avec

l'autre. C'est-à-dire que, ayant admis que la discussion devait créer d'un commun accord une reconnaissance réciproque des libertés, je décide tout à coup de ne considérer que ma volonté propre et de mettre l'autre devant une impossibilité de fait. C'est en effet une impossibilité de fait qu'il rencontrera lorsqu'il essaiera de me parler, puisque je me refuse à répondre. Là où son argument était exigence vis-à-vis de ma liberté, il tombe désarmé puisqu'il rencontre un muet et un sourd. Ainsi j'oppose à sa liberté non pas la limite de ma liberté (comme si je le dominais par la force des arguments inventés) mais celle de ma facticité (je me bouche réellement les oreilles ou je chantonne). Et du coup je lui fais rencontrer sa facticité en face de la mienne (sa voix ne *peut* forcer ce mur) et son impuissance de fait, c'est-à-dire la séparation *donnée* (néant pur-être) des consciences. S'il insiste, je me fâche, on se bat. Le plus fort l'emporte, l'ordre des arguments disparaît, il est remplacé par le règne de la force. Pas tout à fait cependant, car si je le bats, j'ai conscience d'avoir prouvé qu'il a tort. Contre quoi est-ce que je me défends ? Constatons d'abord que je refuse les règles du jeu. Il s'agissait au début d'une légalité librement consentie. Le sujet était déterminé, précisé. Il s'agissait de n'en pas sortir. Il y a première *violence* si j'en sors : l'argument *ad hominem* est violence. Pourquoi ? Un exemple : A : « Gischia est un mauvais peintre, pour telle et telle raison. » Moi : « En tout cas, avec les tableaux que tu fais, à ta place, je ne me permettrais pas de juger. » Celui qui juge s'est mis sur le plan de la liberté : il est au milieu de lui-même, il répond aux exigences des tableaux de Gischia et ses exigences à lui, incitées par les premières, ne se jugent pas satisfaites. Il exige d'autrui, alors, en tant que liberté qu'il partage son mécontentement. Et c'est bien sur ce plan que je me place, puisque j'accepte la discussion sur le cas Gischia (du moins au début). C'est-à-dire que je suis d'accord pour que les œuvres de Gischia soient *valorisées*. Je ne réponds pas par exemple : « Moi, elles me plaisent, mais je n'y connais rien. » Dès le moment où je dis : elles sont bonnes, j'invite autrui et par conséquent mon interlocuteur à juger et à sentir en liberté, à tomber d'accord avec moi. Et il ne *tombe pas d'accord*. Il y a brusquement découverte d'un échec de la liberté. Ma liberté *en tant que telle* paraît un accord des libertés ou si l'on veut voulait réaliser dans et par les tableaux de Gischia la cité des fins. En réclamant qu'on reconnaisse la valeur du tableau de Gischia, elle demande qu'autrui se fasse liberté en reconnaissant comme liberté ma propre liberté. Il y a refus de reconnaissance. Cela signifie qu'autrui ne me reconnaît pas du tout comme pure liberté valorisante mais comme liberté aliénée, déviée ; il me renvoie à la facticité et il m'appelle ainsi que tous les autres à la liberté mais pour affirmer et sentir la valeur diamétralement opposée. Ainsi ai-je à choisir : ou bien renier ma liberté, considérer que je me suis

trompé, faire une conversion radicale, ce qui veut dire qu'au moment même où je suis liberté pure, je dois me considérer comme facticité pure (je n'ai pas de goût, j'ai été trompé, j'aime Gischia parce que je ne connais pas Picasso), ou bien renier la liberté de l'autre, *expliquer* son jugement : toi, tu n'as pas de goût, tu ne connais rien en peinture — c'est-à-dire créer rapidement un ordre du déterminisme tel que le jugement de l'autre apparaisse comme une passion, ou encore, dans le cas considéré, trouver dans ses activités propres une raison de récuser en général son jugement : il est mauvais peintre. Qu'est-ce que cela signifie ? Tout se passe comme si nous posions la maxime : les mauvais peintres n'ont pas le droit de juger la peinture. Cela veut dire que nous considérons le mauvais peintre comme une nature viciée en ce qui concerne la peinture et dont chaque conduite touchant la peinture est faussée. Nous faisons d'ailleurs encore appel à sa liberté mais pour qu'elle constate en lui cette *nature* et que du coup elle se renie comme exigence pure. Il y a, en outre, certainement, l'idée d'*indignité* : certaines fautes mettent au ban de la société humaine. Le mauvais peintre n'a pas le droit de juger la peinture, comme le criminel qui n'a pas le droit de voter. En même temps d'ailleurs je me réfugie dans un accord fait (ou que j'estime fait) des libertés entre elles qui me confirme dans mon idée que je suis libre. (X, Y, Z ont devant moi traité A de mauvais peintre. A ce moment-là A était *objet* de jugement et non sujet jugeant et on le caractérisait comme essence limitée et négative au lieu que j'étais liberté pure par reconnaissance réciproque. Je montre donc ici, par référence à cette conversation, que A est un objet et moi un pur sujet libre.) En un mot, je demande à la liberté de A de se traiter elle-même comme pure transcendence transcendée, comme pur objet limité ; je lui demande de se retirer de son plein gré du cercle des hommes libres. Je refuse à A le droit de se faire traiter comme un homme. A ce moment j'inverse ma position antérieure : j'appelais librement tous les hommes à user de leur liberté en face du tableau de Gischia pour le valoriser. Cette exigence était aussi un espoir de confirmation. Seulement ici il n'y a pas de statut : il faut l'unanimité ; la majorité pour ou contre ne signifie rien. D'où l'ambiguïté profonde de mon appel : seraient-ils *tous* contre moi, je garde encore le droit de maintenir l'appel. Dès lors au lieu de lancer comme je faisais au début une exigence-interrogation, c'est-à-dire d'appeler les libertés à statuer, avec un préjugé favorable, en faveur du tableau, je passe à l'esprit de sérieux et je fais du tableau une *valeur-objet*, un être-valeur qui me permettra, comme une pierre de touche, de classer les hommes en libres et non libres. Il y a violence parce que : 1° J'ai posé une fin absolue. Non pas la *fin interne* des libertés mais une fin extérieure et en soi. Passage à l'esprit de sérieux. Nous pouvons voir ici que l'esprit de sérieux est violence parce qu'il pose les

valeurs comme transcendantes aux libertés. Au lieu donc que la valeur, exigence de la liberté, ne *puisse être atteinte que par la liberté*, elle devient exigence à la liberté et surtout pure exigence d'être. En ce cas elle peut et doit être atteinte même sur et par la suppression de la liberté. D'une façon générale dès qu'on pose les valeurs comme transcendances d'extériorité, la liberté devient moyen de les atteindre, ce qui suppose à la rigueur la possibilité de recourir à d'autres moyens : la violence n'est pas loin. 2° Je l'ai posée *sur le fondement d'un échec* : je recherchais l'accord des libertés et j'ai rencontré le refus. J'avais la possibilité abstraite de faire revenir l'autre sur son refus (par des *preuves*). Mais je n'ai pas cette possibilité *concrètement*. Il est à remarquer que ceci peut être pour trois raisons : a) Je ne dispose pas d'assez d'intelligence, de culture, d'habileté pour *convaincre*, c'est-à-dire pour illuminer la situation de telle sorte que la liberté de l'autre change. b) L'autre *refuse* d'être convaincu. Autrement dit il est sur le terrain où déjà son opinion est devenue fin transcendante et la liberté moyen. c) La matière dont il est traité est telle qu'il est impossible de *trouver* des arguments, des dévoilements. Il faudrait par exemple une longue culture. Souvent d'ailleurs les trois caractères sont présents à la fois. Le *second* (b) nous fait aborder le problème de la violence contre la violence. Le refus de l'autre, s'il est obstiné, est violence déjà. Seulement ce caractère est rarement *manifeste* ; rarement manifeste aussi la bonne volonté pure. En sorte qu'une des raisons de la violence, c'est que je soupçonne la violence chez l'autre. Tout refus est suspect d'être violence. C'est que la négation qui oppose deux pour-soi est négation d'intériorité. Le refus transforme cette négation d'intériorité en négation d'extériorité. Je coupe le contact avec la liberté de l'autre. Je me fais imperméable et pur en-soi par rapport à elle et elle par rapport à moi. Le refus introduit dans les totalités détotalisées le mode de relation qu'est l'extériorité d'indifférence. Là encore, la violence se présente donc comme n'ayant pas commencé. Et, en effet, son fondement c'est la facticité et l'existence des *Autres*. La violence c'est une certaine manière de vivre l'ambiguïté comme échec et son idéal c'est un transcendant totalisant par force la totalité détotalisée. Elle est du côté de l'Etre et veut être de l'être parce que le néant qui sépare les consciences est aussi *du côté de l'Etre* (à cause de la double négation d'intériorité qui fait qu'une des deux négations — celle par laquelle autrui se fait n'être pas moi — est une négation que je n'ai pas à être et qui est dans la relation d'extériorité avec celle par quoi je me fais n'être pas autrui). Le *troisième* (c), qui est fréquent dans les discussions où le sujet est esthétique ou politique et demande une longue culture, de l'esprit de finesse, crée *malgré* les discuteurs une hiérarchie provisoire entre eux. Comment *démontrer* à un homme sans culture que la peinture de Picasso est valable ? A vrai dire il serait *possible*

de changer son jugement à ce sujet, si je disposais de temps (le mener dans les musées, lui montrer l'évolution de la peinture et ses problèmes depuis l'impressionnisme, etc.). Mais il faut le convaincre *tout de suite*. Ainsi apparaît un autre thème de la violence : le refus du temporel et du discursif. Cela ne provient pas ici d'une décision superbe du violent. Mais c'est la situation même qui invite à la violence. Elle crée une hiérarchie à mes propres yeux : hiérarchie relative, naturellement. Cet homme qui n'a pas de culture artistique peut être plus intelligent ou meilleur que moi. Mais cette hiérarchie relative, dans la situation et à la minute, dans la perspective de nos projets, est vécue comme absolue. Par ailleurs elle *gêne*, elle n'est pas vécue comme supériorité orgueilleuse, ou pas seulement comme telle, mais comme séparation disturbante : j'en sais *trop* pour tomber d'accord avec lui et je n'ai pas les moyens de l'amener à mon savoir. En outre, elle tend à faire de l'autre *un objet*, parce qu'il est à mes yeux ignorant donc déterminé de l'extérieur par un manque objectif. Sa liberté est altérée à mes yeux. Je ne puis donc que lui demander *sa confiance*. Seulement la confiance n'est vraiment une solution libre que si elle est momentanée et relative à un projet précis : je fais confiance sur preuve à quelqu'un pour me guider, dans une opération dont le terme dernier est un dévoilement qui justifiera cette confiance. Ici la confiance ne peut opérer le dévoilement (la confiance vraie et libre ce serait si je lui disais : faites-moi confiance, travaillez six mois avec moi et vous finirez par *comprendre* la peinture moderne). Elle ne peut aboutir qu'à faire accepter dans le noir et à l'aveuglette le postulat que la peinture moderne est valable et ceci pour des raisons extérieures à la peinture (parce que je suis de bon jugement, que j'ai la réputation d'avoir bon goût, etc.). Il est donc normal que l'autre me la refuse. Seulement comme il continue à discuter et que je juge qu'il lui manque des connaissances, sa liberté m'apparaît totalement comme objet. Elle est à *ouvrir*, il *se ferme*, il *se bute* (toutes formules indiquant la transformation du sujet en objet. Puisqu'elle se fait chose à mes yeux, il ne me reste plus qu'à la traiter comme chose (intimidation, principe d'autorité, etc.). Mais nous retrouvons ici le principe de la violence : je traite une liberté comme chose pour la libérer comme liberté. L'asservissement de la liberté est posé comme moyen de libération de cette même liberté. Quant à mon interlocuteur il est en fait *libre*, il apprécie et transcende sa situation comme il doit et avec les moyens dont il dispose. Une fois de plus c'est le surgissement de ma liberté en situation qui affecte l'autre d'ignorance et qui aliène objectivement sa liberté : je lui vole son monde, je transforme en inefficaces, vains et dérisoires ses efforts libres pour le penser et le transcender. Sa transcendance est pour moi dans l'immanence. D'où la tentation de la considérer comme négligeable, au nom

d'une transcendance que je voudrais lui donner et qui est en fait la mienne. D'une manière très générale une des aliénations perpétuelles de la liberté humaine vient de ce que *les faits* ne se démontrent pas. C'est-à-dire que je ne peux *dévoiler* à l'Autre ce que j'ai été seul à voir ou à faire. Dans l'ordre de la vie quotidienne, la majorité des convictions (*faits* : j'ai été hier rue de Rome — *appréciations* : je trouve qu'il a l'air triste — *constructions psychologiques* : tu as vu la manière dont il m'a regardé, il m'envie — *opinions politiques et sociales* : antisémitisme, socialisme, etc. — *système de valeurs* : conceptions morales, jugements esthétiques, mythes) ne sont ni directement ni immédiatement communicables. Souvent il faudrait, pour réaliser l'accord, donner sa vie entière à l'autre. S'il y a urgence, la tentation est de recourir à l'autorité. Donc à la violence. Le *premier caractère* (a) peut avec de la mauvaise foi s'assimiler au second¹. Je ne peux pas communiquer mon opinion parce que l'autre est plus intelligent, plus habile à la discussion que moi. Il s'agit cette fois d'un échec dont je suis personnellement responsable. Ce n'est pas l'échec de toute communication humaine : c'est *mon* échec. Je puis certes l'interpréter comme une preuve ou au moins un signe que j'ai tort. Mais il est vrai aussi que cela n'est point certain : il peut fort bien arriver que j'aie raison quoique incapable de faire valoir mes raisons et que toute l'habileté de l'autre soit de mauvais aloi. C'est à moi de juger : reconnaître trop précipitamment mon tort, c'est peut-être une faute provoquée par un complexe d'infériorité. Mais si je décide que j'ai raison, je suis dans une étrange situation ; les arguments, les preuves, les analyses et les dévoilements *sont du côté de l'autre*. La vérité est de mon côté. Mais c'est une vérité *une* puisque tout ce que je dis pour la justifier est battu en brèche. C'est aussi une vérité *simple et immédiate* puisque, ne pouvant la construire à partir de positions reconnues par l'autre, je ne puis en faire une *vérité devenue*. Ce n'est pas non plus une vérité discursive ; elle est réduite par l'autre à l'état de *vérité d'intuition*. Enfin puisqu'elle est *vérité* et que j'envisage de son point de vue les discours de l'autre, je dois les considérer comme inessentiels et même nuisibles. En un mot tout ce qui est travail intellectuel, invention et expérimentation devient *suspect* et apparaît comme l'ensemble des procédés qui détournent de la vue du vrai. Je suis réduit au *Credo quia absurdum*. Et comme je refuse ces procédés qui sont ceux de l'adversaire et que je *juge* contraires à ma vérité (donc à toute) je veux lui faire partager cette vérité *contre* ces moyens ou, si l'on veut, par tous les moyens. Ainsi suis-je précisément réduit à la violence, je suis dans la position du prêtre qui fait l'autodafé. D'autre part puisque les raisonnements se retournent contre moi, je veux lui faire partager ma vérité contre

1. Voir p. 219, rubriques a) et b) (N.d.E.).

les raisonnements et puisqu'il n'a pas l'évidence dont je dispose, je veux lui donner une *foi* en cette vérité. Peu importe qu'il n'ait pas l'illumination pourvu qu'elle soit, cette vérité, *installée en lui*. Mets-toi à genoux et tu croiras. Le recours à l'*intuition* est fréquent chez les femmes : « je suis très intuitive », dans la mesure où, épouses ou amies de techniciens (ingénieurs, avocats, médecins) qui ont l'habitude de les écraser dans la discussion, elles ne peuvent garder leurs vérités qu'en les mettant au-dessus du contrôle par la discussion et le discours, par la critique. Cette arme de faible mène à la violence mais peut, chez le faible, rester sur un plan secret et inoffensif.

Nous trouvons des éléments communs dans l'attitude inverse : celui qu'on veut persuader et qui ne veut pas être changé. Il y a affolement devant la force insinuante des raisons. Il est à noter que le raisonnement de l'Autre peut faire *pour moi* figure de violence. Si je ne vois pas clairement où il mène, me voilà d'adhésion en adhésion conduit sans que je sache comment à affirmer le contraire de ce que j'affirmais. J'ai l'impression d'avoir été dupé. Mystifié. C'est qu'en effet le raisonnement n'est pas une chose morte, ni non plus une découverte intérieure, en ce cas : il prend le style et l'image de l'autre. Il est une entreprise de l'autre, une libre *invention*. Il est donc par un certain côté rigueur, par un autre côté liberté. Dans une certaine mesure, c'est *l'autre en moi*. Ces mots que je viens d'entendre et qui avaient une certaine sonorité nasale par quoi l'autre tout entier entraînait dans mes oreilles, voici qu'*en moi* ils entraînent une adhésion contre moi-même, contre mon refus. Le raisonnement a couleur d'homme. Et le raisonnement n'est pas seulement disposition objective des raisons (comme dans un cours de philo) : il est aussi lutte et tactique. Il y a une volonté dans cette voix, qui veut me prendre en défaut. Par l'idée même de lutte l'idée de violence entre en moi. Et surtout celle de ruse : le raisonnement peut être spécieux. L'art est de masquer qu'il le soit. Peut-être pourrais-je à la réflexion découvrir le point faible, le sophisme mais tout va trop vite. Ainsi ne sais-je pas si l'autre me ment ou me dit le vrai et cela même est imputable à l'autre. Aussi l'ambiguïté du raisonnement empêche que je sois de bonne volonté vis-à-vis de lui. D'autant qu'originellement je pense que l'autre est *dans l'erreur*. Et ses raisonnements, s'il est dans l'erreur, ne sont que des ruses, des faux-semblants. Mais voilà que je ne peux pas découvrir le faux-semblant. Je suis donc dans l'attitude de celui qu'on mystifie. On me vole ma pensée. Sans doute il serait facile de reconnaître que l'autre est dans le vrai mais je ne le peux pas puisque je pense avoir raison. Il y a un cercle vicieux : pour que je considère que les raisonnements expriment simplement la vérité (comme lorsque je suis le cours d'un professeur) il faudrait que je

sois déjà convaincu par ailleurs de la vérité qu'ils démontrent. Sans doute y-a-t-il des cas d'*évidence*. Mais à l'ordinaire les raisonnements visent des matières probables, s'étayent sur des faits seulement admis, sur des présuppositions dont on ne parle pas. Ils visent à construire une forme qui soudain se dévoile à nous et entraîne notre adhésion par la masse des faits qu'elle embrasse. Si je me refuse à la construction, j'aurai devant moi des raisonnements qui me pressent et que je ne puis ni réfuter ni admettre. Je suis donc menacé dans mon intégrité. Mais d'autre part cette intégrité même à quoi je me réfère et qui ne doit pas être changée, c'est mon *essence*, c'est-à-dire mon être. Ainsi je défends ce que *je suis* contre le changement. Finalement pour moi les choses se passent ainsi : on attaque mon être par des ruses. Le système de ces ruses est codifié et l'on veut me contraindre à me défendre selon le même code. Il y a une légalité. Mais la légalité devient violence à partir du moment où elle sert mieux mon adversaire, plus habile que moi à ce jeu. Elle recouvre alors une illégalité plus profonde. Je suis légitimé alors à me défendre par tous les moyens c'est-à-dire en rompant la légalité et le jeu. En jouant l'inexorable, l'inaltérable. Je refuse : 1° le rapport avec autrui. Je me fais pierre. C'est-à-dire que j'utilise mon caractère de transcendance transcendée qui fait de moi un objet pour mimer aux yeux d'autrui le plus élémentaire des objets, celui qui a avec tout autre être un rapport de pure extériorité : le minéral. Et le minéral est ici (comme toujours) symbole de l'Être pur. Le refus est toujours un effort pour changer la négation réciproque d'intériorité en négation d'extériorité ; 2° la temporalité : pour refuser l'action de l'autre, je refuse le changement, c'est-à-dire le temps. Je refuse un avenir à ma pensée, comme aussi bien, par là même, *mon propre avenir*. Le temps est transformé en cadre vide et sans pouvoir de changement. L'éternité et l'instant ne font plus qu'un. Je fais un *serment*. Quoi qu'il arrive, je ne changerai pas. Cela signifie l'inverse de la violence ordinaire qui est acceptation de tous les moyens pour produire un effet. Ici je récuse d'avance tous les moyens utilisés pour me changer. Mais l'affirmation commune aux deux attitudes c'est que les moyens sont dans les deux cas *inessentiels*. En un mot, par le premier refus je me retire de la communauté des hommes. Ce n'est pas (comme dans le cas précédent) mon adversaire que je déshumanise, c'est moi. Je nie la relation essentielle d'interdépendance des libertés, je me retire dans la certitude absolue. J'affirme corrélativement l'identité avec moi-même, je nie le devenir de la vérité, le projet, le changement. Je suis être pur et mon existence est d'être à côté des autres, sans liaison avec eux. C'est l'*obstination*. La différence entre l'obstination et la volonté vient de ce que l'une est décision de servir un but « par tous les moyens » et que l'autre définit dans le moment même où il choisit le but les moyens qu'elle utilisera,

c'est-à-dire les moyens optima et ceux auxquels on peut avoir recours à *la rigueur*. C'est-à-dire que l'une refuse le temps et l'autre s'étagé dans le temps. Si cependant *l'autre* demeure et poursuit son effort de démonstration, je ne puis pas *ne pas l'entendre*, mais comme il ne tient pas compte de mon refus, je me saisis comme *subissant une violence*. Ma position est paradoxale une fois de plus car tout en me retranchant de la communauté par mon refus, j'exige que l'autre me respecte comme si nous étions dans la cité des fins et tout en me transformant en pur *être*, je me maintiens toujours comme une liberté qui peut subir un viol, alors que l'être, par définition, est en deçà de toute violence. Il est donc légitime que je supprime cette violence par tous les moyens. Cela veut dire anéantir l'interlocuteur au nom du droit qu'a ma liberté de vouloir être respectée dans sa décision de n'être plus liberté. Je peux l'anéantir symboliquement, en quittant les lieux. Cette attitude : « je cède la place », est une violence mais déguisée : je me donne extérieurement l'allure de quelqu'un qui refuse d'utiliser tous les moyens, qui « cède » même sur un point pour laisser à l'autre la responsabilité d'avoir utilisé la violence. En fait c'est violence par refus absolu d'entendre l'appel d'une liberté. J'anéantis cette liberté en partant, je la rends impuissante par rapport à moi, en remplissant par une extériorité *réelle* (la distance, les murs) ce qui était position abstraite d'extériorité par refus. Si cette solution est impossible, alors il faut *faire taire* par tous les moyens, c'est-à-dire détruire le projet d'une liberté et la liberté elle-même. Je frappe. C'est-à-dire que j'envisage à présent cette liberté dans sa facticité. Mais c'est obscurément parce que je la soupçonne de s'être adressée à moi dans ma facticité (en spéculant sur mon ignorance, ma naïveté, la lenteur de mon intelligence, qui sont mes dehors). Je lui rends la pareille, c'est-à-dire que, puisqu'elle s'est adressée à moi dans ma facticité en méconnaissant ma liberté, alors elle trouvera ma facticité qui s'adressera à la sienne (ma force physique qui pour moi est du même domaine, *donné*, que ma faiblesse intellectuelle). Il s'agit d'anéantir une tentation.

Toutes ces dernières analyses nous permettent de comprendre comment la violence apparaît dans le monde comme pure possibilité dès que l'homme surgit. Mais précisément pour cela, avant d'aller plus loin, il est nécessaire de décrire les véritables rapports de l'un avec l'autre, pour replacer la violence à son niveau ontologique, non pas comme péché ou crime mais comme type de rapport avec l'autre. Il nous faut donc étudier les différents types de demande à l'autre : la prière, l'appel, l'attente, la proposition, l'exigence, et les réponses de l'autre : le refus et l'accord. La menace. Le défi.

Prière et exigence, passage de l'exigence à la menace, la menace.

Prière et menace sont liées dans le vocabulaire commun. « Ni par prières ni par menaces. » « Rien n'y fit : ni prières ni menaces. » Toutefois il y a un intermédiaire : *l'exigence* ou passage de la prière à la menace. Dans la prière je me livre comme pur motif insuffisant à la liberté de l'autre ; dans la menace je suis liberté en face de l'autre objet. L'exigence s'adresse à l'autre comme pure liberté sans tenir compte de ce qu'il est liberté en situation.

Prière. Examinons l'attitude de la prière, le monde de la prière, les situations dans lesquelles on prie. La prière s'adresse à Dieu ou à l'homme. Mais dans les deux cas, elle est invocation au regard : « Mon Dieu vous qui voyez ma souffrance... » « Achille regarde-moi, je suis Priam, etc. » L'être à qui l'on s'adresse est regard regardant. Et ce regard *me* regarde. L'homme qui prie est originellement dans l'attitude de quelqu'un qui serait brusquement attrapé par la lueur éblouissante d'un phare. Il est dans la lumière d'un phare, en suspens dans un regard comme une paillette dans un rai de lumière. Le regard, la lumière l'éblouissent. Il ne regarde pas le regard, il le sent. Le regard étant la pure liberté de l'autre, le prieur se sent en suspens dans cette liberté. Il est dès l'origine transcendé vers des fins qu'il ignore ou connaît à demi. Mais par principe, il les approuve, les tient pour légitimes parce qu'elles émanent d'une pure liberté. La liberté dans laquelle, en effet, il est en suspens n'est aucunement entachée de facticité ; elle est pure position de l'ordre des fins, au-delà de lui. Les desseins de Dieu sont à la fois impénétrables et absolument bons, la colère d'Achille est légitime. Et comme ces fins se réalisent au-delà de moi, dans le monde, je parais dans le regard sur fond de monde organisé et bon, en tout cas pénétré de liberté. Dans ce monde, je suis moi-même en situation et, en tant qu'être du monde, je ne suis pas seulement regardé par cette liberté mais organisé unitairement avec ce monde dans un ordre légitime. Je suis *moyen* : « Que la volonté de Dieu soit faite. » La prière implique *acceptation*. Il y a reconnaissance *a priori* d'une liberté opérante et de son opération. Dès que je ne suis plus d'accord, je ne puis plus prier ou je prie de mauvaise foi ; et mon projet devient terreur. Il est vrai que la terreur peut conduire à la prière : « Ne me frappez pas, je vous en supplie, je vous donnerai tout ce que vous voudrez. » Elle naît alors sur le sentiment de la totale impuissance où l'on est et de l'infinie puissance de l'autre. Mon impuissance se transforme en négation de ma liberté propre et le sentiment de la puissance de l'autre en révélation de sa pure liberté. J'accepte son ordre et ses fins. Donner

en suppliant sa bourse au voleur, c'est tenir le vol pour légitime. Il se peut aussi que je m'adresse par-delà sa volonté actuelle à sa *bonne volonté*. Mais c'est d'abord supposer qu'une bonne volonté nouménale subsiste derrière la volonté accidentelle. C'est croire à la bonté originelle de l'homme. Ensuite c'est s'adresser à cette bonne volonté non pas sous la forme d'exigence — ce qui serait un rapport possible de la liberté à la liberté — mais précisément en suppliant, c'est-à-dire *sans droit* et en acceptant d'avance son arrêt. Le rapport originel est donc bien à une liberté absolue. Très exactement la liberté suppliée n'est pas, comme le Dieu de Leibniz, soumise au Bien (dans ce cas *au nom du Bien* on peut exiger) mais comme celle du Dieu de Descartes, constituante du Bien. Mais le *moyen* que je suis dans le monde où elle opère a l'ambiguïté pour caractéristique. D'un côté il accepte l'ordre universel et la place qu'on lui confère dans cet ordre. Il se fait *moyen*. De l'autre il a ses fins propres et celles-ci dérangent l'ordre établi par la liberté absolue. Si la volonté de Dieu est de me soumettre à une épreuve ou simplement de faire éclater la guerre civile dans le pays où je suis, c'est par là même cette guerre et cette épreuve qui deviennent pour moi le Bien. Dans la mesure où j'ai horreur de l'épreuve (maladie mortelle de mon fils unique) je suis contre le Bien, je risque de déranger l'ordre universel. Dès l'origine donc j'accepte une hiérarchie des libertés : les fins de ma propre liberté sont secondaires et inessentiels ; elles ne peuvent établir l'ordre du monde. Ma liberté peut seulement accepter cet ordre, contribuer à le maintenir par sa soumission à la liberté principale ou le perturber passagèrement. Elle ne peut pas le remplacer par un autre ordre qui serait le mien. Elle est seulement susceptible de créer du désordre. Autrement dit mes fins apparaissent nettement comme particulières en face d'une volonté qui soutient l'ordre universel. Mieux encore, dans leur particularité même, elles ne peuvent exister que si elles sont soutenues par l'ordre universel. Croyant, je suis une créature de Dieu, la parole même que je Lui adresse tient sa force de Sa volonté ; sujet, je ne suis citoyen, je ne puis me poser comme individu que grâce à la loi et à l'ordre que soutient la volonté du Souverain. En un sens on peut dire que j'ai une double existence ambiguë : en tant que particularité je n'existe pas, je suis le Mal et le non-être et pourtant, en tant que tel, je suis pourtant un certain désir ; en tant que je *suis*, je me fonde dans l'ordre universel des sujets, des esclaves ou des créatures. J'explique à cette liberté mes souffrances et mes désirs perturbateurs *par le corps*, par ce qui en moi n'est déjà plus la liberté pure : « Seigneur, je suis las, je suis vieux, je ne puis plus supporter cette nouvelle épreuve. » Mais d'autre part, en tant justement que le corps m'échappe c'est pour se fondre dans l'ordre naturel où il devient bon. Il y a ici un jeu de chassé-croisé. Le corps c'est l'être pur donc le résultat de l'opéra-

tion organisatrice de la liberté. La liberté c'est la reconnaissance de la volonté du Souverain, donc l'assentiment à l'ordre. Ni le corps ni la volonté libre ne peuvent manquer à l'ordre. Ce qui lui manque c'est la liberté s'assujettissant au corps et du coup perdant sa nature de liberté. Mais cela même *n'est rien*. C'est une double négation : la liberté *n'est plus libre* et le corps interprété par la liberté *n'est plus* un élément de l'ordre universel. Autrement dit, chacun des éléments n'a plus sa nature en soi ou dans l'ordre qui lui est homogène mais dans l'autre. Et c'est en tant qu'il dépend de l'autre, qu'il n'a plus sa raison en lui-même, qu'on ne peut plus lui assigner une exigence pleine conformément à sa nature et à la volonté organisatrice, c'est en tant qu'il offre une résistance *qui ne vient pas de lui*, c'est en tant que conditionné du dehors qu'il prend cette apparence de positivité qui n'est en réalité qu'une négation et une extériorité. Ainsi dans le temps même que je n'approuve pas l'ordre établi, je me désapprouve de ne pas l'approuver. Pas tout à fait cependant : car si je me désapprouvais totalement, c'est-à-dire si je me condamnais au nom de la liberté majeure, je n'offrirais pas mon désir comme un oblat au Créateur, au Souverain. Je tâcherais à le vaincre. En fait le désir reste légitime en lui-même et partiellement cohérent avec la volonté du Créateur. S'il cesse d'être conforme à cette volonté c'est que la volonté majeure a changé. Par exemple il est rare qu'on ose prier pour que le voisin meure. Mais je prie pour la guérison de mon fils malade, parce que la volonté de Dieu est que j'aime et secoure mon fils. Il se trouve simplement que l'ordre général implique que ce fils soit menacé de mort. Dès lors mon affection pour lui est illégitime en tant qu'elle m'empêche de m'adapter à cet ordre. Il se trouve, dans le cas de la supplique au Souverain, que mon fils doit être mis en prison. Or le Souverain exige aussi que je sois bon père. Donc je suis à la fois conforme à ses ordres en me lamentant, et contrevenant à l'ordre général en souhaitant que mon fils n'aille pas en prison. C'est la volonté passée du Souverain (sois bon avec ton fils) qui donne un semblant d'être à ma volonté présente. Encore ne faut-il pas qu'elle soit dirigée contre lui. Dans la prière j'accepte et n'accepte pas l'événement mais dans la mesure où je ne l'accepte pas, je suis *sans droit*, sans vertu, sans raison et ma non-acceptation ne tire un semblant de réalité que par le fait qu'elle est l'expression d'un autre aspect de la volonté souveraine. Aussi bien n'est-elle pas présentée comme *un refus* c'est-à-dire comme l'exercice libre et autonome d'une liberté inaliénable mais comme une impossibilité d'accepter. Je suis père, je reconnais la loi ; si mon fils est coupable, il doit périr ; mais comme je suis aussi ce père qui obéit à la loi des pères, cette créature limitée et qui est ce que Dieu l'a faite par sa création, ce que le Souverain l'a faite par l'éducation et les coutumes, je ne puis me fondre entièrement à sa volonté. Cela, le

Regard le sait, puisqu'il me voit. Dans l'être-regardé, il y a l'idée de transcendance transcendée. Dans la prière, je m'offre comme transcendance transcendée, c'est-à-dire comme *pur objet*. Et comme la liberté à laquelle je m'offre est liberté absolue et constituante, il est entendu que l'aspect par lequel je suis pour Elle est *ma* vérité absolue. Ainsi donc, dans la Prière, je suis d'abord objet. Ma nature c'est d'être objet dans cette liberté. Cela ne veut point dire que j'abdique ma liberté mais simplement que cette liberté devient une de mes qualités objectives, une de mes propriétés. Je me rencontre dans ma vérité qui est d'être un *Etre* et non un *Existant*. D'autre part je suis vu jusqu'au cœur par le regard du Souverain ou du Dieu qui me connaissent comme je me connais moi-même. Lorsque, père, je vais demander au Souverain la grâce de mon fils, je ne suppose pas que je puisse lui apprendre sur la situation des détails qu'il ignore. Il sait mieux que moi l'étendue de la faute, l'importance qu'aura l'exemple, il connaît aussi bien que moi ma douleur de père. Il est père, père de ses sujets, il sait tout ce que je peux lui dire. De là un type particulier de paroles dans la prière ; les paroles ne sont pas *informatrices*, elles n'apprennent rien. C'est encore plus frappant dans le cas du croyant car le regard de Dieu pénètre jusqu'à ses plus secrètes pensées et, donc, les transforme en objets ; en outre, en même temps que ces pensées se forment *pour lui*, il les traverse et connaît ma place et ma fonction — que j'ignore — dans un ordre général — que je soupçonne seulement. En même temps que je connais mes désirs, il les connaît. Il les connaît non parce que je les lui apprends mais parce qu'ils sont. Aussi le caractère particulièrement *poétique* de la prière c'est qu'on y parle pour ne rien dire, puisqu'on nomme et décrit à l'Autre des sentiments et des désirs qu'il connaît pertinemment et mieux que moi-même. Non seulement mes paroles décrivent à Dieu ou au Souverain ces éléments de moi-même qu'il connaît déjà, mais encore elles ne les décrivent qu'en apparence. Elles n'ont même pas la vérité pour elle, puisqu'il y a une vérité plus profonde, ma place dans l'univers organisé que la liberté souveraine connaît mieux que moi. Ainsi la prière, esthétiquement considérée, est langage pur, parce que les mots ne sont plus astreints à la fonction de la prose qui est d'*apprendre* à l'autre ce qu'il ne sait pas. Du coup ils y gagnent une importance cérémoniale ; ils sont comme un accompagnement musical d'une connaissance intuitive qui est relation immédiate. Le langage fonctionne à vide et se pose pour soi. En même temps il a une autre fonction : en nommant il ne signifie pas, il donne. Si je dis : « Seigneur, je suis las », je sais que le Seigneur le sait déjà. Mais je manifeste que je m'adresse plus spécialement à lui, je lui donne ma lassitude. En fait, je suis sur le plan réflexif ; je saisis ma lassitude à travers ce regard fictif comme *Erlebnis* figée en état et, par le mot, je la

traverse et l'intentionne vers quelqu'un à qui je la donne. Il y a dans les méditations, les élévations et les prières, une fâcheuse logomachie qui manifeste l'habitude de parler pour ne rien dire. C'est qu'en tous les cas le langage n'est plus fait ni pour exprimer ma pensée ni pour l'éclaircir à mes yeux mais seulement à titre sacrificiel. Ainsi *je m'en remets* à Dieu ou au Souverain. Je me remets à lui, je lui donne à la fois mon désir et mon acceptation de son ordre. *Mais qu'est-ce donc que je veux de lui ?* « Seigneur, faites que mon fils ne meure pas. » Cela veut dire : « Seigneur, votre Bien est mon Bien, s'il exige que mon fils meure, je m'en remets par avance entre vos mains et je reconnais que mon désir de le voir guérir est un néant, un mal, une erreur. Pourtant, puisque, dans une certaine mesure, la dignité d'être de ce désir et sa légitimité lui viennent de ce que vous le soutenez à l'existence, faites que votre ordre soit tel que mon désir y soit parfaitement légitime et donc comblé. » Je ne demande pas que Dieu fasse une exception en ma faveur mais plutôt que je cesse d'être une exception dans son ordre. Cela peut se faire de deux façons. Et la prière est ambiguë parce que la situation adoptée est elle-même ambiguë : ou en faisant que l'ordre soit tel que mon désir, étant conforme à l'ordre et retrouvant de ce fait la volonté de Dieu, reçoive satisfaction de par son mérite même — ou en faisant que, l'ordre étant ce qu'il est, mon désir se transforme jusqu'à vouloir ce que Dieu veut. « Seigneur, donnez-moi la force et le courage de supporter votre volonté. Si mon fils meurt, faites que je puisse le supporter. » Le premier souhait au fond rejoint le second. On ne veut pas tant changer la volonté du Seigneur ; on désire que le désir, étant en quelque manière soutenu à l'être par Dieu même, se révèle au fond être l'intention même de la volonté divine : Dieu semblait vouloir que mon fils meure, mais il y a une telle plénitude dans mon désir qu'il vive qu'au fond il ne peut qu'être conforme à la volonté de Dieu même, c'est-à-dire qu'il est signe et preuve que mon fils vivra. Cependant, si ceci est la prière idéale (que mon désir soit conforme à ton ordre, qu'il fasse partie de ton ordre ou que ton ordre se révèle soudain comme étant conforme à mon désir) il arrive aussi que la prière quotidienne soit pur énoncé d'un vœu partiel : que mon fils vive. En ce cas on garde la croyance que l'ordre divin a des trous, qu'il y a plusieurs voies indifférentes pour atteindre le même but (l'une étant la mort de mon fils, l'autre tel ou tel autre chemin), que l'avenir n'est pas entièrement fait. Et cela même est rendre hommage à la volonté du Souverain ou du Créateur : il ne s'agit pas d'un ordre mécanique mais vivant, le Maître est si puissant qu'il n'est pas soumis à des chemins déterminés pour réaliser ce qu'il veut (contre Leibniz et le principe de raison suffisante), l'avenir d'une liberté n'est pas fatalité, etc. Et surtout si le Bien est ce que Dieu veut, il suffit qu'il veuille une certaine issue pour que

cette issue devienne le Bien et ce qu'il n'a pas voulu devient le Néant ou le Mal. Aussi n'a-t-il qu'à vouloir ce que je veux pour que ce que je veux soit le Bien. La prière flotte entre ces diverses acceptions. On admet vaguement que le Roi a un ordre établi et rigoureux, puisqu'il est souverain tout-puissant. Mais on admet aussi qu'une exception ne peut rien changer à l'ordre. Et aussi que *l'ordre étant absolu* tous les moyens peuvent le servir, donc qu'il y a une quantité de moyens équivalents pour le réaliser. Enfin ce n'est pas la justice universelle qui est le Bien : sinon le Roi devrait y obéir et serait limité et non pas tout-puissant. C'est la volonté même du Roi. Dans cette dernière conception — étroitement mêlée aux autres — ma prière n'est pas un mal (car elle n'est pas refus ou exigence elle est sur fond d'acceptation inconditionnée). Si elle n'est pas exaucée, elle se fond dans l'acceptation de l'ordre. Et elle peut devenir un Bien : alors elle se transformera en volonté. Il suffit pour cela que Dieu ou le Roi veuillent selon ma prière. Fais que je veuille le Bien. On joue sur deux propositions : fais que ce que je veux soit le Bien, fais que le Bien soit ce que je veux. Mais, en même temps, la prière est *efficace* ou veut être telle. Comment espère-t-on que la prière agisse ? *Comment est-ce que je peux agir sur son vouloir ?* Ici est la contradiction de la prière ou sa mauvaise foi. En acceptant et par mon acceptation, je veux obtenir le contraire de ce que j'accepte. Je me sou mets à ce que je ne veux pas pour que le Maître veuille ce que je veux. Je fais taire ma volonté pour que la volonté du Seigneur devienne la mienne. Ce que je demande *avec ma liberté*, je me fais objet en suspens dans la liberté de l'autre pour l'obtenir. Comment est-ce possible ? Tout d'abord, je me dé mets de ma liberté parce qu'elle peut inquiéter ou irriter. Je déclare que ma liberté est liberté quand elle veut ce que veut l'Autre et non-liberté quand elle veut ses fins propres ; autrement dit il n'y a qu'une seule liberté en l'Autre et en moi : la liberté de l'Autre. Il y a donc compréhension de ce que chaque liberté poursuit la mort de l'Autre. Ce qui offense étant l'altérité des consciences, je supprime cette altérité en supprimant ma liberté. Il n'y a plus qu'une liberté au monde. Pour moi, je me suis fait objet et complice de cette liberté ; par ma liberté asservie je me fais traverser par elle. Je deviens donc sien. Dans la prière, je me donne. Seulement, en devenant *sien*, je garde un désir que je propose à cette liberté toute-puissante. Comme je suis sien, ce désir est originellement *son* désir. Il est une sollicitation à sa liberté exactement comme la faim peut être une sollicitation pour moi à manger — sollicitation dont je peux à mon gré tenir compte ou ne pas tenir compte. Etant objet, je me propose au Maître comme un *motif*. Puisque je suis *sien* ma douleur, que je lui propose, est *sa* douleur. Elle ne saurait l'offenser. Elle n'est pas reproche. Elle n'a même pas le caractère agressif de la douleur qu'il peut surprendre

sur le visage d'un indifférent. Elle est déjà familière, adoucie, c'est un don, elle est acceptation et résignation, elle se considère comme un néant, en attendant qu'il la plonge réellement dans le non-être ou au contraire qu'il en fasse sa liberté. Elle se manifeste donc exactement comme *une* Erlebnis *en lui* : il dirige sur elle son regard réflexif. Elle se présente donc comme occasion à son activité. Nous avons vu, en effet, qu'elle s'offre. Mais c'est justement sa ruse : une douleur qui se refermerait sur elle resserrerait en face de la Volonté du Maître la personne hostile de l'esclave. Cette douleur, au contraire, va chercher Dieu ou le Souverain jusqu'à la source de sa liberté : elle est *à lui*, elle lui est *vouée*. Ma douleur, mon désir qui étant à moi ne sont rien, étant au Maître sont tout, réalisent l'intermédiaire et la liaison entre le Maître et moi. Ils sont *moi dans le Maître*. L'objet regardé en s'offrant à la lumière-regard se fond à demi dans le regard, s'y dilue et du coup devient motif interne dans le regard, sollicitation pour la liberté. En même temps et dans un autre sens : ma liberté s'est déclarée n'être jamais mienne : ou elle n'est *rien* ou elle est la liberté de l'autre passant à travers moi. Je veux ce que veut le Souverain. Je suis, en tant que liberté, le prolongement de Sa liberté, en tant que corps, un de Ses instruments. Mais précisément les douleurs et les désirs qui se jouent, inaperçus, négligés dans *ma* liberté, ils se jouent dans la Sienne puisque les deux ne font qu'un. En s'identifiant à Sa liberté, ma liberté lui confère sournoisement des désirs. Le jeu se fait sur ces formations secondaires : le désir, dit le prier au prié, n'est rien ou il sera *tien*. Si tu ne veux pas de lui, donne-moi la force et le courage de lui résister. Cela veut dire transperce-moi de ta volonté, donc résiste en moi à mon désir : je m'en défais et je te le donne ; je m'en décharge sur toi. Ainsi voilà la volonté du Maître pourvue d'un désir qu'elle n'avait pas et obligée de statuer sur lui comme sur ses propres désirs. Il devient un motif parmi ses motifs et c'est avec ces motifs qu'elle constitue l'ordre universel. En vérité par la prière je me constitue en tentation pour la liberté souveraine, je lui constitue, par un piège, une possibilité qui devient *sa propre possibilité*. Un objet n'est jamais une tentation. La tentation classique c'est la reine de Saba : elle est à la fois objet et liberté. Elle se montre au regard d'Antoine, nue ou presque nue, et le premier aspect qu'elle manifeste, c'est la docilité. C'est-à-dire qu'elle montre n'avoir pas d'autre volonté que la volonté d'Antoine (exactement comme une chose ductile et souple). Ce qu'Antoine voit en elle, c'est donc sa propre volonté. Mais, en même temps, elle s'anime, elle révèle qu'elle est aussi une volonté libre, qu'elle a la *propriété* d'être libre ; seulement cette volonté libre elle la présente comme le prolongement de celle d'Antoine. Elle n'est pas pure attente vide, comme dans la simple soumission. Mais elle esquisse avec son corps un projet possible pour la volonté d'Antoine, elle

mime l'abandon. Elle n'est rien encore qu'un projet qui peut devenir le projet d'Antoine : Antoine retrouve sa propre volonté qui l'appelle en elle. Qu'il décide et la femme qui n'était *rien* devient lui-même dans l'autre, lui-même dans un autre corps. Il n'aura pas à prendre ces bras, à les nouer lui-même autour de son cou, comme si c'étaient des objets qu'on soulève et dispose à son gré, sur une indication ils se lèveront d'eux-mêmes. Ainsi l'insondable liberté de l'autre devient *son* insondable liberté. Et il y a vertige précisément parce que cette insondable liberté qui est sienne reste suffisamment autre pour lui présenter du fond d'elle-même un acte entièrement possible, sans obstacle, qui n'est séparé par rien de sa propre liberté. Car [dans] la tentation, en effet, le tentateur constitue le tenté en liberté absolue : tout dépend de lui, tenté, il est liberté constituante, aucun obstacle, aucun coefficient d'adversité ne peut retarder son projet, il suffit qu'il veuille pour que ce projet soit. C'est la pire ruse qu'on puisse avoir : dévoiler à une liberté qu'elle sera absolument et inconditionnellement liberté à propos d'un acte déterminé, exprimer cet acte comme l'image absolue de la liberté en face d'elle, ne donner aucune raison de le faire (car ce serait liberté limitée) mais le présenter dans sa totale gratuité comme obsédant pour une liberté gratuite (en même temps on le coupe du monde : personne ne le saura, il n'aura aucune conséquence. C'est la création absolue : il n'y a aucune raison de le faire sauf qu'il n'y a aucune raison de ne pas le faire et par là j'affirme mon pouvoir créateur inconditionné). Ainsi ma liberté m'attire dans l'autre comme un creux futur. Et elle m'attire précisément parce qu'au fond elle n'est pas ma liberté. Elle est la liberté de l'autre, jouant ma liberté. Dans la prière nous avons des structures analogues : la ruse est de mettre le Souverain ou le Dieu en face de sa liberté. « Bien sûr, tu n'as aucune raison de sauver mon fils. Au contraire (différence avec la tentation) tu as toutes les raisons de ne pas le faire : il est coupable, il est nécessaire à ton ordre, à ta justice que tu le punisses. Et moi-même je ne suis que ta volonté et j'approuve avec toi ton ordre, tu ne trouveras pas en moi *la plus petite raison* d'y faire exception. Et pourtant il y a là, au fond de moi, ce rien, qui n'est même pas contre toi, qui n'a d'existence que par toi, parce que je suis ton sujet et que je n'existe moi-même que par toi, ce rien qui n'est même pas une attente et qui s'adresse simplement en moi (c'est-à-dire en ta chose, en ta créature et ton sujet) à ta totale liberté, qui te dévoile ton absolue liberté de faire ou de ne pas faire, d'abandonner ta juste colère, tes projets et même de changer ton ordre, parce que tu es le Bien, et que le Bien c'est ce que tu veux. » En ce sens, la prière n'est pas demande d'exception, mais plus ambitieuse encore demande de changer l'ordre. (Au lieu que la tentation est exception.) La prière s'adresse donc à la liberté hors de situation et la fait se réaliser par rapport à

elle-même comme vertige. Et par le fait celui qu'on prie, persuadé par la prière qu'il est hors de situation, ne fait pas l'acte dont on le prie pour être bon, puisqu'on lui a suggéré et qu'il est de lui-même convaincu que le Bien est toujours ce qu'il fait. Il fait l'acte pour que sa liberté s'affirme dans la conscience étrangère par sa suprême gratuité, pour se libérer par-dessus le marché de toutes les raisons qu'il a de ne pas le faire, pour faire une création libre. La réponse à la prière est la *générosité*. Mais l'immoralité profonde de cette générosité, c'est qu'elle se fait de haut en bas, qu'elle émane d'une liberté qui a fait sauter sa situation (fictivement) et qui règle l'ordre du monde sans le subir. C'est la liberté de Dieu qui veut affirmer que le monde est inessentiel et que son caprice est l'essentiel. Elle veut seulement se retrouver elle-même dans l'autre. Elle cherche à se retrouver dans une conscience étrangère mais inférieure, juste assez libre pour la reconnaître, juste assez étrangère pour lui conférer l'objectivité qu'un miroir donne à mon visage, juste assez limitée et docile pour qu'en aucun cas il n'y ait risque de blâme ou de refus. L'accessibilité à la prière c'est la générosité de la toute-puissance — qui n'a aucune valeur. Ainsi la prière renferme sournoisement une promesse : « Donne afin de sentir ta liberté comme un Absolu. Par moi, par moi seul tu peux la sentir telle. » Cependant la prière est *un acte* et non un état : *je prie*. C'est une transformation originelle de mes relations avec l'autre dont je suis le libre auteur. L'acte de prier se donne originellement comme liberté et sa valeur est fondée sur la liberté. C'est librement que je me fais objet devant le Souverain, librement que j'accomplis l'acte cérémonieux de la prière : à genoux et les mains jointes. Les mains jointes figurent évidemment que chaque main retient l'autre, c'est-à-dire que je me réduis moi-même à l'impuissance, je n'agis plus. La génuflexion est destinée à symboliser et à concrétiser mon acceptation de la différence de hauteur. Cette différence peut fort bien d'ailleurs exister déjà : le roi sur son trône est plus haut que le suppliant. Mais il faut que *j'en remette*, je me diminue. En même temps, je me paralyse, je m'ôte le pouvoir de marcher comme celui de prendre. Cependant je ne me prosterne pas, ce qui serait démission heureuse : quand je me prosterne je n'attends rien que des ordres, je ne veux pas agir par mon humilité. Je suis tout entier tendu vers le Souverain, dans un élan qui m'élève vers lui, jusqu'à mes mains jointes qui vont vers lui. Mais en même temps que je me tends vers lui, je m'abaisse devant lui. Je suis un élan retenu compensé par une chute. Mouvement classique : je lève mes mains jointes dans le temps même que je tombe à genoux. La neutralisation réciproque de ces deux mouvements en fait un élan inoffensif, flottant au sein d'une chute. Si le Souverain me *relève* c'est qu'il m'adopte comme *motivation* possible de sa liberté. Cet acte peut donc se définir dans sa complexité comme suit : c'est nier

l'indépendance de sa propre liberté par un acte de liberté pure, reconnaître du même coup la liberté de l'Autre comme inconditionnée et s'offrir de bas en haut à son regard comme un petit vertige mineur de sa liberté, en renonçant totalement à son propre désir pour qu'il devienne le désir de l'Autre, en acceptant au moins théoriquement le risque qu'il s'anéantisse tout de bon. L'ambiguïté de l'exigence du Souverain c'est qu'il veut une liberté entière à l'origine de la prière qui a pour effet de ne plus présenter qu'une liberté aliénée. Dans la prière le libre vœu de la liberté s'aliène et se renonce lui-même pour se mieux réaliser. Autrement dit il se réalise, lui qui est soutenu par la liberté, au prix du refus de la liberté, c'est-à-dire par tous les moyens puisque la liberté origine du désir s'anéantit pour que le désir soit accompli. Le désir et son objet deviennent donc plus importants que la liberté elle-même. D'ailleurs ils ne deviennent *réalité* que quand ils cessent d'être soutenus par ma liberté pour être repris et soutenus par celle de l'autre. A ce moment-là, objectivés, coulés en moi par la souveraine liberté constituante, ils deviennent des absolus. La prière est demande que mes désirs deviennent *valeurs* absolues pour moi, c'est-à-dire que je puisse les considérer avec l'esprit de sérieux. On voit que l'acte de prier est complexe. En même temps il demeure, en un sens, symbolique : puisque je suis impuissant, je reconnais ce qui est déjà, j'accepte ce que je ne peux pas empêcher, je donne ce qui est déjà pris. Si je dis : « Vois, je suis entre tes mains », à un tyran qui m'a fait prisonnier, je lui dis ce qu'il sait fort bien déjà. La ruse c'est au fond que je donne ma liberté pour fondement à une situation qui lui est imposée ; je la présente, cette situation, comme si je l'eusse voulue, au cas où il m'eût été possible de la vouloir. Mais comme cette situation même demeurerait inquiétante et suspecte pour le Souverain, car elle implique la possibilité du refus, j'absorbe cette liberté dans l'acceptation, je la fais boire par la situation et je l'y noie. En acceptant *d'être objet* ma liberté originelle passe dans l'objet que je suis sous forme de pure propriété parmi d'autres. Ainsi je m'envoûte magiquement pour exercer un attrait vertigineux et envoûtant sur la liberté de l'Autre.

Dès lors nous pouvons, à partir de là, concevoir *les situations à prière* et le monde de la prière. Je prie lorsque je suis parfaitement impuissant à obtenir ce que je veux par d'autres moyens. La situation originelle de la prière c'est donc l'*impuissance*. Cette impuissance peut être absolue : je suis ligoté, enchaîné et l'on vient pour me mettre à mort ; il n'est même plus question de sauver ma vie par un marché (en donnant ma bourse, ou en livrant le nom de mon complice) : il est trop tard. Aucun acte, d'aucune sorte, fussé-je décidé à sauver ma vie par tous les moyens, ne peut émaner de moi qui modifie la situation. Ce peut être une impuissance relative à une fin déterminée : cette femme se refuse, j'ai employé la

séduction, l'argent, les menaces même; elle se refuse toujours. Tous les moyens étant épuisés, elle est une volonté libre et absolue par rapport à mon désir : c'est d'elle seule que peut venir la décision de se donner à moi. Cet exemple implique aussi que mon impuissance est aussi refus de certains moyens : je ne me résous pas à employer la violence (rapt, viol, etc.). Envisageons le premier cas en liaison avec certains cas intermédiaires (mon fils va mourir d'une maladie, aucun médecin ne peut le sauver, je m'adresse à Dieu; il est condamné à mort par des tribunaux réguliers que je n'ai pu ni convaincre, ni acheter, ni intimider, je me jette aux genoux du Souverain). Dans ces différents cas mon impuissance vient d'un ordre du monde. Or l'ordre du monde, ordinairement, sert ma liberté qui y est insérée comme un coin. Si l'ordre du monde (événements naturels, cataclysmes, cours réguliers des tribunaux, de la politique) cesse de servir ma liberté et se révèle totalement hostile, je deviens moi-même *une chose au milieu du monde*, je suis réduit à ma facticité. Aucune initiative ne pouvant me sauver (si je résiste, on me conduira de force à l'échafaud), ma liberté est superflue. Elle flotte au-dessus de moi séparée de ma facticité. Sans doute, je peux décider d'accepter la situation : marcher à l'échafaud avec courage, commander moi-même le peloton d'exécution qui me fusillera, mais : 1° cela même n'est pas toujours possible : je puis très bien recevoir le coup de grâce ligoté et bâillonné; 2° ces simagrées sont purement symboliques; elles visent à me faire croire que je suis à l'origine directe d'actes qui n'ont absolument pas besoin de moi pour s'exécuter. Ceci est une motivation directe de la prière qui elle aussi est don symbolique de ce qui est déjà donné. Entre commander le peloton d'exécution et supplier le capitaine de me libérer, il y a ceci de commun que dans les deux cas j'accepte spontanément et par une inversion rapide de ma liberté ce que je ne peux pas ne pas subir. La différence c'est que dans le premier cas, j'accepte spontanément pour mourir avec ma liberté (la mauvaise foi est de la prendre pour efficace alors qu'elle n'est plus qu'un épiphénomène), dans le second j'accepte pour mettre ma liberté, dont je me démetts, au service de mon désir (sauver ma vie); 3° et puis surtout ce que ma liberté demande à ma liberté d'accepter c'est un monde où la liberté n'a plus de sens, où tout se fait par cause et effet. Cela est masqué si je commande le peloton d'exécution, cela est évident si l'on me porte à l'échafaud. La solution est évidemment *le refus*. Mais comprenons que le refus n'est possible que si quelque chose est encore en jeu : je puis refuser les Allemands au nom de la Résistance, refuser la Mort tout en la subissant s'il y a encore quelque moyen de l'éviter (livrer un nom) et que je refuse ce moyen. Mais le refus devient tout à fait inefficace, pur *flatus vocis*, si, par exemple, je suis un jeune homme arrêté comme otage sur les lieux d'un attentat et fusillé comme tel,

alors qu'il n'a jusqu'ici pris parti ni pour les F.F.I. ni pour les Allemands. Ici intervient le désespoir proprement dit qui est la situation d'une liberté qui peut bien accepter la mort en tant qu'elle a été considérée par elle comme un risque à assumer, mais qui ne peut aucunement l'accepter si elle vient par un ordre régulier où la liberté n'a pas de part. Mais qui ne peut pas non plus la refuser efficacement. Le refus ici est aussi bien négation de la liberté que l'acceptation. Accepter n'est point accepter de mourir, c'est accepter d'être épiphénomène, c'est se poser comme liberté absolue de dire oui ou non pour se retourner contre soi-même et déclarer au nom du pouvoir absolu de la liberté que cette liberté n'existe pas et n'a pas ce pouvoir. Si l'on refuse, au contraire, on use de manière cohérente du pouvoir de dire oui ou non mais c'est pour faire l'expérience concrète et en liaison immédiate avec le non de l'inefficacité du pouvoir libre. A ce niveau, voisin de la folie, la liberté et la conscience, qui sont une seule et même chose, se constituent comme une illusion ; c'est le monde qui est l'unique réalité, son inflexible nécessité est la seule vérité, la conscience se rêve elle-même en présence du monde. Et pourtant dans le moment même où elle s'atteint comme un rêve dont le réveil sera la mort, elle se saisit aussi par le *cogito* préreflexif comme ce par quoi *il y a* un monde. Ainsi atteint-elle cet état dont parle Hegel à propos du cours du monde mais en une tout autre intention : « La conscience dans sa loi est conscience de *soi-même* comme de cette réalité effective, et en même temps, précisément parce que cette même essentialité, cette même réalité effective lui est devenue étrangère, elle est en tant que conscience de soi, en tant que réalité effective absolue, consciente de sa non-réalité effective ; en d'autres termes, les deux côtés sont tenus par elle dans leur contradiction, comme étant immédiatement *son essence* qui est donc dérangée dans sa retraite la plus intime. » Autrement dit la conscience se tient à la fois pour une certitude (*cogito*) et pour un rêve (le monde ne tient pas compte d'elle), comme essentielle (ce par quoi il y a de l'être) et comme inessentielle (ce qui disparaîtra sans que l'Etre disparaisse) ; elle tient à la fois l'Etre pour l'inessentiel (ce qui ne peut être sous la forme du *il y a* que comme dépassé par la conscience) et pour l'essentiel (ce qui écrase la conscience). Si elle se réfugie en elle, forte de sa certitude et de sa liberté, elle voit le monde comme un cauchemar ; mais si elle retombe, par la distinction spontanée entre le rêve et la veille, dans la thèse de l'existence du monde, c'est sa certitude d'elle-même qui est en cause puisque la rigueur mécanique des faits rejette la liberté qui les soutient à l'être du côté de l'impuissance et du Néant. Avec ses propres possibilités et sa certitude de soi-même vacillent les notions de Bien et de Mal qui n'ont plus aucun sens dans ce devenir inexorable de l'Etre pur. Il *n'y a plus que de l'Etre*. Dans cette situation sans issue, la

conscience n'a qu'un recours pour rétablir la hiérarchie spontanée qui émane d'elle, pour retrouver la liberté comme soutien du monde et structure de l'Etre dans le monde ainsi que le Bien et le Mal, c'est de découvrir que cet ordre inexorable est l'effet concerté d'une volonté libre. Cette maladie de mon fils qui le mène sûrement, de minute en minute, à la mort ce n'est pas l'action inconsciente et totalement indifférente des microbes, c'est l'épreuve voulue par Dieu. Cette justice qui me condamne à la mort, ce n'est pas l'application systématique et rigoureuse d'un Code déjà établi par des organismes indifférents et réguliers, c'est la volonté du Roi. C'est-à-dire, dans les deux cas, quelqu'un à qui on peut s'adresser, qui peut comprendre, dont on peut changer la volonté et qui, même s'il l'opprime, *reconnaît* ma liberté, la vise, en fait l'essentiel. Du coup l'univers aveugle redevient l'inessentiel, sa nécessité figure seulement la constance d'une liberté, la situation n'est plus *ce qu'on ne peut changer* mais au contraire ce qui peut être modifié par essence, ma liberté redevient l'essentiel puisqu'elle est violée par Dieu ou par le Souverain ; elle est indirectement responsable de l'ordre du monde puisqu'on veut l'atteindre à travers lui. Seulement si ma volonté libre devient l'essentiel, par rapport au monde, elle est l'inessentiel par rapport à la liberté envisagée. Cette liberté en effet s'est dévoilée à partir de la découverte éblouissante de ma totale impuissance. Elle se définit en face de moi comme puissance absolue puisqu'elle doit se donner comme fondement à l'aveugle nécessité du monde qui m'écrase et, par là, rendre cette nécessité inoffensive. Elle est l'ordre du monde par rapport à quoi je suis inessentiel. En la découvrant donc, je me découvre comme inessentiel à elle. (A moins toutefois que je ne prenne l'attitude — déjà une amélioration par rapport au désespoir — du refus absolu, c'est-à-dire de la Haine. Je peux au moins refuser *une chose* : la légitimité de cette liberté. Comme refus de reconnaissance, cette négation garde encore un sens.) En outre comme elle paraît pour que reparaissent avec elle le Bien et le Mal dans le Monde, elle est précisément ce pourquoi et par quoi il y a le Bien et le Mal dans le Monde. Comme je suis impuissant, ce Bien et ce Mal sont absolus : par rapport à eux je suis seulement moyen. Et ici derechef je peux choisir de refuser ce Bien de la volonté souveraine (qui est pour moi puissance, plénitude, accord avec elle-même) et mourir dans l'impuissance et la haine, puisque ce Bien qui est mon mal triomphe. Ou au contraire considérer le Bien de la Volonté toute-puissante comme mon Bien. (Il y a des intermédiaires : le Roi ignore, il a été mal informé, s'il savait, etc. Mais par hypothèse, ils sont écartés : le Roi *sait*.) Comme en effet elle a été appelée du fond du néant pour me servir de témoin, me sauver de la nécessité aveugle, relayer ma liberté défaillante dans l'affirmation du pouvoir inconditionné de la liberté, il faut bien que son

Bien soit mon Bien, c'est mon seul salut : si je l'approuve, elle s'approuve en moi, elle m'approuve et même si je ne pouvais empêcher ma mort, elle devient quelque part un événement humain, un événement bon qui est encore triomphe de la volonté sur le monde ; et moi-même qui suis objet pour cette liberté, au moins ne suis-je pas totalement au milieu du monde, je suis objet privilégié, fin dernière. En un mot, par mon surgissement dans le monde, je faisais que ce monde était pour l'homme ; ligoté par ma facticité, j'ai entrevu un instant que l'homme était jouet du monde ; aussitôt j'ai chargé une liberté de ré-humaniser ce monde qui m'écrase. Je préfère périr écrasé par un homme que par le monde, parce que cela sauve l'homme. Mais en outre, peut-être, en adoptant totalement son point de vue, l'attendrirai-je, le désarmerai-je. Ici se place alors l'épisode de la prière, décrit plus haut. Du coup on voit le sens profond du monde de la prière. C'est une décision désespérée d'*optimisme*. A la mort, je décide que le monde est bon, parce que je ne puis supporter qu'il ne soit rien. (La décision désespérée qu'il soit mauvais est également plus supportable que le rien. Elle s'achève avec la *Malédiction*.) Je déclare donc que *ce cours-du-monde-ci* est bon. Celui-ci précisément, et comme il n'a rien de matériellement bon, puisqu'il m'écrase, je le considère comme formellement bon, en tant que voulu par une volonté humaine ou faite à l'image de l'homme. Et cette volonté à son tour, je la considère comme bonne parce qu'elle est toute-puissante et absolue. Le *Bien* dans la prière c'est la toute-puissance de la Conscience sur les choses. De ce fait, je fais du monde une moindre réalité, et je me réfugie dans la volonté de l'Autre. L'argument caché de la prière c'est à peu près celui-ci : une liberté ne peut qu'être bonne si elle est en même temps puissance ; pouvant *tout*, elle ne peut vouloir le Mal, car le Mal est limitation, impuissance et néant. Du coup, je suis moi-même *du côté du Mal*, à cause de mon impuissance même. Et je suis heureux d'être du côté du Mal parce qu'alors le Monde est bon et mon châtement lui-même est bon. Ici intervient évidemment le masochisme mais comme *issue* : faute de pouvoir échapper à la punition, je suis *justement* puni. Ainsi tout rentre dans l'ordre. Mais, naturellement, je suis du côté du Mal pour être repris dans le Bien. Du côté du Mal seulement en ceci que je dépare l'ordre du Monde. Du côté du Bien, en tant que j'y rentre. Il y a par moments dans les rapports de Roubachof avec l'Histoire (*Le Zéro et l'Infini*) quelque chose d'analogue aux premières structures de la prière. Car à partir du moment où l'ordre du monde est humain, j'accepte d'y rentrer. Ainsi j'ai projeté ma liberté dans l'Autre pour la sauver, comme quelqu'un qui, sur le point d'être pris, remettrait à un autre l'objet précieux qu'il veut garder intact. En même temps, je transforme la nécessité universelle où mon individualité se dilue en un universel voulu par une

volonté qui peut me considérer comme individu et personne. Je transforme l'ordre des choses en ordre des cérémonies. Là où je ne peux plus agir par opération réelle sur le cours des choses, je peux encore agir par cérémonie. Car l'ordre des libertés est tel qu'on y peut agir par symboles. Mon impuissance par rapport au cours du monde est pure impuissance d'extériorité. Si une volonté est présente, je l'intériorise, cette impuissance, j'en fais le caractère librement consenti de ma personnalité et je la lui offre. En ce sens le monde de la prière est intérieur au monde de la poésie. (Il est peu d'exemples de poètes qui n'aient écrit des « Prières ».) Car la prière est métamorphose de *l'échec en tant qu'échec* en victoire symbolique. En effet, elle pose l'alternative : ou bien mon impuissance comme impuissance change la volonté souveraine et donc le cours du monde, ou bien elle demeure impuissance mais elle est sauvée pourtant puisque la volonté divine la veut comme Bien au sein du cours du Monde. Mais la prière est au niveau de l'alternative et non de la décision finale : l'impuissance et le désir y sont ambigus, être et non-être possibles simultanément, l'échec est bon en tant qu'échec et peut devenir triomphe. C'est à ce niveau qu'apparaît la poésie. Plus encore, dans une certaine variété de prière où l'échec est déjà tenu pour certain, pour voulu par la Volonté Souveraine, et où l'on prie plutôt pour lui conserver un instant son caractère d'échec non voulu que pour changer la volonté, comme par une affirmation timide, qui n'est pas encore un refus, d'un désir qu'on sait devoir ne pas être exaucé, avant la résignation qui fait disparaître l'échec avec mes désirs au sein du Bien, c'est-à-dire du cours du monde soutenu par la volonté. « Mon Dieu, il ne faut pas qu'il meure, il ne faut pas qu'il meure. » Quand on sait qu'il est déjà entré en agonie. On soutient un instant le désir dans son néant même contre la volonté divine, mais c'est juste un retard, une affirmation dans et par l'échec du règne humain, juste avant que commence le règne divin. Prière poétique : désir affirmé dans son impuissance et dans la conscience de l'échec de cette affirmation, à un règne de la liberté soutenant le monde et dont l'ambiguïté vient de ce que le poète ne décide pas si c'est un devoir-être ou une existence, dont il sait en tout cas que son désir en aucun cas n'y trouvera de place. Appel à l'impossible. C'est-à-dire preuve de la liberté humaine, non pas par son efficience mais par ses vœux. Ainsi, dans cette première description, la prière est création d'une situation d'exception dans un univers réglé par la liberté humaine où l'on refuse en même temps d'être une exception. Elle est création d'un ordre de féodalité : on préfère se soumettre à une liberté plutôt qu'à un ordre extérieur ; on s'aliène et s'extériorise soi-même pour le triomphe de la liberté dans le monde : c'est-à-dire pour que chaque événement du cours du monde soit une apparence dans sa nécessité aveugle et ait pour substance un

commencement premier se déterminant lui-même dans le milieu de la conscience.

Mais dans beaucoup de cas la liberté qu'on prie n'est pas originellement hors de situation. Elle n'est pas, comme symbolisée par la position élevée du trône, par la richesse, la puissance. C'est une liberté engagée, comme la mienne, dans le monde par toute sa facticité. Elle n'opère sur et dans le monde qu'en se faisant passivité en même temps qu'activité, elle est en danger dans le monde, elle subit des pressions de toutes parts, et elle est limitée étroitement par d'autres libertés. En outre il se peut même qu'au nom de certaines hiérarchies que j'ai établies moi-même ou que des groupes sociaux ont établies pour moi et auxquelles l'Autre croit aussi, je puisse me considérer comme son supérieur. Cette femme qui se refuse à moi, c'est une petite-bourgeoise, mariée, mère de famille. Elle subit les contraintes de son milieu ; la morale de la fidélité conjugale est installée en elle comme *exigence* par les consciences des autres ; elle a peur du jugement de ses enfants ; elle craint qu'un adultère n'incite son mari à divorcer, ce qui la priverait de ressources, elle a peur aussi de l'opinion publique ; enfin, si même elle est un peu troublée physiquement, elle trouve la force de résister au désir de l'immédiat (décrit plus haut) dans la considération de *ses projets* c'est-à-dire de l'avenir qui est sa possibilité propre. Quant à moi je suis, par exemple, un gros industriel, d'un milieu social que je juge égal ou supérieur au sien, par ailleurs je me juge affranchi des scrupules et craintes qui la ligotent. En un certain sens donc, elle est objet pour moi et je tiens son refus pour non fondé. Il est contre une morale libre et raisonnable. Enfin mon dessein propre est de la « posséder », c'est-à-dire de faire empâter sa conscience par son corps. On sait que le désir est désir de posséder la transcendance de l'autre comme pure transcendance et pourtant comme corps, c'est-à-dire que le but du désir : s'approprier une liberté, est très exactement l'inverse de celui de la prière : se donner à une liberté comme un vassal à son suzerain. Cependant il arrive assez souvent que l'homme supplie. C'était en particulier une conduite admise dans la grande période de l'adultère (début du xx^e siècle). Notons tout de suite que la prière intervient ici au moment même où la violence pourrait trouver place. Ce sont au fond ici deux moyens équivalents pour obtenir ce qu'une liberté refuse définitivement et sans recours possible. Dans les deux cas, il y a rupture des règles du jeu. Le but n'est plus lui-même décisive par rapport aux moyens : dans la violence on voulait posséder une liberté consentante et on ne tient qu'un corps enchaîné dans lequel la liberté se bute dans le refus. Dans la prière on voulait s'approprier une liberté et provoquer en elle un trouble qui l'enchaîne, on voulait être maître ; or on se fait esclave, on se remet entre les mains de cette libre personne qu'on

voulait posséder. Le but est donc entièrement coupé des moyens. Il va de soi que cette transformation implique une métamorphose de ma personne, c'est-à-dire que la fin qui était impossible parmi mes possibles se subordonne tous mes possibles et même ma liberté comme pouvoir de projeter mes possibles. « Je ne puis plus travailler, je ne pense qu'à ça, etc. » La fin devient *sérieuse*. Elle ne dépend plus de moi car je ne suis plus libre d'y renoncer, je me suis enchaîné moi-même et ma liberté ne se saisit plus comme transcendence, c'est-à-dire comme perpétuel pouvoir de dépasser une situation mais au contraire comme immanence, c'est-à-dire comme ne pouvant jouer qu'à l'intérieur d'une situation absolue qui la limite et soumise seulement à inventer des moyens pour atteindre la fin qui est limitante. Ainsi la liberté apparaît comme moyen et la fin en décide, cela signifie précisément que la liberté peut se sacrifier entièrement pour que la fin arrive. La fin est le destin de la liberté, parce que la liberté pose *l'impossibilité* de renoncer à cette fin. Mais comme la liberté a posé cette fin et que l'opération originelle devait être le dévoilement de la liberté à elle-même comme puissance créatrice à *propos* de cette fin, la liberté devient destin pour elle-même, c'est-à-dire qu'elle se veut à elle-même fatalité. La fin ne saurait d'ailleurs être limitante que si elle ne peut être atteinte, quoiqu'elle ne soit ni une valeur, ni un mythe, ni un idéal. Or une fin qui n'est ni contradictoire ni à l'infini ne peut être *impossibilité* que si elle se présente dans le milieu de la liberté d'un autre qui la refuse. Ainsi ma liberté est destin pour elle-même à l'occasion de la liberté négative d'un autre. Ce qui fait l'objectivité de mon but c'est qu'il n'a pas seulement sa face subjective, tournée vers moi, il a sa face d'ombre tournée vers la subjectivité de l'autre. Subjectif pour moi en tant que librement posé, il est objectif pour moi en tant que librement refusé par l'autre. De ce point de vue la liberté de l'autre apparaît comme inconditionnée en ce sens que, n'étant que refus, elle n'est pas limitée par la fin considérée et qu'elle *fait mon destin* sans subir le sien par contrecoup. Elle est libre artisan de mon destin, elle m'enferme — du moins je le crois ainsi — dans cette situation confinée d'où je ne puis sortir. De sorte que le rapport qui s'établit est celui d'une liberté-destin avec une liberté absolue. Il y a ébauche spontanée d'une hiérarchie. Cependant, je puis, après inspection de la situation, constater de bonne foi que cette liberté n'est inconditionnée que relativement à moi et à son refus. Peut-être a-t-elle aussi son destin (son enfant, son mari, des complexes, etc.). Mais ce destin est sans rapport avec le mien. Peut-être, en tant que destin, puis-je le transcender, juger ses scrupules petits-bourgeois et méprisables; peut-être ai-je essayé de les changer. Cette femme que je transcende de toute ma transcendance en tant qu'être-dans-le-monde me transcende totalement par son refus. Et

plus je tente de l'incliner vers l'acceptation en changeant sa situation (je la raisonne, je lui offre de l'argent, je lui montre que son mari ne me vaut pas), plus le refus tend vers la gratuité pure, s'il se maintient, c'est-à-dire vers la liberté inconditionnée. Ou, plus exactement, je balance entre deux interprétations : celle d'un refus libre et gratuit ou celle, déterministe, d'un ordre des causes psychiques (complexes, etc.) qui lui rend la décision impossible. Mais précisément dans le second cas, le destin de ma liberté devient l'ordre naturel, le cours du monde (psychique — déterminisme psychologique). Je retrouve la contradiction citée plus haut : le monde est destin pour ma liberté dans son ordre mécanique : ma liberté devient l'inessentiel. Je choisis donc au contraire de poser la liberté qui refuse comme inconditionnée à mes propres yeux. Mais c'est aussi pour la poser comme inconditionnée aux siens. Je prie. Cela signifie que je reconnais pleinement son indépendance par rapport à moi-même, mais c'est pour la persuader de son indépendance par rapport à tout le reste. Je n'ai pu la détourner par des raisons de son mari et de ses enfants, auxquels elle se subordonne. Mais ce que je ne puis faire par raison, je le fais à présent par prière. En m'agenouillant devant elle, je la constitue comme liberté qui peut ce qu'elle décide et qui donne son sens absolu au monde : elle décide de ma vie mais aussi bien de la valeur de son mari, de la valeur de ses affections ou de ses devoirs. Je la place au-dessus du monde. C'est elle qui constitue les valeurs et son système de valeurs sera le mien. En priant, je me soumetts d'avance à sa décision. Du coup d'ailleurs j'accepte ce que j'aurais refusé au début : c'est qu'elle accède à ma demande par pure et simple décision. Quand j'essayais, au début, de la séduire, si elle m'avait dit un jour : « Très bien, je veux vous guérir. Je n'ai pas envie de vous, mais couchons ensemble », j'aurais refusé avec horreur. A présent, c'est très exactement ce que je lui demande de faire, parce que le but s'est transformé. En devenant inconditionnel, il a perdu sa substance concrète : c'est un abstrait. Mais en même temps que je lui fais prendre conscience de sa liberté, je me constitue en tentation. Je suis comme l'ébauche d'un univers à créer, sans insistance, sans appel, juste comme un soupçon d'idée en son esprit, je peux être négligé, mais cela n'est même plus divertissant puisque, au fond, par ma soumission totale à sa volonté, je feins que son but soit atteint. La réalité et sa fin se rejoignent en moi et s'achèvent : son refus a porté ses fruits, je l'accepte, je vais m'éloigner, une page de sa vie, de son entreprise est tournée. Pourtant je reste là, à demi parti, à demi présent, je ne suis presque plus auprès d'elle, il reste une seconde, dans ma soumission même et mon départ, qui rendra sa décision irréparable, quelque chose comme une suggestion de ne pas refermer son monde, de ne pas user de sa liberté à poursuivre indéfiniment cette œuvre dont les

principes et les raisons sont derrière elle, mais à se prouver à elle-même, dans l'instant et pour un instant, qu'elle est pure liberté créatrice et décidant de son Bien. En affirmant par ma soumission inconditionnée que c'est à *elle* que je me sou mets, non conditionnellement, à elle en tant qu'elle sert un Bien, j'affirme que le Bien est sa volonté quelle qu'elle soit, aussi bien, donc, celle de m'accueillir en bouleversant son ménage que celle de me repousser en bouleversant ma vie. Du coup je suis à *elle* et je deviens motif même et, en outre, ma soumission m'acquiert un mérite. De m'être vaincu et vaincu pour elle, je mérite qu'elle me considère mieux qu'elle ne faisait ; une prétention s'élève que je prétends ne pas même remarquer. J'ai plus de valeur aux yeux de cette liberté inconditionnée que le mari ou l'enfant qui lui imposent leurs exigences ; elle-même a à choisir entre cette vie où sa liberté se subordonne à des impératifs catégoriques, c'est-à-dire à un Bien qui l'aliène, et cette décision de devenir soi-même la mesure du Bien. Je prie pour dévoiler cette liberté à elle-même. Et c'est une ruse car je la dévoile dans la perspective de l'unique acte libre à faire ; je lui persuade que choisir le foyer c'est se démettre encore une fois : en sorte qu'elle est libre pour faire ce que je souhaite. Je fais *sauter sa situation* à ses propres yeux : la vérité est qu'elle est libre en situation et pour des entreprises de longue haleine qui impliquent des sacrifices et des hiérarchies de biens ; sa liberté est temporelle ; c'est *elle-même* dans ses opérations dans le temps ; elle-même transcendant vers ses fins une situation concrète et douée d'une certaine permanence. Mais je lui propose la liberté hors de toute situation en créant à elle-même sa propre situation : je lui propose le modèle de la liberté toute-puissante, créatrice du monde et du Bien. C'est-à-dire qu'elle ne peut être telle que par un refus de la temporalité et *dans l'instant*. Dès que l'instant se transforme en laps de temps, elle se retrouve une petite-bourgeoise engagée dans une vie conjugale et je suis, en face d'elle, un industriel plus riche et plus puissant qu'elle, dont la posture humble est une plaisanterie ridicule. Si elle cède, d'ailleurs, elle dira qu'elle a « tout oublié » ; ou « oublié ses devoirs ». Cela veut dire qu'elle aura choisi l'instant pour être inconditionnée. La duperie c'est qu'en fait elle s'est jetée simplement dans une autre situation : elle est ma maîtresse, elle a des devoirs envers moi, il lui faut braver l'opinion publique, etc. Ainsi l'instant inconditionné se transforme en conditionnement de la temporalité vécue. Et moi, de mon côté, du fait qu'elle cède à ma prière, elle me retrouve comme son maître, celui qui la caresse, la trouble et la possède. Cela, je l'ai toujours su. J'ai adressé une prière qui se détruisait elle-même dans ses effets. Une prière-tentation qui faisait violence parce qu'elle était mensonge — parce que je n'avais pas le droit de la prier. On n'a jamais le droit de prier une liberté en situation parce qu'on la force à se duper elle-même

et à se précipiter dans une situation surdéterminante. En outre un fait nouveau est intervenu : quand je m'adressais à Dieu, souvent aussi au Souverain, je pouvais faire une prière pure ; mais quand je m'adresse aux hommes en situation, je cherche aussi à les émouvoir, à leur faire *pitié*. Je demande à cette femme d'avoir pitié de moi. Qu'est-ce donc que cette pitié ? L'homme qui a *pitié* a déjà accompli ses devoirs de justice. Il ne doit rien à celui qui a pitié de lui¹. S'il donne c'est par générosité, donc par pure liberté. Pourtant il a un motif pour donner ; il *ressent* la pitié. Cela signifie que la situation du pitoyable n'est pas injuste (sinon elle soulèverait l'indignation) et pourtant insupportable. C'est qu'elle représente un homme *diminué*. Et il est vrai que la diminution de l'homme à qui j'adresse ma pitié m'atteint directement. Mais non pas, comme on l'a dit, en tant que je me mets, par l'imagination, à sa place : en tant qu'elle est diminution de l'humain en sa personne. Je ne suis pas *lui*, je ne me coule pas dans sa peau mais nous avons en commun cette tâche : faire que le règne humain arrive et s'il manque à sa tâche (c'est-à-dire s'il cesse d'être une liberté transcendant sa situation vers ses fins), c'est le règne humain entier qui est suspect et moi-même dedans avec mes entreprises. L'appel à la pitié est donc la présentation intentionnelle de la déchéance par quoi on en appelle, par-delà les entreprises particulières de chacun, à l'entreprise générale qui est humaine. Dans la pitié, je me fais pitoyable, je n'ai aucun droit mais précisément à cause de cela j'ai tous les droits. La pitié est exigence : c'est le droit de celui qui n'a pas de droit. On passe facilement de la prière à l'appel-à-la-pitié parce que dans les deux cas la soumission et l'impuissance sont absolues. Seulement, l'appel à la pitié suppose une prise de position réflexive sur l'état d'impuissance et le jugement que cet état de déchéance est insoutenable et ne peut être voulu par personne. Personne ne peut vouloir que ma liberté soit annihilée par l'ordre naturel. Le vouloir c'est vouloir le triomphe du cours du monde sur toutes les libertés. Ainsi la prière que je fais aux hommes implique par-derrière elle un *appel-exigence* à la pitié. Si je n'ai pas originellement de droit à la pitié c'est parce que l'événement *vient de ma faute*. (On dira difficilement d'une victime à moitié morte des bombardements qu'on a pitié d'elle ou c'est par étourderie. Si l'on a pitié d'un mendiant, c'est parce qu'on nourrit l'illusion rassurante qu'il est *coupable* d'être mendiant.) Si je nie avoir fauté, je pourrai peut-être invoquer d'autres droits. Seulement justement, dans les situations désespérées, je risque fort qu'on me les refuse. En particulier parce qu'alors ce sera au nom d'entreprises qui heurtent les entreprises des autres. Au lieu que l'entreprise humaine est générale. Donc je reconnais ma faute et

1. On attendrait : ... « à celui dont il a pitié » (N.d.E.).

par là je me constitue *en homme* en face de l'Autre. La reconnaissance est un mérite déjà. Du coup, parce que la faute reconnue n'est pas supprimée, je me présente comme effort vers l'humanité, arrêté dans l'œuf. A partir de là, je suis pitoyable. Ainsi dans le cas envisagé, je reconnais ma faute, qui est d'avoir désiré cette honnête femme : eh bien, oui, je suis coupable et je n'ai aucun droit que celui d'être blâmé. Seulement, voilà : cette faute m'empêche d'agir, de penser librement, ma liberté est aliénée, je suis dans l'immanence et voudrais en sortir. Dès lors c'est un devoir pour cette femme de me rendre ma liberté, au nom de l'entreprise commune : faire exister des hommes. « Je souffre *tant*. » Ce « tant » est l'appel à la pitié : de même « I'm so blue ». So *that, tant que*. Mais justement, le « that », le « que » sont supprimés. Il faudrait : je souffre tant *que* vous devriez faire n'importe quoi pour me guérir. Mais on ne le dit pas. Dans toutes les langues il y a cette ellipse. Mais ce n'est pas une ellipse de politesse : réellement la phrase, la pensée *ne va pas plus loin*. C'est la structure même de la prétention qu'élève la pitoyabilité. Le *tant* représente l'exigence arrêtée en route, non finie, *infinie*, l'appel qui ne se complète pas, qui reste appel entré l'être et le non-être. On constate seulement *un peu plus* que la violence des souffrances. Un tout petit plus : c'est une violence qui sort de soi vers l'autre et qui devient attente ; elle est entravée dans son envol par l'autre aspect de la pitoyabilité : la faute. La phrase complète serait : « Je sais que je suis coupable *mais* je souffre tant. » Cette structure glissante est celle de la pitié. L'exigence incomplète, arrêtée en route, se fait obsession. Je souffre tant... tant... tant. Voilà le séducteur vaincu : coupable et impuisant et faisant prétention de sa culpabilité et de son impuissance. On ne vainc jamais un homme, il se retourne sur lui-même, fait flèche de tout bois, traverse sa nouvelle situation de son ancienne exigence. Dernière remarque : ceux qui supplient les femmes sont ceux qui le moins volontiers s'abaisseraient à supplier un homme. D'où cela vient-il ? D'abord de ce qu'ils ont conscience de se soumettre là où ils pourraient forcer. C'est la certitude de pouvoir contraindre qui les amène à s'humilier : c'est d'ailleurs pourquoi la prière est le dernier moyen avant la violence. Souvent même les deux structures se mélangent : la prière est résistance contre la violence que je sens naître en moi, je me mets à genoux, je joins les mains pour *m'affecter* d'impuissance autant que pour symboliser l'impuissance, et des vagues de désordre parcourent mon corps, des vagues rauques ma voix. Mais en temps ordinaire la conscience d'être violence retenue me permet de prier, met la prière au bout de ma liberté. Je n'ai pas été forcé, je me suis forcé moi-même par respect de la faiblesse. Il y a une détermination réciproque : je choisis d'émouvoir par mon impuissance, mais j'y ai été incité par le dévoilement de l'impuissance de la femme, de sa faiblesse. Ici,

comme la violence incite à la violence, la faiblesse incite à la prière. Dans l'être même de la femme, dans son impuissance, je découvre une prière ; elle m'a prié la première : je vois déjà, si je la forçais, la liberté soumise à l'ordre naturel et se niant elle-même. Du coup ma prière, comme la grâce que le souverain accorde, est comme un vertige de liberté ; et, par un curieux contraste, il arrive que je me sente tout-puissant dans le moment que je tombe à genoux. Mais dès que le genou touche terre, ma liberté se prend : je supplie pour de vrai. Cependant, du coup, ma prière est mise entre parenthèses, c'est un moyen librement choisi. Un effet de ma liberté. Elle n'est donc pas la vraie prière dans laquelle je n'ai pas le choix. En même temps la femme, étant en dehors du circuit de la lutte pour la vie, est posée comme fin absolue en dehors du monde. Elle est à la fois témoin et juge de la lutte ; c'est elle qui valorise, qui *reconnaît*, en se donnant, la force, le prestige, le mérite. Comme telle, elle paraît liberté organisant le monde, elle est symbole de Dieu parce qu'étant passive, elle n'apparaît pas engagée dans la situation. Enfin le résultat de la prière supprimera la prière : si elle se *donne*, elle est à moi, je n'ai prié que moi-même. Ainsi cette reconnaissance coûte peu. D'ailleurs la prière vise l'instant ; elle fait sauter la situation, *oublier* les interdits, elle réclame le don de soi instantané, elle vise la jouissance immédiate, elle constitue l'instant dans le monde (comme la violence). L'idée d'un *après* engageant la prière (je deviens celui qui a prié, j'ai à assumer ma prière comme mon essence derrière moi) est aussi loin de sa pensée que l'idée d'assumer le don de soi est loin de la pensée de la femme qui cède. A l'arrière-plan il y a l'intention de détruire le monde discursif pour demeurer deux pures libertés qui flambent et aussi celle de détruire la liberté de l'autre avec le monde et aussi de s'abimer dans le néant avec le monde et l'autre. La prière vise à obtenir tout, tout de suite, c'est-à-dire l'immédiat, l'instant et au fond de l'instant la mort. On retrouverait quelque chose d'analogue dans la *prière-humiliation*, car l'homme qu'on prie a maintenant un droit de suzerain sur vous : il devient celui qui a été prié, celui dont la liberté a été reconnue par vous comme supérieure à la vôtre. Et dans l'emportement de la prière, dans son effort pour obtenir tout de suite et à tout prix la grâce, il y a comme une installation du règne de l'instant et de la mort, tout cela est constitué en mauvais rêve, hors de l'entreprise concertée : demain je reprendrai ma vie réelle, de liberté engagée dans une entreprise, ce sera un réveil. La prière est le passage du cauchemar à la veille, le réveil. Tout s'effacera, tombera dans la nuit du sommeil. Et, bien entendu, rien ne s'efface. Dans le cas de la femme, il y aura un élément supplémentaire : la femme qui se donne sera liberté enchaînée, peu importe donc qu'elle se souvienne. Son souvenir est pareil à l'oubli, elle se souviendra en rêve. Plus je prie, donc, plus je mets de

frénésie à prier, car la prière même devient un motif pour moi d'effacer la prière. J'ai d'autant plus envie de prier que le résultat de la prière sera l'effacement-du-monde de cette prière.

Ainsi la prière comprend en soi-même toute une dialectique des libertés : je reconnais la liberté de l'autre pour sauver ma liberté mais jamais je ne reconnais en même temps et dans la lucidité de ma conscience l'une et l'autre liberté ; il y en a toujours une que je voile, soit par ruse soit par mauvaise foi. Mais naturellement, je la voile pour éviter de la reconnaître, ce qui est une manière de la reconnaître encore. Ainsi dans la prière il y a un effort, mais contradictoire et brouillé, pour reconnaître l'ordre humain, c'est-à-dire pour dévoiler l'univers comme produit de la liberté humaine et pour poser l'ordre des causes comme inessentiel en face de l'opération libre et finaliste. En un sens, je salue l'homme en m'abaissant. Ce qui ressort d'ailleurs du fait que si le bourreau cède à ma prière, s'il met un frein à sa fureur ou à son sadisme, il y a d'une certaine façon triomphe de la liberté comme telle. Seulement du même coup je détruis l'ordre humain comme concert des volontés libres, en établissant et reconnaissant une hiérarchie des libertés — ce qui introduit un *donné* dans l'être-libre, un être dans l'existence. L'acte de prière est comme l'hommage féodal une reconnaissance à deux d'une hiérarchie fondée sur le pouvoir mondain. Enfin la prière sauve l'homme en détruisant l'humain qui est l'entreprise puisqu'elle introduit à sa place l'univers de l'intuition, de l'ineffable, de l'instantané. Une fois qu'on est entré dans le monde de la prière on est pris dans un tourbillon dialectique d'où l'on ne peut sortir que par cassure, c'est-à-dire par réveil. Le seul réveil possible est le *cogito* ou conscience de ma propre liberté. Mais nous avons vu qu'il est aberrant si, par ailleurs, la situation physique reste inchangée (si je demeure ligoté, impuissant, soumis à l'ordre des causes). Dans le cas au contraire où l'impuissance est relative, le refus de l'Autre peut avoir pour effet de briser la prière : d'une part il me pousse à la rejeter comme moyen inefficace. Toutefois la prière implique action répétée et qui dure : puisque j'agis par fascination, il faut que je me présente *longtemps* au regard de l'autre. Mais un refus répété me persuade de l'inefficacité. En outre en refusant de sanctionner mon désir, il le rejette dans ma subjectivité. Et certes je puis me soumettre comme je l'ai promis. Mais dans ce cas il faut supposer que le désir était bien faible. Il y avait de la mauvaise foi dans ma promesse de soumission. Si, comme il est normal, je suis rejeté en face d'un désir toujours aussi fort et violent, le refus de l'autre en me rejetant comme *moi* devant *lui*, me fait redécouvrir la liberté de mon désir ou, si l'on veut, ma liberté *dans* mon désir. Je me retrouve donc, homme libre, avec un libre désir devant une liberté inconditionnée qui refuse ce désir. Alors naît *l'exigence*.

Toutefois l'exigence n'a pas sa structure originelle dans un renversement de la prière. Elle peut naître spontanément. Il faut donc l'envisager d'abord dans son *a priori* pour pouvoir ensuite la saisir quand elle naît de la négation de la prière. Apparemment dans l'exigence il y a information par une conscience libre d'une autre conscience libre touchant un devoir. Je communique à l'Autre un *impératif catégorique*. Toutefois les choses ne sont pas si simples. En effet : dire « il faut que tu agisses de telle ou telle manière » ce n'est pas nécessairement exiger. Consulté par un ami, je puis très bien lui répondre : « Il faut que, etc. » Cela veut dire que son exposé m'a dévoilé une obligation correspondant à la situation et que je lui communique ce dévoilement. Donc il y a dans l'exigence quelque chose de plus : je ne suis pas seulement l'interprète et la réalité humaine dévoilante. Je suis lié en quelque manière supplémentaire à ce devoir puisque c'est moi qui l'exige. Il y a ici une union synthétique entre l'individualité personnelle et l'universalité du devoir. C'est elle que nous devons exposer. Et il y aura pour nous à examiner si la source originelle de l'exigence c'est le devoir comme universel et inconditionné ou si, au contraire, c'est dans l'exigence d'une *personne* vis-à-vis d'une autre personne que le devoir trouve son origine. Nous avons étudié plus haut en deux endroits l'idée d'impératif qui est incluse dans l'exigence. Revenons-y. Commençons par constater que dans la structure « obligation » de l'exigence, la fin est posée en dehors de toute considération de la situation ou du monde. « Il ne faut pas mentir. » Cela signifie : en aucun cas et quelle que soit la situation. Autrement dit, le monde est inessentiel. Ajoutons aussi ma vie, mes projets, mes désirs. Mais comme c'est avec mon corps et ma vie, avec mes inventions personnelles, avec les instruments du monde que je puis servir l'obligation, cela signifie que les moyens sont inessentiels. L'impératif catégorique n'indique par lui-même aucun moyen de le servir ; il n'en exclut aucun. Tout au plus peut-il être limité par d'autres impératifs. Par exemple : « ne jamais mentir » implique par lui-même qu'on traite la liberté humaine en certains cas comme *moyen*. Je puis en effet être amené par là à contrarier des projets librement concertés et ayant l'universel pour fin. Mais l'impératif : « traite en toi-même et en autrui la liberté comme fin », contredit à l'universalité du premier impératif. Aucune synthèse n'est possible, aucun accommodement, aucune *appréciation* en chaque cas puisque les deux impératifs sont *extérieurs* l'un à l'autre et n'ont aucune zone commune de compréhension. Ce n'est donc pas de l'intérieur et par la situation même que l'impératif est modifié (donc par les moyens), c'est de l'extérieur qu'il est limité, sans qu'il soit possible d'ailleurs de tenir compte de cette limite qui ne *le pénètre pas*. Et d'ailleurs le propre

de l'exigence est de refuser absolument de se soumettre aux moyens. Elle est inconditionnée. « Arrange-toi. » « Je ne veux pas le savoir. » Cela ne signifie pas exactement que tous les moyens sont bons mais plutôt qu'on s'en remet à l'inventivité humaine pour trouver le moyen, c'est-à-dire pour le créer. L'exigence implique une confiance en l'ordre humain et une indifférence au monde. Le monde ne peut jamais être conçu comme résistance absolue. « Tu dois, donc tu peux » a chez Kant une signification *analytique*, acceptable. Cela signifie : l'obligation implique que tu ne sois pas dans les maillons du déterminisme. Une intention libre est possible puisqu'elle est exigée et le fait même, interhumain, de l'exigence implique l'existence de la liberté car seule une liberté peut même *concevoir* l'exigence. Seulement il ne peut se borner à l'intention. Il faut qu'il s'achève dans l'acte. Il ne s'agit pas seulement de concevoir et de vouloir un acte, il faut encore que la situation le rende possible et que je le sache. Que pourrait signifier l'intention de faire telle opération dont je sais parfaitement qu'elle n'est pas du tout possible ? L'exigence, cependant, ne se laisse conditionner, *a priori*, par rien. Et le « tu dois, donc tu peux » implique une prétention magique et optimiste sur le monde. Ce n'est plus seulement : « seule une liberté peut concevoir une exigence », mais « le surgissement d'une exigence dans le monde prouve que le monde peut en tout cas servir les exigences ». Cela signifie : l'exigence prouve que l'ordre du monde est soumis à la liberté. Mais à *quelle* liberté ? Ceci est assez complexe : celui qui exige fait confiance à la liberté de celui dont il exige, comme puissance d'inventer les moyens. Cela signifie qu'on peut toujours trouver un moyen terme entre une situation économique, sociale, biologique, psychologique déterminée rigoureusement et un impératif universel. Et on peut le trouver précisément parce que la liberté est insondable. C'est-à-dire qu'elle est par-delà le possible et l'impossible. Il y a donc une confiance en la liberté de l'homme qui la pose comme si c'était la liberté de Dieu, c'est-à-dire la liberté créatrice absolue. Elle est originellement rapport insondable au monde décidant souverainement du cours du monde. « L'impossible n'est pas français. » Notons que cela même est un droit : la moralité de l'exigence est telle qu'elle doit pouvoir compter sur l'obéissance du monde. Après cela on peut bien admettre, peut-être, des situations extrêmes où l'obligation ne peut se réaliser : mais ce sont des cas tératologiques. Et dans ces cas, il est entendu que celui qui est *obligé* doit préférer se supprimer lui-même plutôt que de céder. La mort apparaît curieusement ici comme une solution : si le monde refuse mon exigence, alors je refuse le monde et du fait que je meurs, mon exigence passe à l'éternel, elle est hypothèque éternelle sur le cours du monde. Ce qu'il faut noter ici c'est que l'exigence ne s'adresse pas seulement à l'Autre : elle

s'adresse aussi au monde. Elle implique un syncrétisme particulier : d'une part l'ignorance des moyens et le refus de les connaître (confiance absolue dans l'inventivité humaine — dans le travail humain), d'autre part exigence tournée vers le monde pour qu'il se soumette comme une liberté. Cela signifie que l'exigence vient nécessairement du maître qui ne voit jamais le monde que déjà pénétré par la liberté de l'esclave. Il agit sur le monde par commandement au moyen de personnes interposées. Mais de son côté l'esclave tient l'obligation pour réalisable, il a confiance dans la volonté du maître. Si le maître exige, c'est que le droit du maître s'étend aux choses, l'esclave est en sécurité dans la volonté du maître. La toute-puissance du maître sur lui est garante de la toute-puissance du maître sur les choses. En un sens, l'oppression humanise le monde pour l'opprimé, à la condition qu'il reconnaisse à l'oppresseur le droit d'opprimer. Si l'oppression est conforme à la nature, la nature est conforme à l'oppression. Ainsi l'exigence est un fait interhumain qui circule dans un monde humanisé et qui implique la confiance de l'homme dans la liberté inconditionnée. Nous voyons immédiatement que l'exigence, comme la prière, fait sauter la situation et qu'elle établit la pure liberté sur les ruines du monde réel. Ceci doit immédiatement nous renseigner sur un point : toute tentative pour fonder l'obligation (le devoir) sur la seule liberté du sujet doit être vouée à l'échec. En effet, une liberté individuelle se propose à soi-même ses buts en tenant compte de la situation. Mieux : les buts lui sont inspirés par la situation dont ils sont dépassement et les moyens sont si étroitement liés aux fins que ce sont eux qui les indiquent. C'est ce qu'il convient d'analyser de plus près.

1) La liberté est dépassement d'un certain être que je suis et d'un certain nombre d'objets extérieurs (êtres mis en liaison par ce dépassement même avec mon être dépassé). Cet ensemble en tant que dépassé constitue la situation. Mais ce dépassement se donne comme devant constituer un avenir à cet ensemble d'objets, c'est-à-dire comme projet d'une autre distribution de l'être qui m'investit. Je suis dépassement de cet être-ci (la face du monde qui m'entoure) et c'est parce que je dépasse cet être-ci que je suis ce dépassement-ci. Comme il s'agit de conscience non-thétique, au niveau où nous nous plaçons, disons que tout se passe comme si par mon surgissement dans le monde, je dévoilais un avenir de ce monde qui m'attendait. Mais cet avenir où je suis engagé et que je contribue à constituer dans le temps qu'il se dévoile, est comme une face non encore tournée vers moi des objets. Il est indiqué par les choses qui m'entourent et, dans le moment où il est *mon* possible, mon *opération* possible, il se révèle comme état possible de ces choses. Du coup les choses sont constituées en ustensilités, en potentialités en même temps qu'en anti-potentialités (coeffi-

cient d'adversité). Elles se désignent par leur avenir comme potentialités et ustensilités mais réciproquement c'est par leurs potentialités qu'elles dévoilent leur avenir. Les deux mouvements ne font qu'un. Par exemple, pour l'excursionniste, la montagne se révèle comme à *gravir*. Mais précisément cet « à gravir » signifie : chemin vers le haut. On pourrait dire ici que, de même que la vérité est *devenue*, de même que pour Leibniz l'effet entier s'identifie à la cause entière, de même ici la fin entière s'identifie au moyen entier. Coupez la fin du moyen, elle s'étiole : il ne s'agit pas pour l'alpiniste de se faire transporter par un souhait et sur un tapis volant au sommet de la montagne. Ce n'est pas ainsi que la fin lui a été *indiquée*. Mais par le mouvement même de ses yeux, il a tracé un chemin sur la montagne, qui aboutissait au sommet ; il s'agissait d'un même coup de s'approprier la montagne par une opération et de la constituer en potentialité d'être gravie. Aussi chaque moyen devient essentiel parce qu'il est structure partielle de la fin, depuis le moment où j'endosse mon costume d'alpiniste jusqu'au moment où je suis sur la dernière plate-forme. Le monde m'apprend mes fins autant que je les lui propose et sa manière de m'apprendre mes fins c'est de se constituer devant moi en ustensilités. Reste, dira-t-on, cette fin commune à toutes les fins : créer, qui dépasse chaque fin particulière et ne saurait être apprise d'elle. Mais je ne saurais trop rappeler que cette fin est abstraite ; ce qu'il y a c'est que le philosophe la dégage. Mais c'est seulement une structure de *cette* opération-ci. Et si l'on considère la fin à ce degré d'abstraction, il faut considérer le monde au même degré d'abstraction ; or il va de soi qu'aucune création ne peut même être conçue sauf sur le fondement d'un rapport premier à l'Être : on crée avec de l'être, dans ce monde-ci. Au fond la mauvaise conception de la fin et des moyens vient évidemment d'une certaine manière ontologique et analytique que nous avons depuis le XVIII^e siècle de considérer l'homme comme un tout fermé qui a en face de lui un autre tout fermé, le monde. En ce cas, évidemment, il a ses fins *a priori* ; elles résultent uniquement de son être. Par après il se met en relation avec le monde pour les réaliser. Mais comme le monde ne lui annonce pas ses fins, il ne peut plus être que moyen inessentiel pour les lui faire réaliser. Ainsi le réalisme analytique conduit à l'idéalisme moral. Mais si nous partons de l'être-dans-le-monde, c'est-à-dire du rapport originel et ontologique de l'homme au monde et s'il est bien entendu que l'homme se constitue dans et par le dépassement du monde vers le monde, la fin et le moyen total sont indiscernables. Car le monde comme à-venir éclaire le monde présent et le monde présent est esquisse figée du monde-à-venir et tous les traits concrets du monde-à-venir sont fournis au projet par ceux du monde présent. Ainsi puis-je dire que j'apprends mes fins dans le monde, c'est-à-dire que j'apprends mes fins par les

moyens. Cette grappe de raisin se donne à moi au passage comme devant être cueillie. Est-elle fin ou moyen ? On ne peut décider. Fin : elle a réveillé ma soif endormie, elle s'est posée comme désirable. Mais n'est-elle pas moyen de satisfaire ma soif ? Mais de nouveau penserais-je à ma soif si je ne voulais la satisfaire par ce *moyen-là* ? Il y a un ruisseau à côté, une auberge à cent pas, mais je ne songe pas du tout à m'y arrêter. Ce qui s'est révélé à moi c'est la grappe à cueillir. Réflexivement je trouverai en moi une soif-à-satisfaire-en-passant et sans m'arrêter par cette grappe-ci. Naturellement je vais rencontrer des objets adverses : le monde n'est pas organisé pour me servir. Il faut escalader un mur, franchir une barrière. Mais ma perception même organise déjà l'ensemble fin-moyens. Déjà la hauteur du mur décide de la possibilité ou impossibilité de mon désir. Déjà c'est une grappe-à-cueillir en escaladant le mur. Cela ne signifie pas que ce soit une fin *relative*. Le complexe est un absolu mais ses structures internes se renforcent ou sont autodestructives. La fin esquissée peut s'évanouir par contradiction interne du *complexus* ou au contraire se renforcer. C'est ce qu'Alain a voulu dire quand il a montré, dans l'Art, la résistance de la matière comme *apprenant* au sculpteur, à l'auteur dramatique son Idée. Sans doute y a-t-il des cas limites où ma fin est posée sans moyen en vue. C'est dans le cas des désirs-besoins venant du corps. Je peux *avoir faim* sans qu'aucun moyen d'assouvir ma faim me soit donné. Mais c'est alors sur l'écroulement des situations que paraît mon désir. J'ai à l'ordinaire une série de moyens organisés qui permettent de le satisfaire et il s'est enrichi et *appris* par ces moyens. Par exemple, manger ce n'est pas seulement poser inconditionnellement une fin que toute nourriture est bonne à satisfaire, c'est aimer telle viande, tel mets. Et ce mets qui, abstraitement considéré, est *moyen*, devient indiscernable de la fin. « Il faut manger pour vivre et non pas vivre pour manger. » En réalité le premier impératif « il faut manger pour vivre » apparaît rarement sous sa forme inconditionnée (il serait d'ailleurs impératif hypothétique : si tu veux vivre, il faut manger). Ce n'est point qu'on mange pour vivre, ni qu'on vive pour manger, mais on vit-mangeant. On vit *en partie pour* manger à sa faim, et on mange en partie pour vivre. Reste que cette vue optimiste supposerait que le monde s'organise selon nos désirs. En fait des choses apparaissent dont le coefficient d'adversité nous sépare brusquement de la fin. Alors il est vrai que la fin est partiellement séparée des moyens, elle apparaît *plus abstraite* : manger, c'est rentrer chez moi, trouver ma femme et mes enfants, leur raconter ma journée, aussi bien que l'acte pur de l'ingestion. Une panne de métro, une grève, me voilà à l'autre bout de la ville ; il faut maintenant satisfaire à une fin plus nue, plus abstraite qui est *manger parce que j'ai faim*. Seulement dans l'objet adverse même il y a indication de nouveaux

moyens : j'irai au restaurant, ou chez des amis qui habitent le quartier. Ça me permettra de les revoir, je voulais justement leur parler d'une affaire, etc. La fin ne reste abstraite qu'un moment, elle se remplit aussitôt. D'ailleurs elle n'est jamais passée à l'inconditionnel : c'est une fin relative, moyen elle-même et qui *comme moyen* s'organise à d'autres fins qu'elle ne peut détruire en se posant comme fin absolue : je mange pour me maintenir en santé, pour le travail que je ferai l'après-midi. Ce travail est une intégration au social, il sert mon honorabilité et j'ai besoin d'être honorable pour le faire, etc. Il implique aussitôt que je ne puis satisfaire ma fin par *tous* les moyens : non seulement je ne déroberai pas des aliments à l'épicier, mais je n'irai même pas dans un restaurant au-dessous de ma condition. Même à ce niveau, la fin indique les moyens de la satisfaire, en tout cas elle en écarte d'autres. Et, à l'intérieur de la série de moyens permise, j'ai encore à inventer un moyen mais en tenant compte de mes goûts : peut-être je n'irai pas au restaurant parce que je déteste le restaurant, peut-être au contraire cette contrariété deviendra une *occasion* : c'est le moment d'aller déjeuner dans ce parc que j'ai toujours voulu connaître, etc. En outre la possibilité demeure toujours de *ne pas* déjeuner (sauter un repas) : c'est-à-dire que la fin qui dépendait de certains moyens-fins (déjeuner c'était *aussi* et *surtout* revoir ma femme au milieu de la journée) disparaît si ces moyens ne sont plus accessibles, encore qu'elle eût pu, à un degré d'abstraction plus élevé, se satisfaire par d'autres moyens. Ou encore la fin trouvait place dans une certaine situation qui l'enveloppait : travail *fini*, maison « à deux pas », etc. Mais justement je suis loin et mon travail n'est pas fini. Me voilà engagé dans une série de moyens-fins telle que la fin, ordinairement poursuivie à midi, glisse hors d'elle et s'efface. Elle a un sens dans un certain aspect de l'univers qu'elle retient en soi et symbolise, elle n'a plus de sens quand l'univers prend un autre aspect susceptible de s'exprimer par d'autres fins. Autrement dit, les fins courantes résument, ramassent en elles et symbolisent une situation concrète et beaucoup plus ample, elles me renvoient à la fois une certaine image de moi-même et du monde, elles sont à la fois fins concrètes, images condensées de l'infinité des moyens qui sont les structures du monde, donc images du monde et images de moi-même. Elles sont en totale et parfaite cohésion avec moi-même, elles sont moi-même au monde. Elles me changent dans la mesure où je les maintiens un moment malgré l'absence des moyens ordinaires qui permettent de les réaliser (parce qu'alors inventant de nouveaux moyens pour les réaliser, je deviens autre par l'usage même de ces moyens : c'est un changement de soi-même pour le fonctionnaire qui déjeune ordinairement en famille que de déjeuner une fois au restaurant ; impression de liberté, de rajeunissement, d'aventure, etc.) et je les

change en me changeant lorsque je juge que l'absence de moyens ou l'invention d'autres moyens altéreraient la fin. En un mot, il y a une certaine *élasticité* des fins qui correspond à ma propre élasticité. Cela signifie que les moyens présents sont entourés d'une zone de moyens possibles et absents et qu'il y a interchangeabilité. Le remplacement des moyens ordinaires par les moyens marginaux altère la fin dans son contenu sans la modifier dans sa forme ; un changement de plus et elle éclate. Si je songe à me nourrir, il ne s'agit pas d'alimenter une bête mais de refaire les forces d'un fonctionnaire décent et dyspeptique, marié, habitué à la cuisine familiale, qui a horreur des huîtres, un rang à tenir, etc., et qui n'aime pas manger en public. Si je détruis cela, je me détruis : je ne puis manger dans un bistrot d'ouvriers où je peux être vu du dehors par un collègue. De ce point de vue, les discussions psychologiques manquent le vrai : je n'ai pas à me demander si je préfère manger et être vu par un supérieur qui me blâme ou éviter cet ennui et me nourrir, car il ne s'agit pas de deux fins *extérieures* l'une à l'autre qui permettraient et nécessiteraient un balancement, comme deux poids séparés par l'indifférence d'extériorité sur deux plateaux d'une balance. En réalité les deux fins sont moyens par rapport à une fin plus large, mon « *standing* ». La délibération consiste en réalité à envisager celle qui risque le moins de faire éclater cette fin. Autrement dit, en un sens tout l'au-delà (fins supérieures) se reflète de haut en bas dans les fins moyennes. Mais en même temps, elles-mêmes, ces fins moyennes, reflètent les moyens c'est-à-dire les chemins du monde. Choisir c'est décider de ce que je suis, renverser une échelle de valeurs (si je décide d'aller tout de même au bistrot, je suis pour moi un nouveau problème : ai-je cédé au désir bestial de manger — alors je suis *moins* qu'un fonctionnaire — ou au désir supérieur de libération et d'aventure — alors je suis plus) ou au contraire la conserver.

Supposons maintenant un de ces petits fonctionnaires italiens, décents et honorables, mais rongés par la misère, ruinés par la chute du fascisme, qui ne sortent pas ou seulement à la nuit pour conserver leur honorabilité. Cela signifie évidemment que, la fin étant la dignité, l'hygiène, le plaisir, etc., sont considérés comme inessentiels par rapport à cette dignité. La faim est trop forte, cependant, il sort et vole. Il est évident que la dignité à son tour est tenue pour inessentielle. Notons cependant d'abord qu'il n'est pas question de se satisfaire par *tous* les moyens : le meurtre, le vol avec effraction, etc., sont exclus. En outre le moyen (le vol) est déterminé ; il ne s'agit pas d'être prêt à tout mais de se déterminer à user d'un moyen singulier et défini. Soit que je sorte, déterminé à voler dans une épicerie que je connais bien et où j'ai remarqué qu'on pouvait voler sans être vu, soit que je sorte dans l'intention vague de rôder et de voler si l'occasion s'en présente. Dans les deux

cas c'est encore le monde qui décide. La véritable altération est autre : en fait il y a un acte précis que j'esquisse déjà et que ma faim rend fascinant, il y a un vertige de l'immédiat et du renoncement qui implique un reclassement des valeurs (impossible de décider *a priori* si je ne vole pas par lassitude, par impossibilité de soutenir davantage mon honorabilité et pour me mettre définitivement dans l'impossibilité de la soutenir, par désir de mort). On peut considérer aussi bien que ce choix est décision d'apaiser la faim par des moyens qu'on s'était jusque-là interdits ou au contraire décision de ne pas soutenir son honorabilité *par tous les moyens*. C'est-à-dire révolte d'une fin concrète aux moyens qui s'indiquent, comme une fin qui perd son élasticité, devient rigide et risque de devenir *la fin* à satisfaire par tous les moyens. La tentation, c'est en général la révolte de l'immédiat contre l'entreprise, de l'unique contre la répétition, du monde contre une fin qui finit par être hors du monde, du chemin qui indique un but contre le but qui doit prescrire ses chemins sans égard à leur nature, du couple concret fin-moyen contre la fin coupée des moyens. C'est le moment où l'élasticité de la fin arrive au point de rupture, c'est-à-dire où les moyens employés se dévoilent brusquement comme détruisant la fin cherchée (on ne peut préférer l'honorabilité à la vie parce que pour être honorable il faut vivre) ou bien où la fin, elle-même, reconsidérée dans la perspective des fins supérieures, apparaît comme inessentielle, au lieu que d'humbles moyens subalternes apparaissent comme directement liés à la fin supérieure. Ainsi la fin est à l'ordinaire coincée entre le monde (les moyens et les fins subalternes, ses propres moyens qui en s'altérant l'altèrent) et les fins supérieures. Comme dans le monde de Kafka on peut dire que chaque moyen, subalterne à qui se place du point de vue des fins moyennes qui les prescrivent comme *leurs* moyens, est en même temps — presque toujours — lié par une accointance secrète avec des fins de dernier ressort et que, de ce fait, sous un certain point de vue il est plus important que la fin, tandis que la fin, d'un autre point de vue, est plus importante que le moyen. Un moyen A peut être requis en première instance et condamné en seconde instance, condamné en première et requis en seconde. Et le rapport de la première à la seconde instance est, lui aussi, variable. Celle qui paraît la première peut être la dernière ou encore elles varient. Pour finir la totalité du monde est fin et moyen en même temps et sous le même rapport pour la totalité de mon projet. Enfin l'acte révèle les fins au fur et à mesure par les moyens qu'il dispose. Il y a une vie perpétuelle des fins au cours de mon projet. Toute fin en cours de réalisation devient moyen. L'agrégation pour B. est fin absolue ; qu'elle la passe, elle est de l'autre côté : l'agrégation n'est plus qu'un moyen. Elles ne sont donc jamais fins abstraites à réaliser par tous les moyens. C'est au contraire le moyen qui les

révèle souvent, qui toujours leur donne sa chair. Elles ne deviennent inconditionnées que dans deux cas extrêmes : α) le cas où le monde se présente lisse et sans aucun moyen tandis que la fin est un besoin vital. La faim du soldat non ravitaillé : la faim perd sa couleur concrète parce qu'il n'y a plus aucun moyen de l'assouvir. Elle devient un abstrait et, en tant que telle, beaucoup plus difficile à assouvir, beaucoup plus urgente aussi. Au dernier degré, elle s'identifie avec la vie même qu'il faut sauver ; β) le cas pathologique. Dans ce dernier cas la fin paraît comme fin absolue et inconditionnée. Mais c'est parce que je suis pathologiquement inapte à la satisfaire comme aussi bien à en changer : B. et l'agrégation. En fait je la place au-dessus de tout pour n'être pas tenté d'en poursuivre une autre que mon aboulie m'empêcherait de satisfaire également. L'agrégation comme fin inconditionnée justifie que je ne lise plus, que je ne fréquente plus mes amis, etc. ; elle me permet de tenir pour inessentiel toutes les fins que je ne peux plus satisfaire. En même temps elle est posée comme devant être satisfaite par tous les moyens pour que les liens concrets la rattachant à des moyens efficaces et particuliers soient rompus. Autrement dit ce qui compte ici ce n'est pas l'obligation ou la permission d'user de tous les moyens, c'est l'*indétermination* des moyens. Ainsi ne suis-je jamais obligé de choisir le moyen qui convient. Il n'y a plus de moyen convenable. Enfin son passage à l'absolu, en la coupant du monde réel, en faisant disparaître tous les chemins qui pourraient y conduire, en font une fin impossible à réaliser, donc une justification de toutes les lâchetés et de toutes les paresse. Qui veut trop bien faire ne fait rien. Ainsi son caractère de fin inconditionnée est en réalité un *moyen* pour ma liberté de me retirer du monde du projet. La fin inconditionnée est choisie en général comme hors de portée. C'est la propreté-limite, l'ordre-limite, etc., qui rendent sans valeur toute propreté partielle et dispensent donc de s'en occuper, tout ordre partiel et permet[tent] donc de vivre dans le désordre.

2) Même dans ce cas la fin que pose ma liberté n'a jamais le caractère d'une exigence ou d'un devoir, mais seulement celui d'un idéal. Mon libre choix pose des valeurs et des objets de valeur. Il ne saurait poser des obligations. Essayons de concevoir le caractère précis de l'*obligation* et de le distinguer de celui de la valeur. Si je suis entièrement d'accord avec moi-même dans la poursuite d'une fin, cette fin ne saurait être dite obligatoire, même si elle paraît inconditionnée. Elle est en réalité *mon* possible. Elle me définit et m'attend. Elle ne m'apparaît en effet que dans et par l'acte par lequel je la veux. Il ne saurait y avoir dévoilement contemplatif de *ma* fin sinon elle serait un objet étranger, c'est-à-dire *la fin d'un autre*. En réalité, la fin est bien un corrélatif noématique transcendant mais il n'est pas le corrélatif d'une intuition pure mais d'un

acte créateur et d'une détermination de ma liberté. Les valeurs réclament évidemment un fondement. Mais ce fondement ne saurait être en aucun cas l'Etre car toute valeur qui appuierait sa nature idéale sur son être cesserait par là même d'être valeur. Cependant elle *n'est pas* ma liberté. C'est que, en un sens, elle est *du monde*. La liberté n'a pas d'intuition positionnelle d'elle-même sur le plan préreflexif : elle est position d'un objet du monde au futur. Par exemple je veux la Réforme de l'Enseignement ou l'emploi officiel en Palestine de la langue hébraïque. La liberté étant dépassement du monde retient en elle le monde qu'elle dépasse et la fin est liberté retournée et objective. Ce qu'on veut sur le plan irréfléchi c'est nécessairement un objet hors de soi. L'objet voulu étant le futur d'un objet existant a donc d'une certaine façon les caractères de l'être futur. Il *n'est pas encore* et il *sera* ; il est la possibilité de tel objet existant, c'est-à-dire sa *possibilité d'être*. Il est donc transcendant à ma liberté, tout juste comme l'arbre que je vois est transcendant à ma conscience. Mais d'autre part il *a les caractères de la liberté* puisqu'il est soutenu par une liberté qui le projette. Il n'est donc pas un pur « sera », tel que je puis en constater dans une intuition contemplative : « il pleuvra demain, etc. » D'abord parce que le « sera » de « il pleuvra » paraît dans l'Etre sur le fondement de l'Etre. Ce sont les images que je vois qui donneront la pluie conformément à leur nature. Il est donc en partie vrai de dire que le futur de l'Etre est déjà contenu dans l'Etre. Au lieu que la forme de statue qui viendra au bloc de marbre est sans doute un être futur, mais cet être étant en relation à une liberté ne vient pas à l'Etre par l'Etre mais comme un commencement premier. De même donc que la liberté, noétiquement, est néantisation de son passé et dépassement néantisant du monde et de l'Etre, de même son corrélatif extérieur, l'objet futur, n'est nécessité par aucune structure présente de l'Etre, il les nie de lui, il refuse de s'en faire dériver, il est l'Etre qui n'est pas encore mais sera sans sortir de l'Etre. C'est un être qui vient du Néant à l'Etre. Mais comme justement il n'est pas encore, il fonde son être (futur) sur son surgissement du Néant. Et comme je décide de façonner l'Etre de manière à lui donner la forme que j'ai conçue, cette forme ou fin, image renversée de ma liberté créatrice, est prétention pure *sur l'Etre*. Et non sur moi, comme l'exigence serait. Ce qu'elle est pour moi c'est ma liberté renversée, l'Etre comme miroir de ma liberté. Or ma liberté est spontanément créatrice. C'est-à-dire : α) position de l'objet futur, donc corrélativement et tourné en passivité noématique l'objet futur est α'), ce qui vient du Néant à moi ; β) dépassement du présent vers le futur par intention décisoire. Tourné en passivité noématique cela donne β'), attente de moi par le futur ; γ) comme je décide d'outrepasser certaines résistances et d'utiliser certaines facilités, la fin γ') se subordonne

le monde, elle apparaît comme ce pour quoi le monde était fait et ce en quoi il trouve son achèvement. Enfin comme ce que je crée, c'est moi dans le monde, le lien qui m'unit à la fin est à la fois d'identité et d'altérité. C'est moi-même comme attente et promesse de moi-même dans l'élément de l'En-soi et par-delà toutes les déterminations *réelles* de l'En-soi. C'est une promesse d'Etre qui tire son être de sa promesse, une prétention sur l'Etre qui est attente de mon vouloir, une intimité profonde avec ma liberté mais dans l'élément de l'Etre, un sens et une justification toujours à venir au monde comme il est. En même temps c'est mon possible. C'est-à-dire moi-même qui viens à moi du fond du Néant et à travers l'Etre pour se rejoindre au néant que je suis et qui surgit de l'Etre. A chaque moment de l'opération la fin se rapproche de moi et je me rapproche d'elle. Dans l'achèvement de l'objet, je prévois une fusion de l'Etre-en-soi qui vient à moi du fond du Néant et de l'Etre-pour-soi qui vient à lui du fond de l'Etre. Et comme l'élément de l'Etre lui prête sa richesse inépuisable et infinie, je saisis la richesse de ma création en face de moi, image dans l'élément de l'Etre de mon insondable liberté. Le rapport d'identité dans l'altérité de l'infinie richesse de l'Etre futur et de l'insondable liberté venant l'un à l'autre dans la promesse, c'est l'amour et l'enthousiasme. Quand Mallarmé écrit à Cazalis (juin 65) : « Je rime un intermède héroïque dont le héros est un Faune. Quand tu viendras je crois que tu seras heureux : l'idée de la dernière scène me fait sangloter », il donne une bonne description de l'intuition pratique révélatrice de *la fin*. Il va de soi que la fusion n'est jamais réalisée : l'objet créé, l'opération faite deviennent choses dans l'univers ou poursuivent leur aventure, cette fois dans l'élément de l'Autre. Mais ce dernier point n'est pas en question. Cependant comme la *Valeur* est réunion du manquant à ce qui manque pour faire le Manqué ou totalité de l'En-soi-Pour-soi, il faut encore noter que la fin est non seulement attente-promesse mais aussi *désirable* car le désir est conscience non-thétique du manque refusé, et conscience thétique du manquant, cependant que la valeur est l'indication de plus en plus nette de la réunion finale à travers l'En-soi passif et travaillé de la fin qui vient du Néant, avec la liberté qui surgit de l'Etre dans l'intuition d'une *Causa sui*. En fait la Valeur s'évanouit au moment de la rencontre. Mais elle a hanté la liberté créatrice, elle est donnée avec la translucidité non-thétique du Pour-soi, elle est au cœur du rapport néantisant « reflet-reflétant » partout et nulle part. Mais du même coup elle a son corrélatif noématique retourné dans l'objet qui vient du néant à l'être pour se fondre au Pour-soi. C'est ce qu'on exprime en disant qu'une fin *a de la valeur*. La fin est précieuse parce qu'elle est manque de moi et moi manque d'elle et parce qu'elle est ce que je me fais être comme *ayant à l'être*. Ce « avoir à être » n'indique pas

l'obligation, car nul ne me contraint, pas même moi-même, mais la liberté. C'est la responsabilité que j'assume. Je ne *suis* pas cette fin, et je ne la *serai* pas au sens où ce mur sera noir pendant la nuit mais je ne la serai que si je me la fais être ; elle est en question en moi en tant que je suis l'être qui est en question dans son être et je suis en question en elle, sans avoir d'excuses, puisque tout se fait sur le terrain et dans l'élément de la liberté, c'est-à-dire dans une perspective où l'En-soi est pur ustensile ou coefficient d'adversité à dépasser. *Avoir à* signifie que tout repose sur moi et que je suis délaissé dans mon activité pratique, remis à moi-même. Ainsi la fin est ce que j'ai à faire en tant que j'ai à l'être. Elle est être et attente d'être, promesse d'être et question. Elle est hantée par la *valeur retournée* c'est-à-dire par la projection dans l'être de la valeur. De même que la valeur noétique qui hante le Pour-soi est la totalité En-soi-Pour-soi dont l'En-soi est élément structural manquant, de même la valeur noématique qui hante la fin est la totalité En-soi-Pour-soi dont le Pour-soi est structure manquante. C'est-à-dire que la fin comme promesse d'être et attente passive est hantée *pour moi* par elle-même comme *causa sui*, c'est-à-dire comme se donnant à elle-même l'existence, c'est-à-dire elle-même vue comme ce dont l'essence (comme projection de la conscience de soi dans l'Etre) implique l'existence comme réalisation. Ainsi toute fin « a » de la valeur, c'est-à-dire qu'elle apparaît comme structure incomplète sur fond de la totalité suprême En-soi-Pour-soi. Quant à la prétention à être de la valeur retournée que je saisis dans l'Etre, ce n'est nullement une *exigence*. C'est simplement l'indication par-delà l'être d'une conscience de soi qui se donne l'être parce qu'elle est conscience de soi ; c'est-à-dire l'indication d'un être dont l'être ne serait pas de hasard ni contingent ni d'une nécessité mathématique mais qui viendrait à l'être par la force de sa propre conception, en dehors de tout *motif* et de toute raison. La valeur n'est pas exigence d'être, ni droit d'être : elle est d'un type différent, encore qu'elle soit prétention à l'Etre. Elle est indication optimiste d'un être-par-delà-l'être et dépassement de tous les dépassements, qui 1° n'est aucunement affecté dans son mode d'être et dans sa prétention à l'être par l'ensemble des êtres. Il sort seulement de lui et aucune *excuse* ou *difficulté* ne saurait venir de l'Etre pour sa réalisation. 2° Cet être est moi-même en tant que manqué. Je suis par rapport à cet être non pas comme un manquant de... par rapport à ce dont il manque mais je l'entrevois sur ce dont je manque comme son sens par-delà l'Etre ; je ne puis *réaliser* la valeur qui ne se donne pas comme à *réaliser* mais je puis seulement réaliser ma fin dans la perspective que cette réalisation sera le fondement du surgissement de la valeur comme absolu. Ainsi la valeur est marginale, elle est toujours ce qui ne peut être visé directement mais ce qui donne son sens à la fin que je me propose

directement ; elle n'est pas la fin, elle est le fondement de la fin. 3° J'ai une liaison particulière avec cet être par-delà l'être que je ne puis saisir directement et que je ne peux non plus amener à l'être (puisque c'est lui-même qui se donne l'être) : à la fois la valeur sera la totalité que je serai par fusion avec moi-même comme fin de mon opération et, à la fois, j'ai conscience non-thétique d'être l'existant dont le surgissement fait qu'il y a des valeurs au monde. Mais je ne suis pas responsable de la valeur comme de la fin. En effet la fin est au bout d'un projet intentionnel, c'est le résultat projeté d'une opération ; au lieu que la valeur est ce que mon opération ne peut viser, ce qui ne serait pas — comme dépassement de toute opération — sans l'opération même mais ce qui hante seulement *marginale*ment cette opération. Je suis responsable de la valeur non en tant que je projette ceci ou cela, mais en tant qu'au lieu d'être un manque, je me fais un manque, c'est-à-dire très exactement autant que je me fais l'être qui n'est pas le fondement de son être tout en étant le fondement de son néant. Ainsi puis-je vivre dans un monde peuplé de valeurs qui ont une sorte de *familiarité* avec moi. Ainsi s'explique aussi que la valeur ne peut jamais être intuitionnée concrètement sauf sur le fondement de la fin. Elle se dévoile toujours comme un au-delà optimiste qui hante ma fin. Je ne la vois pas elle-même, je ne vois que la fin ; je ne peux la réaliser elle-même, je ne réalise que la fin. D'autre part toute fin a de la valeur, en ce sens que toute fin paraît sur le fond esquissé d'un monde où la légitimation d'être de l'Etre serait la conscience de l'être. La valeur n'est pas la fin de l'homme, c'est la *raison* de son opération, au sens où l'on parle de la raison d'une série ; elle est le monde idéal et familier qui doit s'incarner dans l'Etre par la fusion de l'homme avec sa fin. Quant à son type d'être, ce n'est pas l'être, ce n'est pas non plus l'existence. C'est proprement l'idéalité, c'est-à-dire que son être ne se révèle qu'au faire comme le dépassement perpétuel du faire et sa légitimation. A la fois nous ne pouvons pas faire arriver la valeur par notre opération directe, et à la fois c'est dans et par l'opération directe que la valeur paraît marginalement, elle surgit perpétuellement d'elle-même dans un monde *du faire*, c'est-à-dire dans un monde où rien n'est *donné* ; par ailleurs elle surgit comme se donnant l'être à elle-même et pourtant comme ce qui est manqué. C'est-à-dire qu'elle apparaît comme l'être qui manque d'être, l'être qui est par-delà le monde de l'Etre. Mais comme elle est conçue comme se donnant l'être par sa propre conscience d'elle-même, elle apparaît comme perpétuel surgissement d'une conscience vers l'Etre. Perpétuelle liaison de l'essence et de l'existence. La conscience (Pour-soi) qui est à l'origine de la valeur est naturellement retournée et réduite à sa plus simple expression. Au lieu que l'absolu signifie le « Pour-elle-même » il signifie ici le « Par elle-même ». Mais précisément le

surgissement absolu et figé des valeurs c'est la projection renversée de la conscience. La valeur a la structure de l'*εἶδος* platonicien, c'est-à-dire [d'] un être qui se donne [l'] être parce qu'il est pensée mais dont l'être se borne finalement à être celui de la pensée. C'est le minimum d'être dans le minimum de pensée. En même temps cette conscience étant ma conscience projetée et invertie, elle est déjà dans l'élément de l'Autre, en ce sens qu'elle est conscience *pour moi* ; je découvre la valeur comme je découvre l'expression sur le visage de l'autre. Avec toutefois deux différences capitales : 1° Comme elle est l'au-delà de tous les dépassements, cette transcendance que je pose dans le mouvement du dépassement (puisqu'elle est *objet* latéral) ne peut cependant pas être dépassée. C'est l'irritant de la valeur qui à la fois semble s'indiquer comme dépassable (amorce d'un dépassement par son objectivité même) et qui est toujours au-delà de tout dépassement possible, comme le Château de Kafka qui à la fois est géographiquement donné et qu'on ne peut jamais atteindre. Dès que je la nomme, je la constitue en objet dépassable dans le monde : le Beau, le Bien, etc., la Noblesse, la Virilité. Mais aussi bien cet objet dépassable *n'est plus* la valeur ; il n'est même plus rien du tout sinon un mot. En résumé, du point de vue qui nous occupe, la *fin* est promesse qui s'enlève sur un fond d'idéalité ; dans la mesure où je suis délaissé dans ma propre activité c'est-à-dire condamné à vouloir seul et librement, elle est attente, c'est-à-dire que sa soumission totale (analogue à celle de l'esclave) me donne le vertige et l'angoisse devant ma responsabilité ; et comme elle est ce qui me manque, elle est désirable et enfin dans la mesure où elle est moi-même venant vers moi sur le fondement de l'idéalité, elle est objet d'amour et d'enthousiasme quoiqu'elle ne puisse en aucun cas me justifier. Il n'y a pas la moindre trace d'*exigence* puisque l'exigence a le double caractère de m'asservir (je suis moyen par rapport à la fin exigée) et de me sauver du délaissement (la fin se soutient d'elle-même et contre moi à l'existence ; j'en suis le moyen privilégié, je n'ai pas la responsabilité de la faire *être* comme fin ; seulement celle de la réaliser dans le monde). [2°]¹ Seulement d'autre part la quasi-objectivité de la valeur lui donne la structure qu'il faut pour que la liberté d'un autre s'axe sur elle et que la valeur, au lieu d'être simple transcendant indépassable, devienne transcendance qui me transcende. Revenons en effet à l'*obligation*. Je constate tout d'abord qu'elle n'est pas le corrélatif de mon entreprise. Je découvrais la fin et la valeur *dans l'opération*, elles se dévoilaient à mon vouloir, à ma spontanéité créatrice. Au contraire l'obligation ne se découvre pas nécessairement à ma spontanéité : elle peut

1. Ce 2° n'est pas dans le texte. Mais la suite semble définir la deuxième caractéristique de la valeur annoncée à la page précédente. (N.d.E.).

naître *en dehors* d'elle ou *contre* elle. Je la rencontre au lieu de la soutenir. En ce sens son premier caractère est de se donner à une intuition contemplative et non, comme la valeur, à une intuition créatrice. De ce fait elle se donne comme *indépendante* de moi. Cependant elle conserve un premier caractère de la valeur : c'est qu'elle est indépassable. Mais si la valeur était indépassable c'est qu'elle était l'au-delà de moi-même en moi, c'est-à-dire qu'elle était toujours comme hantant mon opération. Elle était, pour parler le langage de Chardonne, ce qui fait que l'homme est toujours plus que l'homme. Au lieu que l'obligation, plus franchement *objet* puisqu'elle ne dépend pas de moi, est insurpassable comme une *limite*. Si je me détourne de la valeur, elle disparaît, si je me détourne de l'obligation, elle demeure. Si je me porte vers la valeur, j'ai l'impression que je vais m'y rejoindre ; l'obligation demeure toujours à distance et je sais dès l'origine que je ne m'y rejoindrai pas, puisqu'elle *n'est pas moi*. Si j'enfreins l'obligation je m'altère par rapport à elle mais non pas elle par rapport à moi. Elle demeure la même : fixe comme un regard. En outre — et c'est ceci le plus important — la valeur était transcendance insurpassable, indépassable mais elle était *du côté de la passivité noématique*. Son *esse* n'est pas son *percipi* mais son être-existée. L'obligation a une dimension de plus : indépendante de son être-existée-par-moi et pourtant transcendance, elle se donne comme *s'existant*. En ce sens elle est pour moi *transcendance transcendante*. Je me dépasse vers la fin et dans ce dépassement paraît la valeur, tout cela dans et au bout de mon arrachement ex-statique à moi-même. Au contraire l'obligation *me* transcende vers sa propre fin : elle me traverse. Elle a un rapport ek-statique avec une fin et je suis dans le circuit, traversé comme un courant électrique traverse un filament de carbone. Ainsi la fin non obligatoire est horizon idéal et mien de mon opération, elle est l'unité de l'acte d'entasser les moyens, et son sens. La fin de l'obligation est un butoir *réel* et étranger contre lequel je viens donner. La valeur n'est pas *prétention réelle sur moi* puisque je ne puis la réaliser directement. Elle hante simplement mon opération comme l'indication de mon rapprochement possible et souhaitable à ma fin. Comme dit Scheler, en des termes d'ailleurs critiquables : « Le " devoir être idéal " se dégage d'une valeur en tant qu'elle n'est pas réalisée sans aucun rapport avec une volonté ou une aspiration quelconque ; il n'a rien de commun avec une règle et ne s'adresse à aucun sujet. » Autrement dit ce *devoir être* est prétention pure sur l'Être, c'est-à-dire sur le monde. Au lieu que l'obligation est prétention sur moi ou sur le monde à travers moi. C'est pour cela que le monde des valeurs a pu paraître soit indépendant de l'homme (Platon), soit comme se révélant *a priori* à une intuition affective (*Werterfassen* de Scheler). Au contraire l'obligation s'attaque directement à l'opération humaine

et la commande. Notons ici que le contenu du devoir et celui de la valeur peuvent être rigoureusement identiques : il n'est pas vrai que l'obligation soit une règle purement formelle ; par exemple les *tabous* ont à la fois la forme de l'obligation et un contenu concret et rigoureusement alogique. Tout ce qui touche à la Maison, au Patrimoine, à l'Honneur pour le membre d'une famille patriarcale est contenu concret sous forme d'obligation. Plus exactement, même, toute fin peut apparaître sous forme d'obligation. Dès lors la perspective de fusion entre la fin et moi au terme de l'opération n'est même plus concevable puisque dès l'origine l'obligation a une dimension dans l'élément de l'autre où je ne puis atteindre. Ainsi n'est-ce pas moi-même que je réalise dans l'opération. Ou plutôt je me fonde avec la fin, comme il est normal, mais la fin m'absorbe sans se fondre à moi. Une valeur s'indique comme se réalisant au futur mais cette valeur n'est pas moi-même : j'en suis seulement une structure secondaire. Tout se passe comme si *quelqu'un* par moi se fondait à la fin. En ce sens la réalisation de la fin, dans l'obligation, est aliénation de moi-même. Si je dois dire la Vérité, ce n'est plus pour que par moi la Vérité vienne au monde, c'est pour la Vérité elle-même. Dans l'opération purement réalisatrice de fin, c'est l'homme qui se réalise au monde par la création d'un monde humain ; dans l'obligation les mêmes fins apparaissent mais inhumaines : elles doivent être réalisées au monde, mais l'homme est instrument inessentiel. La Vérité, la Vertu doivent être le sens du monde. Les rapports de la Vertu et du Monde sont premiers et l'homme doit se nier au besoin pour que le *Règne* de la Morale arrive. Le problème est donc de savoir comment s'est opérée cette mystification : l'homme aliéné par ses propres fins. Il suffit de le poser ainsi pour que l'on comprenne que l'*obligation* ne peut pas venir à la personne par la personne elle-même. Les structures de la fin, de l'opération et du projet sont telles qu'elles excluent la possibilité de ce retournement : on ne peut le tirer d'elles. Il va de soi que cette mystification est l'esprit de sérieux. L'esprit de sérieux ne peut venir à la personne par elle seule. Revenons à l'obligation. Elle est rapport intime à la personne et rapport actif. En effet elle est une fin qui constitue la personne comme inessentielle par rapport à elle. Cela signifie que les structures mêmes par quoi la personne l'appréhende sont modifiées. En premier lieu l'obligation n'apparaît pas par-devant mais par-dérrière. C'est qu'en effet elle n'est pas la fin à réaliser (qui elle est toujours en face de moi) mais elle est prétention sur ma décision de réaliser cette fin. Elle est transcendance-arrière, c'est-à-dire derrière la source même de ma liberté, au jaillissement de ma décision libre. Cependant elle se distingue de cette liberté même parce qu'elle, obligation, est dans la dimension de l'être. Elle se présente comme une intention en rapport avec une fin. Autrement dit elle est à

travers moi la structure du projet. Mais une intention n'a d'être qu'autant qu'elle est conscience d'être. Or l'obligation est conscience *pour moi*, mais non ma conscience puisque si je me révolte contre elle, elle demeure. Elle est donc en moi une intention dont l'être-conscient-d'elle-même ne m'est pas donné comme conscience que j'ai à être. Il y a non *ébauche de dualité* comme dans le Pour-soi mais dualité proprement dite puisque le *percipi* de l'obligation est distinct de son *esse*. C'est bien ce caractère de venir à moi par-derrière que Kant a rendu avec sa théorie du choix intelligible. Il y a dans la liberté kantienne une dualité de l'intemporel et du temporel qui rend bien compte de la structure de l'obligation. En effet l'obligation comme témoin de mon choix temporalisant est par-delà toute temporalité. Mes changements temporels ne l'affectent pas : elle est permanence. La fin est la raison qui hante la temporalité. Mais l'obligation est derrière la temporalité et la rend inessentielle. La temporalité comme toutes mes structures est rendue inessentielle par la présence-en-arrière de l'obligation. Celle-ci est en effet rapport immédiat et intemporel (éternel) du projet à sa fin. Elle traverse donc tous mes projets et les dépasse comme projets inessentiels et subordonnés. J'ai *derrière moi* la présence de l'exigence et devant moi, à l'horizon des projets, la fin en liaison avec l'obligation. « Il faut honorer sa mère » comporte deux termes, le terme *a tergo*, l'exigence d'honorer sa mère et le terme face à moi, la mère comme *devant être honorée*. Mais quoique *n'étant pas moi* (elle n'est pas comme le passé qui est *aussi* derrière moi ce que j'ai à être), elle est immédiatement prétention sur ma liberté. Pourquoi ? Non parce qu'elle est *motif* car elle n'aurait de vie qu'en tant que soutenue à l'être par ma liberté. Non parce qu'elle est *l'essence* : parce qu'elle serait séparée de moi par un filet de néant. Non parce qu'elle est *l'universel pur* qui est transcendant-à-contempler en face et pur *être* comme structure de l'objet. Aucun être ne peut être exigence par lui-même. En particulier aucun être dont l'*esse* est un *percipi*. L'exigence est exigence en tant que son être d'intention se donne l'être comme directement porté sur moi. Elle n'est certes exigence que si elle est motif pour ma liberté, c'est-à-dire si elle est reprise et soutenue par ma liberté, *si elle ne fait qu'un avec ma liberté*, mais d'autre part elle se distingue de ma liberté. Seulement, au rebours de tout ce qui se passe dans les structures ordinaires du Pour-soi ce n'est pas *moi* qui me nie d'elle, c'est elle qui se nie de moi. Dans la mesure où je me coule dans le circuit exigence-fin pour faire mien son projet et que *je ne suis plus* que ce projet, l'exigence *seule* se distingue de moi, nie d'elle qu'elle soit moi — très exactement comme l'Autre qui me transforme en transcendance transcendée par son *regard*. Seulement l'Autre qui me regarde, *je ne suis pas lui*. Au lieu que l'exigence me regarde et me transit et cependant je me fais être

elle. Elle est *quasi-regard* dardé sur ma conscience par-derrière. Dans la mesure où elle se donne comme se faisant venir à l'être par elle-même, elle est conscience et liberté. Dans la mesure où elle me transit elle est regard pur. Dans la mesure où je ne puis me retourner sur elle pour la regarder, elle est regardant qui ne peut jamais être regardé. Par ailleurs comme sa fin est absolue et inconditionnée, elle n'est pas en situation : « dire la vérité » fait sauter la situation où il y a peut-être opportunité de mentir ; et comme elle ne participe pas à ma situation, elle se donne comme liberté en dehors de toute situation ou liberté pure et elle rejette toute liberté en situation du côté de la liberté impure ou conditionnée. La présence en moi de cette volonté pure et inconditionnée qui pose son but comme absolu rejette tout ce qui est en moi choix de fins conditionnées et relatives, liées aux moyens, dans le néant chosiste de la non-liberté. En un mot l'obligation est présence en moi de *La* liberté. Non telle que je la suis ou existe mais telle qu'elle *est*. Non pas la liberté comme choix à faire en situation, mais la liberté comme *choix déjà fait* en dehors de toute situation. Ce qui définit le choix libre ce n'est plus la liberté mais un choix est libre quand il a le caractère de l'inconditionné. C'est l'inconditionné qui est garantie de liberté. Ou si l'on préfère il n'y a liberté que quand le choix est choix d'une fin en dehors des moyens qui permettent de l'atteindre. Mais ce choix n'est pas la représentation d'un choix : c'est la liberté figée dans l'éternité à l'instant précis où elle choisit ; c'est le choix concret avec toutes ses structures mais intemporel. C'est-à-dire précisément : l'inexorabilité, l'inaltérabilité et l'immédiateté du choix fait dans la violence. Le devoir c'est la violence d'autrui mais intériorisée. Le seul droit de *La* liberté à exiger de *ma* liberté, c'est justement qu'elle est liberté. J'ai dit qu'elle était à la source de ma liberté. Mais il faut concevoir que ma liberté en émane. La liberté étant pierre de touche pour distinguer la liberté de la non-liberté, sa présence en moi fait tomber du côté du non-libre ce qui n'est pas conforme à sa maxime concrète. Ainsi l'ensemble de mes volontés au jour le jour n'émane pas d'elle, car ce ne sont pas des intentions libres. Mais précisément, étant installée en moi, elle se propose à une liberté qui se veut liberté, c'est-à-dire inconditionnelle, comme maxime à adopter. Il s'agit donc de reprendre le but à mon compte en le posant comme essentiel et en posant ma personne concrète comme inessentielle. Elle l'exige, cette liberté derrière ma liberté, par son affirmation que la liberté peut se dégager de la situation, du passé, des désirs concrets dans un choix absolu. Et elle l'affirme simplement en s'affirmant elle-même comme étant ce choix inconditionné. Ainsi fait-elle naître cette liberté en étant par son choix exigence et exemple de liberté. Seulement ici est la duperie : elle fait naître ma liberté non pour décider souverainement de la fin mais pour

inventer les moyens. Elle-même, elle est, cette liberté derrière ma liberté, pur choix absolu de la fin, pur surgissement *ex nihilo* de la fin au bout du projet. Mais que ma liberté se dresse à son tour et elle n'est liberté que pour choisir cette fin déjà choisie, c'est-à-dire pour donner son assentiment à un choix indépendant d'elle. Qu'elle refuse, qu'elle invente un autre choix et elle se laisse caractériser par l'exigence comme non-liberté. Ainsi cette liberté mienne qui jaillit dans le devoir est-elle mystifiée : elle naît dans et par le mirage de la fin inconditionnée. Or, précisément, dès qu'elle jaillit c'est pour être conditionnée dans sa fin. L'archétype placé derrière elle est *choix pur de la fin* et ma liberté est pure liberté d'adhésion au choix fait par l'autre. Au contraire elle est contrainte d'affirmer le non-conditionnement par les moyens, ce qui est en contradiction directe avec son être-dans-le-monde. Le Monde devient pour elle un fantôme sans consistance sur quoi elle est maîtresse (alors qu'en fait elle est perpétuellement exposée à perdre la partie) cependant qu'au contraire elle se laisse persuader qu'elle n'est pas maîtresse du choix (alors que précisément c'est là son empire). Elle n'est plus commencement premier mais commencement second. Elle choisit ce qu'elle n'a pas choisi ; elle ne choisit pas ce qu'elle choisit. En choisissant librement le choix librement choisi (par l'autre) elle s'aliène quoiqu'il y ait liberté partout. En outre elle affirme conjointement le caractère absolu de la liberté et la hiérarchie des libertés puisqu'elle se soumet à un choix déjà fait par une autre liberté. Et comme ce choix a lieu dans l'intériorité, elle affirme son autonomie au moment de l'*hétéronomie totale*. Car il faut renverser les termes du problème kantien et dire qu'il n'y a jamais hétéronomie lorsqu'on est sur le plan du déterminisme psychologique. Si ce déterminisme existait, il n'y aurait ni hétéronomie ni autonomie, mais seulement unité nécessaire de processus liés. L'hétéronomie ne peut venir qu'à une liberté et par une autre liberté. Et l'hétéronomie consiste justement en ceci qu'une liberté choisit le choix de l'autre parce que l'autre a librement fait son choix. En même temps la liberté est dupée en ceci que son choix du choix de l'Arrière-liberté est fait pour pouvoir s'identifier au mouvement même du choix et unifier ainsi les deux libertés, la primaire et la secondaire, dans l'unité de l'acte. Mais la *Selbständigkeit* de l'impératif fait qu'il se nie perpétuellement de la liberté seconde et que les libertés font toujours deux, l'une au service de l'autre. Du même coup, on lui vole son opération qui n'est plus sienne mais opération de l'impératif par l'intermédiaire de la personne. Elle s'est faite instrument et l'opération, quoique faite par elle, tombe en dehors d'elle. Et, pour dernière mystification, au lieu de trouver à la fin de l'opération la fusion avec sa fin sous le signe de la valeur, elle est éliminée. C'est l'impératif seul qui est imprimé sur les choses. Par exemple, comme Kant l'a bien vu, c'est l'universel

(dans le cas où le devoir serait l'universel) qui sera imprimé dans le monde. Déception des gens à qui l'on dit : « tu n'as fait que ton devoir », c'est-à-dire qui voulaient se reconnaître dans le résultat de l'opération (générosité) et à qui l'on montre qu'il y a eu simple réalisation du devoir. La personne qui agit par devoir *ne se reconnaît pas dans son œuvre*. Agissant par elle-même, inventant les moyens, elle veut y retrouver sa libre activité mais comme elle s'est aliénée à un autre choix, elle reconnaît perpétuellement un *autre* qu'elle. C'est pourquoi, au contraire de ce qu'on suppose ordinairement, le devoir n'est pas déplaisant uniquement ni surtout parce qu'il établit en nous la dualité des désirs et de la liberté : même si tous les désirs étaient *conformes* à l'obligation et *servaient* par conséquent la Volonté pure, il resterait une dualité plus profonde qui est la source et le fondement de toutes les autres : la dualité au sein même de ma liberté ou si l'on veut le refus *a priori* du Devoir d'être *ma* fin pour être le choix pur et libre de *la* liberté en tant que telle et ce mensonge qui fait que la liberté d'un autre se donne comme structure *a priori* de la liberté ; ce qui se traduit encore différemment par l'ambiguïté même de mon projet puisqu'*on* me vole mon être : dans le temps même où je *choisis* la fin du devoir, je choisis d'être choisi comme choisissant cette fin, je choisis autrement dit que la liberté de l'autre choisisse et constitue ma liberté. Je choisis donc ma liberté comme un intermédiaire entre la liberté intemporelle de l'autre et sa fin en même temps et par le même choix qui la constitue comme liberté pure ; dans le moment où je la choisis comme absolue, je la choisis *en fait* comme phénoménale, puisque je considère la temporalité dans quoi elle se déploie et temporalise comme une apparence et un moindre-être au regard de l'intemporalité ; dans le moment où j'en fais le but absolu et la fin inconditionnée, je la constitue en intermédiaire qui doit s'éliminer au moment du résultat. Il y a en outre dans cette ambiguïté un chosisme de la liberté qui vient de ce que tantôt *la* liberté est *donnée* pour moi comme structure *a priori* de mon projet, tantôt je me sens *donné* pour la liberté en tant qu'elle est liberté constituante d'un autre. D'un autre côté la valeur qui hante toute opération est, dans ce cas, valeur évanescence : en effet, en tant que je suis engagé dans le projet, il m'arrive de ne plus sentir derrière moi la volonté de l'autre ; à ce moment-là, j'existe ma liberté inconditionnée et je suis mon propre projet dans son autonomie. Cela tient à ce que j'invente des moyens (fins secondaires mais fins) pour une fin absolue. Dans ce cas la valeur me hante et paraît retournée sur la fin. Mais dès que la fin relative est mise en rapport avec la fin absolue (c'est *pour* maintenir l'honneur de la famille que je fais cette opération) la valeur se transforme : en effet elle est fusion de l'intention consciente *de l'autre* avec la fin, elle me hante donc comme valeur *de l'autre*, c'est-à-dire valeur objectivée

et transcendante qui traverse ma subjectivité. Et moi-même je ne suis plus hanté par ma propre valeur comme par ce qui fait que l'homme est plus que l'homme mais je *participe* à une valeur, en tant que lié à son accomplissement, exactement comme un instrument *a* de la valeur parce qu'il est indispensable à la réalisation d'une fin valorisée. Ici d'ailleurs réside un des aspects fondamentaux de l'ambiguïté que nous considérons : comme l'exigence recèle cette ruse de m'affirmer que je ne puis être liberté qu'en *réalisant* l'exigence, je balance perpétuellement entre ces deux positions : je fais le devoir pour être liberté pure et c'est en tant que liberté pure que j'accède à l'absolu de la morale, par l'affirmation que le règne humain est inconditionné — la fin proposée est *dans sa matérialité* créatrice de la valeur — et je participe à la valeur comme instrument nécessaire de la fin à réaliser. Mais en échange de cette mystification, j'ai un avantage : ma liberté est à l'abri de l'angoisse. Elle est en effet déchargée de l'angoisse par cette liberté de derrière la liberté qui prend sur elle de décider des fins. Ma liberté n'est plus constituante et créatrice, mais réalisante. Elle n'a plus pour tâche de faire apparaître le monde de l'éthique mais seulement de le maintenir. Dans le temps qu'elle apparaît comme inconditionnée, elle se saisit en même temps comme phénoménale. Elle est *inoffensive*. En plus, elle n'est pas gratuite, puisqu'elle n'a pas à inventer ses buts. C'est un commencement premier *qui n'est pas* commencement premier. Elle réalise en même temps le projet originel du Pour-soi : elle naît sur fondement d'une exigence. L'être de la liberté est celui d'une liberté appelée à l'être. Ceci par un jeu de miroir : car la liberté s'assimile à la liberté-exigence, et en même temps la liberté-exigence fait couple avec elle. En sorte que l'exigence qui suscite la liberté peut être en même temps, illusoirement, vue comme la liberté elle-même. Ainsi paraît-il que la liberté s'appelle elle-même à l'existence et que le Pour-soi au lieu d'être fondement de son projet sans être fondement de sa facticité devient précisément comme exigence fondement de sa facticité même. Seulement, on le voit, le Pour-soi ne peut avoir l'illusion de fonder sa facticité que s'il renonce à fonder son projet. On le voit — et nous y reviendrons — ce devoir surgit et se maintient dans une atmosphère de violence et de mauvaise foi. Il y a violence intériorisée parce qu'un autre en moi refuse de tenir compte de la situation, des projets, de la temporalité, des moyens ; un autre répète inlassablement : « Je ne veux pas le savoir. » Il y a mauvaise foi parce que, pour calmer mon angoisse et surmonter ma facticité, je maintiens perpétuellement cette position que *je* suis un autre et que l'autre n'est pas moi. Je *veux*, tout en abdiquant la responsabilité de vouloir, par la conscience que *je ne veux pas* ce que je veux. S'il s'agit d'affirmer la liberté comme inconditionnée, alors *c'est*

moi qui veux ; s'il s'agit de saisir la gratuité de mon vouloir, alors ce n'est plus moi qui veux, c'est l'Autre.

3) Ce que nous venons de décrire nous permet de reprendre et de fonder par une description nouvelle notre affirmation du début : l'exigence, l'obligation, le devoir viennent au Pour-soi par l'Autre. Ce ne sont pas des dimensions du Pour-soi en tant que tel, mais des catégories vivantes du Pour-autrui ; leurs structures essentielles viennent en dernière analyse de la structure en totalité détotalisée de moi et des autres. L'exigence est première, comme relation directe de la liberté de l'autre à la mienne. Le devoir, à un degré d'abstraction plus élevé et de plus grande « mauvaise foi », apparaît quand la personne concrète est remplacée par le *On*. Dans le devoir, je me décharge de mon existence sur l'autre qui s'en décharge sur l'autre et ainsi de suite. Il y a aliénation perpétuelle sans aliénant premier.

Tout d'abord c'est par son installation en moi comme fin reprise à mon compte que la fin de l'autre devient fin coupée des moyens. D'abord parce que *ma* fin est aperçue au bout des moyens ; je la découvre et constitue par le dépassement concret du donné qui la suggère et l'altère en même temps. Elle est avec le donné dans cette double relation qu'il l'esquisse et qu'elle l'éclaire. Mais la fin de l'autre — si elle n'est pas découverte dans le *Mitsein* par *nous deux ensemble* — se découvre pour l'autre dans l'intrication inséparable des moyens-fins mais passe en moi comme pure maxime. Puisque je ne peux saisir l'univers concret du point de vue de l'autre et à partir de sa situation sa fin n'est pas devenue pour moi ; elle s'introduit dans mon univers comme simple et absolue, coupée à la fois des motifs et des chemins. Elle est donnée immédiatement et comme pur aboutissement rêvé de l'opération. En outre, comme elle est fraîchement pêchée dans le monde de l'autre, elle garde une sorte de quant-à-soi ; elle est intention de l'autre, *autre* intention en moi. Apparaissant comme *autre* que mes désirs et moi-même, elle ne saurait se mettre en rapport directement et par elle-même avec mon *Umwelt* dans l'unité vivante d'un projet unitaire ; c'est moi qui *dois* la rapporter au monde et rapporter le monde à elle. Et cette médiation est précisément l'invention du moyen. L'invention du moyen comme mise en rapport de deux données possédant la *Selbständigkeit* est donc postérieure à l'apparition de la fin en face du monde. Du coup le monde devient pour qui accepte et assume la volonté de l'autre une matière indifférente où je dois la réaliser. Il n'est plus, précisément, le *complexus* d'où je me fais annoncer mes fins mais au contraire la fin d'autrui surgit en moi comme indépendante du monde. Cette fin d'ailleurs *ne l'éclaire pas* non plus puisqu'elle est l'éclairage par quoi l'autre illumine le monde. Mais, installée en moi comme fin de l'autre, elle me vole le monde au même titre que le regard de l'autre me vole l'univers. J'ai

expliqué dans *L'Etre et le Néant* comment un regard vidait littéralement et sous mes yeux l'arbre de sa substance. Dans la mesure où la volonté de l'autre est *regard* (l'œil de Dieu, l'œil de la conscience), comme toute intention ce regard qui me transit d'arrière en avant constitue le monde que je vois comme une apparence inessentielle, tout comme il me constitue moi-même comme liberté phénoménale. Le monde que je vois a pour la volonté de l'autre que j'accomplis un sens que je ne vois pas et une réalité secrète. Le soldat qui accomplit sa mission, qui prend un contact avec l'ennemi, sait par exemple que ce qu'il voit sera interprété, reclassé dans une vision plus large et d'une façon imprévisible ; que ce qu'il fait n'a pas nécessairement le sens qu'il lui attribue. Ainsi la volonté de l'autre me vole l'univers, ma personne et le résultat de l'opération : en réalité, si mon opération, le monde que je vois, le résultat que j'y crée ont un sens secret qui m'échappe dans la dimension de l'autre, c'est que, par ma soumission aux volontés de l'autre, j'opère tout entier dans la dimension de l'autre : mes initiatives, mon opération, mes constatations sont *objets* pour lui ; j'existe et opère *sous regard* ; et puisque j'ai accepté la hiérarchie, cela veut dire que le regard de l'autre étant ce par quoi la vérité vraie se dévoile dans le monde, ma subjectivité est apparence et illusion ; la vérité de mon existence c'est mon être objectif par quoi je m'échappe à moi-même. Ainsi, pour l'esclave, l'ordre-regard du maître crée le champ immense du *regardé*. L'esclave se meut dans l'univers truqué du regardé, comme le phalène dans la colonne de lumière ; les objets et lui ont en commun la dimension du co-regardé. Et dans cet univers de pure objectivité qui est une dimension secrète de mon univers et où je suis par une dimension secrète de mon être, mes actes ont une autre importance et une autre valeur que celles que je leur attribue. Ainsi ne puis-je décider de la mesure dans laquelle les moyens que je choisis pour atteindre la fin prescrite sont destructifs ou non de la fin puisque j'ignore au fond le sens et la valeur de la fin. Dans ces conditions tous les moyens qui n'ont pas été défendus par le maître sont bons. C'est-à-dire non contradictoires avec la fin. Pareillement le capitaine qui a reçu l'ordre de s'accrocher à un bout de terrain ne peut penser que la possession de cet hectomètre carré vaut ou ne vaut pas la perte de mille hommes parce qu'il ne sait pas si ce sacrifice est conçu pour retarder l'avance ennemie ou permettre par la diversion qu'il constitue une opération de vaste envergure. L'ordre est donc toujours inconditionné. Même s'il comporte des conditions dans sa maxime : vous tiendrez vingt-quatre heures et si vous voyez que les pertes dépassent le quart des effectifs vous vous repliez ; ces conditions mêmes ne sont pas tant un conditionnement de la fin par les moyens qu'une définition plus précise de la fin et la délimitation de

la zone à l'intérieur de laquelle les moyens restent indéterminés. Ainsi avons-nous vu d'abord que toute fin conçue par moi pour mon opération est unité synthétique des moyens et se modifie avec eux. Nous voyons à présent que toute fin étrangère, fût-elle pour l'autre une fin concrète et liée à des moyens, s'insère en moi comme fin rigide, inconditionnée et coupée des moyens. En outre nous comprenons qu'elle est, tant que ma volonté est soumise à celle de l'autre, impossible à modifier puisque seule la liberté vivante qui pose la fin peut la modifier dans et par le souple glissement des moyens, et y renoncer dans le cas où les moyens utilisés la définiraient ou détruiraient une fin plus importante à laquelle celle-ci est subordonnée. Pour l'esclave la volonté du maître est inflexible parce qu'elle ne peut être modifiée par sa propre liberté. Autrement dit parce qu'elle est *passée*. En effet l'ordre est toujours passé par rapport à son accomplissement et aux modifications que cet accomplissement entraîne dans la situation puisqu'il *a été* donné. Au contraire ma volonté personnelle est toujours dans les trois ek-stases temporelles ; à la fois contemporaine du passé où elle s'est décidée, du futur où la fin se modifie, du présent où les moyens utilisés modifient la fin. D'ailleurs le maître lui-même a vécu, les contes serviles abondent d'événements comme celui-ci : l'esclave a risqué sa peau et commis des forfaits pour obtenir l'objet désiré par le maître. Quand il revient, avec son butin, le maître n'en veut plus depuis longtemps. Ainsi la volonté du maître était doublement *passée* : passée pour le maître qui a changé d'avis, passée pour l'esclave puisqu'elle avait eu un sens dans une situation donnée et que, la situation s'étant modifiée, elle demeure une survivance. L'ordre est présence du passé dans mon présent à titre de présent absolu. L'ordre est donc bien négateur de la temporalité puisqu'il considère le présent et le futur comme inessentiels et qu'il pose la primauté ontologique de la parole du maître comme présent perpétuel.

Ces considérations vont nous permettre à présent de décrire l'attitude d'exigence. L'exigence n'est pas une structure de ma liberté, elle n'est pas une forme que peut prendre la fin que je projette, elle vient à moi par *un autre*. Il en est de même du commandement, de l'obligation, du devoir. L'exigence et toutes les formes obligatives impliquent donc *originellement* des relations de personne à personne ; elles sont une des formes possibles de ma relation avec autrui et il ne peut y avoir d'exigence que si deux libertés sont séparées par un néant. C'est cette forme singulière de diaspora, qui fait apparaître conjointement moi et l'autre, c'est cette forme qui constitue nécessairement le fondement de l'exigence, en faisant de ma volonté un objet pour l'autre, pendant que l'autre est objet pour moi. La forme originelle de l'exigence, c'est *l'ordre*. Notons-le tout de suite : l'ordre est radicalement différent

de la demande accompagnée de menaces. Celle-ci constitue l'être menacé *d'abord* en objet. Au contraire l'ordre paraît sur fond de reconnaissance réciproque des libertés. Seulement cette reconnaissance est hiérarchique : le maître reconnaît à l'esclave la liberté secondaire de le reconnaître pour maître ; l'esclave reconnaît au maître la liberté absolue. Ceci pose donc un problème un peu extérieur à notre recherche : comment un homme peut-il se reconnaître comme inessentiel par rapport à un autre homme ? Cela ne peut venir que de ce qu'il se considère d'une manière ou d'une autre comme inessentiel par rapport aux structures objectives du monde. Dans le cas le plus favorable, il accepte l'ordre parce qu'il se croit moins essentiel à l'opération que le chef. Mais c'est qu'alors il place l'opération de la personne humaine au-dessus de la personne. Dans le cas le moins favorable, l'explication de Hegel vaut : l'esclave est celui qui a préféré sa vie — c'est-à-dire son être-au-milieu-du-monde — à sa liberté ; le maître préfère la liberté à la vie et l'a prouvé. Ainsi le maître domine la vie et l'esclave est dominé par la vie. Le maître domine donc l'esclave par l'intermédiaire de la vie. « Le maître est la puissance qui domine cet être (la choséité) car il montra dans le combat que cet être valait seulement pour lui comme une chose négative ; le maître étant la puissance qui domine cet être, cet être étant la puissance qui domine l'autre individu, dans ce syllogisme le maître subsume par là cet autre individu ¹. » En d'autres termes l'esclave fait la double expérience de sa facticité, du conditionnement de sa liberté par le monde et de sa lâcheté puisqu'il préfère vivre plutôt que d'affirmer sa liberté contre le monde qui l'écrase. Il a donc choisi sa liberté comme inessentielle et, dans le même temps, la liberté du maître lui apparaît comme inconditionnée puisque, à la fois, il préfère la mort à l'esclavage et, à la fois, c'est lui qui a déterminé l'esclave à devenir esclave par l'intermédiaire de l'ordre du monde et de la facticité de l'esclave. L'esclave est donc uni au maître par un lien de complicité : en préférant la vie à la mort, il a préféré la conscience libre du maître à la sienne propre. Nous avons vu dans la Prière (qu'il a faite au moment où il demandait grâce) qu'il se constituait comme objet pour le maître. En même temps pour sauver sa vie il a accepté que sa liberté soit non-liberté quand elle veut ses fins propres et liberté quand elle veut ce que veut le maître. Ainsi donc, en exigeant, le maître se réclame d'un pacte de complicité dans l'asservissement d'une liberté. Il ne peut y avoir d'exigence que sur la base de cette soumission. Sinon je peux bien exiger en paroles mais ce vain bruit fait simplement rire de moi, l'exigence n'est plus qu'une formule. Ainsi quand j'exige, je saisis ma propre liberté comme inconditionnée : 1° parce qu'une autre

1. *La Phénoménologie de l'Esprit*, Tome I (Ed. Aubier) (N.d.E.).

liberté la fait exister comme telle en la reconnaissant inconditionnée ; 2° parce que mon exigence qui était en soi-même conditionnée par le monde devient inconditionnée en s'établissant dans une autre conscience comme maxime de sa liberté et *que je le sais*. Si j'allais moi-même cueillir cette fleur au bord du précipice, le danger me ferait peut-être changer ma fin. Si je commande à un esclave d'aller la cueillir, *pour cette liberté* à la source de laquelle elle est installée comme présence intemporelle du passé, ma volonté friable et changeante devient absolu, intemporel, inexorabilité. Ainsi commençons-nous à comprendre : l'exigence n'est pas seulement une attitude. C'est une opération à deux : par l'exigence, je me fais renvoyer ma liberté conditionnée sous la forme et dans l'image d'une liberté inconditionnée. L'esclave me reflète mon image améliorée, parfaite ; il est le milieu par quoi ma liberté est constituée face à moi avec les caractères de l'Être. 3° Ainsi quand je dis : *j'exige*, je crée par-dérrière le libre projet de l'esclave ma propre liberté comme vouloir inconditionné qui le guide. On connaît toutes les anecdotes qui montrent un colonel ayant oublié le mot de passe qu'il a donné le matin et à qui une sentinelle, qui pourtant le reconnaît, barre obstinément la route. La sentinelle est toujours félicitée dans ces récits. Sans doute l'est-elle moins dans la réalité. Mais le but de ces récits est de montrer le maître se heurtant dans sa facticité, dans sa réalité de chair à sa propre volonté devenue une structure essentielle de l'univers. C'est aussi le sens de l'apprenti sorcier. Ainsi, dans l'exigence, de par la nature même du Pour-autrui je déplace l'essentialité de ma liberté. Elle est à présent inconditionnée *dans l'Autre*. Et, à la limite (exemple de la sentinelle), je deviens objet et inessentiel dans ma liberté de fait pour ma liberté inconditionnée qui me regarde à travers les yeux de l'autre. L'exigence est donc, en un sens, un dialogue entre moi et moi par la médiation de l'autre. *L'ordre* est alors un curieux objet : *moi-même* objet pour moi-même en tant qu'objet essentiel et maître inconditionné de la nature et en même temps moi-même comme regard sur moi-même. L'ordre dans la conscience du soldat, de l'esclave, c'est moi-même qui me regarde. 4° Mais par l'exigence, je reconnais triplement la liberté de l'esclave : α) parce qu'elle suppose une soumission libre ; β) parce qu'elle le constitue lui-même en liberté inconditionnée (l'esclave c'est moi-même) ; γ) parce qu'elle lui confère des pouvoirs et des droits. Examinons chaque point.

α) C'est ce que nous avons marqué plus haut. Il faut généraliser. Toute victoire de force implique soumission de la liberté. Il y a victoire au moment précis où l'autre préfère la vie à son but. En un sens donc toute oppression implique consentement. Il est *vrai* que les ouvriers même groupés en syndicats, même dirigés par un parti révolutionnaire *acceptent* encore plus qu'ils ne refusent. Ils vont à

l'usine, ils accomplissent un travail commandé, ils prennent le salaire qu'ils jugent un vol, ils utilisent les cadres de la démocratie bourgeoise (système électoral, lois votées par les Chambres, hôpitaux, etc.), ils obéissent aux lois établies par un pouvoir qui n'est pas le leur (service militaire, impôts, mobilisation, etc.). Sans doute les partis révolutionnaires vont-ils leur donner une conscience de classe, c'est-à-dire leur dévoiler comme *imposés* les comportements qu'ils adoptent. Mais pour autant qu'ils leur révèlent leur condition comme résultat de la violence, ils ne peuvent pas pour autant les constituer en troupes organisées luttant face à face avec les oppresseurs. La lutte des classes est un fait ambigu. L'opprimé accepte ce qu'il refuse et refuse ce qu'il accepte ; il est solidaire de ce qu'il refuse et il rejette ce dont il est solidaire : il n'est aucunement solidaire des intérêts patronaux dans la mesure où le patron est exploiteur et lui vole le sens de son travail en même temps que le produit de ce travail ; mais tant que la Révolution n'est pas faite, dans le cadre national et en période d'impérialisme capitaliste il ne peut vouloir la ruine du patron sans vouloir la sienne propre. Dans ses revendications donc, quoique voulant réduire le bénéfice au minimum, il accepte — du fait même qu'il veut le réduire — ce bénéfice qui est réalisé sur son dos. Ainsi la conscience de l'opprimé est conscience malheureuse : il ne peut haïr l'opprimeur sans se haïr lui-même. Cela provient au fond de la nature même de la liberté. Comme l'homme garde en tout cas la possibilité de refuser par la mort une situation de fait et comme, en prenant cette mort pour possibilité ultime, il peut dans son projet de mourir témoigner de son refus et même réaliser partiellement le rejet de la situation par des actes, s'il vit, il accepte. La solution d'Alain : obéissance objective, refus intérieur (qui est aussi celle d'Épictète), est purement illusoire. Car pour que le refus soit pur et total dans sa subjectivité intentionnelle, pour qu'il soit pure *intention*, il faut que l'opération soit accomplie avec zèle. Si l'opération est faite mollement, le refus n'est plus pure affirmation de la liberté, il est compromis par la mollesse de l'opération et l'on ne sait plus si l'on refuse par mollesse, paresse ou peur ou par intransigeante pureté. Dès lors ce refus s'enlève sur un pacte avec le maître et Alain artilleur tire sur les troupes ennemies, donc se rend complice des massacres. Ses élèves croyaient l'en tirer en refusant les grades. Il leur semblait qu'ils étaient davantage complices s'ils transmettaient l'ordre. Je ne vois pas pourquoi : en fait l'obéissance passive n'existe pas puisque l'homme ne peut pas être passif. Il n'y a qu'obéissance ou révolte. Si l'intention se juge et s'apprend par l'acte, alors l'acte du soldat qui contribue à l'ordre dans la caserne nous enseigne son intention qui est complice. D'ailleurs vient un moment où la contradiction est si manifeste que la décision devient urgente : en cas de grève, si l'ordre est donné de

tirer sur la foule, le disciple d'Alain tirera-t-il avec restriction mentale? Evidemment non. Il faudra que son refus devienne effectif. Mais ce cas extrême est en fait pur dévoilement d'une situation qu'il contribue perpétuellement à maintenir. Il refuse, cela est vrai. Mais il accepte pour pouvoir refuser. Il veut ce qu'il ne veut pas pour pouvoir ne pas vouloir ce qu'il veut. En rejetant les responsabilités sur l'autre, il contribue à reconnaître la liberté de l'autre comme inconditionnée et en maintenant en lui un refus inefficace, il borne sa liberté personnelle à une prise de position abstraite. A la vérité, la liberté humaine est ainsi faite que celui qui ne se révolte pas accepte et que la révolte même ne peut s'engendrer que sur une acceptation reniée et par une demi-complicité. C'est pourquoi on parle mal de la violence. On pense qu'elle engendre une situation de fait que les vaincus sont à même d'accepter ou non. Mais c'est trop commode. La violence crée l'acceptation parce que le vaincu proclame un refus inefficace qui recouvre une soumission de fait. Fût-il décidé à lutter contre le vainqueur par tous les moyens, au moins reprend-il à son compte la situation faite par le vainqueur, ne fût-ce qu'en reconnaissant par exemple que l'on doit transporter la lutte sur le terrain de la clandestinité. Au fond le Mal dans la violence vient précisément non de ce qu'elle détruit le Droit mais de ce qu'elle le crée. Elle met le vaincu dans une situation telle qu'il doit l'accepter (au moins provisoirement) ou mourir. Et s'il ne meurt pas (fût-ce précisément pour continuer la lutte) il se soumet et du coup la violence émane du vainqueur et la reconnaissance, donc le Droit, émane du vaincu. C'est précisément parce que toute situation, même créée par la violence, est humaine parce qu'elle est vécue par les hommes que tout état de fait crée un état de droit. Et c'est au nom de cet état de droit que le vainqueur exige. Sans doute il y a à l'arrière-plan les menaces. Si je donne un ordre à l'esclave je sais qu'il sait qu'il sera fouetté s'il ne l'exécute pas. Mais précisément parce qu'il le sait et qu'il est mon esclave, il l'accepte en quelque manière et donc il accepte mon ordre. Si je lui rappelle qu'il aura les étrivières, j'établis une étrange complicité entre lui et moi, comme la mère qui rappelle à son fils désobéissant la paire de gifles promise : « Tu sais ce que je t'ai promis. » La violence ici n'est pas pure : elle est évoquée comme violence déjà acceptée. C'est pourquoi il y a toujours de l'humour donc de l'inexactitude analytique à dire par exemple, comme on fait au régiment, que la désobéissance est un marché : « Si on fait le mur, on sait à quoi on s'expose : huit jours de prison. » En fait ce n'est pas *du tout* un marché parce que, tout en trompant la volonté supérieure, je reconnais son pouvoir de me mettre en prison. Ici intervient nécessairement le *respect* dont je parlerai plus loin. Mais puisque le vainqueur se considère immédiatement comme usant de son *droit* quand il donne des ordres,

c'est parce qu'une liberté lui reconnaît ce droit. La violence crée le droit par l'intermédiaire de la volonté complice de l'autre. Donc, dans l'ordre, je m'adresse à une liberté. Je m'adresse à elle avec toute ma violence de vainqueur menaçant, mais précisément parce que cette violence est reconnue comme un droit par le vaincu. Je provoque en elle la terreur par la montre de ma force, mais cette terreur m'apparaît encore comme pacte et libre choix. On ne donne pas d'ordre aux choses et si l'on en donne aux bêtes c'est justement dans la mesure où ce sont des consciences secondaires. Suffisamment conscience pour *reconnaître* la primauté du maître, suffisamment secondaires pour ne pouvoir qu'obéir. L'ordre est donc l'acte d'une liberté inconditionnée s'adressant à une liberté conditionnée par sa situation ; l'affirmation d'une liberté absolue par la reconnaissance d'une liberté qui se fait dépendante.

β) Mais cette liberté dépendante, je lui insuffle ma liberté inconditionnée ; je projette en elle cette détermination absolue de ma fin qui est le refus de toute situation. Mieux encore c'est grâce à elle que ma liberté, qui est *pour moi* en situation, devient liberté hors de toute situation. *Pour moi* en effet, il est peut-être mauvais de boire du vin, ou peut-être trop coûteux, ce n'est pas sans réserves que je m'y décide et il n'est même pas sûr qu'au dernier moment je ne change pas d'avis. Pour lui lorsque j'ai dit : « va me chercher du vin », ma volonté est devenue l'absolu et, puisqu'il s'y soumet avec *sa* liberté, cette liberté sienne devient inconditionnée dans le choix des moyens. Par une curieuse dialectique, en effet, l'esclave, qui est le vaincu qui a préféré la vie, devient celui qui préfère la mort à la désobéissance. Cela signifie qu'il n'a plus eu de motifs suffisants en lui pour préférer la mort, faute justement d'être dirigé par une liberté de derrière sa liberté. Au contraire la volonté du maître, en lui, le dispense de choisir la vie dans l'angoisse : c'est seulement et en tout cas l'ordre qu'il faut exécuter. En particulier parce que l'esclave *préfère* la mort reçue en obéissant, qui n'est qu'un *accident*, à la mort infligée par désobéissance qui implique une décision de la volonté absolue, qui, par conséquent, ne l'anéantit pas seulement dans sa personne physique mais qui le raye aussi comme personne morale, qui le condamne éternellement à être un *mauvais* mort. Dans l'une des morts, quelque chose est gardé, dans l'autre tout est anéanti. La première est défi au monde, affirmation envers et contre tout du caractère inconditionné de la liberté. La seconde est réalisation de l'impuissance totale, elle suit l'échec devant le monde et le consacre. Ainsi l'esclave porteur d'une volonté inconditionnée qu'il réalise inconditionnellement est en fait amené à choisir : être libre inconditionnellement ou mourir. Seulement s'il choisit la liberté inconditionnelle, son Je est un autre ; il est en fait aliéné. Il réalise par son aliénation l'inconditionnalité de *la* volonté humaine. Et l'ordre du

maître en lui définit comme conditionnées toutes les *Erlebnisse* qui ont leur origine dans sa liberté située. L'ordre est donc incitation à ce qu'une liberté posée d'un accord commun comme secondaire échappe aux conditions et aux limites de sa situation en se posant comme inconditionnée par rapport au monde et en acceptant pour cela de se déterminer dans l'hétéronomie. J'en appelle à une liberté soumise pour qu'elle devienne *ma* liberté dans un autre corps. L'ordre est une consécration : je confère ma liberté toute-puissante à une créature secondaire.

γ) Et en effet, du coup, l'esclave est pourvu de *pouvoirs*. Nul par rapport à moi (sauf, dans les cas cités où l'ordre se retourne contre moi) parce que je le *traverse*, il est moi-même et mon représentant en face du monde. Ce qui doit être respecté ce n'est pas la facticité de sa personne mais c'est *ma volonté en lui*. Ses yeux sont mes yeux, je regarde par son regard, etc. Le *représentant* de l'Empereur a droit aux marques de respect qui s'adressent à l'Empereur. Des *gentes* entières se sont battues comme des chiens parce qu'elles ont fait leur une querelle de leurs esclaves. Ainsi l'esclave qui transmet l'ordre fait l'expérience simultanée de l'hétéronomie et de son pouvoir absolu. Mais en tant qu'il est pouvoir absolu sur les autres par transmission de la volonté du maître, il *est* cette volonté. Et pour finir le maître respecte l'esclave — dans une mesure variable — en tant que l'esclave est précisément porteur de sa volonté, c'est-à-dire qu'il se respecte lui-même dans l'esclave. Ainsi la liberté de l'esclave est devenue impersonnelle en même temps qu'elle est inconditionnée. Elle est le choix absolu des moyens, c'est-à-dire l'inventivité sans fond, la pure puissance créatrice et en même temps elle est *droit* (objectivement). C'est l'origine du « j'ai le droit de faire mon devoir ». Nul ne peut empêcher l'esclave d'accomplir l'ordre. En ce sens mon exigence est en même temps une promesse : j'en appelle à lui de sa liberté soumise pour qu'elle se transforme en liberté inconditionnelle tout en lui promettant un libre pouvoir sur les choses par l'intermédiaire des hommes. Ainsi dans l'exigence *ma* liberté se joue et se constitue dans et par la liberté de l'autre, elle a une face de création que j'ignore et qui lui vient de l'autre, elle tourne vers le monde un regard qui n'est pas mon regard.

4) Ces remarques permettent de décrire l'attitude d'exigence. L'exigence se manifeste au sein de la violence reconnue. Elle paraît donc au sein de l'image apaisée de la violence (je suis au-dessus de l'esclave. Marches du trône. Situation inférieure de l'esclave, prosternation). Elle est d'abord regard. Par le regard (qui n'est pas réciproque) je transforme l'esclave en chose, en transcendance transcendée. Mais c'est un *certain regard* qui est accompagné de paroles : ces paroles au contraire s'adressent à la liberté de l'esclave en lui proposant un but inconditionné. Le regard se

définit dans son sens par les paroles : il n'est pas pure objectivation de l'autre, il installe dans cet objet *ma* volonté, il l'y pose comme un germe. C'est le regard même qui est exigence, parce qu'il est communication de liberté. L'esclave le sent comme liberté en tant que le regard le transforme en chose mais précisément par les paroles il le sent comme une certaine liberté qui installe en lui sa maxime. Les paroles donnent un sens au regard, le regard donne un efficace aux paroles. Finalement c'est le regard qui dépose les paroles *comme regard* à l'intérieur de l'esclave. Elles sont paroles-regard. Du coup cette liberté installée en l'esclave fait jaillir sa liberté comme on fait jaillir une source en frappant le roc. Le regard regarde l'esclave derrière les yeux, il les lui crève pour s'installer au fond de lui, pendant que les paroles proposent un but à la liberté. Ainsi par une contradiction entre paroles et regard, le regard est figeant et les paroles au contraire s'adressent à la liberté. C'est précisément là l'exigence : cette liberté *sous regard*, à la fois déchaînée, inconditionnée et en même temps figée, limitée, contenue dans sa direction par le regard de l'autre, qui se fige en objet si elle résiste et qui ne retrouve son existence de liberté qu'en se jetant dans le monde dans la direction du regard et poursuivie par lui.

L'exigence se généralise quand elle est d'esclave à esclave. Alors la volonté de l'Autre fait appel par moi à la volonté de l'Autre en l'autre. Au nom de *ta* soumission au Maître auquel je suis soumis, je fais appel à *toi*. A travers nos deux personnes la volonté du Maître dialogue avec elle-même. Quand le Maître est loin, invisible, quand sa volonté est transmise par un autre et que je la transmets à un autre, la présence en nous tous de cette volonté représente l'unification par l'essentiel de toutes les consciences inessentiellles. La volonté inconditionnée devient abstraite et chaque personne, en tant qu'elle nie sa situation concrète pour y obéir, se constitue comme impersonnelle. Cette liberté aliénée qui se fait impersonnelle en niant d'elle tout ce qui est elle-même pour réaliser une volonté abstraite et inconditionnée qui lui est dévoilée par d'autres qui en sont les purs porteurs impersonnels, c'est le *devoir*, cette obligation absolue dont chacun peut se réclamer auprès de chacun. Si chacun peut ainsi s'en réclamer, puisqu'il n'est pas *le Maître*, c'est qu'il est esclave. Ainsi la morale du devoir c'est la morale des esclaves. Peu importe après cela, puisque l'exigence est la présence du passé, que le Maître soit mort, on continuera à exiger en son nom ; les esclaves produiront d'autres esclaves, ceux-ci d'autres, etc. Et nous avons alors la très curieuse réciprocité des exigences : puisque tous sont porteurs de la volonté du Maître, chacun peut s'en réclamer à chacun. Sans doute le Maître a pu établir une hiérarchie ; mais cette hiérarchie même peut être renversée si le personnage qui est au sommet se préfère à

la volonté du Maître car alors c'est moi qui en deviens l'authentique représentant. Ainsi la Volonté du Maître peut-elle, par moi, s'adresser à la Volonté du Maître qui est installée dans mon supérieur hiérarchique ; il peut alors y avoir exigence du bas en haut. C'est le cas dans une société à structure monarchique où le mythe de Dieu vient doubler le pouvoir du souverain. Il y a hiérarchie de pouvoirs en ce que les uns ou les autres représentent plus complètement la volonté du souverain et du créateur : mais il y a égalité des droits en ce que tous sont créatures de Dieu et sujets du souverain. La morale du devoir c'est le passage à l'état métaphysique de la morale théologique : de même que l'âme de la chose devient vertu, le commandement du souverain devient devoir. Originellement on a des devoirs précis envers son souverain et envers Dieu. Les devoirs sont définis par la volonté du souverain et par les commandements de Dieu. Leur gratuité est preuve de leur absolue autonomie et j'installe l'autonomie en moi pour constituer l'hétéronomie de ma volonté. Ces ordres sont *personnels* et la société ainsi bâtie est une société fondée sur les rapports hiérarchiques de personne à personne : c'est la *féodalité*. Dans cette société j'ai des devoirs envers mon suzerain et mon suzerain a des devoirs envers sa volonté inconditionnée à travers moi. Il s'agit ici d'autre chose que de l'esclavage car je peux en appeler de lui-même à lui-même. Ou, si l'on veut, lui-même en appelle à lui-même *par moi*. La pluralité des volontés autonomes crée [la] pluralité des devoirs. Je peux en appeler au roi, volonté totalement inconditionnée contre le seigneur, à l'évêque contre le roi, etc. Chaque exigence est donc concrète et personnelle, bien qu'en se coulant en moi elle perde son caractère concret pour devenir présence inconditionnée du passé. L'unification de la pluralité féodale sous la puissance du souverain unifie et systématise les devoirs qui deviennent le système des commandements du roi. En même temps, la *personne* recule : je voyais mon suzerain, je ne *vois plus* le roi. Il me voit, son regard est en moi mais je ne le vois pas. L'autonomie inconditionnée installée en moi tend à devenir un caractère formel. L'absorption du roi par la Nation, l'apparition de l'Etat comme bureaucratie abstraite achève l'évolution : l'ordre devient pure autonomie abstraite, pur concept d'autonomie réalisant l'hétéronomie de ma volonté. Le devoir habite mon âme comme le phlogistique habite le feu : c'est la pure présence abstraite de l'Autre. Que s'est-il donc passé ? Comment l'obéissance au souverain est-elle devenue le devoir envers la Patrie ? Comment l'obligation n'a-t-elle pas disparu avec le pouvoir personnel dont elle dépendait ? C'est que nous n'avons pas parlé d'une troisième dimension dans notre description de l'obligation : j'ai décrit les rapports de moi et de l'Autre. Mais il y a un troisième élément : *les autres*. En aucun cas je ne suis seul en face du souverain. 1° Le chef ou souverain, ses pairs ou

subordonnés immédiats créent par la reconnaissance réciproque un milieu de liberté inconditionnée sous mes propres yeux (dimension qu'a oubliée Hegel et qui d'ailleurs n'est pas à décrire ici. Sauf pour dire que l'idéal de la reconnaissance réciproque des libertés n'est jamais absent d'une société bâtie sur l'oppression). 2°. Le souverain dans sa relation personnelle avec moi me constitue comme un Autre parmi les Autres. Sa volonté est à la fois personnelle en tant qu'elle émane de lui et universelle en tant qu'elle se retrouve identique chez tous les autres esclaves. Elle représente donc pour moi et pour les autres un type de *reconnaissance*. Nous nous reconnaissons en tant que sujets du roi et créatures de Dieu et nous avons des obligations, des droits et des devoirs réciproques comme porteurs de la Volonté souveraine. La reconnaissance est en fait reconnaissance de la Volonté souveraine par elle-même sur la ruine de nos personnalités singulières. Je reconnais l'autre en tant que je le déclare inessentiel et précieux, seulement comme porteur de la Volonté, en même temps qu'il me reconnaît comme tel. La cérémonie de reconnaissance est donc d'une part saisie hors de moi de la Volonté souveraine comme objet sacré et position d'inessentialité réciproque. C'est très exactement ce qu'elle est chez Kant. Je traite *en l'autre* sa liberté comme fin, même *contre* lui ; cela veut dire que je refuse de reconnaître sa liberté comme lui. 3°. Réciproquement ce n'est pas *ma* pure et simple reconnaissance qui constitue le souverain comme sacré. Il me reflète la reconnaissance des autres. C'est sur ce point qu'il faut insister d'abord. La violence a créé, en effet, un état de fait : le vainqueur règne. Mais cet état de fait *par lui-même* est devenu état de droit parce que l'homme est ambiguïté et qu'il n'est pas d'état où on le cantonne qui, d'une manière ou d'une autre, ne soit en même temps transformé en situation, c'est-à-dire à la fois dépassé et consacré en quelque manière. On ne le dira jamais assez : les révolutionnaires ne luttent jamais contre un état de fait *seulement*, ils luttent d'abord et surtout contre un Droit et ils ont mauvaise conscience au départ parce qu'ils luttent en eux-mêmes et contre eux-mêmes. C'est que l'homme est facticité et liberté et que sa liberté assume sa facticité. La violence met au pied du mur : il faut consacrer ou mourir. Et comme le suicide général est impraticable, finalement il y a acceptation collective. Les Résistants : *a*) refusaient ce que la masse des Français, c'est-à-dire des *leurs*, acceptaient ; *b*) fondaient leur refus sur des acceptations plus profondes (manger, prendre les trains, etc., c'était accepter comme *moyens* de refuser des éléments de vie sociale constituée par l'autorité des Allemands). Ainsi quand je suis amené devant le souverain, je trouve devant moi une *violence consacrée*. Consacrée par les autres. C'est-à-dire que les autres parmi lesquels je vis et auxquels je suis lié (Français, bourgeois de Calais, etc.) l'ont *déjà* reconnu. Et, en

tant que je suis *l'un d'eux*, c'est-à-dire en tant qu'ils me regardent (regards *intérieurs*, cf. note sur la Société¹) et que je suis pour eux émanation du Tout, ils l'ont reconnu *pour moi*. Ainsi ma soumission est *déjà faite*, je n'ai qu'à me couler dedans. Ainsi le souverain m'apparaît comme émanation de *ma* société. Les ordres qu'il me donne sont contresignés par la Totalité dont je fais partie. Me voilà parti à les accomplir. Examinons à présent ce que je suis pour moi-même et pour autrui en tant que porteur de l'ordre. 1° En tant que regardé par le souverain, j'étais — aux termes de la description tentée *supra* de la société² — constitué comme partie d'un tout synthétique; il me présentait à moi-même comme habité par ce Tout. Mais je ne m'atteins pas moi-même sous ce regard puisque je n'éprouve jamais ce que l'autre fait de moi. Mais comme l'ordre présent en moi est perpétuel regard, je suis perpétuellement habité par ce fantôme du Tout, auquel je ne puis me fondre. En réalisant la volonté du souverain, je réaliserai la Totalité dans sa soumission. Ainsi trouvons-nous ici une couche intentionnelle supplémentaire : l'accomplissement de l'ordre n'est pas seulement effort pour se procurer par l'acceptation de l'hétéronomie une volonté inconditionnée, elle n'est pas seulement un effort pour s'identifier par impersonnalisation à la volonté absolue, elle est aussi effort pour réaliser dans et par l'opération l'unité de soi-même avec la collectivité soumise. 2° En tant que porteur de l'ordre, je suis regardé par mes pairs, membres de la collectivité soumise, tous porteurs de la même volonté. A ce moment je me trouve dans l'élément de l'Autre, mais non pas comme personne, comme expression de la Totalité pour elle-même; et cette reconnaissance se fait en tant que la Totalité est immanence et activité. C'est le *cogito aliéné*. La Totalité se voit *dehors* en me voyant et comme chaque membre de cette totalité me *regarde*, je ne suis pas, je n'éprouve pas ce qu'il voit. Ainsi je suis dans la collectivité soumise comme le *Dasein* est dans le monde. 3° Reste cependant un élément d'union qui est la volonté souveraine. Je la vois en l'autre qui la voit en moi. Je sais qu'il la voit en moi comme je la vois en lui, qu'elle est au-dedans de lui comme elle est au-dedans de moi, mieux encore, elle est pour lui à travers moi comme elle est directement pour moi : en effet *pour moi* elle est *objet-regard* et telle que je la lui présente, elle est regard en tant que je lui prête mon regard et objet en tant que je la manifeste à sa transcendance. Dès lors la pluralité des consciences a trouvé l'union qui fera d'une totalité détotalisée une vraie totalité : la volonté du maître est le seul élément qui du dehors ou du dedans est appréhendé comme identique. L'optimisme ontologique de Hegel prétend que je trouve

1. Cf. pp. 117 et 118 (N.d.E.).

2. *Ibid.* (N.d.E.).

ma conscience inaltérée dans l'autre sous forme Moi = Moi. Mais j'ai montré qu'en fait il y a une altération radicale par renversement. Tandis que la volonté souveraine est bien en effet identique en moi et dans l'élément de l'autre parce qu'elle est déjà l'autre en moi. Et dans la mesure où j'essaye de l'assumer et de la reprendre à mon compte, dans la mesure où l'autre en fait autant, nous pouvons entretenir l'illusion commune de réaliser la totalité par l'opération entreprise ensemble. Mais il s'agit encore d'une mystification parce que nous ne pouvons en réalité que nous tenir mutuellement pour inessentiels c'est-à-dire pour de pures et simples apparences à nier. Le résultat de l'opération sera purement et simplement *le règne de l'Autre*. Ainsi le choix de l'obéissance est choix de réaliser le règne humain dans le monde comme règne de l'Autre. Dans les cas plus complexes et plus organisés, le souverain peut en outre créer un mythe et persuader (se persuader en outre) que sa volonté inconditionnée a pour projet absolu le bien de ses sujets ou de l'homme en général. Dès lors c'est mon bien que je réalise en obéissant. Et je me trouve uni aux autres soumis par la réalisation du Bien de l'homme. Seulement ce Bien garde le caractère ambigu d'être voulu par une pure liberté gratuite (qui pourrait vouloir le Mal). En outre il est décidé pour moi comme inconditionné. Il est caprice dans son insondabilité. Il est toujours impossible de décider s'il est mon Bien parce que c'est le Bien ou si c'est le Bien et mon Bien propre parce que c'est la décision de la volonté souveraine. En outre c'est un Bien qui implique le sacrifice de ma personne et de celle des autres. Comme pure volonté souveraine il s'établit sur nos ruines et en obéissant je décide que *nous* sommes inessentiels à notre Bien. C'est le Bien de l'homme sans l'homme. A partir de ce moment les violences définies plus haut (à propos du rapport du chef aux suivants) ne sont pas loin, précisément parce que nous sommes inessentiels et que le Bien est absolu. Réaliser le Bien de l'homme comme Bien de l'Autre, en me faisant un autre que moi-même pour qu'un objet sacré soit réalisé sur ma mort humaine, tel est le but de l'obéissance.

Dans cette description, le maître reste hors circuit. S'il devient symbole ou s'il rentre dans le circuit, l'aliénation de l'humanité est totale car elle est l'aliénation par elle-même. C'est ce qui se produit lorsque, dans l'Etat démocratique, le maître se prend au jeu et, oubliant les origines violentes de sa souveraineté, ne fait plus attention qu'au contrat de soumission. En ce cas nous avons le schéma suivant : le maître tire sa souveraineté de nos soumissions ; il est investi de sa toute-puissance par notre volonté absolue (manifestée par exemple par l'élection). Ainsi c'est notre volonté inconditionnée qui lui confère son pouvoir ; mieux encore, c'est elle qui sera sa volonté inconditionnée, sa liberté de-dérrière-la-liberté. Il a donc comme fondement de sa souveraineté la volonté de

l'Autre. Mais d'autre part il la renvoie aux sujets qui doivent obéissance comme regard-objet et volonté de l'Autre. Ma volonté me revient comme volonté des autres et volonté inconditionnée de l'Autre (chef). Par cette opération, les volontés concrètes en situation passent à l'inconditionné et à l'abstrait, cependant que, en tant que volontés personnelles, elles s'impersonnalisent. Cette fois, je suis habité par ma volonté en tant que devenue *volonté de l'Autre*, mais l'autre aussi est habité par sa volonté en tant que *volonté de l'Autre*. Et ainsi de suite à l'infini, c'est un serpent qui se mord la queue, un circuit complet, chacun s'aliénant au profit de chacun. Et si ma volonté est identique à la volonté du voisin, c'est précisément en tant qu'elle n'est ni ma volonté ni celle du voisin, mais une volonté *toujours autre*. Le tout s'écroule comme un château de cartes. Bien sûr tout serait parfait si, comme le prétend la doctrine démocratique, *ma* volonté m'était réellement renvoyée intacte par le souverain. Mais en fait elle est invertie et aliénée par le passage d'une conscience à l'autre et finalement elle n'est plus la volonté de personne ; elle est oppression pour tous. La morale du devoir est en fait un type de relations humaines et sociales : celui de l'aliénation qui tourne en rond, de l'esclavage sans maître, du sacrifice de l'homme à l'*humain*. La raison en est la structure de l'humanité en totalité détotalisée. Totalité, elle serait à elle-même sa loi dans l'autonomie de la décision libre. Détotalisée entièrement elle se résoudrait en individus souverains. Totalité détotalisée, rêvant la totalisation dans la liberté, elle la manque toujours parce que toujours quelqu'un est dehors et ce quelqu'un c'est toujours *soi*, n'importe quel soi. Du coup, ou bien j'essaye de réaliser *en moi* la volonté de l'Autre et de la faire mienne. Ou je me constitue pour les autres comme volonté souveraine. La société du Devoir *ou bien* met l'unité en Dieu, ou bien la met en l'Autre, qui la met en l'Autre, etc., sans qu'il y ait jamais de justification possible.

Dès lors nous pouvons comprendre le sens de l'exigence, lorsqu'elle suit le refus opposé à la prière. Elle paraît dans une société dont la relation majeure est le devoir. Le refus qui m'est opposé est le refus d'un homme singulier, d'une personne. En effet en me rejetant dans ma liberté il me fait découvrir l'autre comme une liberté en face de ma liberté. Deux libertés égales étant arc-boutées l'une contre l'autre il ne demeure plus qu'à trouver un autre principe d'évaluation et nous sommes renvoyés à la force. Mais précisément la force (dans l'hypothèse envisagée) est un type d'évaluation qui ne me sera pas favorable. Je transporte donc la question sur un autre terrain. J'affecte de considérer que la liberté qui me refuse ma grâce, ma demande, est une liberté conditionnée ; qu'elle est située et que ses décrets ne sont pas autonomes : c'est la colère, la haine, l'intérêt, bref les éléments par où s'affirme la liberté *personnelle* et située qui la conditionnent. J'en appelle donc

à *sa vraie liberté*. Cette vraie liberté étant inconditionnée et ne pouvant donc être altérée par les motifs et la situation, je suppose qu'elle ne peut choisir que le Bien. De nouveau ambiguïté : choisit-elle le Bien, le Bien est-il ce qu'elle choisit ? Je ne décide pas. Finalement c'est toujours la liberté souveraine que je priais tout à l'heure. Mais au lieu de la placer dans le projet concret qui m'est opposé, je la rejette derrière ce projet et je la pose comme désapprouvant *a priori* le projet parce qu'il est secondaire, personnel et non libre. Cette liberté souveraine est donc négatrice du projet concret, elle le ravale au niveau de l'erreur et du déterminisme. Elle est donc une *autre* liberté dans l'Autre. Par ailleurs sa maxime est originellement fixée : c'est celle que je présentais tout à l'heure sous forme de prière. Ainsi s'agit-il d'une liberté intemporelle, étrangère aux circonstances, indifférente aux excuses et aux motifs, figée dans sa décision *a priori*. Je lui demande de faire violence aux humeurs déterminées de mon adversaire que je considère dans sa personne et ses intérêts comme inessentiel. Autrement dit tout se passe comme si je refusais de prendre en considération le concret et les moyens, comme si je réalisais symboliquement la mort de la liberté concrète qui m'est opposée. J'installe donc un succédané de la violence que je ne peux exercer dans la conscience de l'autre. Mais est-ce bien *moi* qui l'installe ? En fait, avili et captif comme je suis, je n'ai guère qualité pour donner d'ordre. Ma liberté a fait la preuve de son impuissance. Ainsi dans le moment où j'anéantissais symboliquement l'adversaire il faut que je m'anéantisse avec lui. De même que dans le désir je me fais trouble pour troubler, ici je me précipite dans l'inessentiel pour entraîner avec moi l'adversaire dans l'inessentiel. C'est-à-dire que je porte mon désir à l'essentiel et à l'inconditionné et que je me sacrifie à mon désir. En fait c'est une ruse : mon désir c'est moi, je me perds donc pour me retrouver. Et ce désir auquel je me sacrifie dans l'exigence, j'en fais la maxime de la Volonté de l'Autre, en moi. C'est-à-dire la source inconditionnée du Bien. Nos deux personnes s'effacent : il reste la Volonté inconditionnée qui est *la même* chez nous deux. Je ne m'adresse plus à l'autre, nous ne sommes plus que des apparences, mais la volonté inconditionnée s'adresse par moi à elle-même en l'autre. Ce qu'elle affirme en moi, elle doit le vouloir en l'autre, ou plutôt on sait qu'elle le veut, cachée par les branchages et les fourrés des passions. C'est donc une pure affirmation d'identité qui en dégagant la voix de la liberté inconditionnée *chez l'autre* produira l'acte. Cela signifie que Dieu en appelle à Dieu à travers nous. Ou le souverain au souverain. De toute façon, la volonté de celui qui est perpétuellement Autre. Voilà donc l'Autre présent comme volonté-regard en mon adversaire et réduisant à néant cet adversaire : par l'exigence, je l'ai aliéné. Mais il y a ici une ruse : car je déclare m'adresser à ce

qu'il y a de *plus haut en lui* et ce qu'il y a de plus haut en lui n'est pas lui. Je lui propose la plus inconditionnée des libertés et cette liberté inconditionnée est hétéronome. J'en appelle, comme à la plus haute autonomie, à un pouvoir abstrait qui tire sa source de la violence, j'installe la violence en lui, en feignant de l'installer aussi en moi. Et je n'ai aucun moyen d'installer la violence. Seulement nous sommes dans un monde aliéné du devoir (par supposition) où dès que l'*Autre* paraît, il ruine comme liberté négative tout l'état de fait concret. Il suffit, dans ce monde-là, de faire paraître l'*Autre*, pour que tous le reconnaissent en eux-mêmes. Si l'*Autre* est en moi, vivant, en ce moment, il est en tous puisqu'il est le même *Autre* en tous ; je le rappelle donc comme souverain exigeant en me constituant comme son pur représentant. J'adopte donc *pour son compte* l'attitude extérieure de l'exigence. Du même coup je traite nos différences comme inessentiels : puisque nos projets qui nous opposent sont des formations non libres, nous sommes *le même* en tant que possédant cette même spontanéité inconditionnée. Le devoir en lui, le devoir en moi, son droit, mon droit, mon exigence sont une seule et même chose. Je ne lui suis donc plus *opposé* ; l'exigence est armistice apparent, violence profonde. Elle est donc à la fois violence et ruse. Aliénation totale. Suppression du monde de l'humain, subordination absolue de l'homme à ses fins posées comme transcendantes et à une volonté qui n'est celle de personne mais dont j'use comme si c'était la mienne, traitement de l'homme comme un moyen sous couleur de le traiter comme une fin.

11 — *L'appel, l'acceptation et le refus*

L'appel est demande par quelqu'un à quelqu'un de quelque chose au nom de quelque chose. Sa structure est donc du type de l'exigence. Seulement ici commencent les différences : l'appel est reconnaissance d'une liberté personnelle en situation par une liberté personnelle en situation. Il se fait à partir d'une opération proposée, c'est-à-dire donnée par l'appelant à l'appelé, au nom de fins à vouloir et à construire, fins conditionnelles qui supposent des moyens et dépendent d'eux. Il est appel à une opération commune, il ne s'appuie pas sur une solidarité donnée mais sur une solidarité à construire par l'opération commune. Les buts sont finis mais impliquent en même temps la temporalisation et l'avenir. L'appel est dévoilement d'une situation et c'est sur la base de ce dévoilement qu'il espère incliner la volonté de l'autre à vouloir ce qu'il veut. Il se donne lui-même comme ferme mais non immuable. Cela signifie qu'il accepte en principe de se modifier lui-même sur la base d'un dévoilement inverse et réciproque. Ce sont ces considérations qu'il faut développer.

L'appel est tout d'abord reconnaissance de la diversité. Je ne

m'adresse pas à une liberté de derrière la liberté qui serait *la même* chez l'autre et chez moi. Je ne conçois même pas qu'une pareille liberté existe. Ainsi je ne considère pas le rapprochement comme donné d'abord (identité) et je n'exige pas l'acte *au nom* de l'identité préalable. Bien au contraire, je conçois que l'acte que je demande sera expressément destiné à créer une solidarité et une unité qui *n'existent pas encore*. La demande est toujours faite *compte tenu des circonstances*. Si je demande un renseignement à une commerçante, je tiens compte de ses occupations, je m'efforce d'être rapide et précis, mon attitude l'avertit que je sais d'avance que je la surprends au milieu de ses occupations, au cœur d'une situation. Je conçois dès l'origine que cette situation même peut être un empêchement à me répondre. Je ne me formaliserai pas si l'on me répond : « Excusez-moi, je suis trop pressée pour m'occuper de vous. » Mais du coup cela signifie que j'accepte par avance que son projet soit *pour elle* exclusif du mien. Autrement dit, je reconnais le bien-fondé de ses fins. Cependant cela ne signifie nullement que je les accepte pour moi, sinon elles seraient obligatoires. Bien au contraire : c'est parce que je respecte *a priori* la volonté individuelle et personnelle de l'Autre. Je considère que ce qui est voulu par une liberté doit être accepté comme tel par les autres libertés, simplement parce que c'est une liberté qui le veut. Ainsi je pars de la reconnaissance plénière de la détotalisation de la totalité. Mais quel est le fondement de cette reconnaissance ? C'est la valeur. Je reconnais : 1° qu'une liberté n'existe qu'en poursuivant une fin ; 2° qu'il est souhaitable que l'*opération* s'accomplisse parce que, à la limite de l'opération, il y a identification de la liberté Pour-soi avec la fin réalisée, ce qui est la *valeur*. Je pose donc en principe que toute fin *a* de la valeur et que toute activité humaine est hantée par la valeur. Je pose aussi en principe qu'il vaut toujours mieux qu'une valeur, quelle qu'elle soit, soit réalisée dans le monde. C'est « la thèse générale et formelle » que Scheler après Brentano avait déjà établie sous la forme des trois axiomes suivants : « 1° L'existence d'une valeur positive présente en elle-même une valeur positive particulière. 2° L'existence d'une valeur négative présente en elle-même une valeur négative spéciale. 3° La non-existence d'une valeur négative présente en elle-même une valeur positive particulière. » C'est l'origine de ce que je nommerai *l'aide* qui est originellement gratuite et désintéressée. On a *d'abord* tendance à aider quelqu'un à poursuivre et réaliser sa fin, quelle qu'elle soit. C'est le préjugé favorable. *Après*, mais seulement après, vient l'idée que cette fin peut être incompatible avec les miennes ou avec un système de valeurs auquel j'adhère. C'est la *serviabilité*, infiniment plus répandue qu'on ne croit et dont le principe est : toute fin est bonne, comme future réalisation de valeur, jusqu'à démonstration du contraire. Si je demande à un passant de m'indiquer une rue, ce

peut être pour faire un vol ou un crime. La défiance voudrait que le passant s'assure que mes buts ne sont pas mauvais. Il ne le fait pas. Ce n'est pas parce qu'il suppose nécessairement que ces buts soient *moraux*, c'est parce qu'il pose *a priori* qu'il est bon qu'un but soit atteint. Mieux encore souvent *son* but devient *mon* but : je me retourne pour savoir s'il a bien « pris à gauche », etc. Des gens peuvent s'intéresser, intervenir : un but humain a pour soi de la valeur. Il est à noter que je puis fort bien prendre une autre attitude vis-à-vis d'un but étranger : le considérer comme secondaire, vain et d'ailleurs gênant pour mes valeurs. Dans ce cas, je *transcende* vers mes fins l'activité de l'Autre ; l'Autre devient *transcendance transcendée* et la poursuite de sa fin devient un *fait*. « Untel collectionne les timbres-poste », dira-t-on avec un sourire. A ce moment-là, je me rends sensible à la vanité de tout but qui n'est pas mon but. Seulement cela signifie, dans ce cas, que ce n'est pas l'opération qui fait surgir la valeur mais la valeur qui justifie l'opération. Autrement dit, la valeur devient un inconditionné, un absolu et je nie la possibilité de dépasser *mes* valeurs. C'est l'esprit de sérieux. La serviabilité implique nécessairement *le refus de transcender*. L'activité de l'Autre esquisse une fin, c'est-à-dire un avenir. Cette fin m'est incomplètement dévoilée : je n'y adhère pas, faute de *l'exister* pour mon compte, je ne la transcende pas faute de prendre mes fins au sérieux. Elle est entre parenthèses. Ce qui compte, à ce niveau, c'est son caractère formel de fin. Ici se pose le problème de la compréhension. Il a été mal posé et il est fort simple : expliquer c'est éclaircir par les causes, comprendre c'est éclaircir par les fins. Les exemples de Jaspers sont tous réductibles à ce modèle. *Comprendre* comment l'oppression familiale engendre l'hypocrisie du sujet, c'est suivre l'opération du sujet posant ses propres fins dans le dépassement de cette oppression et, en particulier, à travers les moyens dont il dispose. Ne pas comprendre c'est poser la fin comme inconditionnée. Par exemple déclarer : on *doit* se rebeller contre l'oppression familiale. *Comprendre* le délire du paralytique général c'est, à partir de données de situation (corps, idées de grandeur, etc.), voir comment le malade réagit en posant ses fins (surcompensation, etc.). La psychanalyse est une étude compréhensive qui se dissimule sous un mythe analytique et explicatif. Comprendre l'activité d'un homme politique c'est faire avec lui le projet d'un avenir à partir d'un présent. Mais il n'est pas vrai que, comme le dit Malraux, la compréhension totale implique l'adoption de la fin. Certes sur le fondement de la compréhension un acte nouveau peut intervenir qui est cette assumption. Mais cet acte n'est pas nécessaire à la compréhension et, bien au contraire, s'il surgit la compréhension fait place à autre chose, à savoir l'opération en commun. D'ailleurs une foule de circonstances peuvent empêcher *a priori* que la compréhension soit suivie

d'adoption. Par exemple le recul historique. Je peux comprendre l'attitude de Platon ou d'Aristote vis-à-vis des esclaves mais il m'est impossible de l'adopter puisqu'il n'y a plus de servage. Dire « à sa place, j'en aurais fait autant » est tout formel, puisque précisément je ne suis ni ne serai à sa place. La compréhension implique dans sa structure le refus d'adopter comme de transcender la fin. Pourtant elle n'est pas contemplative, ce n'est pas la simple intuition d'un système de moyens organisés vers une fin. Elle est *sympathique*. C'est cette sympathie qu'il faut décrire. La compréhension est une structure originelle de la perception de l'Autre. Je m'en suis expliqué dans *L'Etre et le Néant* : je perçois le geste à partir de sa fin. Mais la fin d'autre part est dans le monde. Je vois un homme en marche, dans la rue, au milieu des magasins. Sa présence s'explique à partir de là mais ses mouvements transforment le monde autour de moi. Il y a double action. Cet homme qui court après un autobus, je comprends immédiatement sa cause à partir de l'autobus. Mais réciproquement l'autobus ne peut être une structure de la compréhension qu'en se manifestant à moi comme fin. Or cette fin a un caractère particulier : sa structure de fin ne peut pas être celle du *fait*. Je ne saisis pas une fin dans le monde comme je saisis une table. Elle est à *venir*, elle est devant être faite. Il ne s'agit pas d'une pure prévision comme lorsque je vois la tuile se détacher du toit. Elle n'est fin que comme avenir d'une liberté qui a à la faire. Et elle ne peut m'apparaître comme fin que parce que j'ai une compréhension préontologique de la structure originelle de toute fin ; autrement dit dans la saisie de la fin d'un autre, il y a compréhension préontologique de la liberté de l'autre par ma liberté. Mais cette compréhension n'est pas intuitive donc elle suppose une intention active originelle qui est la base de sa révélation. La fin de l'autre ne peut m'apparaître comme fin que dans et par l'esquisse de l'adoption de cette fin par moi-même. C'est elle qui donne un sens à l'opération de l'autre mais réciproquement elle se dévoile dans cette opération, ce qui signifie que je dois devancer moi-même cette opération dans mon vouloir pour lui donner un sens. Je me jette en avant avec cet homme vers l'autobus. Par là il ne faut pas seulement entendre que je mime l'opération, mais que je m'y engage. Mais en un autre sens cette fin n'est pas *miienne*. Notons-le tout de suite, toute fin est vertigineuse pour une liberté parce qu'elle se propose comme une création à faire et comme un moyen de faire exister de l'être et parce qu'elle ne peut apparaître qu'à une liberté qui l'esquisse. En un sens cette fin qui existe pour moi vient de moi, elle existe par moi, puisque je dois la projeter pour la saisir, elle est donc soutenue à l'être par ma liberté. Et cette fascination peut se traduire chez certains par une malléabilité cireuse à l'égard des fins d'autrui. C'est l'*imitation*. Il est absurde de supposer que la vue de *l'acte* suscite l'imitation par

elle-même. Ou comme le font certains psychologues que la perception de certaines contractions musculaires engendre chez moi les mêmes contractions. Il est bien vrai que je ne puis percevoir certains mouvements qu'en les ébauchant moi-même (on parle les mots dans sa gorge en les écoutant) mais ces mouvements n'ont de sens chez moi que déjà orientés vers une fin, leur but est la découverte de la fin. Ainsi l'imitateur est fasciné par la fin des autres précisément parce qu'il doit la soutenir à l'être pour la comprendre. Et du coup il la réalise, emporté par son mouvement. Mais normalement cette fin *n'est pas* ma fin, elle ne se propose pas à ma situation, elle n'est pas intégrable dans mes projets. Mieux encore, elle m'est *volée*. Elle est en effet originellement perçue comme la fin d'un *autre*. L'acte de la percevoir comme fin d'un autre ne se distingue pas de l'acte de la percevoir comme fin. La description retrouve en apparence ce qui se passe dans le regard d'autrui. Dans le regard d'autrui dirigé vers un objet de mon univers, il y a comme un vol de l'objet qui reste là tel que je le vois et qui pourtant me fuit par toute une dimension secrète qu'il tourne vers l'autre. Seulement il y a une différence essentielle : dans le cas du regard d'autrui, l'objet est un transcendant qui n'a pas besoin de moi pour *être* et que je fais exister (faire exister de l'être) *pour moi*, l'autre me le vole en insérant dans son existence une couche d'existence par principe invisible et qui se constitue par rapport à moi comme un *être* : l'être-par-principe-hors-d'atteinte. Tel n'est pas le cas de la fin d'autrui : car la fin n'existe que dans le projet de l'autre et je la découvre dans ce projet et pour donner un sens à ce projet ; ainsi au lieu qu'elle me soit donnée dans son être et inaccessible dans une de ses structures existentielles, elle m'est accessible dans le mouvement existentiel par où je la pose et c'est par son existence pour l'autre, c'est-à-dire par son être-pour-moi qu'elle m'échappe. Elle est pour moi seul pur-avenir-à-réaliser. Mais comme ce pur-avenir-à-réaliser est *pour un autre*, son existence pour un autre qui n'est pas moi devient pour moi son *être* ou si l'on préfère son objectivité. Et cet être m'échappe. En effet en tant qu'elle est à réaliser par un autre, sa réalisation devient pour moi un événement indifférent de ce monde qui peut ou non se produire. Selon qu'il courra plus ou moins vite, il atteindra ou non l'autobus. En ce sens la fin sera (ou ne sera pas) comme pur avenir ; exactement comme je puis augurer que la bille qui roule sur le plan incliné sera ou non arrêtée par un clou selon le chemin que les plis du tapis qui recouvre le plan lui imposeront. A ce niveau la fin de l'autre a une structure contradictoire : je la veux et ne la veux pas. Pendant que je la maintiens comme fin par une volonté expresse, elle n'est rien qu'un avenir dont je contemple passivement la réalisation. Et comme c'est moi qui la fais exister dans le monde comme fin objective, je la fais exister pour qu'on me la vole, je me

mystifie moi-même. Et dans la mesure même où je la soutiens par mon vouloir, j'y fais apparaître comme l'ombre d'une valeur. Mais dans la mesure où elle est constatée objectivement comme un fait de ce monde (il y a une grosse importance pour cet homme à ce qu'il prenne l'autobus) la valeur esquissée s'évanouit, elle n'est plus qu'un fait. Devant cette valeur qui est en même temps un Etre, ce Devoir-être qui n'est qu'un Ne Pas Encore Etre ou un Sera, devant cette contradiction qui me donne un pénible et contradictoire sentiment de mon impuissance, je puis choisir *trois attitudes* : la première c'est transcender le tout vers mes propres fins, c'est-à-dire figer la liberté de l'homme en une pure qualité, la borner comme par un bouchon par la fin proposée, faire de l'ensemble un fait de l'univers : il y a un autobus et un homme court après, et me borner à faire exister cet être par son pur et simple dévoilement. Ainsi ai-je réduit et circonscrit le mal, colmaté la poche en délimitant dans l'univers un petit circuit autodestructif, une forme : homme-autobus. Du coup je ne *comprends plus* (par ex. : « Je ne *comprends pas* qu'on risque de se casser la figure pour attraper cet autobus : il n'a qu'à attendre le suivant »). J'ai supprimé la liberté de l'autre, qui me gênait, mais aussi j'ai fait disparaître des valeurs et des fins surgies dans le monde. J'ai triché. Inauthenticité. Je suis d'ailleurs insatisfait puisque dans l'acte même de nier la compréhension, la compréhension est contenue comme un remords. La deuxième attitude consiste à voler à l'autre sa fin, c'est-à-dire à me l'approprier en le mettant hors jeu : comme le conseiller qui joue pour vous votre partie, conseille sans qu'on le lui demande, c'est-à-dire vous prend pour instrument et finit par vous arracher les cartes des mains. Pour celui-là il s'agit de nier la liberté de l'autre en y substituant la sienne et de faire rentrer la valeur et la fin dans son propre univers. Et comme la fin n'est pas surgie en corrélatif de sa propre liberté, elle a le caractère particulier d'être entièrement *existentielle* (c'est-à-dire corrélatif noématique d'une détermination libre) et en même temps d'*être* (comme corrélatif du vouloir de l'autre). Elle est antérieure à l'arrivée du conseiller et elle persistera s'il part. Pourtant il la fait entièrement sienne en niant la valeur de la liberté qui la soutient à l'être. Du coup l'*être* de la fin devient *a priori* : c'est l'esprit de sérieux qui prend la valeur comme un *étant* qu'il faut pourtant vouloir. Autre forme d'inauthenticité. La seule forme authentique du vouloir consiste ici à vouloir que la fin soit réalisée par l'autre. Et vouloir consiste ici à s'engager dans l'opération. Mais non pour l'accomplir soi-même : pour modifier la situation de telle sorte que l'autre puisse opérer. Par là, en effet, je maintiens la *compréhension* puisque, en effet, je ne nie point la valeur et la fin en les dépassant, mais d'autre part, je leur conserve leur autonomie par rapport à moi : je ne les vole à personne, elles ne sont pas

miennes. Mais je dépasse et détruis cependant leur caractère de *fait* : l'atteinte du but ne sera plus pour moi un événement qui ne me concerne pas ; je contribue à *le faire arriver* (ou, dans certains cas, je me détourne de mes fins propres pour ne pas empêcher qu'il arrive). Mais du coup je suis placé de telle sorte que je *reconnais* la liberté de l'autre sans en être transi comme [par] un regard. En effet : je pose bien que sa fin est ma fin mais non pas parce qu'elle est fin inconditionnée ou fin que j'ai posée d'abord ; parce qu'il l'a posée comme fin. Seulement cela ne signifie nullement que je reconnaisse à sa liberté un pouvoir inconditionné sur la mienne. Bien au contraire, c'est une liberté étrangère, et qui est *en difficulté*, pas du tout la liberté toute-puissante du souverain ; et loin que ce soit la fin — conçue comme quelconque — qui donne son prix à la liberté de l'autre, bien au contraire c'est cette liberté qui donne sa valeur à la fin. Ce qui signifie que je ne veux cette fin que tant que l'autre la voudra et que je conçois, dans le moment même où je me mets à l'œuvre pour l'aider, que cette fin ne tient que parce qu'il la veut et qu'elle ne doit pas être poursuivie par moi s'il cesse de la vouloir. Ainsi a-t-elle pour moi, dans son étrangeté même, le même caractère d'*Unselbständigkeit* que mes propres fins. Elle est conditionnelle, je ne lui aliène pas ma volonté et je ne lui aliène pas non plus celle de l'autre. Et comme je ne veux réaliser cette fin que parce qu'il le veut, ses actes ne sont aucunement conçus par moi comme des instruments pour la réaliser mais tout au contraire, c'est lui qui dépasse vers cette fin mes propres actes : si je lui fais la courte échelle, je suis son instrument dans ma facticité même, il me dépasse vers sa fin. Ainsi je le saisis comme un mouvement qui me dépasse vers sa propre fin. Au lieu d'affronter sa liberté et de la transcender par le regard, je la vois fuir à travers moi vers sa fin. Mais d'autre part je ne suis pas transcended par elle puisque j'adopte librement sa fin, que je la charge de me continuer vers ses buts qui sont les miens en tant que réalisés par elle et que j'ai donné mon aide généreusement *par-dessus le marché* et en dehors de mes fins propres qui restent intactes. En un mot je suis à la fois hors de la fin et dedans. La liberté de l'autre est à la fois le prolongement de ma liberté dans la dimension de l'altérité — puisqu'elle poursuit la fin que je poursuis — et à la fois ce qui sépare la fin de moi, l'enlève et la soutient par-delà. Mais elle ne se distingue pas de la mienne dans le *conflit*, c'est-à-dire dans une opposition où chaque Pour-soi nie qu'il soit l'Autre et constitue l'autre comme objet, étant négation active en tant qu'il nie de l'autre qu'il soit lui et nié passif en tant que l'autre nie son identité avec lui : je suis au contraire *point de départ*, c'est-à-dire que l'autre me nie comme s'il émanait de moi, comme s'il prenait son essor à partir de moi et dans cette négation *pour la fin* proposée, me continue et me reconnaît. Mais cette reconnaissance n'est nulle-

ment aliénation puisqu'il me reconnaît comme voulant librement la fin qu'il veut mais la voulant pour lui ; ainsi porte-t-il librement ma volonté vers la fin qu'il veut librement. Il est pour moi ma liberté naissant d'elle-même et séparée d'elle-même par scissiparité ; au lieu de *l'affronter*, il s'en détache vers... La négation n'a plus le sens d'aller contre mais d'aller plus loin. Il dépasse ma facticité en la retenant en lui ; il me confère un avenir dans une autre dimension. Pour moi j'ai totalement récupéré la fin sans qu'elle soit devenue *ma* fin parce que la poursuite de la fin par l'autre est devenue ma fin. Ce n'est plus un incident : je m'y intéresse ; de l'autre dépend que ma peine ait été perdue ou non. En l'aidant, j'ai réalisé une opération où je me suis projeté ; ainsi lui m'emporte dans l'avenir indéfini de sa liberté mais dans cet avenir il me sauve en m'emportant vers une fin que j'approuve. Et dans le résultat de son opération il y aura une structure qui sera mienne bien que l'opération soit totalement sienne ; ainsi serai-je à l'abri de la liberté des autres dans sa propre liberté. Quant à la base même de mon choix d'aider elle est claire à présent : que le monde ait une infinité d'avenirs libres et finis dont chacun soit directement projeté par un libre vouloir et indirectement soutenu par le vouloir de tous les autres, en tant que chacun veut la liberté concrète de l'autre, c'est-à-dire la veut non dans sa forme abstraite d'universalité mais au contraire dans sa fin concrète et limitée ; telle est la maxime de mon action. Vouloir qu'une valeur se réalise non parce qu'elle est mienne, non parce qu'elle est valeur mais parce qu'elle est valeur pour quelqu'un sur terre ; vouloir que les autres fassent exister de l'être dans le monde même si par principe le dévoilement existentiel ainsi réalisé m'est volé, faire qu'un avenir multidimensionnel vienne perpétuellement au monde, remplacer la totalité fermée et subjective comme idéal d'unité par une diversité ouverte d'échappements s'étayant les uns sur les autres, c'est poser qu'en tout cas la liberté vaut mieux que la non-liberté.

C'est à cette position morale que l'appel se réfère. Il *n'exige* pas que l'on adopte le principe, non qu'il ne le considère comme absolu mais parce que, s'il présentait ce recours au principe comme une exigence, il s'adresserait, liberté inconditionnée à une liberté inconditionnée, et réduirait cette liberté concrète à laquelle il s'adresse à une liberté aliénée, donc à une non-liberté. Mais en fait, il sait que toute fin de l'autre s'esquisse déjà comme une proposition puisque la *création* d'où qu'elle vienne est une valeur pour toute liberté et puisque la fin de l'autre ne peut être saisie dans le monde que par une compréhension qui la pose déjà à demi comme désirable pour celui qui la comprend. L'appel est donc un effort pour dévoiler davantage la fin, pour l'élucider devant autrui, il est un prolongement de l'acte par lequel on pose la fin, tout juste comme la compréhension se prolonge naturellement par l'aide. Par

la simple position de ma fin dans le monde, j'incite déjà la liberté de l'autre. L'appel consiste à souligner cette position de fin, c'est-à-dire à en faire une manifestation d'elle-même, un langage. Elle n'est plus pure fin posée par moi-pour moi, elle est posée pour l'autre dans le mouvement même qui la pose pour moi. Il ne s'agit pas encore de l'appel à la reconnaissance qui sera contenu dans le résultat proprement dit de *l'opération*. Car il n'y a rien de *fini* à reconnaître. Mais simplement un appel à comprendre le projet. Mais du coup l'appel est reconnaissance que le projet a un dehors, c'est-à-dire qu'il existe pour les autres, et l'appel est *dévouement* au sens originel du terme, c'est-à-dire que je voue mon entreprise à l'autre ; je la manifeste librement à sa liberté. Seulement l'appel ne propose pas la fin au pur regard médusant du *nur verweilen bei*, qui en ferait un objet pur et simple. Il la donne par un acte de liberté comme fin librement posée. En ce sens l'appel est *générosité*. Dans tout appel il y a du don. Il y a d'abord refus de considérer le conflit originel des libertés par le regard comme impossible à dépasser ; il y a don en confiance de ma fin à la liberté de l'autre ; il y a acceptation que mon opération ne soit pas réalisée par moi seul, c'est-à-dire acceptation : 1° que l'autre hante ma fin réalisée, c'est-à-dire me hante moi-même en tant que je me fais annoncer ce que je suis par l'objet (donc commencement de cette conversion morale qui consistera à préférer que la création existe comme pure indépendance et à me résigner à me perdre et à m'aliéner au profit de cette création sans cependant qu'elle cesse d'être conditionnelle) ; 2° que l'autre me transcende de toute sa liberté mais *vers ma fin*, c'est-à-dire d'être parcouru vers ma fin dans ma liberté de la liberté de l'autre. Mais ce don est lui-même une demande. Il demande à être compris à son tour. En un mot dans l'appel, il y a une double structure : par la première je renforce et élucide la pure position de ma fin en la constituant pour l'autre ; par la seconde, me fixant comme fin secondaire la compréhension de l'autre, je pose pour fin l'élucidation de ma fin et je demande que l'autre comprenne mon appel en tant qu'appel, c'est-à-dire comprenne que ma fin est de lui donner librement ma fin. Cela est si vrai qu'il y a des appels de mauvaise foi : par exemple lorsque j'exagère mes efforts visibles et manifeste clairement mon intention d'atteindre tel ou tel objectif, mais sans m'adresser à l'autre, sans lui parler, sans avoir l'air de tenir compte de son existence. De façon que, pour moi-même, je n'aie pas le sentiment d'avoir sollicité son aide et qu'elle puisse me venir comme un don gratuit du hasard, comme un *fait*, sans que j'aie à la reconnaître et à l'accepter. Elle sera donc assimilable à ce moment-là à une de ces brusques modifications imprévues de la situation, qui la rend soudain plus *facile* qu'on ne pensait (on croyait qu'après ce pic, il y en avait un autre à gravir que dissimulait le premier et voilà qu'on s'aperçoit, une fois sur le

premier pic, qu'il y a un quart d'heure de marche en pente douce pour atteindre le sommet), sans que ces brusques facilités objectives m'aliènent le moins du monde et ôtent le caractère de *mienne* à la fin de mon opération. A cet appel de mauvaise foi manque la structure du don c'est-à-dire de la reconnaissance de la liberté de l'autre. Le véritable appel est risqué. L'appel de mauvaise foi précité comprend en lui son propre malheur parce qu'en refusant le risque, il se constitue entièrement comme objet aux yeux de l'autre. Pour ne pas demander loyalement, il se fait entièrement transcender et accepte que l'autre le secoure par pitié, parce qu'il pourra supposer que la pitié est un sentiment induit, provoqué donc non libre. Il s'abaisse donc au rang d'objet pour abaisser l'autre au rang de déterminé. Par là l'ensemble humain s'effondre dans la nature et la fin même perd son caractère de fin. Au contraire la décision manifestée de se faire objet pour une liberté implique : 1° la reconnaissance de la liberté de l'autre par moi ; 2° le risque consenti que cette reconnaissance soit unilatérale ; 3° l'engagement, dans l'hypothèse de cette unilatéralité, à ne soumettre ni ma liberté à celle de l'autre (ce qui est le cas de la prière) ni la liberté de l'autre à la mienne (menaces, exigence) ; 4° la pure et simple demande que ce risque apparaisse à l'autre comme librement couru et ce don de ma fin comme librement fait ; 5° mais comme l'autre ne peut *reconnaître* par le simple regard cette liberté qui donne, parce que le regard est médusant, comme il doit justement comprendre dans la reprise du don et son dépassement, la compréhension que je demande ne peut se réaliser que dans et par l'aide. Et le fondement de l'appel, ce sont les deux principes suivants de ma liberté : 1° la liberté de l'autre ne peut que vouloir ma liberté si ma liberté veut celle de l'autre car elle veut ainsi la libre reconnaissance de sa liberté par une liberté ; 2° la liberté n'existe qu'en *donnant*, elle se supprime en *se donnant*. Mais précisément l'appel est d'abord reconnaissance concrète de l'autre et non abstraite. Ce que je reconnais n'est pas une liberté inconditionnée et placée au-dessus de toute situation. Reconnaître une telle liberté serait une ruse de mauvaise foi qui déguiserait en appel la prière ou l'exigence et serait *violence* puisqu'elle tendrait à séparer la liberté de l'autre de sa situation. En réalité reconnaître concrètement la liberté de l'autre c'est la reconnaître dans ses fins propres, dans les difficultés qu'elle éprouve, dans sa finitude, c'est *la comprendre*. Si j'admetts dans l'appel même que mon appel peut ne pas être entendu, ce n'est pas au nom de la liberté d'indifférence qui se placerait au-dessus de tous les oui et de tous les non. C'est en fait parce que je reconnais que la liberté de l'autre se dirige vers ses propres fins et peut ne pas suffire à les réaliser. Ainsi reconnais-je beaucoup plus profondément l'inconditionnalité de la liberté que si je la posais d'abord comme une de ses qualités puisque tout en

reconnaissant qu'elle s'épuise à faire exister un monde où seraient réalisées ses fins, je pose qu'elle est toujours capable de trouver en elle la ressource suffisante pour m'aider à faire exister un monde où seraient réalisées les miennes. Et comme je n'exige ni ne prie, comme je reconnais au contraire la situation concrète, je compte d'autant plus sur la gratuité de la liberté de l'autre. Mais au départ, je reconnais que ma fin doit être conditionnelle pour l'autre comme elle l'est pour moi. C'est-à-dire qu'il doit toujours être possible à l'autre de refuser l'aide si les moyens utilisés pour aider altèrent ses propres fins. Mais réciproquement je pose dans mon absolue confiance dans la liberté que, en cas de conflit entre ses fins et les miennes (non pas conflit direct mais conflit indirect par l'intermédiaire des moyens), il est toujours dans le pouvoir de la liberté de l'autre de subordonner ses fins à la réalisation des miennes. (Par ex. les gens qui disent : « Je voudrais bien vous aider davantage mais je n'ai pas le temps — oh ! et puis tant pis, je ferai ce travail demain, je vous accompagne. ») Et c'est précisément en étant compréhension totale des fins et de la situation de l'autre que l'appel se manifeste à l'autre comme liberté. Le premier moment de l'appel en effet est presque déjà une aide à l'autre : « Je sais que vous avez beaucoup de travail en ce moment, je sais que vous avez des difficultés politiques, financières, etc. Cependant... » Quasi-aide parce que : 1° je comprends à travers lui son refus possible. Je le « mets à l'aise » pour refuser, comme on dit. « Dites-moi franchement oui ou non, je trouverai le refus légitime. » Dans l'appel on reconnaît sans honte la gratuité totale de la demande. Mais cette gratuité c'est justement elle qui en fait la moralité. C'est l'idée non pas qu'on *doit* toujours s'élever au-dessus de sa propre situation sur les ruines de sa personne mais qu'on *peut* toujours s'enrichir en adjoignant à ses fins propres un intérêt à des fins nouvelles ; 2° dans l'appel même il y a adhésion aux fins poursuivies par l'autre. Je trouve bon qu'il ait ses fins. Je ne lui demande pas d'y renoncer, je les soutiens dans leur contenu concret par mon approbation. C'est pourquoi l'appel est toujours émouvant : parce qu'il est don, parce qu'il est révélation d'une liberté en difficulté, parce qu'il est reconnaissance de la liberté infinie de l'autre, parce qu'il est déjà aide et soutien de l'opération de l'autre. C'est à ce point que ce peut être une manière détournée d'aider les gens que de faire appel à eux. Il y a même réciprocité de gratitude dans beaucoup de cas. Je remercie l'autre de m'avoir aidé, mais il me remercie d'avoir fait appel à lui, de lui avoir « fait l'honneur » de penser à lui pour cette tâche. Des antipathies spontanées fondées sur des malentendus ont disparu à l'occasion d'un appel. D'autre part je n'adresse pas mes appels à celui dont je n'approuve pas les fins. En un mot je ne demande pas l'aide de celui que je ne voudrais pas aider. L'appel est en effet promesse de réciprocité : il est sous-

entendu que celui que j'appelle peut m'appeler. Non comme on l'a dit par quelque absurde loi du talion mais parce que l'aide est déjà contenue dans l'appel ; en un certain sens toute l'aide est dans l'appel et tout l'appel dans l'aide, c'est la circonstance seule qui décide de la structure qui viendra au jour. Je puis *exiger* de n'importe qui qu'il favorise mes projets parce que je néglige sa personne et ses fins pour m'adresser par-derrière lui à une liberté absolue et soi-disant « pure ». Au lieu que j'en appelle à une liberté qui, même dans la gratuité de son aide, reste colorée par la facticité et compromise par ses fins. La liberté appelée est insondable et personnelle à la fois. Si j'appelle à l'aide le procureur général qui demande des têtes, alors que j'ai la peine de mort en horreur, je sais bien que s'il trouve le temps de m'aider sa liberté s'engage dans un chemin parfaitement latéral par rapport à sa direction ordinaire. Mais en même temps je sais que c'est une image physique de la réalité, donc déformante. Elle continue, en m'aidant, de soutenir ses fins à l'être. C'est dans un monde où ces fins doivent être réalisées qu'elle m'aide à réaliser les miennes. Et en acceptant son aide, j'accepte ce monde, donc je l'aide à le réaliser. Je lui confère un *droit*, comme dans la soumission ; ainsi cette liberté pure vient à moi chargée de toutes les morts qu'elle a demandées et obtenues. Sans doute y a-t-il des cas extrêmes où je ferai appel à lui mais c'est *ou bien* que je m'aliène en faveur d'une fin personnelle, alors je préfère (à la limite) la vie à la liberté et dès lors tous les moyens sont bons — *ou bien* que la fin me paraît en soi indifférente aux moyens, alors nous nous entrons dans la sphère des fins inconditionnées, de la violence et de l'exigence — *ou bien* enfin que ma demande d'aide était une aide déguisée et que je veux par là même le mettre en mesure de changer ses propres fins. Enfin je n'adresse pas non plus mes appels à celui dont la situation est si différente de la mienne que je ne puis la comprendre ni apprécier le degré de difficulté que comporterait pour lui son aide, s'il me l'accordait. Il y a des situations *incompréhensibles* : celle du soldat au front pour le civil, celle du tuberculeux pour l'homme sain, celle du torturé pour celui qui ne connaît pas la torture, celle du déporté, celle du chômeur affamé. Les différences de classes, de nationalité, de condition forment des limites de soi à l'appel. Or ce sont pour la plupart des limites dont l'origine est la liberté. En sorte que l'appel en lui-même, tout en étant relation de personne à personne, contient l'esquisse d'un monde où chaque personne pourrait en appeler à toutes les autres. Souvent pourtant cette structure est masquée par la mauvaise foi, même si l'appel est sincère ; on en appelle à son égal et dans une société à castes ou à classes, cet appel tend à renforcer les liens de caste ou de classe. Il faut donc qu'un appel authentique soit conscient d'être dépassement de toute inégalité de condition vers un monde humain où tout appel de

chacun à chacun soit toujours possible. Ainsi le caractère essentiel de l'appel c'est qu'il s'adresse à la liberté et qu'il lui propose, non une fin qui puisse la séduire par son contenu, mais d'aider une autre liberté en situation — et ceci non pour réaliser l'unité par hétéronomie commune des libertés (exigence) ni non plus par l'œuvre commune mais pour reconnaître les diversités et pour les mettre en liaison par cette reconnaissance même : ce qui doit être réalisé ici c'est une unité souple et mouvante de la diversité; une unité qui ne soit jamais un *donné* transcendant mais une conscience intentionnelle d'unir et qui soit elle-même en question dans son être; enfin l'appel est reconnaissance de l'ambiguïté, puisqu'il reconnaît à la fois l'être en situation de la liberté de l'autre, le caractère conditionné de ses fins et l'inconditionnalité de sa liberté. Et du coup l'appel est en lui-même dès son surgissement *réciprocité*.

La structure à laquelle se réfère l'appel et qui, d'abord moyen d'obtenir la fin, peut devenir fin par elle-même, c'est l'imbrication des deux libertés au moment de l'aide. Je suis sur la plate-forme de l'autobus et je tends la main pour aider à monter celui qui court après l'autobus. En tant que je tends cette main, je suis activité. Dans l'acte même de tendre se manifeste l'intention d'aider; je suis donc source originelle de mon acte et j'ai conscience de l'être. En outre il n'y a pas ici de pur acte symbolique de tendre, il y a ajustement de l'acte au besoin : je tends au moment précis où cela est utile, à la hauteur qu'il faut (et qui dépend de la taille du coureur), je me prépare (en m'arc-boutant peut-être à la rampe) à recevoir un poids donné et j'établis une relation entre l'appréciation hypothétique du poids du coureur et ma propre force. L'acte est donc lui-même jugement, appréciation de la situation à partir d'une fin. Dans ce mouvement l'autre est réduit à sa facticité, c'est un certain corps qu'on va m'accrocher et que je vais tirer à moi et l'effort que je ferai pour le hisser n'est aucunement différent de celui que je ferais pour hisser un sac de charbon. Mais d'un autre côté, je suis *don*, c'est-à-dire que cette main que je lui tends est à prendre. Au premier regard et dans sa première structure elle est pour lui à saisir comme n'importe quel poteau ou appui dans le monde. L'acte a consisté à faire pousser dans l'univers un appui supplémentaire. Ainsi le résultat de ce don est de me faire passivité dans le monde. Au reste cette main je la lui tends pour qu'il la transforme en corps pour autrui, pour qu'il s'y accroche comme un homme qui se noie à une branche et pour qu'il la perçoive précisément comme une branche. Je me fais librement passivité. L'aide est ici *passion*, incarnation. Et, en outre, dans ce don de moi-même, je ne cherche pas mes propres fins mais je me soumetts aux siennes. Son avenir et son but sont très précisément au-delà de moi dans le temps et derrière moi dans l'espace : c'est cette place

derrière moi sur la plate-forme qu'il guigne. Ainsi je m'expose à une liberté qui me transit, qui me saisit comme instrument de son propre avenir. Liberté qui prend à la fois l'autre comme objet lorsqu'elle apprécie son poids, sa taille, sa course, qui se sent libre de transcender la fin de l'autre et de le réduire finalement au petit galop vain d'un automate et qui, par son refus de transcender, par sa compréhension active se fait peu à peu passivité, instrumentnalité, d'autant plus passion, qu'elle est plus libre. Le processus de reconnaissance de la liberté de l'autre pénètre de liberté sa facticité en pénétrant de facticité ma liberté. Mais réciproquement l'autre ne saisit pas ma main comme une poignée. Il a interprété mon geste. Il compte sur ma résistance à son poids, il sait bien que cette main ne s'est pas avancée par mégarde et que je ne m'écroulerai pas de surprise s'il tire. Quelque chose est apparu de neuf pour lui dans la situation, une *création*, inattendue, non déterminée, un commencement premier qui la modifie pour lui de fond en comble en l'amenant à faire un nouveau choix. Et dans et par cette main tendue, il *comprend* soudain la fin d'un autre. La main est tendue *pour* qu'il la prenne : il peut ne pas le faire (par exemple : s'il reconnaît dans la personne qui tend la main un ennemi, un adversaire, il préférera s'accrocher aux montants, au prix d'un effort plus grand, c'est-à-dire réaliser l'acte tel qu'il l'avait conçu d'abord en négligeant totalement la fin de l'autre comme s'il ne l'avait ni vue ni comprise. « Je ne lui ferai pas ce plaisir. » Ou, si c'est trop difficile, renoncer même à attraper l'autobus à ce prix). S'il le fait, il a conscience de faire exister une fin étrangère, une fin posée devant lui par une autre liberté ; il a conscience d'aider la liberté à l'aider. Et moi qui tends la main j'en ai conscience. La langue populaire abonde en expressions comme : on ne peut pas l'aider parce qu'il ne veut pas s'aider ; aide-toi le ciel t'aidera, aide-moi à t'aider, qui le marquent assez. D'ailleurs fréquemment, pour des hommes généreux qu'on aide, le but devient : rendre le plus facile la réalisation de l'aide, être un agent efficace pour la réalisation de la fin de l'autre, en reconnaissance de sa *passion*. Donc l'homme qui court acceptera l'aide, en fera son but, changera le rythme de sa course et la position de son corps pour être le plus facile à aider ; il fait *don de sa personne* à celui qui aide, pour lui permettre de réaliser son aide ; en un sens, lui aussi se fait passion. Et je le sais, moi qui tends la main. Mais, en même temps, de nouveau je me confie à sa liberté : je compte qu'il *saisira* ma main ; je compte aussi qu'il prendra toutes les occasions de se faire moins lourd et, par exemple, qu'il s'accrochera au montant de la main gauche, tirant sur lui comme il tire sur ma main. (Il y a des gens qui se font totalement objets dès qu'ils sont aidés, par masochisme, saisissant cette occasion pour se remettre entièrement à une volonté souveraine qui leur masque leur liberté et s'en remettant à

l'autre du soin de maintenir leurs fins. Mais précisément ils dégoûtent d'aider parce que c'est une liberté qu'on veut aider. Rejeter la main qui se tend, s'abandonner à l'autre comme un sac sont deux manières de détruire *l'aide* : l'une en refusant de *comprendre*, l'autre en cessant de soutenir ses fins et en chargeant l'autre de les soutenir, en sorte que l'autre n'aide plus un autre à réaliser des fins mais se sert d'un instrument pour réaliser les siennes propres.) Et lui, d'autre part, saisit ma main comme moyen-liberté : cet objet de son monde, au milieu du décor, à soixante centimètres de lui, dès qu'il l'aura happé, se refermera sur lui et le tirera d'autant que lui-même tirera sur l'objet. Il ne le prend pas pour pur point d'appui sur quoi tirer pour augmenter sa vitesse mais comme *en outre* une volonté active qui le happe et qui tire sur lui. A ce moment la *relation humaine d'aide* existe : soit A et B. A court vers l'autobus, B, sur la plate-forme, tend la main. A voit surgir par *miracle*, dans la totale gratuité d'une liberté, un instrument entre lui-même et sa fin. En le saisissant comme instrument, il contribue à réaliser son propre projet donc à imprimer sa liberté dans le monde ; mais ce faisant il réalise une fin proposée par l'autre, car ce qui est moyen pour A est fin pour B. Ainsi la fin de B étant de servir d'instrument, A est instrument de B en tant qu'il le prend pour instrument, c'est-à-dire en tant qu'il poursuit sa fin. Et l'instrument se manifeste comme fin en se refermant sur la main de A et en tirant : ici A connaît sa passivité, il se sent en question dans une liberté, il est objet qu'on regarde, apprécie et tire. Mais ceci ne se produit pas contre sa liberté et en dehors d'elle puisque l'instrument se manifeste au milieu du monde éclairé par la fin de A et dans le circuit du projet de A à ses fins, et puisqu'il rapproche A de ses fins. Autrement dit A découvre par la compréhension et la passion la liberté de l'autre, mais il ne la découvre pas comme une transcendance-objet opposée à sa liberté, ni comme une transcendance-sujet qui la fige : il la découvre au sein de sa liberté comme un libre mouvement d'accompagnement vers ses fins, il la découvre même dans et par le *cogito* perpétuel qui lui découvre sa liberté ; il se sent *happé vers ses propres fins*, mais il est happé dans la mesure même où il y court et plus il y court plus on le happe, il sent sa liberté comme suscitant la liberté de l'autre en même temps qu'il sent celle de l'autre comme suscitant la sienne propre. Enfin quand les deux mains s'étreignent, il réalise l'unité des deux libertés dans une seule perception. Mais cette unité, d'un type singulier, n'est nullement fusion des deux, ni non plus asservissement de l'une en l'autre : c'est une réalité existentielle de type diasporique des unités réflexives : chaque liberté est totalement dans l'autre : la liberté de B est au sein de ma liberté comme ce mouvement issu de mon mouvement et pourtant autonome qui tire sur ma tirée, qui me fouille jusqu'à

la facticité et qui est pourtant pour moi facticité et que je fais exister comme liberté en allant le chercher dans sa facticité. Notons ici un fait capital : l'aide, dans sa facticité, est opposition surmontée, c'est-à-dire utilisation du conflit des libertés. Vous n'aidez jamais à aider en vous laissant aller à l'aide, mais — sur le plan corporel — en la *saisissant*, c'est-à-dire en résistant à sa tendance à vous transformer en objet. Si je pousse quand on me tire, si je tire quand on me pousse, je suis *ennemi* : jiu-jitsu. (Je peux tirer *un objet* qu'on pousse.) Si l'on doit m'aider, il faut que je tire qui me tire, c'est-à-dire que j'aille en direction opposée : forme de lutte surmontée. Ainsi le consentement immédiat qui descend dans le corps est trahison et lutte, au lieu que l'acceptation loyale de l'aide offerte est lutte naturelle surmontée et utilisée. A revoir : étudier les bases *corporelles* de la violence : les corps humains sont ainsi faits qu'ils ne peuvent que *s'opposer* et qu'il faut une passivité interposée (un être-en-soi au milieu du monde) pour qu'ils puissent coordonner harmonieusement leurs efforts. Or ici, la passivité entoure mais ne s'interpose pas ; les corps s'affrontent, je fais le mouvement de résistance que je ferais si je ne voulais pas être tiré, mais au contraire tirer mon adversaire. Lui en fait autant. Mais précisément cette opposition comme surmontée révèle, dans l'intuition perceptive des mains qui se tirent, leur double liberté : c'est en tirant que je me fais tirer, ainsi ma liberté sent une liberté qui s'engendre à partir d'elle et la dépasse vers mes fins. Il y a une incitation réciproque de chaque liberté et chacune est à la fois à l'origine de l'autre et transcendée par l'autre. Et chaque liberté possède celle de l'autre qui lui échappe, du même mouvement se retourne sur elle et la possède. En même temps tout le mouvement glisse vers la même fin et ce glissement même est comme l'esquisse d'une identification des libertés. Tout se passe comme si une seule liberté, à la fois soi-même, extérieure à soi en soi-même et hors de soi-même, objective et subjective à la fois, se donnant sa facticité et y échappant à la fois, synthèse d'être-en-soi et d'être-pour-soi, se récupérant et se perdant ensemble, glissait d'un large mouvement temporalisateur enveloppant le temps existé de la subjectivité et le temps objectif de l'autre, vers une fin qu'elle se donne et s'aliène à la fois. A ce niveau le monde lui-même qui m'entoure est perçu par le jeu double de ces libertés, puisque je le perçois pour le donner à celui qui me le donne en le percevant. Le vol est ici compensé par le don. L'appel et l'aide peuvent se transformer d'ailleurs en proposition. Dans ce cas je n'invite plus l'autre à m'aider à réaliser ma fin — qui demeure mienne —, je lui propose de réaliser une fin en commun avec moi. Cette fois je n'en appelle pas de sa liberté à sa liberté mais je lui présente le contenu concret d'une fin. Nous étudierons ailleurs cette structure essentielle qui est unification transcendante par le résultat commun de l'opération et création du

Nous. En particulier il faudra voir ce que signifie le fait d'opérer sur l'opération de l'autre, donc de transcender sa liberté au plus haut point de son achèvement mais dans la direction même qu'elle souhaite. Le flambeau de la course au flambeau.

¶ Pour l'instant il nous faut analyser l'attitude qui peut correspondre aussi bien à l'appel qu'à la prière ou à l'exigence : le *refus*. Notons tout d'abord que le refus, bien qu'il veuille souvent se faire prendre pour elle, n'est pas assimilable à la pure déclaration constatative d'impossibilité. Le « je ne peux pas » est au contraire une prévention d'acceptation ; je ne manque pas de bonne volonté mais je suis impuissant. Le véritable refus suppose donnée et toujours ouverte la possibilité de faire droit à la demande. Naturellement il y aura des *raisons* que l'on donnera. En effet c'est à la seule prière et à l'exigence seule que le refus opposé sera inconditionné, puisque dans les deux cas on s'adresse à la liberté inconditionnée. C'est la prière elle-même qui préjuge de l'inutilité des raisons : puisqu'elle se met entre les mains d'une liberté souveraine qui crée le bien par sa simple décision, elle met les raisons hors jeu. Il ne saurait y avoir de raisons au refus : si le souverain en acceptait il se mettrait au service d'un Bien transcendant. Acceptation comme refus sont l'effet du souverain caprice. Quant à l'exigence, elle met hors jeu d'avance les raisons en posant la fin comme but absolu d'une liberté inconditionnée de derrière la liberté. Il ne saurait y avoir des raisons de ne pas dire la vérité. Si je refuse de la dire, c'est soit que je refuse inconditionnellement la liberté inconditionnée soit que je me fais l'interprète d'un refus inconditionné émanant de cette liberté de derrière la liberté, c'est-à-dire que je refuse de reconnaître l'exigence comme exigence et que je la réduis à l'état de volonté personnelle déguisée en exigence. Au contraire le refus à l'appel donne ses raisons parce que l'appel, étant par lui-même compréhension, esquisse déjà des raisons et des motifs autour de la liberté conditionnée qu'il appelle. Il demande donc une explication. Et le refus la lui donne (ou bien s'il est inconditionné, il sera insulte). Seulement, ne l'oublions pas, une raison dévoilée n'est pas un déterminisme exposé : elle éclaire seulement la direction de mon vouloir, elle renvoie aux fins que je préfère mais elle s'axe finalement sur cette préférence qui est en réalité *libre préférence*. Nous l'avons vu, la liberté appelée est toujours plus large, plus généreuse que l'on ne suppose d'abord : elle peut donner, elle peut renvoyer ses fins à plus tard, inventer des conciliations, elle peut même préférer mes fins à ses fins. Le refus, donc, quelle que soit la raison qui l'éclaire, est préférence absolue, c'est-à-dire préférence motivée par des raisons dont le choix est absolu. C'est donc finalement le refus absolu que nous allons considérer comme relation interhumaine. Originellement, je refuse quelque chose à quelqu'un. C'est donc qu'il me l'avait

demandé, car les refus par anticipation, fréquents dans les relations de parents à enfants, ne font qu'offenser davantage en supposant d'abord la demande libre chez l'autre pour mieux pouvoir ensuite la nier. Donc le refus ne se comprendrait pas sans la demande qui est appel à la collaboration et à la réciprocité d'action. Nous l'avons vu, la demande est compréhension : je reconnais la liberté de celui à qui je fais la demande, je reconnais la légitimité de ses fins, non parce qu'elles sont absolues mais parce qu'il les veut. En même temps, je demande à cette liberté qu'elle reconnaisse ma liberté et mes fins et que, par cette reconnaissance réciproque, nous fassions apparaître un certain type d'interpénétration des libertés qui pourrait bien être le règne humain. Or l'autre me refuse. Et notons-le, ce qui me blesse peut-être le plus, c'est qu'il refuse au nom d'une liberté que je lui ai reconnue. Or, justement cette liberté que j'ai reconnue ne reconnaît pas la mienne ; ainsi par liberté interposée tout se passe comme si je mettais moi-même une limite à ma liberté. Mais regardons-y mieux. L'autre ne me refuse pas directement moi-même, ni ma liberté. Son refus est seulement refus d'aider à réaliser certaines fins ou de réaliser ces fins lui-même en coopération avec moi. Le refus porte donc sur ses propres actes, non sur mes fins. Il peut même être accompagné d'une déclaration d'estime et de compréhension pour ces fins. Seulement le refus serait incompréhensible et plat s'il n'était que cela. J'ai prié un fonctionnaire du ministère des Colonies de faire une déclaration à la radio touchant une certaine politique à suivre au Maroc. Il refuse. Il me donne des raisons de son refus : il compromettrait certaines personnes, il perdrait ses chances d'agir par persuasion en temps voulu pour faire reprendre cette politique. Il m'invite ici à le comprendre : *j'accepterai* son refus si je dépasse sa situation vers ses propres fins : lui, fonctionnaire, veut agir par influence directe sur d'autres fonctionnaires et de proche en proche sur le ministre. En échange, bien sûr, il affirme qu'il comprend mes buts : moi, écrivain, je ne puis agir que sur l'opinion publique donc en diffusant et publiant ce qu'il tient prudemment secret. Ainsi nos refus semblent encore fondés sur une compréhension réciproque, il y a accord de la liberté dans le refus ; il m'aide à le comprendre, par l'exposé des raisons, je l'aide à refuser par ma compréhension. Nos libertés sont d'accord pour se respecter, la fin dernière : émancipation des masses colonisées, nous est commune ; nous portons le même jugement sur la politique à suivre ; simplement nos situations nous amènent à diverger quant au choix des moyens pour inciter le gouvernement à adopter cette politique. Seulement il faut bien constater que ce refus m'ôte la possibilité de suivre la voie que théoriquement mon interlocuteur respecte : il est le seul qui puisse *parler* de cette politique à la radio et il ne veut ni parler lui-même

ni inspirer quelqu'un qui parlerait à sa place, il me demande même — de façon détournée — de ne pas y faire allusion. Que résulte-t-il de là ? C'est que son refus équivaut à une impossibilité pour moi de poursuivre mes propres fins, qu'il le sait et qu'il persiste à refuser. Notons qu'il y a des refus en apparence moins importants : lorsque celui qui refuse se considère du point de vue de l'aide qu'il pourrait m'apporter comme interchangeable avec d'autres. « Vous en trouverez dix qui me valent. » Mais c'est politesse et mauvaise foi : sans doute, au niveau des fins lointaines, cela est-il exact. Exact aussi lorsque je demande un coup de main non à celui-ci mais à *l'homme qui passe*. Mais dans les cas les plus concrets il entrait précisément dans ma fin concrète et prochaine que ce fût cet homme-là qui m'aidât : il en sait plus que les autres ; il est plus intelligent, plus efficace, ses titres et sa réputation lui donnent plus de poids, etc., etc. Donc de toute façon l'opération concrète et totale est manquée : simplement il me reste à en inventer une autre. Ce sera plus ou moins aisé et c'est à moi d'en juger, non à l'autre. Ce qui marque bien l'indignation que suscite souvent la sollicitude suivant le refus. « Je ne peux pas vous aider, mais vous trouverez facilement. Voyons, en renonçant à votre intransigeance, ne pourriez-vous... » On répond froidement : « Merci bien, je verrai », voulant indiquer par là qu'il y a contradiction à refuser (ce qui équivaut à ne pas vouloir comprendre) et à conseiller ensuite (ce qui équivaut à prétendre comprendre mieux que moi). Sans doute Pierre, qui ne peut pas me prêter de l'argent, a raison de penser que Paul m'en prêterait : j'y avais pensé avant lui. Seulement, je suis dans un autre rapport avec Paul (délicatesse, éloignement, je lui ai rendu des services que j'aurais l'air de vouloir monnayer, je n'ai pas beaucoup de sympathie pour lui, etc.). Pierre feint donc de considérer que l'opération (demander tant et le recevoir) est qualitativement identique dans les deux cas et que Pierre et Paul sont des instruments interchangeables, au lieu que pour moi il s'agit de deux opérations qualitativement incomparables, et que si j'adopte la seconde, mes relations avec certains hommes, donc avec le monde et avec moi-même, seront modifiées. Il convient donc, au contraire, de reconnaître que l'opération projetée est *en tout cas* anéantie par le refus, même si la fin considérée abstraitement peut encore être atteinte. Ou, si l'on préfère, le refus, dans son effet minimum, tend à transformer une fin concrète en fin abstraite et inconditionnée. Une série de refus, en effet, en détruisant tous les chemins concrets où la fin fonctionnait comme unité des moyens (cf. plus haut), aboutit à me mettre en face du dilemme suivant : ou renoncer à la fin ou la réaliser par tous les moyens possibles, c'est-à-dire à la limite par la violence. Ainsi le refus n'est pas simple abstention d'un instrument possible, comme si faute de pouvoir utiliser cette pince, je prenais cette autre qui n'est pas

sensiblement différente. Le refus est action directe sur mon projet. La liberté de l'autre agit aussi profondément sur ma liberté par le refus que par l'aide ou la défense ou l'action réelle d'*empêcher*. Tout d'abord, elle déclare que ma fin, prochaine ou lointaine, est irrelevante. Ce fonctionnaire, quoique prétendant comprendre mon effort à la radio, du seul fait qu'il le rend impossible dans le cas concret considéré, lui préfère ses fins propres. Et comme il s'agit dans les deux cas d'attirer l'attention sur une certaine politique, préférer *ses moyens* correspond à tenir les miens comme mauvais ; c'est-à-dire les anéantir. Du coup me voici objet. On ne considère plus mes fins avec une confiance de principe et parce qu'elles sont voulues par une liberté, on les considère en elles-mêmes et dans l'*Umwelt* du demandé et à l'intérieur de son système de valeurs. Cela serait encore admissible si cette comparaison et cet examen aboutissaient à l'éclatement du système de valeurs de l'autre mais, tout au contraire, la fin est rejetée. Du coup ma liberté qui posait la fin, et qui est, au contraire, appréciée dans l'*Umwelt* de l'autre à partir de la fin, devient une qualité objective de l'objet que je suis dans cette *Umwelt*. Du coup aussi la compréhension de l'autre n'existe plus puisqu'elle était, dans sa structure immédiate, amorce d'aide ; cela entraîne que la fin se fige en fin abstraitement saisie comme fin et en fin abstraite. Elle demeure fin parce qu'il y a vers elle une intention vide dirigée par un savoir mais elle est en fait pur avenir possible pour l'autre. Elle n'est plus ce qui a à être mais ce qui peut être et on l'apprécie comme avenir en fonction de ses simples conséquences dans l'*Umwelt* de l'autre. Ma liberté devient donc pour l'autre la simple propriété qu'ont certains objets d'être donnés en liaison avec un certain avenir que l'état du monde n'esquisse pas par lui-même, c'est-à-dire à un avenir en suspens dans l'avenir de l'autre. Je deviens pour l'autre obstacle et moyen. En même temps il se fait une rétraction de la liberté de l'autre. Je la reconnais concrètement pour qu'elle me reconnaisse mais elle use du droit que je lui reconnais pour nier d'elle qu'elle soit moi, pour se couper et s'isoler par rapport à moi, pour laisser mon appel retomber dans le vide ; elle insiste sur la détotalisation de la totalité détotalisée, elle constitue le monde en archipel et m'abandonne dans la solitude de cet archipel. Mais en même temps que je ne suis plus rien pour elle et que je ne puis l'inciter à modifier son avenir, en même temps qu'elle remplace la négation interne, qui nous unissait en nous séparant, par la pure extériorité d'indifférence, en même temps que mon avenir qui lui était proposé devient pur non-être pour elle, elle-même agit en moi comme liberté jusqu'au fond de moi-même en m'obligeant à changer mes plans. Et cela non pas comme un instrument qui se révèle inefficace mais comme un avenir libre dans lequel le mien m'apparaît soudain comme en suspens. En effet l'instrument se révèle inefficace dans le

présent, au lieu que le refus constitue *pour moi* un avenir qui vient ronger le mien. « Je ne le ferai pas », c'est dire : il y a un avenir dans le monde qui vient à votre avenir et qui ne dépend ni de vous ni du monde éclairé dans ses coefficients d'adversité par vos fins. C'est un avenir inconditionné pour vous, puisque vous ne pouvez pas le modifier. En ce sens le refus est plus impératif et plus efficace que l'exigence. Car je peux refuser l'exigence, m'y soustraire, au lieu que je ne puis rien sur le refus, qui en lui-même n'est rien et qui affecte mon propre avenir de ce néant sans que j'y puisse rien. Mon projet réel vers mon futur devient rêverie présente, imagination, quelque chose m'affecte et modifie malgré moi, sans que j'y sois pour rien, mon libre projet thétique et thématisé en *non positionnel*, le « qu'il veuille » en « s'il avait voulu », et m'oblige à faire moi-même une rupture avec ce projet, à le constituer à mon tour comme dépassé, comme passé. Ainsi détermine-t-il un *échec* qui s'inscrit dans mon passé. Ma liberté s'inscrit dans le dépassement d'un passé constitué en échec. C'est-à-dire qu'il y a un *manque* dans le passé. Le passé n'est plus seulement l'être que j'ai à être derrière moi : il est un certain manque d'être dans l'être que j'ai perpétuellement à être. Mais en même temps la clé de cet échec résidera perpétuellement en une autre liberté. Ainsi dans le refus une liberté, en se constituant en extériorité d'indifférence, fait tomber ma liberté en porte à faux et m'exclut des relations de réciprocité interhumaines au nom même de la reconnaissance que j'ai faite de ces relations, elle se rétracte et s'entoure d'un néant qui fait que je ne peux plus me déterminer par rapport à elle ; cependant elle n'est pas *chose*, le refus est acte : elle est liberté hors d'atteinte dans un autre monde ; elle m'isole dans le mien, elle dissipe toute illusion d'intermonde et me renvoie au solipsisme ; mais en même temps que le refus s'est glissé comme une paroi de verre entre l'autre et moi, cette négation de la réciprocité, crée, comme il est logique, un état de non-réciprocité : tandis que je suis indéterminant par rapport à cette liberté qui est pour moi un indéterminé, elle-même me détermine, elle réalise une action *causale* sur moi. Naturellement il ne s'agit pas d'une véritable détermination causale : il s'est seulement passé ceci qu'un moyen dans mon champ d'univers s'est évanoui, entraînant du coup le passage à l'imaginaire d'un futur réel projeté par-delà ce moyen et transformant la fin concrète en fin abstraite. Mais comme cette transformation est, quoique non *déterminée*, nécessairement liée à la libre décision de l'autre, comme elle suit cette décision quoi que j'y fasse, tout se passe selon la formule abstraite et fonctionnelle de la causalité. Ainsi le refus fait ce qu'aucune violence positive, ce qu'aucune exigence ne peut faire : il me viole dans ma liberté, il est comme une main qui vient changer l'arrangement interne de mes projets, et pourtant il n'est *rien* ; il est impalpable, insaisissable, il

est pure disparition de la liberté de l'autre ; je ne puis lutter contre un refus, c'est l'irréremédiable dans le rien. Enfin il détermine irrémédiablement ma situation par un manque d'être, un trou au sein de l'essence dont il faudra m'accommoder. Ainsi le refus *n'est pas violence* ; il se fait au contraire toujours *selon le droit*. Puisque je demande en effet (au lieu de revendiquer ou d'exiger ou de prendre) c'est que je reconnais un droit au refus. J'en ai d'abord envisagé et accepté la possibilité ; mais même prévu, il surprend et son action est plus efficace, plus directe et plus définitive que celle de la violence. Il est pire que la violence parce qu'il est toujours *juste*, quoiqu'il puisse être ignoble. Il est action par le négatif. Il rejette l'homme dans sa finitude et son isolement, il le constitue en chose agie du dehors. La réaction probable au refus sera donc de détruire, non pas le refus lui-même qui n'est rien, mais l'homme qui refuse. Le refus, parce qu'irréremédiable et inconditionné, entraîne à l'action par tous les moyens, c'est-à-dire à la violence. L'autre manière de se mettre à l'abri du refus, c'est de faire la proposition « entre parenthèses », c'est-à-dire de la considérer déjà comme conditionnelle pour qu'elle soit seule affectée par le refus de l'autre sans que le Pour-soi comme liberté en soit lui-même affecté. C'est encore le Dehors-Dedans. Seulement ici, si le risque est minimum, la générosité aussi est minime. L'authenticité est du côté du risque.

III — *L'ignorance et l'échec*

L'ignorance est un mode de relation interhumaine. Il est du type du refus en ce sens qu'être jugé ignorant par autrui agit comme ferait une cause sur ma liberté. Quand j'ignore dans la solitude ou bien j'ignore que j'ignore ou bien je sais que j'ignore. Mais dans le premier comme dans le second cas je ne connais pas *l'objet* que j'ignore, il est visé par une intention vide, si seulement il est visé, et c'est par rapport à moi soit un néant soit une pure absence qui se présentifiera ou non. Dans le premier cas ignorer que j'ignore n'équivaut évidemment pas à savoir ce que je fais, mais la double négation enlève à l'ignorance son extériorité limitative. La connaissance n'est bornée par rien, puisque cette ignorance ignorée n'est rien ; il n'y a pas de dehors de la conscience ou de la connaissance : il y a juste cet élan vers le projet, la compréhension, la vérité, qui est positif. Il y a des affirmations mais aucune conscience ne vient les mettre entre parenthèses. Il y a une positivité finie mais non limitée, ma liberté reste entière. Dans le second cas, je constate un manque, une pauvreté interne dans mes pensées, je vois aussi qu'elles s'arrêtent à mi-chemin de leur développement. J'en conclus qu'il manque des éléments indispensables au progrès de ma pensée. Mais les éléments d'une part je ne

puis les concevoir, sinon je saurais ce que j'ignore ; tout au plus puis-je les entrevoir vaguement ; en outre ils sont hors de la connaissance humaine représentée tout entière par moi et c'est moi-même dans l'unité réflexion-réfléchi qui enregistre mon incomplétude et décide qu'elle est une ignorance. Je ne me constitue donc pas moi-même comme *un* ignorant. Mon ignorance ne fait qu'un avec mon projet d'augmenter ma connaissance, elle est comme un principe régulateur de mes démarches intellectuelles. C'est une ignorance vivante et comme, par hypothèse, je suis la mesure de toute chose, comme je suis celui par qui la vérité vient au monde, c'est simplement l'état provisoire de mes connaissances. Au-delà de quoi il n'y a pas une vérité qui attendrait d'être découverte mais un être-en-soi indifférent à la vérité. L'ignorance est donc pur et simple dépassement perpétuel de mes connaissances, elle est provisoire, elle est la vie. Si j'ignore seul ou si nous sommes une collectivité pourvue des mêmes connaissances, l'humanité est là où je suis, elle est mon présent et mon avenir, dire qu'elle ignore, c'est dire qu'elle n'est jamais faite mais toujours à faire, ce qui est un privilège plutôt qu'un défaut.

Il en va tout autrement si j'ignore ce qu'un autre sait. Cette fois, ce qui est hors de moi ce n'est plus l'être que je n'ai pas encore fait exister sous la forme du « il y a », c'est précisément un « il y a de l'être », c'est-à-dire une vérité déjà existante *pour quelqu'un*. Du coup ma connaissance n'est plus à mes yeux un processus vivant qui se complète au fur et à mesure que je vis et qui invente, en quelque sorte, son manque et son développement. Le manque est déjà. L'idée dans sa totalité est donnée pour une conscience qui n'est pas moi. Il n'y a rien à inventer, aucune mesure du vrai à fournir par ma propre existence mais ma pensée est définie de l'extérieur comme un manque *donné* ; elle manque d'un certain complément qui, uni synthétiquement à elle, donnerait une vérité identique à celle qui existe déjà pour l'autre. Elle est comme Spinoza a très bien défini les idées tronquées des modes finis. Et il a pu les définir dans leur incomplétude parce que les vérités totales appartiennent déjà à une substance infinie qui est justement leur dévoilement et qui est la Pensée. Une pensée ne peut être incomplète que par rapport à une autre pensée déjà existante. Mais ce qui donne un caractère particulier à cette incomplétude, c'est que l'autre n'est pas moi. On sait qu'une double néantisation me sépare de l'autre et que ces deux néantisations confirmées impliquent une scission de Moi et de l'autre qui se rapproche de l'extériorité d'indifférence. En fait tant que l'autre est ce que j'ai à ne pas être, ce dont je nie qu'il est moi, la Vérité complémentaire ne m'est pas encore refusée. Mais en tant que l'autre *se fait être un autre que moi* cette vérité est aussi sûrement séparée de moi qu'un objet d'un autre objet. Ainsi au lieu que ma pensée soit finie mais non limitée,

c'est-à-dire au lieu qu'elle soit une tension interne contenant en elle et mesurant par sa propre pulsion ses limites, elle a sa véritable limite *en dehors d'elle*, comme les choses de la nature ; elle passe à l'extériorité par rapport à elle-même au sens où l'on dit que la nature est extériorité. En effet telle quelle, elle est tronquée, donc fausse. Fausse en ceci qu'elle est une incomplétude qui se prend pour totalité ; fausse au sens où le moment de l'essence hégélienne se prend pour l'essentiel. Mais sa fausseté, qui vient non de sa distorsion (ce qui est un autre cas d'erreur non étudié par Spinoza) mais de son incomplétude, a sa « raison » dans la pensée complète. Mais la pensée complète ou *n'est rien* ou est pensée d'un autre. Toutes les théories de la Vérité qui, depuis Platon, conçoivent les Vérités comme faites et nous attendant se bornent à donner pour modèle et raison à notre Vérité la Vérité d'un Autre. Les εἰδη platoniciennes comme les essences particulières affirmatives de Spinoza sont faites avec de la pensée, c'est-à-dire avec de la conscience quintessenciée. Mais il ne s'agit pas de la pensée qui se fait en faisant, mais d'une pensée faite et exprimée, objectivée, la Pensée d'un Autre, ma pensée comme Autre. Au lieu que la Vérité soit très précisément ce surgissement éclairant du Pour-soi au milieu du monde qui fait que l'Etre se met à être pour une existence, c'est-à-dire à être un existentiel, ce même dévoilement m'est donné lui-même comme dévoilement chez l'autre, c'est-à-dire comme un existentiel figé dans l'Etre. Il y a ici trois couches ontologiques : au fond l'être de l'Etre, le support de tout, puis la relation pure à la subjectivité éclairante sous forme du « il y a ». Ces deux structures étroitement liées et qui se manifestent *ensemble* sont mes structures. Mais voici qu'elles se manifestent à moi non comme ce que j'existe mais ce qu'un autre existe qui n'est pas moi. Retirées en même temps que données, existées par l'autre, elles se révèlent pour moi comme existant sans être existées et sans que je puisse ni les dévoiler ni m'en détourner en les supprimant : du coup elles sont sur le mode impitoyable de l'extériorité d'indifférence. Et la conception de l'intuition finale (platonicienne) c'est le rêve impossible, non pas d'intuitionner un objet qui n'était pas du tout, jusque-là, livré à l'intuition mais au contraire une vérité déjà faite donc déjà donnée à l'intuition et n'existant que dans et par cette intuition qui n'est pas mienne. En un mot me couler dans une intuition étrangère ou réaliser en moi l'intuition d'un autre. *Déjà* l'intuition ainsi conçue est rêve de communication, de fusion d'une liberté objective et d'une liberté subjective ; toute vérité est entourée comme d'un halo de sa propre intuition fixatrice, qui est toujours l'intuition de l'autre et c'est exactement ici comme lorsqu'il s'agit du corps et que je veux saisir les rapports du Pour-soi que j'ai à être non avec le corps qu'il existe mais avec le corps de l'autre. Le problème est toujours en épistémologie de

déterminer la relation entre ma pensée intuitive et la vérité des autres. Malebranche l'a vu mieux qu'un autre dans sa thèse de la Vision en Dieu. L'homme y voit du déjà vu ; en dévoilant du déjà dévoilé il coule sa propre compréhension dévoilante dans la liberté dévoilante d'un autre. Ces descriptions ne font que traduire sur un plan mythique l'existence du Pour-soi dans une société où les Pour-soi sont rangés selon une hiérarchie de connaissances. Mais du coup ma subjectivité devient limitée par l'autre. Ce qui était libre processus vers des dévoilements de plus en plus vastes reçoit du dehors des caractères précis : d'abord ce qui était sa fin devient sa limite. L'avenir libre qui venait vers elle dans le jaillissement même du projet, qui n'était nullement un *présent* seulement futur mais qui avait la libre structure d'une prétention à être éclairant le présent, qui, en un sens, avait une existence noématique, comme corrélatif par-delà le monde de mon dépassement de ce monde et qui, comme tel, expression de ma liberté, ne pouvait limiter ma liberté, voici qu'il est *connu* par un autre. Donc pour cet autre il a déjà la structure du *présent*. En tant donc que l'autre sait ma recherche, il sait que ce présent déjà dépassé par lui vers un avenir est précisément mon avenir. Et en tant que je sais qu'il le sait, je sais que mon avenir problématique est présent dépassé pour un autre. En un mot c'est du *déjà fait* que je suis en train de faire. C'est du dépassé, du *Passé* peut-être ; mon avenir en se réalisant me jette peut-être à deux siècles en arrière : comme ce garçon boucher dont parle Paulhan et qui découvrit en 1895 la circulation du sang. Par un côté donc — qui d'ailleurs me fuit — mon futur est à présent un être. Il n'a plus pour moi la simple existence noématique, je n'en suis plus seul responsable ; si je me détourne, il se maintient entier, infiniment plus riche en lui-même (c'est-à-dire *pour un autre*) qu'il n'est pour moi. Il n'est plus ma découverte mais *chose à découvrir*. Du coup il limite ma liberté dans la mesure même où elle est engagée en lui et où il est indépendant d'elle. Dès qu'une fin, en effet, cesse d'avoir un être purement noématique, au lieu d'être pure esquisse que joue une liberté devant elle-même, elle devient le butoir sur lequel cette liberté vient *donner*. Et la liberté du coup devient relative à la fin. Si en effet *pour l'autre* la vérité est déjà sue, il s'agit d'*expliquer* pourquoi ma liberté n'est pas déjà au-delà de ce passé. Pour l'Académie de Médecine, l'activité du boucher qui redécouvrit la circulation du sang est une activité dépassée qui ignore qu'elle est dépassée : en tant qu'il s'y acharne, il est mis entre parenthèses, il ne peut en rien enrichir, modifier ni même désagréger la communauté humaine, il n'apportera ni vérité ni erreur, simplement *rien*. Et l'autre qui possède la vérité que j'ignore possède aussi la clé de mon ignorance et peut prévoir le processus qui me fera passer de l'ignorance au savoir. Ainsi est-elle *passée* au présent pour l'autre ; son avenir est un avenir passé,

chacune de ses libres démarches est une répétition, sa libre invention de *moyens* est nécessité logique et morte (il *faut* qu'il en passe par là). De là ce faux problème : comment concilier la libre spontanéité des jugements et la nécessité des essences. On compare la spontanéité existée d'une vérité qui se fait avec la vérité déjà faite d'un autre. C'est très exactement, je l'ai dit plus haut, le problème de l'âme et du corps. Ainsi si je sais qu'un autre sait, me voilà *passé* à mes propres yeux. Non pas à cause de l'*opinion* de l'autre sur moi, qui n'importe pas, mais à cause de ce rapport ontologique et absolu qui est qu'*en lui* mon avenir existe à titre de passé, et que par conséquent je fais mon avenir avec le passé d'un autre, c'est-à-dire que tout ce qui est à *exister* pour moi est déjà *être* derrière lui. L'existence de l'autre me décale : il m'enfonce dans l'être et dans le passé. Je sais à présent que tout ce que je fais est sans action sur le monde, puisque le monde qui est pour moi à venir est déjà passé pour les autres (le monde comme unité organique ni objective ni subjective de *Umwelt*). Je suis donc subtilement transi de passé c'est-à-dire d'*être* au cœur le plus vivant de mon existence, mes inventions sont médusées en *répétitions*, mon action sur le monde est mise entre parenthèses, enfin quand je crois me rejoindre à ma fin par une découverte, je ne fais que me rejoindre au passé de l'autre ; je suis donc aliéné dans mon autonomie la plus totale ; et, même si l'autre ne s'en sert point pour agir, je suis par principe transcendence transcendée. En outre ce qui n'était *rien* qu'élément d'une situation dépassée devient, par l'existence même de l'autre, principe d'explication. Ma famille (ouvriers ou paysans) c'est pour moi le positif que j'éclaire en le dépassant, ces visages familiers, cette sagesse. Mon inculture originelle c'est pour moi un point de départ depuis longtemps dépassé. Le fait de n'avoir pas été à l'école est aussi un positif ; c'est, découvert par mon orgueil d'autodidacte, aussi bien la longue peine que j'ai eue pour m'instruire un peu. Il n'y a donc rien là que de positif : c'est *moi*. Et ce que je *sais* est l'aboutissement positif de mes efforts à partir de cette situation. Mais l'autre, en me déterminant par ce que *je ne sais pas*, me détermine sur tout le parcours de ma vie par le négatif (exactement comme plus haut dans le refus). Il ne s'agit plus en effet de déterminer pourquoi je sais *a* (ce qui se laisse *comprendre* en sympathie avec ma liberté et mes fins) mais pourquoi je ne sais pas *b*, étant donné que $(a + b) = A$, *la vérité*. Or si la liberté ne peut jamais s'expliquer par ce qu'elle a, elle peut du moins se définir du dehors négativement par ce qu'elle *n'a pas*. L'autre envisage *mon cas* comme un manque (je suis manque de *b*) et il explique négativement ce manque par des manques. Il m'était impossible de connaître *b* puisque le seul livre qui traite de la question est allemand et que je ne connais pas l'allemand. Prise de ce point de vue négatif, la négation engendre

nécessairement la négation. La non-connaissance de l'allemand entraîne par une nécessité logique la non-lecture du livre et le non-savoir final de b. Par ailleurs la non-connaissance de l'allemand s'expliquera par ma situation et vue du côté négatif. *Pour moi* la non-connaissance de l'allemand s'exprime comme positivité par ma connaissance de l'anglais (par ex. au lycée il fallait choisir une langue et j'ai choisi l'anglais : toute la perspective est positivité et liberté). Pour l'autre la non-connaissance de l'allemand étant négativité s'explique par d'autres négativités saisissables au sein de ma situation : son grand-père qui détestait les Allemands s'est opposé à ce qu'il apprenne leur langue, etc. Voilà donc un système négatif *nécessaire* qui sous-tend mon existence positive et qui me limite à l'extérieur. Il ne s'agit plus de ce manque que j'ai à être et qui est ma liberté mais d'un manque que je suis. Ou, si l'on préfère, il y a un mode de « ne pas être » qui m'affecte aux yeux de l'autre et qui est extériorité d'indifférence, non négation interne : je ne *suis pas* instruit, je ne *sais pas* l'allemand, je *suis* autodidacte (formulation en positif de ce qui est foncièrement négatif : je *n'ai pas* reçu d'instruction positive), je *suis* primaire (je *n'ai pas* reçu les bienfaits d'une instruction supérieure ou secondaire). Toutes qualifications qui n'auraient aucun sens si l'autre, sachant ce que j'ignore, n'existait pas, mais qui me viennent du dehors par l'autre. Par là rien de ma liberté n'est expliqué mais simplement l'accent est mis sur ce que je ne suis pas, ma finitude interne devient limite extérieure et se transforme en *incomplétude*. Et comme je possède ma vérité incomplète qui apparaît comme telle aux yeux de celui qui possède la vérité complète, j'apparais moi-même aux yeux de l'autre comme incomplet. Cela signifie que ce qui me manque est en l'autre comme ce qui manque à ma vérité. Ainsi *l'autre* détient une partie de moi-même. Il se saisit ainsi et moi qui saisis l'autre comme sachant qu'il sait ce que je ne sais pas, je le saisis comme possédant cette partie de moi-même qui me permettrait d'être effectif dans le monde et d'être totalité présente au lieu d'être incomplétude passée. Ainsi par l'existence de l'autre, l'ignorance qui n'était *rien* ou un pur arrêt abstrait dans le mouvement de connaître devient une puissance négative qui me transit, me réifie et me met dans la dépendance d'autrui. Cependant cet état peut être considéré comme *provisoire* (par exemple l'enfant qui va en classe) et comme une condition à dépasser pour devenir facteur efficace dans le monde. La liberté accepte de se faire passé et répétition pour atteindre le moment où elle surgira dans un monde jeune et frais que plus personne ne lui volera. Il n'en va pas de même quand l'ignorance est vécue par l'ignorant comme *définitive*. Encore faut-il distinguer : il y a des cas d'ignorance réciproque. Je ne sais pas de médecine, mais le médecin ne sait pas de philosophie. Chacun tient le secret de l'incomplétude de l'autre. Celui pour

qui je suis objet est objet pour moi et par là je me délivre de mon aliénation. Le cas est bien différent lorsque l'ignorance est vécue comme définitive et sans réciprocité, comme il arrive dans une société d'oppression. Un opprimé réduit à un travail servile ou salarié qui l'empêche de s'instruire vivra son ignorance sur le mode précédemment indiqué. Mais en outre dans la mesure où elle est définitive il assumera dans la colère et l'inquiétude cette vérité qu'il est nécessairement incomplet et que les pensées qui complèteraient les siennes sont définitivement hors de lui chez d'autres qui le constituent définitivement comme incomplet et inefficace et qui, de ce fait, le cantonnent dans sa seule efficacité : son travail servile. Mais d'autre part il n'est pas un pur contemplateur désintéressé de ses vérités partielles. En fait elles lui apparaissent à l'intérieur d'un mouvement pour constituer sa vie comme une entreprise. Elles sont des *moyens* qui lui permettent de déchiffrer le monde et de s'en accommoder. Or si dès le départ il sait qu'elles sont constituées par le regard de l'autre en demi-vérités, c'est-à-dire en demi-erreurs, il ne sait pas pour autant ce qui leur manque pour être des vérités entières. Savoir qu'on est ignorant ce n'est pas délimiter nettement le manque qui transite son savoir : c'est plutôt considérer le savoir dans sa totalité comme indéterminé. Mais dès lors tout ce qui se bâtit sur ce savoir (opinions, entreprises, amitiés même et inimitiés) est affecté par le manque. En un sens c'est bien parfaitement la décision libre et qui peut être parfaitement authentique d'un homme en situation qui se décide avec les moyens du bord. Et c'est pure autonomie. En un autre sens l'existence de l'autre (« Je sais que je ne sais rien » veut dire : « Je sais que quelqu'un sait ce que je ne sais pas ») entache d'incomplétude toutes mes conduites : s'inspirant d'un savoir indéterminé, elles sont elles-mêmes indéterminées ; je vis en état de déchirement, parce que, d'un sens, il suffit que je les veuille pour qu'elles soient mon opération mais en un autre sens l'existence de l'autre fait que je ne puis me contenter de les vouloir, elles souffrent perpétuellement d'une indétermination et d'une inefficacité essentielles et je les vis à la fois comme ceci et comme cela. Je les considère à la fois en effet du point de vue positif où elles sont l'expression de moi-même et du côté négatif où elles *manquent* de ce qui est en l'autre de moi-même. Mais comme ce manque ne m'est pas connu, par définition, je ne puis même pas discerner ce qui leur manque. En même temps l'*autre* qui connaît la vérité totale peut à la fois prévoir mes conduites et les interpréter justement à partir de la Vérité totale. Ainsi la vérité de mes actions, leur sens résident pour moi en l'Autre. L'Autre est présent comme conscience de ce qui me manque dans mon plus secret conseil qu'il déchiffre et complète malgré moi. Ma subjectivité se trouve donc à la fois cet absolu que j'atteins par mon existence même dans le

cogito préreflexif et, à la fois, cet ensemble d'humeurs erronées qui s'expliquent par mon ignorance. Cette colère que je prends contre mon exploiteur, c'est ma manière de vivre la situation qui m'est faite, c'est *moi*, moi saisissant la nature de mon salaire et sa disproportion avec mes besoins. Mais, dira l'homme qui sait, cette colère vient de ce que j'ignore la situation économique (parce que je ne connais pas l'économie) qui interdit à un patron d'élever les salaires sous peine de ruiner l'entreprise. Donc si je connaissais la vérité complète, je ne saurais réagir par la colère. La colère répond à une vue partielle de la situation, elle s'explique par le *manque* de connaissances, elle est phénomène d'incomplétude et destinée à disparaître. En elle-même elle n'est pas incomplète, elle ne demeurerait pas après connaissance complète de la vérité, elle s'évanouira. Fruit fugitif d'un manque, elle est elle-même un *rien*. Inefficace, transitoire, aveugle. Et le secret de son essence est dans l'autre qui, la voyant, la comprend à partir du manque : « Il est en colère parce qu'il ne sait pas que... » Ainsi ne suis-je moi-même plus rien, les explications de mes actes sont hors de moi, il ne reste que des *passions*. Je *subis* mon ignorance en même temps que je suis une liberté qui ne peut rien subir. L'ignorance vient à moi par l'autre comme une nature. Quant au monde même, il m'est volé puisque les événements ont leur clé hors de moi. Ils se présentent à moi comme des conséquences sans prémisses, et cela ne serait rien mais les prémisses *sont connues par l'autre*. Tout ce que je vois est *peut-être* apparence. Et ce *peut-être* n'arrange pas les choses car il veut dire que je ne puis même pas décider que ce sont des apparences. L'ignorance n'est pas nécessairement l'erreur : je puis être dans le vrai sans le savoir. Ainsi dans l'ignorance je me saisis comme vivant un passé comme mon avenir, comme installé dans la vérité ou dans l'erreur sans pouvoir les distinguer, comme inventant ce qui n'est que répétition, comme projetant des entreprises qui sont des riens, mon *cogito* se saisit comme vérité absolue et comme épiphénomène, je suis existence et j'ai une nature dont le secret est entre les mains de l'autre, je suis en même temps l'être dont l'être est en question dans son être et la pure passivité définie par un autre. Homme et chose, Homme-chose. Du coup l'ignorance risque d'entraîner la soumission : en me soumettant à la volonté de l'autre je retrouverai au moins l'efficace et je pourrai adhérer à la vérité par personne interposée. Puisque la vérité est *passé*, puisqu'elle est déjà là, peu importe que *moi* je la dépasse en la faisant exister. Mais en me fiant à l'autre je retrouverai mon libre dépassement d'un monde où cette vérité existe déjà au lieu de m'épuiser en vains efforts pour faire apparaître ce qui a déjà apparu. Ainsi pour retrouver ma transcendance, je m'aliène à l'autre. Ainsi l'ignorance vient à moi par l'autre comme une négation de ma liberté. Tant qu'elle n'est pas maintenue ou

provoquée artificiellement, elle n'est pas violence (aliénation de fait sans violence) : elle doit seulement être supprimée. C'est-à-dire que le savoir crée l'obligation d'enseigner. Si elle est maintenue par intention, elle est la plus subtile et la plus fondamentale des violences. Elle constitue en effet la volonté de l'autre en volonté vraie et ma volonté en épiphénomène. Donc elle conduit à la subordination de celle-ci à celle-là. D'autre part comme l'autre impose de servir ses fins qui sont pour lui conditionnelles (liaison moyens-fins éclairée par la Vérité) et que *moi*, ignorant la Vérité, je ne puis savoir cette liaison, la fin de l'autre que je poursuis, en confiance avec sa Vérité, devient pour moi fin inconditionnée. Je reconnais donc à l'autre le droit de me donner des ordres.

Il n'est pas possible de parler de l'ignorance sans décrire aussitôt la *bêtise*, un de ses corrélatifs naturels. Je prendrai ici, pour maximes à examiner, ces deux phrases qui semblent s'opposer. Jouhandeau : « Le sot n'a pas toujours l'air opprimé qui lui convient. » Et Alain (*Propos sur la littérature*) : « Je hais sottise encore plus que méchanceté ; mais réellement je ne crois ni à l'une ni à l'autre ; ce sont les dehors de la timidité, qui est peur de soi et honte de soi ensemble... Est-il rien de plus sot qu'un petit chien qui fait le terrible ? Je crains ces êtres inquiets et farouches qui retiennent peur et fureur ensemble, mauvais attelage » (p. 105). L'un des textes insiste sur le rôle de l'être-pour-autrui. Il y a de l'*opprimé* chez le sot. L'autre marque surtout le rapport à soi qu'il y a dans la sottise. Mais, à bien lire, l'Autre est présent dans ce rapport à soi lui-même : a-t-on peur de soi et honte de soi si ce n'est en présence d'autrui ? Et tous deux marquent assez que la sottise n'est pas congénitale mais que c'est une certaine relation interhumaine, passagère ou étendue. Je remarque en effet qu'on n'est point sot tout seul et aussi qu'on n'est pas sot sans le savoir. Il y a une bêtise renfrognée et inquiète, toujours proche de la violence, qui correspond aux descriptions d'Alain et de Jouhandeau ; elle se traduit par un sentiment intérieur d'oppression. Dans ce cas le sot a conscience d'être opprimé par les autres. Est-il opprimé parce qu'il est sot, ou la sottise est-elle la conscience de cette oppression ? Elle me paraît exactement un certain parti pris de réagir à l'oppression sentie. Mais il est aussi des sots épanouis, qui babillent et se laissent aller à tout ce qui leur passe par la tête. On verra moins facilement qu'ils sont opprimés et aussi bien, Jouhandeau dit que tous les sots n'ont pas l'air opprimé. Cependant il est facile de voir qu'ils « disent n'importe quoi ». Et s'ils disent n'importe quoi, c'est qu'ils ont conscience de pouvoir le dire. L'homme conscient de sa valeur et de son efficacité dit ce qu'il veut dire, ce qu'il juge utile et bon de dire. Le sot bavard n'attribue aucune importance à ses paroles : elles *n'important pas*. Mais c'est justement qu'on ne lui attribue aucune valeur et qu'il en a

conscience. On le traite en enfant, il sait que [ni] ses paroles ni ses actes n'auront d'efficacité ; il ne lui reste plus que la ressource d'être enfant charmant, de parler pour plaire ou pour faire rire. J'ai rencontré parfois ce genre de sottise chez les hommes mais elle est plus fréquente encore chez les femmes. Cela parce que justement la femme est tenue *a priori* pour inefficace ; elle est mise entre parenthèses. Et pareillement la sottise est plus fréquente dans les réunions mondaines parce qu'il est entendu qu'on y parle *pour ne rien dire*. Enfin il est une sottise qui a l'allure aisée de l'importance mais qui est, au fond, *traquée*. Elle est simplement refus par crainte d'être convaincue. Elle réduit alors la pensée de l'autre à des *flatus vocis*. De toute façon la sottise est négation libre et intentionnelle de l'esprit. Est-ce à dire qu'il n'y ait pas originellement des différences d'intelligence ? La question est obscure, d'abord parce que nous trouvons l'homme en société, c'est-à-dire à un moment où les partis sont déjà pris et les appréciations faites. Si ma mère a décidé que j'étais moins intelligent que mon frère aîné cette décision prise au hasard (parce que j'ai eu moins de répartie ou parce que j'ai mal travaillé en classe) ou par passion ne manque pas d'avoir des conséquences pour moi. En outre la comparaison des hommes est difficile à faire à cause des différences de choix originel, de talents, d'éducation : l'artiste dit des sottises en mathématiques, le mathématicien ne comprend pas les caractères. Qui est le plus sot ? Chacun à tour de rôle selon la situation. Le butor qui fait la risée du régiment parce qu'il ne sait pas faire demi-tour est meilleur chasseur ou pêcheur ou agriculteur que tous les rieurs pris ensemble. Enfin, et c'est là ce qui relie ces considérations aux précédentes, l'ignorance entre pour beaucoup dans la définition objective de l'intelligence. Tel me paraît sot parce que je ne sais pas qu'il ignore ce que je sais. D'ailleurs nous avons vis-à-vis de l'ignorant et du sot la même conduite : de toute manière leurs libres efforts pour atteindre à leur vérité nous sont des répétitions d'efforts déjà faits par nous, ayant pour but à venir ce qui est notre passé. Seulement pour le professeur qui enseigne, l'ignorance est transitoire, il reconnaît un avenir à l'enfant. Pour celui qui tient mon ignorance pour définitive il n'y a plus aucune différence entre un ignorant et un sot. Une cependant : je pourrais définir l'ignorant celui que je maintiens par oppression dans l'ignorance et le sot celui qui s'y maintient lui-même. Mais justement, je justifie l'ignorance d'autrui par sa sottise : si je ne lui permets pas de s'instruire c'est qu'il en est incapable. Les Américains prétendent que les Noirs ne veulent ni ne peuvent apprendre. Ainsi est-ce seulement ma plus ou moins bonne foi qui décidera. Sans doute y a-t-il des tests qui permettent de tracer le profil de l'intelligence, de déterminer si un enfant à six ans, à dix ans, est retardé ou normal. Mais justement ces tests, si nous les examinons

de près, nous en apprendrons beaucoup sur la manière dont les hommes s'y prennent pour définir la sottise de leurs semblables.

D'abord ces tests sont faits de haut en bas. Je ne crois pas qu'on ait songé à tester le génie, non seulement parce que le test s'adresse à la normalité mais surtout parce que le génie fait éclater le test, il est au-dessus de ce que le test demande (j'entends ici par génie : don exceptionnel). Aucun test sur les nombres ne *classera* Inaudi. Le testé est ici supérieur au testeur. Ainsi le testeur s'adresse à des gens au-dessous de lui ou de son niveau, à la rigueur. Il décide de la signification du test (l'étalonnage ne prouve rien contre ce que j'avance : il prouve qu'on peut employer le test dans des conditions données, il ne prouve rien quant au *sens* de ce test). Du coup il est savant par rapport à des ignorants (les testés). Tous sont transcendence transcendée et s'escriment à refaire ce que le testeur a fait lui-même et fait subir à mille personnes avant eux ; ils ne connaissent pas le sens de ce qu'ils font, ils se livrent sans savoir au juste ce qu'ils livrent. La classification établie conformément au test sera donc classification d'objets. On classera d'après un ordre prédéterminé des conduites objectives qui ignorent la signification qu'elles livrent. Naturellement le testeur reconnaît qu'il peut être testé. Mais il joue sur deux tableaux : d'une part il concourt à réaliser le monde strictement objectif des conduites (béhaviorisme) et d'autre part, quoiqu'il s'y mette en un sens, il tient ce monde sous sa vue et le transcende en tant que conscience d'expérimentateur. A partir de ce moment nous pouvons concevoir ce qu'il appellera intelligence anormale et que le vulgaire appellera sottise. Il y a écart par défaut entre l'intelligence normale, c'est-à-dire l'acte catalogué comme normal, et l'acte ou conduite anormale. Cet écart est fréquemment figuré quantitativement par un chiffre ou une formule. S'il s'agit d'une pure constatation objective et d'une classification, rien de mieux. Déjà si nous passons de la conduite à l'aptitude nous faisons une extrapolation dangereuse et arbitraire, nous sommes infidèles à un parti pris béhavioriste, car l'aptitude n'est déjà plus le fait présent mais l'*εἶς*, c'est-à-dire le même fait intériorisé et pris comme hypothèque sur le futur tout en conservant son objectivité. Et si nous nous laissons entraîner sur ce chemin il faudra ensuite rendre compte de l'inégalité des aptitudes. Or cela serait sans difficulté et même il n'y aurait pas de problème si nous envisagions les cas classés comme une simple série ascendante. Mais dès que nous avons défini une normalité, tout change. En fait ici aussi il y a intériorisation et passage du fait à la valeur : nous disposons tout au plus d'une moyenne. C'est-à-dire que la plus grande fréquence se rencontrait aux alentours d'un indice M. Mais il y a eu rencontre ici des présuppositions sur le fonctionnement convenable de l'intelligence pour les sujets d'un âge donné (légifération *a priori* et absolue de l'expérimentateur)

avec les résultats statistiques. Du coup chaque individu considéré en lui-même participe comme à une qualité personnelle au fait d'appartenir à la plus grande fréquence. C'est devenu une qualité de cette $\epsilon\chi\iota\varsigma$ qui elle-même était intériorisation de la conduite. Et en même temps l'accord plus ou moins étroit avec les présuppositions normatives de l'expérimentateur donne en outre à cette qualité de fréquence un aspect normatif. Une nature normale est constituée : à partir d'une statistique et d'une conduite quantifiée on a constitué une disposition intérieure et normale à accomplir des séries diverses d'actes conformes à une règle établie et confirmée par les fréquences. Il s'agit naturellement d'une constatation positive. Il va de soi que si un individu se présente comme *au-dessus* de la normale, il faudra donner une explication *positive* de cette conduite. Il possède dans son $\epsilon\chi\iota\varsigma$ quelque chose *en plus*. C'est le *don*. Mais réciproquement si quelqu'un réalise l'opération de façon à recevoir un indice inférieur à la normale, il faudra rendre compte de ce $-M$ (son indice étant $M - m$), et comme une explication positive est impossible, il faudra donc rendre compte de $-m$, quantité négative, par une autre quantité négative c'est-à-dire par un anti-don. Cet anti-don est la bêtise. Il ne serait pas impossible, cependant de concevoir, même en gardant le schéma chosiste de l' $\epsilon\chi\iota\varsigma$ normale, l'efficiencia anormale par défaut comme produite par l'action de forces également réelles et, en un sens, également positives mais de sens opposé. Par exemple l'attention « normale » en son fond serait enrayée par la paresse ou l'étourderie. Et celles-ci à leur tour seraient des inadaptations résultant de conflits plus profonds (situation familiale, état physique, etc.). En ce cas la *bêtise* devient une résultante et, du même coup, s'évanouit. Seulement le schéma à ce niveau est *mécanique* et non plus *aristotélicien*. L'idée d' $\epsilon\chi\iota\varsigma$ disparaît. Il ne s'agit plus que du fonctionnement mécanique de fonctions et d'organes, au sens où Goblot explique, dans sa logique, que l'intelligence irait d'elle-même au vrai si son exercice n'était contrarié par l'affectivité. La notion primitive et normative d' $\epsilon\chi\iota\varsigma$ est de celles qu'on abandonne difficilement et cela, de manière assez paradoxale, parce qu'elle imite, dans l'élément de chosité, l'autonomie d'une liberté qui esquisse un avenir en se projetant vers lui. A un stade dégradé, l' $\epsilon\chi\iota\varsigma$ ne dépend pas d'un état présent, ou passé, ni d'un rapport de forces : elle possède le sujet comme un démon et elle se jette vers l'avenir, elle est originellement rapport au futur. Et comme la bêtise signifie originellement moindre développement des $\epsilon\chi\iota\varsigma$ *par rapport à la normale*, il faut *rendre compte* de ce moindre développement. Il n'est pas simplement un fait, mais comme *la normale* est à la fois une conception naturaliste et normative (la normale c'est la moyenne *intériorisée* comme $\epsilon\chi\iota\varsigma$ *naturelle* et *valorisée* comme *impératif*. C'est l'ordre donné par la nature aux

choses naturelles. Mais cet ordre, n'étant pas rapporté à une conscience législatrice, se tient tout seul en l'air, c'est un ordre-chose, un ordre réifié. C'est le passage sournois, à l'intérieur du naturalisme, du fait au droit. Au fond de cela, il y a le choix d'être « comme tout le monde ». C'est-à-dire la préférence de la médiocrité par les classes moyennes, cf. *supra*), ainsi la bêtise est à expliquer à *partir* de la normale. Et comme la normale est *normative*, comme elle est fait et valeur en même temps, la bêtise est à la fois réalité du non-être et anti-valeur. C'est, à l'intérieur de l'εἶς d'intelligence (conçue, conformément à l'idée-valeur de norme naturelle, comme tendant naturellement à la normalité, à la manière dont la nature tend vers le Dieu aristotélicien comme vers sa limite), l'existence d'un non-être conçu lui aussi comme εἶς. Il y a réalisation du non-être, comme de quelque chose qui empêche de voir, de discerner, d'inventer. Mais ce quelque chose ne se définit pas positivement. Ce n'est pas une force qui, bien qu'orientée en sens négatif, aurait cependant sa positivité propre, comme par exemple une impatience, un désir de plaire, ou une passion pour le jeu qui freinerait l'effort intellectuel. Il s'agit en réalité d'un *rien* mais d'un rien fonctionnant comme une vertu métaphysique, comme le phlogistique par ex. au cœur du feu. L'εἶς étant d'ailleurs elle-même du type de la vertu, la bêtise est l'anti-vertu au cœur de la vertu. Si vous voulez la définir ou la nommer vous parlerez d'une *lourdeur*, d'une *lenteur* à comprendre, d'une *étroitesse de vue* ou encore d'une certaine *adhérence des idées à la chair*, d'une *opacité*, d'une impossibilité à suivre les idées. Mais ce ne sont là que des déguisements du pur non-être substantifié. Cette *opacité* qu'on considère souvent comme l'essentiel de la bêtise, c'est l'absence de transparence. Quelque chose s'est glissé à l'intérieur de la transparence d'une pensée qui se pense et l'obscurcit. Ainsi s'échappe-t-elle à elle-même, elle voudrait se saisir par conscience de soi et se perd pour ne trouver que la nuit là où elle voudrait rencontrer ses liaisons les plus logiques. Ainsi est-elle aliénée et se mue-t-elle en extériorité. Mais si l'on demande quelle est cette opacité, quelle est sa *matière*, car enfin c'est une fumée qui trouble la transparence de la lumière, c'est un peu de vin qui trouble celle de l'eau, nul ne saurait vous répondre. Cependant on peut assez bien suivre le processus : ce néant, ce rien qui est pure diminution substantialisée, qui est M – m intériorisé, c'est finalement *l'Etre pur*. C'est le Rien qui n'a plus comme caractéristique de soi que l'Etre (comme on voit dans la dialectique hégélienne de l'Etre et du Non-Etre) ou un Etre qui n'est rien d'autre que l'Etre du moindre-être, l'Etre de la force diminuante. Même interprétation de l'idée d'*obscurité* : « Qu'est-ce qui a pu se passer dans cette cervelle *obscur*. » L'obscurité n'est qu'absence de lumière mais en tant que telle elle est substantialisée : « Il fait noir à couper au couteau. »

Mais du coup, ce n'est pas le Néant qui comme on le voulait primitivement détruit l'εἶς comme être, c'est l'être du Néant qui pétrifie la Néantisation du Pour-soi. Un renversement s'est fait dans l'intention. En touchant le domaine de la Pensée, le Néant est devenu Etre pendant que l'Etre (εἶς « Intelligence ») est devenu Néant (transparence pure de la Pensée). Nous en dirons autant de la *lourdeur* de la pensée (en réalité lourdeur voudrait dire densité si la pensée était pleine de quelque chose. Densité, richesse, voilà les expressions qu'on utilise). En fait ce qui pèse dans la pensée c'est le *rien*. Car la pensée du sot est *vide*. Un *vide pesant*, voilà comment on la traduira sous la métaphore tactile ; une obscurité sans contenu, voilà la métaphore visuelle. Et la métaphore va trouver enfin sa théorie par l'idée d'adhérence au corps et à la Nature. Si le proverbe dit : *mens agitat molem* ; la bêtise sera *moles* installée dans la pensée ; une pensée dominée par le corps c'est-à-dire par la Nature. Il faut entendre par là une pensée qui soit nature. Ce que dit Hegel en somme des Egyptiens : « La sourde conscience des Egyptiens... à laquelle demeure encore fermée l'idée de liberté humaine, honore l'âme encore enclose dans la vie pure et simple, l'âme engourdie, et sympathise avec la vie animale¹. » Et en effet le sot est appelé *bête* ou animal ; sa bêtise est comparée à celle de l'oie, de la vache ou du bœuf. Que veut-on dire ? C'est ceci : l'animalité semble enfermer la pensée dans des limites que cette pensée ne comporte pas par elle-même. Le chien ou le cheval comprennent certains signes, saisissent certains rapports mais ne vont pas plus loin quoi qu'on fasse. Or la pensée est justement infinie et esprit en ceci qu'elle se pose à elle-même par décret ses propres limites ou, si l'on préfère, qu'elle n'a d'autre limite que la conscience de se donner telle limite. Elle sera *nature* si, justement, elle subit ses limites et si elle les subit en fonction de l'εἶδος de l'espèce. Elle aura donc ses limites en dehors de soi, ce qui rejaillit jusque sur la conscience qu'elle prend d'elle-même : cette conscience, ayant des limites qu'elle ignore, a une certaine nature dont elle n'est pas consciente. Sa nature est d'être conscience *jusque-là*. Elle est donc assimilable à une plante qui, en un certain sens, se développe d'une manière autonome en asservissant le milieu et en un autre sens réalise une forme qu'elle ne peut dépasser. Si, pour le matérialiste, la raison est un os, pour l'homme qui essaye de penser la bêtise, les pensées de l'homme bête sont des plantes. Elles ont des plantes la limitation d'extériorité et la répétition, car les pensées de l'animal se répètent et les pensées du sot sont également répétitions. De là à communiquer par une participation subtile une sorte de matérialité organique et charnelle aux pensées du sot, il n'y a qu'un pas, vite franchi. Ainsi le sot est comparé à la bête parce que ses pensées

1. Dans *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire* (N.d.E.).

sont limitées par des formes organiques et astreintes à la répétition. Ce qui est d'abord passablement comique parce que la sottise a été déterminée à partir d'un naturalisme normatif et ne peut pas être déterminée autrement. Or, à présent, c'est un autre type de naturalisme qui explique la sottise et la fonde. En un sens, on peut bien les considérer aussi comme des animaux, ces jeunes enfants qui seront dits normaux s'ils présentent à six ans un certain type de développement mental, toujours le même. Nous retrouvons ici des limites assignées par la forme organique et une répétition donnée dans la norme même, en même temps qu'un naturalisme. Et cela est si vrai que le psychologue ne dédaigne pas de comparer par des expériences identiques le développement mental du jeune enfant et du chimpanzé. Or au nom de ce naturalisme on va assimiler à des bêtes des enfants qui ont un développement mental inférieur, en montrant qu'ici l'organisme a décidé des limites de la conscience. Mais n'est-ce pas précisément ce qui se passe, selon le psychologue, dans le cas de l'enfant *normal*? Ainsi sont-ils tous des bêtes ou bien aucun n'en est une puisque le même principe sert à établir la norme et l'anormalité. Mais, à vrai dire, l'invasion de l'esprit par la nature vient à titre d'image romanesque et d'analogie. Ce qui compte en fait c'est l'idée d'*extériorité*. La bêtise apparaît comme une pensée conditionnée par l'extérieur, ayant ses limites hors de soi et comparable à la Nature en ceci que la Nature est extériorité et que la bêtise est extérieure à elle-même, ce que traduisaient plus directement les métaphores d'obscurité, d'opacité et de lourdeur. Au fond en définissant la bêtise nous avons simplement affecté la pensée d'En-soi au moment où nous tentions de pénétrer les *εξῆς* par le Néant. Mais précisément une pensée qui s'existe dans son libre projet conscient, sotte ou non, ne peut pas être épaissie en en-soi; ces métaphores de coagulation et d'épaississement n'ont aucun sens si elles sont vraiment saisies en intériorité pure. Elles représentent l'intériorité pensée de l'extérieur, c'est-à-dire par les autres. Au reste pour penser qu'une bêtise est épaisse ou qu'une pensée coagule et devient visqueuse, il faut que nous la concevions déjà comme faite d'une matière très subtile et vivace mais qui peut coaguler. Il faut en un mot que nous ayons déjà transporté ses caractères essentiels dans la dimension de l'En-soi. En fait donc, si l'on y regarde mieux, nous voyons qu'en effet la limite de la pensée du sot ne lui vient pas d'elle-même et qu'elle lui est extérieure. Mais elle ne lui vient pas non plus de son corps ou de la Nature; elle lui vient de l'Autre. Ici nous sommes exactement sur le terrain de l'ignorant. Le sot est celui qui pense après nous et avec effort une pensée que nous avons déjà eue sans difficulté et qui est astreint par là à faire son avenir avec nos restes, avec notre passé. Dès lors, c'est nous qui limitons sa pensée, puisque nous savons où elle va et quel arrêt momentané elle s'imposera, puisque nous

connaissions en détail et par nécessité tous les relais qu'elle va trouver. Son invention est *en même temps* répétition, son avenir est *en même temps* passé. Je dis : pour nous. Car nous ne nions point que le sot n'invente, ne dévoile, ne découvre. Mais ces différents processus d'une pensée libre ne sont plus rien pour nous que des répétitions. Ainsi sa pensée nous apparaît à la fois comme tout entière invention et à la fois comme limitée et transie par quelque obscure puissance négative qui l'empâte dans l'Etre et qui n'est autre que notre propre transcendance. Car notre création personnelle du moyen que cherche en ce moment le sot, appartenant à notre passé, s'est figée dans l'Etre. Nous en connaissons les tenants et les aboutissants, nous la jugeons, la dépassons, en modifions par notre existence même perpétuellement le sens. En sorte que l'activité présente du sot, identique à la nôtre, est à la fois totalement invention et totalement périmée, totalement pour-soi et totalement en-soi figé. Cela va plus loin, car on pense que le sot ignore qu'il est sot. On lie donc ici sottise et ignorance : on s'amuse du sot qui *croit* à la validité de son effort libre, qui compte sur lui, met en lui sa dignité, s'effraye du résultat de son effort (faute de le voir encore) alors qu'il est en fait un pur anachronisme qui enfonce des portes ouvertes. Il y a donc au cœur de la conscience sotte une perpétuelle mystification, un perpétuel mensonge, une ignorance profonde. Le sot est *dupe*, sa conscience est truquée ; il croit être homme quand il n'est que nature, il croit agir quand il est entre parenthèses et qu'il se bat contre des difficultés déjà tombées hors du monde ; il croit être mon contemporain alors qu'il est tombé hors de mon temps, qu'il *retarde*, comme on dit. Ainsi pense l'homme « intelligent », sot en ceci qu'il ne voit pas que la sottise vient au sot par Autrui. Les frontières de la sottise et de l'ignorance sont *impossibles à tracer* ; et le sot, étant constitué en son cœur comme sot par la présence de l'autre, est bien d'abord comme dit Jouhandeau un *opprimé*. Mais, dira-t-on, *n'est-il pas* sot ? C'est mal poser la question. Il n'y a pas *une* vérité de la sottise, il y en a deux : celle du sot dans son dévoilement de lui-même à lui-même et celle d'Autrui. Le sot ne peut se dévoiler à lui-même comme sot. Non parce que sa sottise est trop profondément enfoncée en lui, non parce qu'il est trop habitué à lui-même ou qu'il se voit de trop près ou parce que l'œil ne peut pas se voir lui-même, mais parce que la structure « sottise » est une structure pour autrui qui perd tout sens dans le projet dévoilant du Pour-soi. Ainsi y a-t-il trois moments dans le drame de la sottise : le moment où le Pour-soi est pour-soi, le moment où il devient sot dans la dimension du Pour-Autrui, le moment où il se saisit lui-même comme sot aux yeux d'autrui.

Voyons le premier moment. C'est-à-dire transportons-nous dans le Pour-soi qu'Autrui juge d'un développement anormal par défaut

et qui ne le sait pas. En premier lieu nous voyons que, en tant que Pour-soi pouvant effectuer le *cogito* réflexif et effectuant perpétuellement le *cogito* préréflexif, il ne peut constater de limites extérieures à son existence. La seule limite introduite dans sa conscience ne pourrait être que la conscience de ses limites. Nous y viendrons tout à l'heure. Et puisqu'il est un existant, il projette devant lui son avenir sous la forme de ses propres possibilités, ce qui revient à dire qu'il éclaire ce qui est à partir de ce qui doit être. Il n'y a en lui ni εἶς ni prédispositions ou aptitudes : mais seulement des opérations qu'il effectue et qui définissent son être. D'autre part, s'il est livré à lui-même, il ne connaît ni oppression particulière des choses ni résistance *plus dure* du monde. Le monde pour lui comme pour moi est exactement ce qu'il est. Il se découvre à travers ses projets mais aussi il fait la matière même de ces projets. Il se présente tout entier à lui comme monde car rien ne peut détruire le circuit de l'ipséité sans détruire du coup la réalité-humaine, seulement il se présente plus ou moins différencié avec des plages d'ombre et de lumière ou des parties *vagues*, au lieu d'être un système de rapports minutieusement établis. Il n'est d'ailleurs personne dont l'univers ne soit traversé de parties vagues ou indifférenciées. Et cela tient chez tous au choix originel, à la finitude, à la situation telle qu'elle se présente, à la facticité proprement dite (c'est-à-dire aux instruments dont on dispose, des instruments intellectuels aux instruments physiologiques). 1° *Le choix originel*. Alain s'explique fort bien à ce sujet dans *Les Aventures du cœur* : « En ce sens tous les hommes aiment la vérité par-dessus toute chose, et exactement aiment la vérité de la chose aimée par-dessus cette chose même, si l'on peut ainsi dire... Car je sais qu'un avare aime la vérité sur les écus et les diamants ou bien sur la législation d'un pays où il a des affaires... Et, en revanche, il n'est point d'homme qui ne soit indifférent à un prodigieux nombre de vérités. Personne n'est curieux de savoir combien il y a de grains de blé dans un champ de blé mûr, ni combien il y a de mésanges dans l'Ile-de-France... Je n'aimerais donc pas que l'on fit de la vérité totale une sorte d'objet abstrait dont on aimerait également toutes les parties... Ainsi, par exemple, je ne dirai jamais qu'un homme qui aime quoi que ce soit ne se soucie point de la vérité ; il s'en soucie toujours comme le général se soucie du vrai d'un marais ou d'un gué ; en sorte que dans un sens, l'amour de la vérité serait comme la moelle de n'importe quel amour » (pp. 10 et sq.). Cela est vrai ; il s'ensuit que pour chacun il y a dans le monde des grandes plages de *vague*, c'est-à-dire des contrées entières où les opinions contradictoires sont permises et d'autres régions où la vérité est comme une surface enveloppant une foule de vérités confuses qu'on n'ira pas voir. Ainsi y a-t-il une géographie de l'inconnu et du mal-connu dans l'*Umwelt* que chacun peut tenter pour soi. Et cette

géographie est corrélatrice de mon choix : c'est la vérité de mon opération qui m'importe et je suis insouciant, léger ou opaque vis-à-vis des autres vérités. En un sens je les dévoile : par le fait même de mon surgissement au monde devant ce champ de blé, par le fait même que je fais exister en champ de blé cet être végétal, il y a au cœur de mon projet la possibilité de compter les épis et l'affirmation qu'ils sont en nombre déterminé et corrélativement *il y a* un nombre déterminé d'épis. Mais en même temps je laisse les vérités qui viennent peupler le monde par mon simple surgissement dans un état de non-dévoilement, de non-éclaircissement. Le nombre des épis est à la fois déterminé et indéterminé. Ainsi mon activité dévoilante de Réalité par quoi la vérité existe connaît à tout moment des limites. Mais il faut dire au départ que ces limites sont des limites que *je* me donne. En ce sens on a raison de dire que tout projet est en même temps évasion puisque tout ce que je me fais être comprend comme son complémentaire tout ce que je me fais ne pas être. Et toute vérité que je dévoile implique à la fois et repousse d'autres vérités qui ne seront pas dévoilées. Or précisément viser à vide des vérités qu'on suppose dans l'abstrait déterminées et que l'on ne se soucie pas de déterminer concrètement, c'est faire le léger, l'étourdi, le sot vis-à-vis d'elles. C'est être *borné* parce qu'on se borne. Si à présent l'autre vient me proposer son dévoilement, je n'y suis pas accessible. Non par suite d'une limite animale de mes pensées mais par suite de leur tension positive elle-même. Que vient-on m'expliquer l'amour quand je suis physicien, la physique quand je suis amoureux ? L'amoureux est un sot, le physicien aussi. Mais au moins peut-on *voir* quelle est sa recherche. Lorsque le choix est plus profond, moins manifeste, lorsqu'il s'agit d'une opération impossible à définir par quelques traits, bref de l'opération par laquelle nous nous jetons à l'existence, personne ne saura les raisons de notre distraction, de notre étourderie. Celles-ci au lieu d'être phénomènes marginaux deviennent aux yeux des autres des causes réelles. « Il n'a pas compris parce qu'il est étourdi » au lieu qu'il faudrait dire : « Il n'y a pas de différence entre son incompréhension et son étourderie. Celle-ci n'est que le nom abstrait que nous donnons à celle-là. » Après cela, bien sûr, on peut *mal* se choisir. Ici d'ailleurs *mal* se réfère à des notions que nous n'avons pas encore élucidées. Par exemple on peut choisir le désir plutôt que l'opération, l'évasion plutôt que l'action, l'apparence plutôt que la réalité. En ce cas on méditera toute une vie la vérité du désir, de l'évasion, de l'apparence. Mais ces vérités nous masquent les autres, celles de l'opération, de l'action, de la réalité. Car il y a une vérité de l'apparence mais c'est qu'elle est apparence. Si je m'y tiens je ferai de l'apparence la réalité et je dirai que tout est apparence et tout réalité en même temps. Ainsi méditant la vérité de l'apparence, je la perds. Je ne

puis gagner cette vérité qu'en voulant dépasser l'apparence. Je ne puis pas ne pas voir ce qu'est l'apparence car elle se dévoile comme apparence ou n'est pas mais je me masque ce que je vois. Je ne puis pas ne pas voir, si je mène une vie de société, que les caractères extérieurs du magistrat, sa magistrature, sa moralité montrée, son sérieux sont des apparences mais je veux précisément que le monde ne soit fait que d'apparences parce que l'apparence engage moins et s'évanouit. En un mot je veux que l'apparence en tant qu'apparence soit la réalité, je veux qu'elle ait de la réalité l'exclusivité, l'universalité, la permanence — et surtout qu'il n'y ait rien derrière — et qu'elle ait de l'apparence cette fluidité évanescence, ce non-être qui n'engage pas et ce côté de mensonge qui précisément permet de tenir l'apparence pour apparence et de n'y pas attacher de sérieux. En même temps j'ai une claire compréhension ontologique de ce qu'est la réalité puisque c'est justement *elle* que je ne veux pas, soit parce qu'il y a *une* réalité particulière que je veux me masquer et que, en conséquence, je ne veux toucher *aucune* réalité, soit parce que, en général, c'est la réalité même comme ce qu'on trouve *derrière* l'apparence, ce qui vous force à choisir, c'est cette réalité insoutenable que je ne veux pas. Mais pour vouloir s'en tenir aux apparences il faut se faire soi-même apparence et, inversement, c'est pour éviter ma réalité angoissante de pour-soi condamné à être libre et pour rester dans l'apparence de moi-même que je ne vois des choses que l'apparence c'est-à-dire que je fais du Paraître la structure profonde de l'Être. Ce choix est donc passionné, il engage une conception du monde, toute l'ingéniosité dont je suis capable, le sérieux, une vie de sacrifices. Mais en même temps je *me borne* : je *m'en tiens* aux apparences ; je n'irai jamais au-delà, je ne comprendrai que des vérités d'apparence qui *sont des vérités* (liaison de la charge du magistrat à ce qu'il dit) mais, dans le fond, je les comprendrai fort bien comme apparences puisque c'est leur être-apparence que je veux et non leur contenu qui m'est indifférent. Ainsi je ne serai nullement dépourvu, dans ma mauvaise foi truquée, d'une certaine sorte de profondeur mais je serai justement un sot aux yeux du monde puisque je ne comprendrai jamais la réalité. Je puis choisir de désirer pour ne pas agir (l'échec du poète, l'imaginaire, etc.). Alain écrit : « Ce qu'on arrive à faire, on s'avise de le vouloir. Le désirer c'est tout à fait autre chose. Je l'imagine, cette femme si fière à mes pieds ; je l'imagine sans apercevoir le plus petit moyen ni le moindre commencement... Le désir est bien au-dessous de l'amour et peut-être n'est-il pas même le chemin de l'amour... (les hommes) sont en train de peindre et c'est bien autre chose que de désirer être peintre. J'irais même jusqu'à dire qu'à désirer on se prive de faire. En sorte que, quand l'homme se plaint de n'avoir jamais eu ce qu'il désirait, il dit vrai. » Mais c'est qu'il désire pour ne pas faire, pour

ne pas aimer, pour avoir un rapport immédiat et éternel à la fin sans le passage temporalisant par les moyens, enfin pour s'écarter du monde et faire sauter la situation. Tout cela n'est pas sot. Pourtant celui qui a choisi le désir sera sot dans l'action. On dira que ses rêves l'empêchent d'agir. Au sens où, dit Baudelaire, « ses ailes de géant l'empêchent de marcher ». Et nous reviendrons ainsi à la conception des forces négatives qui bornent, limitent, enrayent. Mais ce n'est pas cela : c'est qu'il choisit de rêver pour ne pas agir. Le but est l'inaction — non par paresse mais par goût d'absolu —, mais n'est pas inactif qui veut et par simple décret. Il faut se bâtir un monde contre l'action, ruiner celui où nous sommes engagés, mettre hors jeu et comme entre parenthèses les actes que nous sommes bien obligés de faire. D'où le rêve, puissant effort. Lorsque le schizophrène vient à parler, on ne dit pas qu'il est sot mais fou. Mais il en est qui ne parlent pas et demeurent stupides. Ceux-là peuvent vivre et mourir sots aux yeux du monde. 2° *La situation*. C'est l'éclairement du donné par la fin. Mais c'est ce donné qu'on éclaire selon son degré de complexité ou de simplicité. L'homme est simple ou compliqué parce que son opération est simple ou compliquée. La simplicité de ce qu'on appelle un simple vient de la simplicité de sa situation. Elle peut se présenter à grands traits, sans beaucoup de variété, enveloppant en elle des vérités minutieuses mais ignorées (faute de savoir ou d'instruments), et ramassées en de grandes formes syncrétiques. C'est le cas de beaucoup de femmes, de provinciales, par exemple : les éléments concrets de la situation sont simples : soigner un vieux père, puis un mari et un enfant, dans un univers familial et monotone, recevoir par d'autres les informations sur le monde social et politique. On leur a simplifié le monde donc elles-mêmes (circuit de l'ipséité). Le Pour-soi n'est en lui-même ni compliqué ni simple. Il se complique ou se simplifie selon le degré de simplicité ou de complexité du paysage qu'il dépasse et éclaire. Aux yeux de ceux qu'un univers compliqué a compliqués la simplicité apparaîtra sottise car elle ne peut même pas concevoir, sauf abstraitement, les complications. Dépassement de cette situation concrète, invention à partir de cette situation, elle retient en elle l'élément de cette situation. Il n'y a rien là qui la borne sauf le fait d'être en situation et de n'être jamais rien concrètement que par, dans et au-delà de cette situation. Ces limites qui ne sont *rien* et ne peuvent être saisies qu'au sein d'une situation qui enveloppe celle-ci et la dépasse ne sont en aucune façon *pour* la conscience en situation. Et en effet celle-ci se saisit comme dépassement indéfini de *cette* situation vers des situations nouvelles. Mais, bien entendu, si certaines situations se présentent comme des cas particuliers d'autres situations plus larges (comme par exemple un cercle est cas particulier d'une ellipse et l'espace à deux dimensions un cas

particulier d'un espace à trois dont l'une serait égale à zéro) il s'ensuit que la totalité objective de la réalité-humaine peut elle-même paraître un cas particulier de la mienne. Elle est englobée dans mes dimensions particulières : ce chasseur, don Juan, artiste, sportif aura l'impression de dépasser de toutes parts son ami qui, élevé strictement, ne connaît ni la chasse, ni les femmes, ni l'art, ni le sport. En fait l'un comme l'autre *sont dans le monde*; dans le monde tout entier mais l'un a un monde plus minutieux par place, mieux élucidé et pour l'autre le monde est plus fruste avec des zones de généralités. Plus en effet nous avons de contact avec des généralités et des répétitions (monde du travail aliéné, impersonnel, monde du *on*, des habitudes et des mœurs), plus notre opération se durcira en généralités et en répétitions, et ces callosités rejailliront dans nos fins qui auront un aspect de généralité. A la limite nous aurons des langages et des expériences imperméables (bourgeois, ouvriers — ouvriers, paysans) encore qu'il s'agisse de libertés qui se peuvent en chaque cas *reconnaître*, au moins théoriquement. Le paysan est volontiers assimilé à un sot parce qu'il n'est dépassement ni de l'univers mécanique de l'ouvrier ni de l'univers de politesse du bourgeois. C'est l'organique qu'il dépasse. Sa liberté ne va pas à agencer des pièces qui se commandent mais à laisser faire, à laisser se développer et à attendre. Ici se placerait naturellement l'ignorance qui n'est jamais une limite par elle-même mais qui en devient une dès que la vérité ignorée apparaît comme maintenue à l'existence par l'existence de l'Autre. Ici vont apparaître, dans la situation même, des limites pour le Pour-soi lui-même. Des limites qu'il n'a pas posées. Mais nous avons déjà développé cette idée plus haut et nous y reviendrons.

3° *Les instruments*. Remontons de proche en proche des instruments que j'utilise à l'instrument que je suis. L'instrument n'est pas seulement outil, il est manière de voir. Saint-Exupéry l'a montré pour l'avion, Bloch pour la locomotive. Le changement de vitesse, d'altitude, l'utilisation du microscope, de la balance de précision ou du marteau-pilon sont des dévoilements de la matière. A vrai dire l'instrument est déjà dans le monde. Il est objet parmi d'autres mais il est aussi objet à travers lequel se révèlent d'autres objets. Je dépasse la loupe vers ce que je vois à travers elle et du coup la loupe comme dépassée, passée sous silence devient comme un élément de ma propre personne, un pur dévoilement qui en lui-même ne se dévoile pas. Ainsi donc, selon les instruments dont je dispose ordinairement et dont je sais user, je dépasserai ma perception vers des données plus fines et des vérités plus nombreuses ou bien j'aurai des perceptions mousses et grossières. Pourtant il y a équivalence ontologique entre le dépassement d'un instrument vers l'organisation de son champ instrumental et celui d'un autre instrument plus précis. De la même

façon l'*utilisation* d'un instrument est exercice et formation comme celle d'un autre plus précis. Mais à travers la complication et la précision de l'un, je me constitue plus précis et plus complexe qu'à travers celle de l'autre. Le champ opératoire et la technique du marteau ne sont en rien comparables à ceux de l'avion encore que les mêmes problèmes humains se posent à l'occasion de l'apprentissage du marteler ou du pilotage. Les mêmes remarques s'imposent à propos des instruments intellectuels, si proches de nous qu'ils semblent faire partie de nous-mêmes. Nous sommes en grande partie l'utilisation opératoire de nos techniques intellectuelles ; dépassées vers le but, celles-ci disparaissent, notre attention les traverse pour aller dévoiler le monde au moyen d'elles et pourtant elles sont encore du monde puisque je peux les fixer à part sur fond de monde par un acte singulier de l'attention. Par cette instrumentalité intellectuelle, entendons aussi bien les techniques de la physique ou des mathématiques avec leurs modèles de raisonnement ou de construction qui deviennent des schémas opératoires que les techniques proprement philosophiques, aussi bien ces proverbes et mythes qui sont une première manière de saisir des réalités du monde que des schémas philosophiques (idée critique, habitude de renverser les données d'un problème par un mouvement copernicien, habitude, à la W. James, de dire : ce n'est pas parce que je suis ému que je pleure mais..., schémas dialectiques, etc.). A un niveau plus primitif encore est le langage, instrument immédiat, fait pour être immédiatement dépassé vers la chose, dont chaque mot est un schème opératoire et l'objet dépassé vers le concept. L'intelligence constructive dépend éminemment des mots. Une syntaxe fruste ne laisse former que des pensées frustes puisque les pensées sont dévoilement des choses à travers l'organisation des mots ; un vocabulaire pauvre correspond à des idées pauvres. Comme le prouve l'exemple des gens qui, commençant à penser dans une langue étrangère, se sentent singulièrement alentis et appauvris. Ainsi l'homme révèle un monde plus fruste ou plus complexe, plus monotone ou plus varié, plus général ou plus particulier selon les instruments dont il dispose. Et ces instruments, derechef, c'est sa situation au milieu *des Autres* qui les lui fournit (éducation, instruction, langage, métier, fréquentations, classe). Il s'agit encore de limites subtiles qui sont des néants : sot à proportion des outils qu'il *n'a pas*, habile et intelligent par la façon dont il use de ceux qu'il a. Mais ce qu'il est c'est ce qu'il fait avec les moyens du bord. La détermination négative lui vient du dehors.

Ces considérations nous permettent d'aborder le problème le plus délicat : celui de cet instrument que nous *sommes* et qui est le corps. Par le corps qui est forme contingente que prend la nécessité de notre contingence, le Pour-soi est totalement plongé au milieu

du monde. Il est investi. Mais ce qui fait qu'il y a un investissement c'est le projet. Et c'est le projet en même temps qui est seul dépassement de cet investissement. En un mot le seul dépassement possible de l'être-là de la conscience c'est l'*avenir*, c'est-à-dire un néant-d'être qu'il faut poser par-delà l'Etre. L'échappement à l'Etre par l'Etre et à travers l'Etre c'est précisément le corps. En un mot la seule manière dont le Pour-soi n'est pas l'En-soi c'est sa perpétuelle *opération* sur l'En-soi. Mais la seule condition pour opérer sur l'En-soi c'est d'être un En-soi qui se dépasse en dépassant. On ne peut agir sur l'Etre que du cœur de l'Etre c'est-à-dire en surgissant comme point de vue contingent sur l'Etre au milieu de l'Etre. On ne peut agir sur l'Etre que par l'Etre c'est-à-dire que c'est l'En-soi dépassé que je suis qui opère à l'intérieur de mon dépassement sur l'En-soi dépassé que je ne suis pas. Ainsi le corps est pure passivité transie par mon activité, pure extériorité d'indifférence synthétisée avec d'autres pareilles extériorités par mon dépassement. Ainsi le corps agit en se faisant passivité, en s'exposant passif à la réaction. C'est parce que je puis porter que je puis être écrasé. A ce niveau apparaît le contact où je dépasse à la fois ma passivité et celle de la chose vers la fin, et où la chose détermine le corps comme ce qui reste en arrière de mon dépassement, tandis que le corps s'assimile la chose comme ce à travers quoi s'esquisse un avenir. Ainsi j'existe mon corps et je le connais par le monde qui le cerne, en même temps qu'il esquisse perpétuellement un au-delà de sa passivité. Je ne suis pas *dans mon corps* ni en arrière de lui, je ne suis pas non plus mon corps, mais je ne suis pas non plus *autre chose* que lui ; je l'existe. C'est-à-dire qu'il est vain soit de chercher une explication moniste soit d'établir des rapports dualistes entre deux substances. Il y a simplement ici un type d'être différent qui est l'existence. Dès lors : 1° toute action de l'univers sur mon corps est concevable et même nécessaire. Avoir un corps c'est être en danger dans le monde pour le changer. C'est ce qui justifie le pessimisme et ce qui le supprime en même temps : tout peut toujours se terminer mal mais je suis l'être par qui les terminaisons mauvaises et bonnes viennent au monde. Je suis l'être par qui naît le *risque*. Mais le changement de l'extérieur ne peut jamais s'adresser qu'à mon corps *comme passivité* et il est lui-même conçu et vécu dans un monde que je transcende vers l'avenir. En aucun cas, sauf le cas limite de la mort, il ne peut être *reçu* par le Pour-soi, parce que le Pour-soi est existence pure et liberté. Comme la luciole réagit à toute excitation par la lumière, le Pour-soi réagit à toute modification du corps-passivité en se jetant librement à travers cet instrument modifié vers ses fins. Ou si l'on préfère le corps même est esquisse perpétuelle de fins par-delà les modifications qu'on lui impose. En aucun cas on ne peut agir directement sur l'existence. Seulement, en modifiant l'instrumen-

talité, on transforme le *dépassé* par cette indomptable conscience et, du coup, elle dépasse vers ailleurs et autrement. Pendant tout un temps le dépassement choisi survit à la transformation progressive du corps (l'aphasique *dit* ce qu'il veut dire en inventant des tournures avec les mots qu'il a, le cortex supplée à l'ablation du cervelet, l'homme qui porte des lunettes qui renversent de 45 degrés *rétablit*, etc.). Au-delà, de même qu'une essence se rompt si on en altère certains éléments, le projet change. Mais ce n'est pas le corps qui l'a fait changer, c'est seulement que la *situation intime* est autre ; c'est au contraire l'acharnement à maintenir le projet ou à poser un projet qui fait certains fous ; c'est lui qui donne l'illusion des amputés, etc. Il n'est pas de maladies, d'amputations, d'intoxications, de lésions qui vues du dehors par le médecin ne soient altération d'une substance passive, il n'est pas de maladie, de délire, d'amputation, de lésion, d'intoxication qui ne soient existés du dedans comme *projet*. Il est absurde de dire que la fièvre donne le délire. Le délire est la manière dont le malade vit sa fièvre en se projetant hors d'elle vers le monde. Pareillement le rêve n'est pas produit par le sommeil, il est l'entreprise du dormeur, la manière dont le dormeur existe son sommeil ; le corps faute d'être existé comme instrument dépassé vers l'avenir réel — parce qu'il est devenu bloc inutilisable — est dépassé vers l'imaginaire comme pur analogon. Et l'imaginaire projeté ainsi c'est *mon projet total* (d'où la psychanalyse) mais ayant subi la modification de la non-positionnalité. Une lésion ne donne ni n'ôte des pensées : elle transforme mon instrumentalité, donc à la fois ce corps que j'existe et mon rapport avec les choses : perte des mouvements fins (donc des impressions fines, donc des émotions fines, donc de la pudeur dans la paralysie générale, ce qui aboutit à me faire projeter mes entreprises dans un monde sans pudeur), perte de l'équilibre, du langage ou de la possibilité de construire des mécanismes (donc projet dans un monde plus sourd, moins délié, etc.). Prenons l'exemple de l'ivresse et celui des menstrues. Le projet de l'homme ivre n'a pas changé : nous retrouverons chez lui son amertume, son amour, sa jalousie, sa rancune. Seulement l'instrument a changé et le rapport à l'univers. Il y a perte de la mémoire, pertes des mécanismes fins d'où perte de la pudeur et des contrôles ; le projet s'exprime avec un corps simplifié, de là une simplification de l'univers ambiant et par contrecoup du projet lui-même. Il ne s'épanouit pas en mille nuances, il se resserre, se stéréotypise et devient monotone ; il y a une confiance dans le monde et une confiance en soi de l'ivrogne qui vient de la disparition des contrôles par perte des *postures* fines ; et d'une incapacité synthétique provenant de l'intoxication des organes de perception. Dès lors c'est dans un monde simplifié et digne de confiance que le projet a à s'exprimer avec des instruments grossiers. C'est ce monde qu'il

faut dépasser vers des possibilités qui, perdant leur nuance individuelle, deviennent *générales* et schématiques. L'ivrogne livre son projet sur-le-champ : il y a donc une vérité de l'ivresse. En même temps il y a un mensonge de l'ivresse parce que le projet n'est pas le projet de la veille : il a perdu ses nuances et sa vie. La simplification du monde dégage en même temps les grandes structures polarisatrices : la mort, l'autre, etc., qui sont souvent ressenties dans l'angoisse ou le pathétique. Et surtout l'homme ivre est dominé par les instruments dont il se sert. Cela signifie qu'au lieu de dépasser son corps, il s'enlise en lui. Il est comme au volant d'une machine dont la marche paraît bizarre et déréglée, ses coups de volant ont des effets inattendus. Il s'y perd. Il est donc *dominé*. Du coup, objectivement, le monde paraît plus *difficile*. Le changement de corps fait le changement de monde. Il s'en tire par la magie : passage fréquent à la colère. La colère de l'ivrogne brise ce qu'il ne peut ouvrir. L'essentiel de l'ivresse, en somme, c'est une *autre présence* du corps. Dans les périodes menstruelles, nous rencontrons souvent la même chose : le corps est autrement présent, d'abord parce qu'il saigne et qu'il est objet d'horreur pour les autres ; la femme se sent une blessure. Mais il est aussi différemment présent à l'existence. Il est dépassé dans sa passivité. Ce qui se produit est analogue au *trouble*. Il empâte la conscience, il a un goût à présent ; il n'est plus un simple système de relations instrumentales avec le monde, il est avant tout une impuissance substantialisée et goûtée. Du coup le rapport au monde s'inverse ; les buts demeurent mais c'est le coefficient d'adversité du monde qui paraît d'abord : le monde est écrasant, hostile, il sépare des buts. Le but apparaît en dehors des moyens qui peuvent avoir à l'atteindre. Il se pose absolument comme inaccessible. Et comme la femme est passivité, le monde est senti comme pénétrant en elle ; elle se sent à partir du monde au lieu de sentir le monde à partir d'elle. Ce qu'elle voit s'*achève en elle* : une couleur trop vive n'est plus le simple motif pour détourner les yeux mais se termine en *elle* par un changement imposé, donc la *compromet*. La liaison au monde est transformée ; le monde *crée* magiquement la personne à travers le corps et à partir des aspects qu'il lui présente. Il n'est plus question que d'objets ou de situations « intolérables », « insupportables ». Ce qui prouve que le schème directeur de l'activité et de l'humeur est seulement de *supporter*, de *tolérer*, c'est-à-dire simplement d'*assumer* la passivité. De là l'angoisse, la révolte et la défiance. Dans les limites donc où un corps est pathologiquement altéré, il peut être l'occasion de paraître *soi*. Dans les limites aussi où il est demeuré fruste, il simplifie le projet : je peux avoir perdu l'usage des mouvements délicats mais je peux aussi ne les avoir jamais appris. Le projet n'est pas dans le cerveau. Il est partout : dans les muscles zygomatiques de mon

sourire, dans mes mains, dans l'attitude de mon corps. Ils ne décident pas de ce qu'il est mais de son degré de complexité, de subtilité, de finesse. (Ceci vaut aussi bien pour l'organe même du langage. Les gens qui parlent « bêtement » sont des gens qui ne savent pas émettre des sons.) Il y a des visages inexpressifs à cause de leur forme même, qui du coup ne peuvent exprimer donc ressentir certaines émotions fines qui se sculptent seulement sur le visage. Mais ceci n'est manifeste que par comparaison : un corps simplifié mais normal est un instrument grossier mais efficace pour la réalisation du projet choisi. Le sot dans son milieu avec son corps et son projet ne se sent pas sot mais libre. La sottise lui vient par les autres comme une oppression. Le résultat de cette analyse montre en effet que ni le corps ni la situation ne peuvent servir de *limite* à l'exercice de la liberté ; en tous les cas il y a ou peut y avoir utilisation exhaustive des moyens du bord. L'homme est libre s'il peut dire : j'ai fait ce que j'ai pu. Dès lors traiter quelqu'un de sot c'est toujours l'opprimer puisque c'est lui voler sa liberté.

Nous passons sur le deuxième moment de la constitution du sot : celui où l'autre intervient et appelle sottise ce qui n'est qu'une liberté ignorante luttant contre un monde simplifié avec des instruments grossiers. En effet nous l'avons décrit plus haut à propos de l'ignorance. Disons cependant qu'il y a dans ce moment de l'Altérité une jouissance mauvaise. Il s'agit en petit et sans danger de la même démarche qui constitue les hommes en races et en espèces, avec hiérarchie donnée et fixée une fois pour toutes. Ce n'est point qu'on veuille constituer l'homme en chose. On veut en faire une liberté limitée. L'homme est rassuré s'il s'entoure d'une cour de libertés restreintes qui sont astreintes à le refléter comme les monades de Leibniz reflètent Dieu. C'est le sens du choix d'*animaux domestiques*. L'animal domestique reflète le maître comme un Dieu. Il l'aime et le craint ; or dans l'amour et la crainte une liberté est nécessairement incluse et quand je réclame de l'animal domestique qu'il m'aime, je réclame de lui cette liberté d'aimer. Mais, en même temps, je conçois cette liberté comme lui étant donnée uniquement *pour* m'aimer. Elle est suscitée en lui par sa fin qui est moi. C'est exactement Dieu donnant la liberté à l'homme pour que ses actions de grâces aient plus de prix. Vu par les yeux d'une liberté, mon être en ces yeux devient absolu. C'est absolument que le chien me pose comme Dieu en m'adorant. Je suis donc rassuré. Mais cette liberté n'est pas inquiétante car le chien n'est libre que pour m'adorer. Le reste est appétit, humeur, mécanismes physiologiques ; en se détournant de moi, en grondant, il retombe dans le déterminisme ou dans l'obscur opacité de l'instinct. Je constitue le sot, pareillement, en animal domestique. Je lui reconnais la liberté de reconnaître qu'il est sot et que je ne le suis pas. Il représente une *espèce*. Il n'est pas seul, il fait partie

d'une confrérie : il y a *des* sots qui ont le même comportement, les mêmes limites et qui sont eux-mêmes hiérarchisés selon leur participation plus ou moins grande à l'essence de sottise. Ces sots sont donc *bornés*, à l'opposition de moi qui ne le suis pas. Ils existent donc dans l'élément de la Nature et de l'extériorité. Ils sont des miroirs naturels. Ils sont chargés comme la femme de me refléter dans l'élément naturel. Ils peuvent faire un bout de chemin avec moi, puisqu'ils sont libres. Mais il y a un arrêt nécessaire de leur marche, un terme qui vient d'eux-mêmes et que moi je dépasse. Ainsi suis-je doublement rassuré dans ma liberté : en tant qu'elle est *accompagnée*, elle s'inscrit dans la Nature, en tant qu'elle ne l'est plus, elle dépasse la Nature et se révèle comme une liberté dans la solitude. Ainsi le sot est médiateur entre la Nature et la liberté en tant qu'il est liberté et nature. Par lui la Nature accepte librement les décrets de ma liberté. Nous retrouvons le schéma hégélien « maître-esclave ». En outre, en tant qu'il est limité, le sot ne peut pas me comprendre, au-delà d'un certain terme. Donc il ne peut plus que croire. Mais puisqu'il est libre il *doit* me croire. Ces vérités qu'il ne peut comprendre, il faut bien qu'il en use s'il veut agir et vivre. Il faut donc qu'il les adopte par pure confiance dans ma liberté. C'est d'abord reconnaissance hiérarchique de ma liberté et holocauste. Le sot sacrifie sa réalité d'homme sur l'autel qu'il me dresse. Mais c'est aussi transformation des rapports de confiance réciproque d'homme à homme en rapport univoque d'adoration. Je ne puis plus être cru parce que je *démontre*, ce qui au fond ne peut guère me flatter (la démonstration est universelle et ne m'appartient pas) mais parce que je suis *moi*. En un mot je réalise le rêve humain d'être cru pour des valeurs irrationnelles. Nous retrouvons en réduction l'attitude fasciste. : Hitler devant être cru parce qu'il ne peut prouver et ne pouvant prouver parce qu'il est trop au-dessus du commun. Une intelligence solitaire dans une communauté de sots serait ramenée par l'existence même des sots à la pratique de l'intuition et de l'illumination, puisqu'il ne s'agirait plus de démontrer. La démonstration, en effet, est dialogue. Le sot renvoie aux cérémonies bourgeoises : faire de la psychologie, plaire, intimider, séduire. En même temps le sot reflète les vérités que je crée et maintiens et qui pour moi sont sujettes au doute comme des formules inscrites dans le ciel intelligible. Le sot, nous le verrons, a nécessairement l'esprit de sérieux. Puisqu'il ne comprend pas, il doit croire, c'est-à-dire accepter passivement ce qui lui vient du dehors. On croit à ce qui *est*. Les vérités ne sont plus pour lui soutenues par une liberté : elles sont tout court et il est admis à les voir au sein de mon intelligence comme l'homme de Malebranche au sein de l'intelligence divine. Ainsi le sot me renvoie mes vérités comme des absolus existant dans le monde. Par le sot, miroir, je

peux me prendre au sérieux. Ainsi le sot est un personnage magiquement envoûté qui appartient à la cour de l'homme et dont la fonction est de transformer l'homme en Dieu. Naturellement il agace s'il s'entête et ne veut pas comprendre ; mais justement la riposte est prête : c'est un sot. Il n'y a rien de positif dans cet entêtement, ni rien de libre : il réalise son essence de sot précisément dans la mesure où il ne me comprend pas. Je puis alors m'en détourner, refuser d'en tenir compte ou l'anéantir (symboliquement ou réellement). Libre pour me croire, non libre dès qu'il ne me croit plus. Comme l'homme chrétien qui est libre pour accomplir la volonté de Dieu et qui n'est plus libre dès qu'il s'en détourne. L'oppression est à ce niveau.

Mais au troisième moment, c'est le sot à qui la sottise vient par autrui qui boucle la boucle par le choix qu'il fait de soi-même en situation de sot. Le sot sait toujours qu'il est sot. En effet cette qualité lui vient du dehors par autrui. Ce n'est pas un nom qu'autrui met sur lui et qu'on pourrait chuchoter sans qu'il le sache : c'est une série de comportements qui peuvent être courtois et discrets mais qui ne se peuvent dissimuler puisque leur essence même est d'agir sur le sot en tenant compte de sa sottise, c'est-à-dire, finalement, de lui conférer la Sottise. Ainsi le sot est *objectivement* constitué en sot. Il importe peu, ensuite, qu'il se donne à lui-même le *nom* de sot ; il est pénétré par la chose. Le départ c'est qu'il a conscience que les autres comprennent ce qu'il ne comprend pas et, en fonction de cette compréhension, font des actes qu'il ne peut pas faire. Et comme ces actes directement ou indirectement reviennent sur lui pour le concerner, finalement il sait *a priori* qu'il ne comprend pas ce qui lui arrive et que son destin n'est pas entre ses mains. Il y a donc originellement, chez le sot, une certaine sensation de son extériorité à lui-même. Mais l'incompréhensible qui le touche ne lui est pas donné comme de l'irrationnel. Le sot n'est pas d'abord irrationaliste, bien qu'il puisse choisir par défense de le devenir, c'est-à-dire de nier par principe ce qu'il ne comprend pas, de poser l'incompréhensibilité *a priori* de l'univers. Originellement le sot sait qu'il ne comprend pas le compréhensible et que c'est *pour lui* que le rationnel devient irrationnel. Ainsi, pour le sot, il y a un univers caché et un univers visible. Les choses ont toujours un autre sens que celui qu'il leur prête. Il vit et sait qu'il vit dans un univers d'apparence : soit que l'apparence soit d'emblée irrationnelle et qu'elle ait pour d'autres un sens intelligible qui lui échappe *a priori*, soit au contraire qu'elle soit *pour lui* spontanément rationnelle et qu'il sache que ses évidences le trompent, lui masquent une irrationalité de seconde instance, laquelle se transforme pour d'autres, à la troisième instance, en rationnel. Ainsi se trouve-t-il perpétuellement en double contradiction puisque d'une part il croit à la rationalité de

ce qui immédiatement pour lui est inintelligible et puisque surtout d'autre part il est en état de scepticisme perpétuel vis-à-vis du fonctionnement normal de sa pensée. La pensée va au vrai d'elle-même, elle saisit le vrai dans des intuitions évidentes, elle construit par le raisonnement des passages rigoureux entre ces intuitions. Mais le sot, qui en tant qu'homme a une pensée axée comme celle de chacun sur le vrai, a aussi une défiance originelle vis-à-vis de cette pensée. Naturellement il ne peut révoquer en doute l'évidence quand elle paraît. Mais sitôt après, lorsque l'idée n'est plus qu'un souvenir d'idée, il en doute. Il est donc perpétuellement dans l'alternance de deux positions contradictoires : d'une part celle du *cogito* avec son évidence, d'autre part celle d'un homme qui saurait de source sûre qu'un malin génie le trompe jusqu'au fond de lui-même. Du coup la confiance qu'il met dans les pensées des autres ne vient pas de ce qu'elles sont des pensées mais de ce qu'elles viennent des autres. La garantie des pensées d'autrui vient de leur efficacité pratique, de la réussite sociale qu'elles procurent, du respect que l'Autre lui inspire. Le sot a tendance à être pragmatiste et en même temps à baser sa sécurité sur le principe d'autorité. Et cela ne peut être autrement : puisqu'on lui refuse la possibilité de distinguer le vrai du faux et qu'il doit le recevoir du dehors, il ne peut élire comme conseillers ceux qui lui paraissent dire vrai pour des raisons d'entendement et il faut qu'il choisisse quelque autre principe. Ainsi par un curieux paradoxe le sot est *respectueux* de la pensée et c'est ce respect qui ruine jusqu'en son fondement sa pensée, parce que toute pensée est irrespectueuse, et doit être irrespectée. D'ailleurs, en même temps que le sot fait confiance, faute de pouvoir discerner, il est en perpétuel état de défiance. Mais il ne faut pas confondre la défiance avec le doute méthodique. Le doute méthodique est force et générosité. La défiance est un sentiment de faible et très précisément de sot. La sottise est défiante par nature. La défiance n'est pas perspicacité, elle en est le contraire : elle ne *sait* pas ce dont elle se défie, elle suppose *a priori* derrière chaque geste et chaque parole un dessein secret mais elle ne sait pas la nature de ce dessein, ni son but, ni ses motifs. Elle considère seulement, comme le paranoïaque, que tous les actes sont des apparences et ont un double fond. Seulement le paranoïaque imagine nettement ce double fond et la défiance du sot en fait seulement une forme vide d'unification de tous les actes. C'est seulement la projection par-delà tous les actes de cette conviction qu'on lui a imposée d'être toujours dépassé par les gens intelligents. En même temps c'est la volonté d'être passif par crainte d'être manœuvré. En effet si chaque acte de l'autre a une apparence rassurante et un fond secret qui inquiète, les actes que l'autre provoque chez le sot par ses conduites ont aussi un double fond que seul l'homme intelligent perçoit et non le sot. L'aspect apparent de

l'acte de l'Autre induit le sot à faire un acte dont il ne voit que l'apparence mais qui aura pour l'Autre un aspect objectif précis et qui donnera un résultat *prévu* par l'Autre, non par le sot. Ainsi le sot est lui-même à double fond, il a une signification objective qui lui échappe ; il est aliéné, il échappe à soi. Sa défiance est d'abord le regard traqué de celui qui ne sait pas et sait qu'il ne saura jamais d'où vient le coup et dont les yeux veulent être partout à la fois, c'est aussi la décision d'immobilité de celui qui sait que tous les actes qu'on lui fait faire l'entraînent dans une autre direction que celle qu'il a choisie. Le sourire rusé du paysan est sourire de sottise : il veut dire : « Je ne vous crois pas. » Mais le paysan ne sait pas pourquoi il ne croit pas. Il ne croit pas, c'est tout. Il sourit pour désarmer. D'autres sots par défiance ont un sourire toujours esquissé parce qu'ils ont l'habitude de voir la pensée de l'autre se transformer brusquement pendant qu'ils parlent et ce qui était sérieux en apparence se révèle brusquement une plaisanterie et réciproquement. Un sourire qui désarme, qui tâchera par avance de s'adapter. Le monde est pour eux plein d'embûches parce qu'ils y jouent un rôle qu'ils ne peuvent pas concevoir. Il leur arrive alors de choisir quelques vérités courtes et évidentes et de s'y tenir. Mais ce n'est pas comme un homme sûr de soi qui veut partir d'un sol ferme et qui n'a d'autre assurance que celle que lui donne l'évidence même et l'exercice de la pensée. Ce sont, ces évidences, des refuges hors desquels il ne veut pas s'aventurer. Ce qui le séduit en elles c'est moins l'évidence, qui est seulement garant, que le fait qu'il les tient d'une seule vue et qu'il ne risque pas de les perdre ni de se perdre et, enfin, qu'elles sont garanties par des autorités. Ainsi, ce qui traque le sot ce n'est pas une déficience dans sa propre pensée : c'est qu'il y a les pensées des autres et qu'on lui a dit qu'il ne les comprenait pas.

Comment réagira-t-il à cette situation ainsi posée ? Les chemins sont divers : la colère, l'importance, la légèreté étourdie, la foi et la mise en doute de la pensée.

A) *La colère* : Elle est perpétuellement possible. La colère est simplification des tâches trop difficiles ; en faisant éclater les tâches trop difficiles, le sot détruit les structures des pensées des autres ; dans la colère il veut détruire les autres et leurs pensées pour revenir à sa propre conception simple du monde. Elle entraîne la *violence*. Nous nous retrouvons perpétuellement dans le cas envisagé plus haut de l'homme qui sait qu'on va le persuader malgré lui et qui se ferme. Nous avons vu le passage à l'obstination et à la violence. Mais il faut noter que la violence est venue au sot du dehors. On lui a fait violence en le constituant comme sot et du coup il se délivre par la violence. Naturellement il y a ici des complications possibles : car la nomination du sot peut venir entériner une décision de violence originelle : il se peut que je le

nomme sot parce qu'il a choisi *originellement* la violence et l'obstination. Dans ce cas il est d'abord violence, je lui fais violence en retour et il répond par la violence.

B) *L'importance*. Et l'esprit de sérieux. Les vérités lui viennent du dehors. Elles sont toutes faites. Il les prend pour des pierres et des montagnes, non pour des pensées, il ne les *fait* pas. S'il les adopte c'est en fonction de *l'importance* des autres et elles lui communiquent leur importance. Il les *croit*, il refuse de les mettre en doute. De ce fait elles sont des choses en lui et il devient chose, il abdique sa liberté. Il est porteur de vérité comme l'esclave est porteur de l'exigence du maître et devient sacré ; il a droit au respect que lui-même adresse à la vérité dont il est porteur. Il a troqué la liberté contre la sécurité ; il a vaincu l'état contradictoire et malheureux de la défiance. Et comme il prend ces buts et ces vérités comme absolus, il ne les subordonne pas au cycle moyen-fin, il les coupe des moyens et derechef il est, par la simplification et le sérieux, renvoyé à la violence. Il ne saurait être tolérant sans se détruire : tolérer une autre pensée c'est admettre la pensée en général, c'est donc admettre ce qui lui est refusé par principe et s'égarer sur des chemins défendus. Le sot pose que la fin justifie les moyens. Simplement parce qu'ainsi il y voit plus clair et n'a pas besoin de remettre la fin en question.

C) L'autre aspect du sot c'est qu'il « compte pour du beurre ». Il le sait aussi. Il peut combattre cette « insignifiance » par l'importance ; il comptera en tant que receleur de vérités importantes. L'autre voie c'est de s'en accommoder et de faire l'enfant heureux dans l'univers des hommes. Puisque seules les apparences lui sont accessibles, il s'accommodera des apparences. Il babillera, parlera pour ne rien dire, agira pour ne rien faire, fera circuler les lieux communs et les actions communes ; il aura le bonheur de se tenir à la surface de lui-même. Mais cette attitude suppose la passion sous-jacente de l'ordre. Et l'esprit de sérieux. Il faut qu'il ait confiance dans l'ensemble des hommes d'ordre qui, plus intelligents que lui, font régner l'ordre dans le monde. Il faut qu'il croie que le monde est bon. Ce sot-là est nécessairement du côté des oppresseurs. Il rejoint la femme et l'enfant ; il deviendra violent quand l'ordre sera attaqué et se transformera en important.

D) La foi est destruction de la pensée. Il y a dans la situation même du sot, acculé à la foi, comme une obligation de détruire la pensée. Il peut s'y décider. Il y a donc un irrationalisme du sot, niant la valeur de la pensée des autres pour leur ôter leur supériorité sur lui. La pensée n'est plus qu'embrouillage et complication. Ne compte plus que la force ou la réussite sociale. On voit que les quatre choix sont homogènes et qu'il est facile de passer de l'un à l'autre. Aussi la plupart des sots oscillent entre ces différents choix.

Ainsi la sottise originellement est oppression. Le sot y répond par sottise et violence, c'est-à-dire révolte et contre-oppression. Il y a un règne du sot qui est plus fort que le règne de la pensée. Si donc l'on veut faire cesser le règne de la sottise c'est non pas en réduisant le sot à l'impuissance mais en faisant qu'il n'y ait plus de sots qu'on y parviendra. Or c'est l'intelligence qui crée les sots si ensuite les sots oppriment l'intelligence. De même que le problème juif est un problème aryen, de même que le problème noir est un problème blanc. Le problème des sots est un problème de gens intelligents. Il faut supprimer la sottise qui vient aux sots pour les figer en sots ; il faut ne considérer en chacun que la liberté qui est totale en tous et la raison qui n'est qu'une facette de la liberté. Il faut affirmer que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée et se mettre en sympathie avec ce qu'est le vrai bon sens, c'est-à-dire avec l'effort du prétendu sot pour comprendre et dépasser son *Umwelt* en usant des moyens du bord. Toute distinction en sots et non-sots crée de l'incommunicable, une aristocratie et par conséquent l'oppression et la violence. Elle isole l'intelligence et marque des limites à la pensée ; elle crée l'oppression du sot et son inverse l'oppression par le sot en obligeant des hommes à se choisir en situation de sous-hommes. Ce qui aura pour résultat ou de créer des esclaves intellectuels ou en cas de renversement de la situation de façonner l'humain à l'image des sous-hommes. Le sot est un danger perpétuel pour l'humain. Il a peur et il fait peur. Il s'agit donc une fois de plus de libérer la liberté d'autrui en libérant la sienne propre. A l'inverse du dicton et de l'opinion du sens commun qui veut qu'il n'y ait pas de méchants mais seulement des ignorants et des sots, il faut soutenir qu'il n'existe pas de sots mais seulement des méchants. Car le méchant est un être libre qui mésuse de sa liberté en toute liberté : c'est une figure de la liberté. Au lieu que le sot est entravé par de sourdes puissances négatives. Reste bien sûr la difficulté d'origine : je puis en savoir plus que tel ou tel, raisonner plus vite et mieux, comprendre ce qu'il ne comprend pas, être perpétuellement obligé de lui expliquer ce qu'il faut qu'il pense. Il y a déjà, semble-t-il, une oppression objective. Contre cela l'initiative individuelle peut beaucoup mais non pas tout. Une transformation sociale peut davantage : 1° En diminuant ou abolissant les raisons de choisir la légèreté, l'étourderie, bref la sottise comme évasion. 2° En réalisant le *full employment* et l'utilisation de chacun, selon ses capacités. Nous pouvons conclure de ce qui précède que le sot étant liberté pourvue de mauvais instruments n'est jamais qu'un homme déplacé car les instruments ne sont mauvais que relativement à la tâche entreprise. La sottise disparaît si l'homme est mis à sa vraie place, c'est-à-dire *essentiellement* si : a) [s'] il n'y a pas une classe d'oppression à laquelle des dégénérés appartiennent par héritage. La sottise est plus fréquem-

ment décelée dans la bourgeoisie parce que le fils de l'industriel a le droit de diriger l'usine alors qu'il en est incapable ; b) s'il y a au contraire une orientation professionnelle jointe à un libre choix. 3° En créant un certain type de solidarité dans la liberté, c'est-à-dire une solidarité dépourvue de tout rapport avec l'oppression et les classes. Alors il n'y a plus de modèle d'oppression sur lequel construire ce type d'oppression subtil qu'on nomme la sottise et au contraire l'homme se donne d'abord aux autres comme une liberté et saisit les autres comme tels. Alors l'idée préhistorique de puissances négatives internes réfrénant le développement mental fait place à l'idée positive de libre utilisation d'un matériel instrumental donné. L'idée préhistorique de sottise s'évanouit. Ainsi la sottise nous renvoie à l'oppression et à la société divisée en classes, comme la suppression de la sottise nous renvoie à la société sans classes. Dans une équipe où chacun est à sa place, il n'y a jamais de sot.

Types d'oppressions courantes

enfance

ignorance

sottise

féminité

Nous sommes en mesure à présent de déterminer les conditions existentielles de l'oppression. Il ne s'agit pas encore de l'oppression économique et sociale mais des conditions ontologiques de l'oppression. Elles sont au nombre de cinq : 1° L'oppression vient par la liberté. Il faut que l'opprimeur soit libre et que l'opprimé soit libre. 2° L'oppression vient de la multiplicité des libertés. Il faut que chaque liberté soit un dehors pour l'autre liberté. Le fait d'oppression est fondé dans le rapport ontologique des libertés entre elles. 3° L'oppression ne peut venir à une liberté *que* par une autre liberté : seule une liberté peut limiter une autre liberté. 4° L'oppression implique que ni l'esclave ni le tyran ne reconnaissent foncièrement leur propre liberté. On n'opprime que si l'on s'opprime. L'opprimeur est opprimé par l'opprimé et par lui-même. Si je reconnais totalement ma liberté je reconnais aussi celle des autres. 5° Il y a complicité de l'opprimeur et de l'opprimé. Examinons mieux ces conditions pour voir si l'oppression est une structure ontologique.

1) Un rocher peut détruire un homme. Il n'opprime pas sa liberté. Il s'attaque à son corps et j'ai assez montré qu'il n'y a pas de liberté si elle n'est en danger dans le monde. La mort est la limite mais aussi un facteur constituant de la liberté. Il y a liberté s'il y a choix entre des possibles. Et choix irrémédiable. Autrement

dit s'il est entendu que tous les possibles *ne seront pas réalisés*. Si un être était doué d'une infinité temporelle, il pourrait réaliser tous les possibles, il ne serait donc plus que le développement en série infinie et nécessaire de tous les possibles, il disparaîtrait donc en tant qu'individualité (réalisation de ces possibles à l'exclusion de tous les autres) et en tant que liberté (choix dangereux et irrémédiable de certains possibles). Mais pour que ce choix n'ait pas la pure gratuité du choix divin il ne faut pas que sa limitation lui vienne de lui-même. Il ne s'agit pas de choisir ses limites à partir d'une infinie disponibilité mais de choisir dans des limites. Ces limites sont donc nécessairement données. Entendons cependant qu'elles seront reprises et n'apparaîtront vraiment comme données que par le dépassement qui fera qu'il y a ces limites. La liberté est intériorisation de l'extériorité (faire qu'il y ait ces limites et qu'elles soient limites d'un projet) et extériorisation de l'intériorité (réalisation du projet). Ainsi le choix des possibles implique la mort et la mort comme contingence. Il implique aussi que les possibles *puissent toujours* ne pas être réalisés. Car s'ils devaient nécessairement l'être à partir du choix leur rapport à celui-ci serait comme de la conséquence au principe et la liberté s'évanouirait. Cela implique l'obstacle. Mais non pas comme obstacle dialectiquement produit pour et par la liberté : comme obstacle donné et contingent dont la liberté fait apparaître l'extériorité par un mouvement d'intériorisation. Ainsi originellement l'univers comme écrasement toujours possible de l'homme est donné dans la liberté même comme facteur constitutif de celle-ci. Etre libre c'est courir le risque perpétuel de voir ses entreprises échouer et la mort briser le projet. Parler aussi de la finitude de mort. La liberté ne se conçoit pas en dehors de la mort, de l'échec et du risque de l'absolu désespoir sans compensation aucune. Tout optimisme vient ici glisser du *tout fait* dans la liberté (valeurs, équilibre, fins atteintes nécessairement) et détruit la liberté sournoisement pour la remplacer par un ordre nécessaire. Par exemple le très sournois : « tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé », qui amenuise la recherche jusqu'à n'en faire qu'une apparence dissimulant la réalité profonde qui est un rapport à Dieu déjà donné, donné depuis toujours. Ce « tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé » est à l'origine de toute poésie moderne (réussite au fond de l'échec, etc.). En réalité chercher est chercher c'est-à-dire implique le risque permanent de ne pas trouver, de mourir sans avoir trouvé. Dire que j'ai trouvé c'est faire de moi un pantin de Dieu. Pareillement ceux qui disent : il n'a pas trouvé mais l'essentiel n'est pas de trouver : l'essentiel c'est la recherche. Contre eux il faut maintenir cette vérité rustique qu'on cherche pour trouver et que, en conséquence, celui qui prétend chercher pour chercher est de mauvaise foi. Si je cherche pour chercher je me moque de ce que

je trouve. donc je ne cherche pas. Ainsi la liberté serait tragique (parce qu'elle ne se conçoit qu'à partir de la perpétuelle menace de sa perte et à partir de la certitude de son anéantissement final) si l'homme n'était médiocre. Elle enferme en elle, dans son essence même, sa destruction. Elle est synthèse dialectique de l'indétermination subjective et de la nécessité objective. Donc rien d'*extérieur* ne peut l'opprimer puisque tout l'extérieur est déjà prévu, donné en elle. Il ne peut y avoir d'action sans passivité, de liberté sans corps et les situations-limites, où le corps est tout à fait réduit à l'impuissance et où la liberté n'est plus que l'abstraction stoïcienne, le $\tau\alpha\ \epsilon\phi\ \nu\mu\nu$, sont déjà données dans le surgissement même de la liberté comme en puissance. Ainsi l'homme de la Nature (s'il n'était une pure abstraction de l'esprit) serait libre contre la Nature, même au milieu d'incendies de forêt ou d'inondations, même dans le risque de la disparition totale et immédiate de l'espèce humaine. C'est le sens du *tragique* : le tragique c'est la vision que l'homme n'est pas nécessaire mais qu'il a intériorisé cette non-nécessité et que sa liberté est comme la nécessité de sa contingence. Le tragique c'est l'affirmation de la liberté dans l'échec total de la liberté. C'est la découverte de l'échec comme condition de la liberté. Seulement dans la réalité quotidienne l'échec est pure possibilité permanente. Dans la tragédie la situation envisagée est la situation-limite où l'échec est total et réel. C'est pourquoi les tragédies « finissent mal ». Elles sont faites pour finir mal : il s'agit de montrer la liberté à partir de son échec. Sa fonction est de rassurer l'homme en montrant que l'humain est éclatant d'évidence dans la destruction de l'humain. Ou, si l'on préfère, que le monde se détruit comme monde en détruisant l'homme. Le seul cataclysme qui puisse toucher le monde, c'est la destruction de l'homme — ou retour à l'Etre. Comme je l'ai montré dans *L'Etre et le Néant*, c'est par l'homme que les forces de l'univers peuvent *détruire*. La destruction même est posée dans l'univers humain de la construction et de la liberté. Si nous imaginons que l'homme n'est pas libre, l'idée même d'oppression perd tout sens. D'abord l'oppresseur n'étant pas libre est assimilable aux forces naturelles dont l'efficacité contre l'homme est empruntée à la liberté même. Ensuite l'opprimé, n'étant pas libre, peut seulement être changé d'état. Une pierre n'opprime pas, on n'opprime pas une pierre. L'oppression ne peut avoir qu'une seule signification : quoiqu'elle puisse avoir le même résultat que l'action des forces naturelles, c'est-à-dire tuer ou mutiler ou, d'une manière générale, écraser, elle a un tout autre sens et un tout autre but : elle atteint directement la liberté en son cœur. Elle est entrave à la liberté, mais il faut précisément pour qu'elle le soit qu'elle soit projet de le faire c'est-à-dire conscience de la liberté de l'autre comme devant être supprimée. Donc elle est en son fond liberté.

2) Seule donc une liberté peut être opprimée. Et pour cela il faut qu'elle soit reconnue comme telle. Si je contribue, en tant que je suis un morceau de l'univers, à détruire ou à empêcher un projet d'autrui, je ne suis pas oppresseur : je suis le grain de sable dans la vessie de Cromwell. L'oppression exige un double caractère : pour opprimer une liberté il faut la *reconnaître* et seule une liberté peut reconnaître en l'autre une liberté. Mais il faut en même temps la traiter comme objet ; c'est-à-dire qu'il faut être dans l'élément de la liberté mais une autre liberté que la liberté qu'on opprime. Nous avons affaire ici à l'ambiguïté de la condition humaine. Si la rencontre intuitive de la liberté de l'autre était définissable comme une reconnaissance empirique mais plénière de cette liberté, l'oppression ne serait pas possible, car il s'agirait alors de la reconnaissance universalisante et unifiante de l'élément de liberté. Je puis songer à fuir ma liberté si je suis sur le terrain de la mauvaise foi. Mais si une fois j'en prends conscience dans l'angoisse, je ne puis même pas imaginer que je puisse la supprimer, pas plus que le *cogito* ne peut s'accompagner d'un doute concernant ma propre existence. Si donc j'avais l'intuition de la liberté de l'autre comme de la mienne propre, je ne pourrais même concevoir qu'on puisse tenter de l'ôter. Et inversement si j'étais totalement aveugle aux libertés, si je voyais les hommes comme de purs mécanismes, je songerais bien sûr à les manœuvrer. Mais l'entreprise d'oppression ne serait pas possible, parce qu'on ne peut opprimer une machine à vapeur ou un cric. Corrélativement — et nous y reviendrons — si je saisis *ma* liberté dans une intuition plénière à la fois comme source de tout projet et comme réquisit de la liberté universelle, je ne puis songer à détruire celle des autres ; et si je me saisis comme pur objet, je n'ai pas non plus la notion de liberté à détruire. Mais si tout en saisissant l'autre comme liberté pure je puis dans le même mouvement le rencontrer ou le concevoir comme objet et si tout en connaissant ma liberté profonde je me sens entravé, comme un objet, par des liens que je veux secouer, alors les conditions ontologiques pour l'apparition d'une oppression sont réalisées. Concevons bien en effet que l'oppression n'est pas idéale : c'est toujours une action directe ou indirecte qui s'exerce sur le *corps*, c'est une contrainte par corps. L'oppression se traduit, en général, par la misère, le chômage, un régime particulier de propriété, le travail forcé, etc. Mais il n'est pas de situation si misérable où l'opprimé soit réduit qu'elle ne puisse être conçue comme librement choisie par une société d'hommes libres : après une révolution socialiste, l'économie du pays peut être ruinée ; la société peut librement décréter de consacrer ses forces vives à exporter ou à construire une industrie lourde ; elle peut décider de se maintenir à un niveau de vie très bas

tout en demandant à ses membres un travail très lourd. La situation de ses membres sera donc inférieure à celle des ouvriers de tel pays capitaliste, si on la considère du seul point de vue matériel, mais il ne sera pas possible de parler d'oppression. Au contraire l'exemple des U.S.A. montre bien qu'oppression et misère ne sont pas toujours liées. En fait l'oppression est une métamorphose interne de *ma* liberté, qui est opérée par la liberté de l'autre. Il y a oppression dans les cas suivants :

A) Lorsqu'une société crée un système de valeurs, une culture, des biens et qu'elle interdit à certains de ses membres de participer à cette culture, de vouloir ces valeurs, de consommer ces biens. En effet cet ensemble culturel, pratique et vital, du fait qu'il a été créé par la liberté, apparaît à toute liberté humaine comme ses possibilités. Tout possible humain apparaît en effet comme possible à tout homme. Cela ne veut point dire que c'est *son* possible ni même qu'il est tenté par ce possible. Simplement comme il apparaît dans la dimension de la liberté, il est proposition à *ma* liberté : opaque dans la mesure où il est posé par l'*autre*, translucide dans la mesure où je peux me l'assimiler. Je suis immédiatement *concerné* par ce que font les hommes. Goethe disait : Il n'est de crime que j'apprenne sans le commettre. Et dans un autre domaine, tous les hommes sont montés en stratosphère avec Picard. Il y a une manière inauthentique de s'en réjouir : « L'homme est culotté. » Et une manière authentique : ce n'est pas vrai que je suis un héros de la science, un martyr, mais cette possibilité m'est découverte par l'acte de l'autre et j'ai à présent à prendre mes responsabilités vis-à-vis d'elle. Si nous étions dans un monde de liberté, chaque acte de chaque homme marquerait une direction possible de *ma* transcendance. Je serais porté et dépassé par le dépassement des autres comme possibilité perpétuelle de *me* dépasser en *les* dépassant ou en *les* rejoignant ; *ma* liberté qui est perpétuelle invention ne se distinguerait pas de la liberté de tous et de chacun ; je choisirais mes possibles propres à partir de l'ensemble concret et fini des possibles de *ma* société historique. Or, dans une société d'oppression, la situation originelle est analogue : l'ensemble concret des possibles détermine le champ de *ma* liberté. Seulement *en même temps* ce champ est barré par des interdits. La liberté ne se trouve plus en présence de possibles qui sont à elle du seul fait qu'elle les fait apparaître (les autres *n'étant pas* du tout), ce qui est le propre de la liberté solitaire. Elle est déterminée négativement par des possibles qui esquissent une géographie concrète de la liberté et qui en même temps ne sont pas ses possibles. L'homme qui ne sait pas lire, par exemple, qui voit que les autres lisent et qui ne peut pas (esclave noir de Louisiane) apprendre, est atteint dans le cœur de sa liberté parce qu'il s'agit ici d'un possible impossible. Impossible à *lui* directement : il est visé

par ce possible, qui devient pour lui *manque* parce qu'il définit à la fois une liberté humaine et historique en général et, négativement, sa propre liberté comme enchaînée. L'impossible n'est que le possible d'un autre. Dans la solitude, si je décide de gravir cette montagne et que l'opération ne soit pas réalisable, je m'en détourne et la possibilité un instant chatoyante s'anéantit : il n'y a plus aucun rapport entre la montagne et l'escalade. Il n'y a pas là impossibilité mais non-possibilité. Comme le disent les stoïciens, je me change moi-même plutôt que le monde et de ce fait les sollicitations du monde s'éloignent. Mais si je me détourne de la lecture, parce que je ne peux apprendre à lire, la lecture demeure pour autant un possible de l'homme et donc en un certain sens *mon* possible. Alors tout à coup apparaît dans ma liberté même l'idée de *limite* : or la limite est extériorité. Il y a quelque chose qui se propose à ma liberté : les livres par exemple, et qui s'y proposera perpétuellement, que je m'en détourne ou que je reste fixé dessus, et ce qui se propose est précisément hors d'atteinte. C'est une sollicitation que je ne peux pas suivre. Ainsi ma liberté est déterminée du dehors comme impuissance. En même temps elle perd sa catégorie de transcendance puisque les buts proposés sont *indépassables*. Mais il faut bien comprendre qu'une liberté n'est pas une *faculté* de dépassement : elle est *le* dépassement. Si le dépassement ne s'opère plus, la liberté disparaît. En fait il y aura un recours réflexif : la conscience de l'indépassabilité sera décision de dépasser toute indépassabilité ; c'est la révolte. Mais nous n'en sommes pas là.

B) Il y a oppression quand une classe ou un groupe d'individus se trouvent dans une situation matérielle difficilement supportable et ne peuvent la changer par suite de la volonté libre d'autrui. L'oppression est subjectivement ressentie parce qu'on met la situation en relation avec la liberté de l'autre. Ce n'est pas le désagrément dont on souffre, c'est le désagrément voulu et maintenu par autrui. Dans le rapport à l'univers, il y a liberté en lutte contre des forces aveugles. Mais ces forces ne sont forces que pour et par ma liberté. Le goût du risque est au fond le goût d'employer sa liberté à révéler les forces destructrices dans un champ de liberté. Dans le pur rapport des libertés il y a reconnaissance de la liberté de l'autre comme étant ma liberté dans l'autre et rapport de réciprocité (s'il me comprend je peux le comprendre, s'il m'appelle je l'aide, s'il me regarde je peux le regarder). Mais dans le cas où la force qui me maintient dans l'état insoutenable où je suis prend le visage de la liberté, tout est changé : je ne puis plus affirmer la supériorité de l'homme sur l'univers qui l'écrase en aveugle, puisque cette force est le symbole de l'autre conscience et qu'elle apparaît donc comme consciente. En disparaissant sous le poids de l'univers j'avais cette revanche hautaine d'entraîner le monde dans

la catastrophe. Il *n'y avait plus* de monde après moi. Au lieu qu'à présent si je disparaissais la conscience survit pour entériner ma disparition : ma disparition devient un événement dans une autre vie, la réalisation d'un projet ; je deviens moyen et chose dans le moment que je m'anéantis. Ma liberté n'est plus en tout cas supérieure à la force puisque la force est aussi conscience et liberté. Et si cette force sans me tuer s'emploie à me conserver au-dessous du minimum vital, je ne peux pas *en prendre mon parti*. Car précisément si je prends mon parti des résistances de l'univers, j'ai vaincu l'univers en me vainquant moi-même, au lieu que si je prends mon parti de la situation où me maintient la force dirigée qui m'opprime, je vais dans le sens même de l'intention de cette force ; loin de la faire disparaître, je la renforce, je la conduis jusque dans mon intériorité, j'en suis complice contre moi. Mais si je *dois* n'en pas prendre mon parti, il en résulte que je dois mesurer mon impuissance car ma possibilité (refuser l'oppression) n'est justement plus ma possibilité et ne m'appartient plus. Le « dire non » d'Epictète et d'Alain est un pur jeu abstrait. Donc, en fait, précisément parce que je suis libre, je prends conscience de ce que ma liberté est une mystification. Mais c'est une mystification *ontologique* c'est-à-dire que, ontologiquement, j'ai le choix entre la résignation qui est installation en moi de la liberté de l'autre et le refus qui est purement symbolique et qui me fait mesurer mon impuissance. Et pourtant le choix est libre : la liberté est libre de choisir la sauce à laquelle elle sera mangée. Elle apparaît pour se nier. Le troisième chemin, la révolte, suppose des conditions favorables (possibilité d'alliance, de solidarité entre les opprimés, développement de techniques qui peuvent faire échec à celles de l'opprimeur). Ainsi dans l'oppression le morceau de pain qui constitue l'unique nourriture est bien la substance même de l'oppression, seulement il est pénétré d'un sens particulier parce qu'il est ce qu'il est par la volonté de l'oppression. Quand je le mange, je communie à l'envers avec l'opprimeur. L'oppression se manifeste nécessairement par le matériel puisque je suis passif en face d'elle et qu'elle m'attaque dans ma passivité. Mais ce que je lis dans le matériel, c'est une liberté contre ma liberté. Je mange cette liberté, je la respire et en coulant dans mes bronches, en glissant le long de mon œsophage elle s'incorpore à moi comme oppression. En effet pour opprimer il faut que l'autre se représente négativement et positivement ma liberté : négativement parce que ces polices et ces armées contre l'opprimé n'ont de sens que si l'opprimé est conçu dans son essence comme pouvoir de nier la situation — positivement car l'oppression est utilisation. Ceci nous amène à :

C) *Travail forcé* : on n'utilise pas l'opprimé comme une machine, contrairement à ce qui est souvent dit, mais comme une

liberté limitée. Le maître demande à l'esclave de l'initiative dans les limites de la tâche imposée, c'est-à-dire de l'invention et une prise de responsabilité. Il en a besoin comme d'une liberté se faisant machine et pouvant à l'occasion dépasser le stade de la machine. Dans le travail forcé l'opprimé prend conscience à la fois d'être et de ne pas être libre : Hegel a montré l'esclave prenant conscience de sa liberté dans le *faire*. Mais en même temps le travail conduit à la dépersonnalisation puisque d'une part il est forcé et puisque d'autre part il aboutit à un produit doublement volé : volé d'abord parce que le produit est *anonyme* et qu'il renvoie ainsi l'anonymat à celui qui le produit (ceci n'est tout à fait vrai que de l'oppression capitaliste), volé ensuite parce que le produit saute dans la sphère interdite à la liberté du travailleur. Ainsi, produisant ou concourant à produire la carrosserie d'une automobile de luxe, il est amené à appliquer sa liberté à se borner dans sa liberté ; il produit un possible pour les autres, impossible pour lui ; il contribue à maintenir les tabous qui traversent le champ de sa liberté. Cf. aussi *exigence* plus haut ¹.

3) Ainsi l'oppression est un moment de la dialectique des libertés. Elle résulte des trois éléments suivants : la liberté existe, elle est conscience d'elle-même et de la liberté des autres — il y a *plusieurs* libertés —, la liberté est dépassement d'une situation c'est-à-dire qu'elle implique une passivité. Il y a oppression quand la liberté se retourne contre elle-même, c'est-à-dire qu'il faut une dualité au cœur de la liberté. Et cette dualité est précisément ce que nous nommons totalité détotalisée. Ce retournement implique que la liberté peut être cernée par une autre liberté qui lui vole son univers, le sens de ses conduites et l'unité de sa vie. Une liberté dérobe son univers à une autre liberté quand elle en *sait plus* sur ce qu'elle voit que la seconde. Ontologiquement, tout regard d'un passant sur mon univers me vole cette partie regardée. Mais je ressaisis cette fuite en regardant le passant. Mais si ce passant possède *en plus* le savoir, il y a quelque chose que je ne ressaisirai jamais : il désarme ma vue de l'objet qu'il réduit à l'apparence. Et, lui, voit la substance qui est derrière. Sans lui la distinction de substance et d'apparence n'aurait pas de sens. Si je suis seul, tout ce que je vois est à la fois substance et apparence : c'est un absolu. La distinction entre substance et apparence, qui se traduit socialement — dès les sociétés secrètes primitives — en distinction entre initiés et non-initiés, est déjà oppression. Le non-initié est déjà dans la contradiction puisque ce qu'il voit lui est *absolu*. De même pour les valeurs. Il faut bien comprendre que l'action de la liberté opprimante sur la liberté opprimée est ici par le positif et par le

1. P. 248 et suivantes (N.d.E.).

négatif. Mais l'action par le positif est pure sollicitation : par l'invention d'une valeur ou la découverte d'une connaissance, on met simplement la liberté devant le fait que le champ de ses possibles s'est élargi et devant ses responsabilités (si un nouveau possible apparaît elle ne peut pas ne pas se déterminer vis-à-vis de lui). Il y a là une action absolue sur la liberté mais d'un type très particulier car à la fois elle est *inconditionnée* : si l'on change quoi que ce soit au monde humain il ne se peut pas que la liberté de n'importe quel homme ne soit mise en face de ses responsabilités. Et d'un autre côté, on ne *touche pas* à cette liberté, on ne la manœuvre pas, elle demeure entière : c'est que c'est d'elle-même et de cette condamnation à décider de tout qu'on nomme le délaissement que vient en dernier recours son propre changement. Dégradée, la compréhension de ce rapport devient magie, croyance à l'action à distance. Bien vue, c'est l'unique action possible d'une liberté sur une autre liberté prise comme liberté. *Donner sa chance*, ouvrir un champ de possibilités de plus en plus vaste. Mais au contraire l'action *négative* est du type mécanique. Comme je l'ai marqué plus haut la *privation* est le type de la cause historique aveugle. L'action, notons-le, ne s'exerce pas non plus sur la liberté au point de départ. Elle s'exerce sur le corps en tant que passivité. Comprendons bien que le corps en tant que passivité ne se révèle qu'à une autre liberté. Dans la liberté solitaire, il est, nous l'avons vu, le dépassé, il est la trame de l'*Erlebnis*, il est l'instrument de tous les instruments ; et comme par hypothèse il n'y a pas de conscience transcendante, il n'est ni passif ni actif pour les forces du monde. C'est pour le Pour-soi que le monde existe et le Pour-soi n'existe pas pour le monde. La passivité n'en existe pas moins mais en synthèse dialectique avec l'activité. L'activité est très exactement la passivité dépassée et la passivité n'est pas d'abord pour être dépassée mais elle est originellement passivité dépassée au sein du dépassement. Ou, si l'on préfère, l'être-dans-le-monde suppose comme structure dépassée un être-au-milieu-du-monde. Mais dès qu'une autre liberté surgit, *il y a* pour elle un monde et l'Autre se révèle à elle comme un être-au-milieu-du-monde pour qui elle-même est un être-au-milieu-du-monde. L'autre peut donc agir sur moi par l'intermédiaire du monde. Il peut utiliser les forces adverses et destructrices du monde pour me détruire. Nous avons expliqué plus haut que ces forces n'étaient rien que l'expression réelle et concrète de la chance d'échec et de mort qui définit par principe toute liberté ; en plus elles appartenaient à *mon* monde et en un certain sens ma mort est un événement-au-milieu-du-monde qui ne concerne pas mon être-dans-le-monde. C'est le cas-limite où le monde éclate et se détruit en me détruisant. Au lieu que pour l'autre ma mort est un événement dans son monde. Ainsi peut-il provoquer à partir du monde sien et par ce monde la

réduction à l'impuissance de cet-être-au-milieu-du-monde que je suis pour lui. Ainsi l'action est passivité contre passivité. Si je lance une bombe sur ce village, elle agit par inertie et son explosion même est inertie sur un corps en tant qu'il enveloppe l'inertie comme une de ses structures dépassées. Il n'y a pas là de contact de liberté contre liberté. Cet exemple extrême montre ce que signifie réduire à l'impuissance, c'est abstraire et interioriser pour l'autre la passivité. À partir de là commence l'action négative à distance de la liberté de l'un sur la liberté de l'autre. Dès que le corps est réduit à l'impuissance, toute création de possible nouveau est oppression parce qu'il définit une impuissance de plus pour la liberté opprimée. Il la définit sans toucher à la liberté, simplement parce que la fin nouvelle est possibilité réelle pour la liberté opprimée et qu'en même temps elle lui est retirée. Ainsi le *meilleur* dans le monde de l'oppresseur est une anti-valeur non pas seulement, comme on l'a trop souvent dit, parce qu'il est créé par l'opprimé mais parce qu'il est originellement un élément d'oppression. Plus le monde de l'oppresseur sera riche et complet plus il y aura pour l'opprimé de façons d'être esclave, puisque chaque valeur est un interdit. Ainsi dans une société d'oppression, le peintre, le savant, l'ingénieur, etc., sont oppresseurs quelle que soit leur attitude politique et sociale parce qu'ils rendent le monde de l'opprimé de plus en plus petit dans la mesure même où ils enrichissent celui de l'oppresseur. Et ceci se fait, on le voit, directement en conséquence de la liberté de l'opprimé, non pas en conséquence de celle de l'oppresseur. Mais cela n'est pas tout : la liberté de l'Autre peut réduire ma liberté à n'être plus qu'une vaine apparence; elle peut même la réduire à devenir un instrument pour ses propres fins. Tout cela *sans y toucher*.

Je suis seul et je cours dans une direction T pour atteindre le point P, but de ma course. Il se peut qu'un accident de terrain masque une crevasse. Je la vois trop tard et emporté par mon élan je tombe dedans. J'ai la jambe cassée. Le résultat de mon effort ce n'est point d'avoir atteint P mais au contraire de ne jamais l'atteindre : on me découvrira demain dans cette fosse, on m'emportera ; guéri je quitterai le pays, je n'aurai jamais touché à P. Parlerai-je ici de mystification ? Me suis-je dupé moi-même ? Assurément non. Il s'agit seulement d'un fait d'ignorance. Mais personne ne *savait*. Ou si peut-être un guide savait, il ne savait pas que j'avais tenté l'entreprise. En réalité il s'agissait d'une relation normale avec le monde : ce n'est pas seulement le risque mais l'ignorance qui est nécessaire pour entreprendre. Entreprendre c'est vouloir faire l'avenir. Pour vouloir le faire il faut qu'il ne soit pas fait, donc qu'il soit inconnaissable. Le guide sait sans doute qu'il n'y a qu'un seul chemin pour atteindre P. Mais aussi n'a-t-il pas envie de l'atteindre sinon pour de l'argent. Si je veux atteindre

P c'est qu'il est *possible* qu'on ne puisse pas l'atteindre, c'est qu'il y a entre moi et P un rapport absolument indéterminé que je veux déterminer. L'ignorance est donc en quelque sorte prévue dans le projet comme le risque en est une structure. La chute dans la crevasse était donc dès l'origine prévue et possible dans son imprévu même, elle habitait le projet d'une manière vivante ; et le projet lui-même c'est une tentative pour éclairer un morceau de monde à mes risques et périls. Ainsi la présence de la fosse ne me *dupe* pas : mon ignorance nécessaire est comme une prévision de tout ; d'autre part la fosse, tant qu'une réalité-humaine ne l'a pas dévoilée, appartient au domaine de l'*être*, non à celui du *il y a* ; elle est là, mais en dehors du monde des ustensiles et des coefficients d'adversité. Indécouverte, indécouvrable sauf par ma chute même, elle n'entache pas mes efforts de vanité. Pour que l'homme entreprenne, il faut qu'il soit entendu qu'il y *aura* toujours une fosse quelque part. Autrement dit l'action humaine enveloppe en elle-même le hasard. Puisque la liberté exige que la réussite ne découle pas de la décision comme une conséquence, il faut que la réalisation puisse à chaque instant ne pas être, pour des raisons indépendantes du projet même et de sa précision ; ces raisons forment l'*extériorité* par rapport à tout projet et la liberté est la perpétuelle invention des moyens de tourner ces difficultés extérieures, mais il est bien entendu que la réussite doit être seulement *possible*, c'est-à-dire qu'il n'y a action que si les difficultés extérieures peuvent toujours être si élevées ou si neuves que l'invention humaine ne puisse pas les surmonter. Ainsi est-il toujours entendu *à la fois* que l'entreprise humaine a réussi à cause de la libre décision et de la libre inventivité qui a surmonté les obstacles et *à la fois* qu'elle a réussi parce que ce sont ces obstacles-là et non d'autres plus grands qui lui ont été imposés. Toute entreprise humaine réussit par hasard et en même temps réussit par l'initiative humaine. Si le tireur n'avait pas eu le soleil dans l'œil il m'atteignait, je manquais ma mission de reconnaissance. Il s'en est donc fallu d'un rayon de soleil, de la vitesse d'un nuage, etc. Mais, en même temps, mes précautions étaient prises pour éliminer tous les dangers prévisibles. En un mot les possibles se réalisent *dans la probabilité*. La liberté se meut dans la sphère du probable, entre la totale ignorance et la certitude ; et le probable vient au monde par l'homme. En dehors de l'homme et de son projet il n'y a que de l'être. Et la racine du probable n'est pas la connaissance, qui ne peut à elle seule concevoir que l'Être ou le non-Être, mais l'action. Dès que nous jetons d'autre part un regard au passé, nous constatons évidemment que nous ne pouvions pas ne pas tomber dans la fosse en prenant ce chemin. C'est irritant, bien sûr, mais c'est la véritable illusion rétrospective : ce qui est changé c'est que la fosse fait partie du monde du *il y a* comme aussi notre action et

que nous la voyons dans le certain alors qu'elle existait dans le probable. Cela suffit pour qu'elle paraisse absurde. Toute cette description prend place évidemment dans l'hypothèse d'une liberté solitaire. Si nous supposons à présent le regard de Dieu, notre liberté devient nécessairement absurde. En effet tout se passe à présent dans le monde du « il y a ». Du moment que quelqu'un *sait*, l'objet est dévoilé, il est passé pour quelqu'un du domaine des probabilités au domaine de la certitude. Et la probabilité s'efface devant la certitude. Or la probabilité était vivante quand elle était instrument de conquête d'un inconnu absolu. Il y a probabilité vraie quand *tous les hommes* ignorent. Elle devient un *manque*, une pure *privation*, une limite de ma liberté si quelqu'un sait. En outre le temps est tué puisque la connaissance divine est *rétrospective* pendant que mon acte est progressif. Pour Dieu je suis au passé. Si l'opprimeur est Dieu pour l'opprimé, [c'est] précisément à cause de son niveau intellectuel et culturel, qu'il doit d'ailleurs entièrement à l'opprimé. Mais l'opprimeur ne se borne pas à savoir. Il agit. Je ne parle pas ici seulement de la contrainte par corps mais de l'action directe sur la situation. La condition originelle de ce truquage est la *position*. Si je suis *posé* ou *situé* de telle sorte que je vois partiellement un tout, je ne puis, dans la plupart des cas, concevoir l'ensemble (ce n'est d'ailleurs pas toujours mais généralement vrai); si je suis situé par rapport à l'apparence, je ne puis pas concevoir la réalité. Notons ici qu'ensemble et réalité sont *du monde*, c'est-à-dire non pas nouménaux mais en tant qu'ils sont donnés pour des consciences. Mais au contraire si je saisis la totalité concrète et que je connaisse la position d'un individu déterminé par rapport à cette totalité, je puis reconstituer *l'apparence* fragmentaire que prend pour lui cette réalité. Placé sur une éminence, je vois le paysage, je vois le coureur qui s'apprête à franchir la haie, la haie, le fossé plein d'eau derrière la haie et je puis déterminer d'après la position du coureur et sa conduite qu'il ne peut pas voir le fossé et qu'il n'a pas été prévenu de son existence. Lui, au contraire, ne voit que la haie. Je puis même savoir qu'il peut facilement supposer qu'il n'y a pas de fossé et qu'il lui est difficile au contraire d'imaginer le fossé, par la structure de perception qui constitue un tout avec les éléments mis à sa disposition et qui prolonge les données par-delà le savoir proprement dit. A partir de là, je puis imaginer le fossé, même s'il n'existe pas. Placé sur l'éminence, même s'il n'y a pas de fossé, je puis remarquer seulement à partir de la position du coureur que la haie lui cache une partie de la pelouse qui est pour lui indéterminée et qui peut être *fossé en puissance*. Autrement dit, je dépasse son ignorance vers mes propres fins. Mais l'ignorance est chose humaine, elle représente non une infériorité ni un vice mais une structure nécessaire de la condition humaine et de la liberté; sur

d'autres points je suis moi aussi ignorant. Mais si, au lieu de l'aviser, je le regarde, j'ai déshumanisé son ignorance, je la regarde du point de vue du savoir absolu. Au lieu d'y voir la nécessité pour l'homme de faire progressivement qu'il y ait un monde de plus en plus distinct (l'ignorance est ignorance de *choses dans le monde*. Le savoir n'élargit pas le monde, il l'approfondit), je me place du point de vue d'un monde parfaitement éclairé où je vois l'ignorant ramper en aveugle ; assimilant connaissance et Etre (non pas au sens de *esse est percipi* mais au sens où l'Etre est, par-dessus le marché, connu) je lui vole l'Etre. Et en changeant la situation je peux constituer en ignorance d'aveugle ce qui n'était jusque-là qu'ignorance en puissance. S'il n'y a pas de fossé, il ne voit pas l'autre côté de la haie, mais entraîné à prolonger sa perception de la prairie, il tombe juste comme le fou qui dit : il fait jour en plein jour. Il y a dans cet accord avec le monde un *hasard* donc une virtualité d'ignorance et d'erreur. Je puis transformer cette virtualité d'erreur en acte ; ceci sans toucher à l'homme, simplement en modifiant le décor : je n'ai qu'à faire creuser la fosse. Mais je puis aller plus loin : peut-être des signes interprétés par le coureur sur sa route rendaient-ils improbable l'existence du fossé. Si donc il a conclu à son inexistence il y était justifié dans l'ordre du probable. Il y était justifié aussi parce qu'il se tenait dans l'élément du matériel. Il y avait une prévisibilité du matériel, des limites aux variations. Mais l'introduction de la liberté humaine change tout : c'est l'introduction de l'imprévisible. Ici l'humain se retourne contre lui-même : l'imprévisibilité était à l'homme et son moyen de conquête des choses prévisibles. Mais l'imprévisibilité se retourne contre lui et, s'insérant dans le domaine du matériel, constitue les choses à leur tour comme imprévisibles et, du coup, l'homme lui-même, le coureur, comme prévisible donc comme chose. La ruse renverse donc les rapports. Si l'univers est truqué, l'imprévisibilité de l'homme (son invention, son astuce) devient prévisible. Pourquoi ? C'est que le truqueur se met à sa place et *invente pour lui* l'astuce qui, lui faisant éviter un obstacle évident, le rabattra vers la haie, *librement et nécessairement*. L'invention en effet peut se définir par sa structure subjective ou par son résultat objectif. Il y a invention subjectivement quand il y a dépassement intentionné de la situation présente vers un nouvel état du monde qui ne peut se ramener par voie causale à l'ancien. Mais il faut que cet état nouveau subjectivement, c'est-à-dire dans l'*Umwelt* subjectif, soit aussi nouveau dans le monde intersubjectif de l'humain, qu'il apporte une possibilité enrichissante à la totalité des hommes, pour qu'on parle d'invention objective. Lorsque l'invention subjective reproduit une possibilité ancienne et déjà dépassée, il y a contestation du subjectif par l'objectif, comme le marque assez la formule : « enfoncer les portes ouvertes ». La liberté est attaquée

dans sa racine qui est création. C'est dans cette direction qu'il faut chercher le rire : il s'adresse à une liberté qui se manifeste comme totalement prévisible et déterminée en même temps qu'elle se saisit subjectivement comme totalement libre. Le rire vient de la contradiction dialectique entre ces deux aspects et il s'adresse à travers le cas particulier à la contradiction en général entre la servitude objective, le chosisme humain et la liberté subjective. Il ne songe point à *ramener* le libre au déterminé, il est écartèlement et saisie de la contradiction. Mais la plupart du temps on dépassera cette contradiction vers la réduction d'un des termes à l'autre : tombant dans le prévisible, l'autre paraît mû par la nécessité, donc une mécanique; sa liberté n'est plus une saisie absolue de sa conscience mais une illusion. Cette conception de l'opprimé (qui est elle-même de mauvaise foi : car la liberté de l'opprimé irrite l'opprimeur précisément parce qu'elle n'est pas une illusion et l'opprimeur se venge en montrant son caractère illusoire) se réfléchit dans la conscience de l'opprimé qui, se sachant prévu et déjoué, se saisit comme déterminé. Il revendique donc sa libération, au fond, au nom de la liberté, cependant qu'il se représente à lui-même comme non libre. Il y a une contradiction essentielle au cœur de l'opprimé mais nous y reviendrons. La structure suivante est précisément la ruse : en forçant le coureur à inventer ce qui est, c'est-à-dire en mettant hors jeu sa liberté, je puis aussi l'obliger à inventer ce que je veux qu'il invente. Par un système d'obstacles apparents, je le rabats vers la haie qui dissimule le fossé et finalement il s'y jette. Là encore il n'y a eu aucune contrainte de la liberté par la liberté, simplement ma supériorité de position m'a permis de truquer la situation de l'autre par le jeu « apparence-réalité ». Mais du coup non seulement la liberté de l'autre est objectivement nécessaire mais encore son libre choix de la fin et des moyens n'est qu'une apparence : la *réalité* de sa liberté c'est *ma propre liberté*; nous pouvons parler ici d'aliénation au sens strict du terme. Je veux qu'il aille dans la fosse. Chaque obstacle qu'il évite, chaque invention qu'il fait l'en rapproche. Or la maxime de son projet n'est pas à proprement parler de ne pas tomber dans la fosse, puisqu'il ignore son existence, mais elle est d'éviter les obstacles en général ou de gagner la course. Et moi justement je veux qu'il tombe dans un des pièges et qu'il ne gagne pas. Ainsi, en *voulant* le contraire de ce que je veux, il *fait* au fond ce que je veux. Il n'a le choix qu'entre deux solutions : obéir de propos délibéré à ma volonté (renoncer à la course) ou y obéir sans s'en rendre compte (tomber dans le fossé). Considérons à présent le mythe de l'*ἀνὰγκη* grecque : Œdipe devait tuer son père. Laïos pouvait se résigner à cette mort et faire élever son fils au palais en attendant qu'il plût à celui-ci de l'égorger. Il a préféré le faire tuer. Mais ce geste a eu pour conséquence nécessaire qu'Œdipe sauvé l'a rencon-

tré, vingt ans plus tard et frappé. Il y a destin quand l'homme est libre dans un monde truqué, c'est-à-dire lorsqu'il jouit d'une liberté limitée *dans le projet de l'autre*. L'homme est libre de choisir entre plusieurs voies. Mais elles sont déjà arrangées de telle sorte que, quel que soit mon choix, elles réaliseront le projet. Ce qui est imprévisible c'est le *choix du moyen*, de la voie. De sorte que la liberté a réellement une épaisseur absolue. Mais quelle que soit la décision prise, ce qui est arrêté, c'est le résultat. Ainsi dans l'oppression l'homme est destin pour l'homme. Et c'est dans la structure oppressive que l'idée de destin a pu naître. Notons qu'il ne s'agit pas seulement de l'oppression des *classes*. Mais les parents sont destin pour les enfants, l'homme pour la femme, la génération précédente pour la génération suivante, l'Etat pour le citoyen. Le destin c'est la malédiction paradoxale d'une liberté qui se prépare librement un sort nécessaire et préétabli. Dans la société actuelle l'enfant est pénétré de l'idée de destin par l'univers truqué que lui confectionnent les parents. Moins les parents sont violents, plus ils sont raisonnables et raisonneurs, plus le destin est manifeste. Le destin est donc combinaison synthétique de la conscience absolue de liberté et de celle de nécessité. Dans le destin la liberté n'est pas une illusion : elle est totale mais impuissante. Pis : elle se retourne contre elle-même. Et c'est bien une intuition de la vérité : la dualité des libertés fait qu'une liberté peut toujours se retourner contre une autre, donc que la liberté se retourne contre elle-même. Le monde social est donc une perpétuelle dialectique entre trois concepts : celui de la reconnaissance de la liberté absolue (qui se manifeste dans la structure de la plupart des sentiments interindividuels : haine, amour, reconnaissance, admiration, mépris, etc.), celui de la fatalité ou du destin (qui se manifeste dès que l'homme veut mesurer sa puissance ou son impuissance et dès qu'il pense sur sa « vie »), celui du déterminisme qui est en fait d'abord une liaison des êtres dans un monde éclairé par la liberté et dont la liberté se fait le fondement mais qui, par le retournement d'une liberté contre l'autre, devient moyen d'asservir, déterminisme orienté et par conséquent limite libre à la liberté de l'autre. C'est le perpétuel passage de ces notions les unes dans les autres qui donne le climat de la sensibilité humaine. Naturellement la nécessité (sous sa forme dégradée de déterminisme) est l'arme utilisée par l'oppresser pour masquer sa servitude à l'opprimé : si le gouvernement prend une mesure qui me restreint dans mes pouvoirs et si je puis penser qu'une autre mesure était possible, c'est le libre choix d'une liberté qui vient restreindre ma liberté, je suis opprimé. Si le gouvernement présente cette mesure comme la *seule* possible, sa liberté disparaît entièrement, il n'est que le truchement par où la nécessité prend corps. En ce cas, je retrouve ce monde que ma propre liberté éclaire et où je dois « me changer

plutôt que le changer » et « obéir à la nature pour la vaincre ». Mais dans ce cas il y a une science de la politique, donc un déterminisme rigoureux. L'opprimeur est perpétuellement en train de jouer sur la nécessité : le patron ne *peut pas*, dit-il, augmenter les salaires sans supprimer les bénéfices qui permettent à sa maison de subsister donc d'employer les ouvriers qui réclament l'augmentation. L'ouvrier, s'il se laisse persuader, se trouvera donc dans un monde économique aveugle et rigoureux tel qu'il doit employer sa liberté à se vaincre. Ainsi le déterminisme devient une arme d'oppression. J'ai montré dans *Matérialisme et Révolution* comment les opprimés à leur tour vont faire du déterminisme une arme de revendication.

4) Ce jeu des concepts nous amène à la quatrième condition¹ : les libertés en présence ne sont qu'incomplètement conscientes d'elles-mêmes. L'oppression est à la fois mauvaise foi et mystification. Le fondement de toute mystification au sens où Marx l'entend c'est le dessein de faire croire à un homme qu'il n'est pas libre ou que je ne suis pas libre. Autrement dit de lui dissimuler sa liberté ou au contraire de lui faire croire qu'en situation d'opprimé, avec destin et chaînes, il est libre. Dans les deux cas, il y a falsification de la liberté. Mais cette falsification elle-même est de mauvaise foi, le mystificateur se mystifie lui-même. La première mystification c'est celle qui consiste à présenter les origines historiques de l'oppression comme *déterminées*, c'est-à-dire à montrer que l'humanité ne pouvait pas ne pas commencer par l'oppression pour des raisons économiques, sociales et pour d'autres résultant de la nature humaine, au lieu de présenter l'oppression comme un *fait* historique, c'est-à-dire comme un événement qui s'est produit en certaines circonstances, qui pouvait se produire (structures ontologiques), qui n'était pas nécessaire et qui a décidé du cours de l'Histoire. Pour Hegel il *fallait* commencer par l'oppression. C'est un moment qui conduit à la liberté et à l'Esprit. Nous dirons, nous, que l'oppression est le fait historique qui a créé certaines constantes interindividuelles correspondant à ce qu'on nomme la nature humaine et nous nous poserons cette question : d'où vient le choix d'opprimer (et d'être opprimé) ? La grande faiblesse de la dialectique du maître et de l'esclave c'est que les raisons du fait d'oppression sont insuffisantes. Il faut donc se demander si un autre rapport que celui d'oppression était possible en général, était possible dans les circonstances historiques considérées et lequel. Engels et Dühring posent parfaitement bien la question. Dühring écrit : « C'est la formation de rapports *politiques* qui est fondamentale dans l'histoire et les dépendances économiques ne sont qu'un

1. De l'oppression (N.d.E.).

effet ou un cas particulier et ne sont donc jamais que des faits secondaires... Le fait primitif doit être cherché dans la violence politique immédiate et non pas dans une force économique indirecte.¹ » Et ailleurs : « Il n'est pas moins utile pour faire saisir ce qu'a de plus essentiel l'idée de répartition d'avoir en pensée le schéma de deux personnes dont les forces économiques se combinent et qui doivent évidemment s'arranger ensemble sous une forme quelconque sur les parts qui leur reviennent. On n'a pas besoin d'aller au-delà de ce simple dualisme pour exposer en toute rigueur quelques-uns des plus importants rapports de répartition et en étudier les lois à l'état embryonnaire dans leur nécessité logique... La coopération sur un pied d'égalité y est tout aussi concevable que la combinaison des forces par l'asservissement total de l'une des parties, dès lors contrainte en qualité d'esclave ou de pur instrument à des services économiques et entretenue d'ailleurs uniquement à titre d'instrument... Entre l'état d'égalité et celui où il y a nullité d'un côté, omnipotence et seule participation active de l'autre, se trouvent une série de degrés que les phénomènes de l'histoire universelle se sont chargés d'occuper dans une riche diversité. Une vue universelle embrassant les diverses institutions de justice et d'injustice dans l'histoire du monde est ici la condition préalable essentielle.² » Le point de vue de Dühring est ici purement idéaliste puisqu'il déduit les situations de la volonté et non l'inverse. Ce qu'il nomme violence *politique*, il faudrait l'appeler violence subjective ou violence tout court. Ce mot sert à marquer simplement qu'il s'agit de rapports directs, originels et intersubjectifs entre moi et l'autre, indépendamment de toute situation préalable. Cette relation établie est purement schématique, abstraite et logique puisqu'on peut à partir de la fiction puérile de Robinson et Vendredi dresser logiquement tout l'éventail des relations possibles. Elle est statique et non dialectique puisque la génération des concepts se fait par pure énumération de possibilités. Mais cette position idéaliste, psychologique, logique et statique de la question a l'avantage de permettre l'utilisation des termes de juste et d'injuste qui ont leur fondement dans la volonté humaine et, par conséquent, de donner un schéma compréhensible de *l'oppression*. L'oppression est seulement admissible comme concept s'il y a *acte* d'oppression, c'est pourquoi il s'ensuit logiquement que l'acte doit être décidé ou non *toutes choses égales d'ailleurs*. Cela signifie que pour Dühring en toute situation matérielle donnée la décision d'association ou d'oppression doit être possible. Ce qui évidemment ne peut être qu'un

1. *Cours d'économie politique et sociale*, cité par Engels (*Anti-Dühring*, t. II, éd. Costes) (N.d.E.).

2. *Ibid.* (N.d.E.).

schème abstrait concernant un homme éternel retiré du monde. Il y a un recours final à la liberté. Mais d'autre part que vient faire ensuite cette nécessité historique chargée de répartir les différentes possibilités de relations interhumaines ? En somme il y a établissement logique des différentes possibilités de rapports entre deux termes A. et B. Et le réel n'est que l'actualisation successive et exhaustive de ces possibilités. Nous retrouvons en somme le logicisme leibnizien. A cela Engels a beau jeu de répondre : 1° Le schéma des deux hommes ne tient pas compte de la réalité historique ; c'est l'homme éternel du XVIII^e qui est en réalité l'homme bourgeois élevé à l'éternité. 2° La violence peut intervenir dans le cours des processus historiques mais elle ne crée rien qui n'ait déjà été créé, ne s'approprie rien qui n'existe déjà, ne détruit rien qui préalablement n'ait été donné. Avant d'utiliser un esclave il faut posséder les instruments de travail qu'on lui donnera et le moyen de subvenir à sa subsistance. Avant que le travail servile devienne possible, il faut que soit atteint un certain degré de développement dans la production et un certain stade d'inégalité dans la répartition. 3° Ainsi la dialectique des forces économiques suffit à mettre les hommes en situation d'opresseur et d'opprimé. La loi dialectique amène les résultats suivants : à un premier stade nous trouvons la communauté primitive avec propriété commune du sol. Période où prédomine l'appropriation de produits naturels tout faits. Peu à peu l'homme apprend l'élaboration supplémentaire de produits naturels, l'industrie proprement dite. Dans ce passage, les produits de la communauté prennent la forme de marchandises, c'est-à-dire qu'une plus petite quantité d'entre eux est produite pour l'usage propre du producteur et une plus grande pour l'échange. D'autant plus inégal devient l'état de fortune des divers membres de la communauté. D'autant plus vite la communauté tend à se dissoudre en un village de paysans propriétaires de parcelles du sol. Même la formation d'une aristocratie primitive ne repose pas d'abord sur la force mais sur l'adhésion volontaire et la coutume. « 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. ¹ » Les organes de contrôle et d'ordre qui au sein de la communauté indivise devaient assurer l'ordre et représenter les intérêts communs du groupe entier en face des communautés distinctes ne tardent pas à se rendre plus indépendants (hérédité). De serviteurs de la société ils deviennent maîtres parce qu'ils bénéficient de l'inégalité des biens répartis fondée sur l'apparition des marchandises. En même temps la division naturelle au sein de la famille

1. *Anti-Dühring*, t. II (N.d.E.).

agricole permettait, à un certain degré de bien-être, d'introduire une ou plusieurs forces de travail étrangères. On avait le moyen d'introduire des forces de travail plus nombreuses. La communauté ne fournissant pas les forces de travail en excédent on a eu recours aux prisonniers de guerre. Jusque-là on les abattait ; on les laissa vivre en les forçant à travailler. 4° Ce bref historique permet à Engels de répondre à Dühring : a) que l'oppression résulte du jeu des forces économiques (production — échange — répartition) ; b) que l'Histoire n'est pas une malédiction avec péché originel — comme elle le serait s'il y avait eu faute et oppression politique — mais qu'il peut y avoir à la fois oppression, lutte des classes et progrès. L'esclavage est un progrès économique : accroissement et développement de la production par l'introduction de la main-d'œuvre servile. Il a rendu possible la division du travail entre l'agriculture et l'industrie sur une vaste échelle. Sans esclavage pas d'Etat grec, pas d'Empire romain, pas d'Europe : « sans esclavage antique, point de socialisme moderne » ; c) que la violence est un phénomène secondaire : elle apparaît la plupart du temps quand la puissance politique, dont le pouvoir repose à l'origine sur une fonction économique sociale, s'étant émancipée, cherche à agir en sens opposé à la direction de l'évolution économique normale. Mais alors elle est, à peu d'exceptions près, vaincue par le développement économique ; d) tout jugement moral sur une forme particulière de société, avec son système de production et de répartition, n'est pas seulement inefficace. Il intervient à un stade donné de développement. « Aussi longtemps [même] que ce mode de production reste le mode social normal, la répartition satisfait en somme, et si une protestation s'élève c'est alors du sein même de la classe dominante (Saint-Simon, Fourier, Owen) et c'est justement dans la masse exploitée qu'elle ne trouve pas d'écho. C'est seulement lorsque ce mode de production a déjà parcouru une bonne partie de sa marche descendante,... c'est seulement alors que la répartition, devenant toujours plus inégale, apparaît comme injuste, c'est seulement alors qu'on en appelle des faits dépassés à ce qu'on nomme la justice éternelle » (*Anti-Dühring*, t. II, Ed. Costes, p. 10).

Que vaut cette théorie ? Schématiquement elle reprend la ligne de celle de Hegel. Il y a une circularité analogue dans les deux thèses. Voici Hegel à propos de la Cité Antique : « L'esprit est la vie éthique d'un peuple, en tant qu'il est la vérité immédiate, — l'individu qui est un monde. L'esprit doit progresser jusqu'à la conscience de ce qu'il est immédiatement, il doit supprimer cette belle vie éthique et à travers une série de figures atteindre le savoir de soi-même » (*Phénom.*, [t. II,] p. 12). Pour Engels il y a une première forme communautaire qui est par ex. la gens iroquoise et qu'il admire en termes aussi chaleureux que ceux que Hegel trouve

pour la cité grecque. Mais les germes de décomposition sont en elles. Il faudra donc que l'humanité passe par le stade d'oppression pour enfin rejoindre le stade premier mais avec l'immense enrichissement que lui donne son pouvoir sur la Nature. Cf. *Anti-Dühring*, t. II, p. 69¹. Première conséquence : optimisme, et philosophie de la plénitude. Deuxième conséquence : croyance au progrès, sous la forme : le progrès est développement de l'ordre. Troisième conséquence : présence cachée des valeurs. Dans la circularité en effet chaque moment est moment abstrait du tout et n'existe que par le tout. C'est à partir du tout qu'on l'apprécie. C'est pour cela qu'on peut dire que l'esclavage est un moment abstrait qui réalise un progrès sur l'état antérieur. Progrès vers quoi ? Vers la récupération de l'humanité par elle-même, vers le moment où le communisme immédiat se synthétise avec la domination technique sur la Nature. Des textes comme celui-ci rendent un son profondément hégélien : « C'est, une fois pour toutes, un fait que l'humanité née de l'animalité a eu besoin de moyens barbares et presque animaux pour se tirer de la barbarie. » Nous trouvons ici la négation de la négation. Ainsi l'esclavage est un moyen barbare contre la barbarie. Mais d'où vient qu'on le considère comme « barbare » ? Ce texte qui pourrait être extrait du « Maître et de l'Esclave » ne coïncide nullement avec l'exposition économique de l'apparition de l'esclavage. Nous voyons en effet que l'esclave apparaît lorsque l'industrie et la propriété privée sont suffisamment développées et précisément après un état communautaire qu'Engels considère comme supérieur, au point de vue de la personne, à notre état actuel. Il dit à propos de la *gens* iroquoise (*L'Origine de la famille*, p. 112-113) : « C'est une admirable constitution, dans toute sa jeunesse et sa simplicité, que cette constitution de la *gens*. Sans soldats, gendarmes ni policiers, sans noblesse, sans rois, gouverneurs, préfets ou juges, sans procès, tout va son train régulier... Tous sont égaux et libres — même les femmes. Il n'y a pas encore de place pour les esclaves, pas plus qu'en règle générale pour l'asservissement de tribus étrangères... Quels hommes et quelles femmes produit une pareille société, tous les Blancs qui ont eu affaire à des Indiens non dégénérés nous le prouvent par leur admiration pour la dignité personnelle, la droiture, la force de caractère et la bravoure de ces barbares... Et si nous comparons leur situation à celle de l'immense majorité des hommes civilisés d'aujourd'hui, la distance est énorme entre le prolétaire ou le petit paysan d'aujourd'hui et l'ancien *gentiles* libre. » Où donc est la demi-animalité ? Uniquement quant aux moyens rudimentaires de production. Engels ajoute (115-116, *ibid.*) : « N'oublions pas que cette organisation était vouée à la ruine. Elle ne dépassa pas la

1. Sartre utilisait l'édition Costes de 1946 (*N.d.E.*).

tribu... Le régime de la *gens* à son état florissant... impliquait une production extrêmement rudimentaire et par suite une population fort clairsemée sur un vaste territoire donc un asservissement presque complet de l'homme à la nature extérieure... La puissance de cette communauté primitive devait être brisée, elle a été brisée. » Mais tout d'abord il n'est pas vrai que cette communauté primitive devait être brisée ; elle s'est maintenue intacte, de l'aveu même d'Engels, jusqu'au XIX^e siècle et ce sont les Blancs qui l'ont détruite du dehors. Il conviendrait donc d'expliquer en termes de matérialisme dialectique pourquoi les *gentes* d'Europe ont fait place au servage puis au capitalisme tandis que ces hommes dont il admire les qualités humaines sont demeurés purs. C'est ce qu'Engels ne songe même pas à faire. En un mot son critérium unique pour les nommer *barbares* c'est l'état rudimentaire de leur production. Mais il reconnaît que cet état de production qui les « asservit à la nature » ne les empêche pas d'être supérieurs au petit paysan ou au prolétaire d'aujourd'hui. Ceci masque donc un choix de *valeur* : les barbares sont barbares parce que l'état des techniques est rudimentaire. La supériorité est donc du côté des techniques. La nécessité cache une valorisation secrète : car cette nécessité est *fausse* (puisque en effet la *gens* ne s'est pas rompue d'elle-même. Elle a subsisté et subsistait encore jusqu'à l'arrivée des Blancs). Par contre lorsque Engels nous dit que l'esclavage *réalise un progrès*, ce ne peut être qu'un progrès technique. Puisqu'il ajoute : « (Cette *gens*) a été brisée par des influences qui nous apparaissent de prime abord comme des dégradations, comme une chute originelle du haut de la simplicité et de la moralité de la vieille société *gentilice*. Ce sont les intérêts les plus vils — basse cupidité, recherche brutale de la jouissance, avarice sordide, vol égoïste de la propriété commune — qui inaugurent la nouvelle société civilisée, la société de classes ; ce sont les moyens les plus honteux — vol, violence, perfidie, trahison — qui minent l'ancienne société de la *gens* où les classes sont inconnues... » (116). Ce texte se rapproche beaucoup plus de celui de Dühring que les textes de l'*Anti-Dühring*. Voici qu'il est question de violence et de vol. Voici que la propriété privée qui s'établissait tout naturellement comme une fonction commode et acceptée par tous dans l'*Anti-Dühring* devient vol de la propriété commune. Or les deux livres sont à peu près contemporains : l'*Anti-Dühring* de 78 et la *Famille* de 84. La pensée d'Engels était faite. Il ne s'agit pas de changement ici mais de *flottement* de pensée. C'est qu'il y a ici interférence entre trois systèmes d'appréciation d'un même processus : 1^o Une simple appréciation déterministe qui exclut toute considération morale. Comme lorsqu'il écrit dans l'*Anti-Dühring* : « Lors donc que M. Dühring tord le nez sur l'hellénisme parce qu'il était fondé sur l'esclavage, il pourrait aussi bien reprocher aux Grecs de n'avoir pas eu de machines à vapeur

ou de télégraphes électriques. » Dans ce cas l'appréciation morale présente, *elle-même*, lui paraît déterminée par les conditions historiques, donc relative : « Il n'en coûte pas cher de se déchaîner contre l'esclavage... et de déverser une sublime indignation morale sur cette ignominie. Le malheur est qu'on ne dit ainsi que ce que tout le monde sait bien, que ces institutions antiques ne répondent plus à notre situation présente et à nos sentiments déterminés par cette situation. » A ce niveau d'impassibilité, toute valeur a disparu. Mais aussi, il faut le reconnaître, le principe même de la lutte des classes. Car les classes *ne luttent plus* : elles sont mystifiées par les conséquences de mesures que les hommes ont prises en commun et en accord : « ... Même en supposant que toute propriété individuelle repose à l'origine sur un travail personnel du possesseur et que, dans tout le cours ultérieur des choses, il n'est jamais échangé que des valeurs égales contre des valeurs égales, nous arrivons néanmoins nécessairement par le développement progressif de la production et de l'échange au mode actuel de production capitaliste, à la monopolisation des moyens de production entre les mains d'une classe peu nombreuse... » (*Anti-Dühring*, t. II, p. 35). Et à ce niveau il y a pour de longues périodes acceptation universelle de la situation ainsi produite : « Tant qu'un mode de production se trouve dans la branche ascendante de son évolution, il est acclamé par ceux mêmes que désavantage le mode de répartition correspondant. C'est l'histoire des ouvriers anglais à l'avènement de la grande industrie. Aussi longtemps que ce mode de production reste le mode social normal, la répartition satisfait en somme, et si une protestation s'élève — c'est alors du sein même de la classe dominante (Saint-Simon, Fourier, Owen) et c'est justement dans la masse exploitée qu'elle ne trouve pas d'écho » (*Anti-D.*, t. II, 10). Mais alors que devient la *lutte* des classes ? Il y a consentement universel. Un principe de déséquilibre économique ne peut pas être assimilé à une lutte. En fait il y a un système universellement accepté mais qui contient en lui-même les germes de sa ruine. Il n'y a pas opposition des hommes. L'homme est ici un épiphénomène. Il y avait lutte chez Hegel parce qu'il y avait conflit des consciences. Mais ici les consciences n'ont rien à faire ; elles interviennent quand l'évolution économique est à peu près achevée. La dimension humaine manque. 2° Un principe d'appréciation valorisante et optimiste d'origine dialectique et hégélienne qui se superpose au précédent et qui suppose que le tout (société communautaire dominant la Nature) est présent à toutes les parties. En ce cas l'évolution circulaire va vers la société sans classes et chaque moment est un *progrès* ; c'est ainsi qu'on peut considérer l'esclavage comme un progrès. Mais on peut demander alors quel est *du point de vue* matérialiste le fondement de cette valorisation absolue du stade communautaire terminal. Implicite-

ment nous avons l'idée hégélienne d'une destination de l'homme. L'esprit revient sur lui-même à travers les catastrophes. Nous connaissons l'avenir. Non seulement nous le connaissons mais nous le posons comme valeur. Mais nous n'avons en fait aucun moyen de *lui donner une valeur*. S'il est nécessaire, il sera, voilà tout ce qu'on peut dire. Hegel échappait à l'objection en faisant de l'esprit une valeur et la source de toute valeur. Engels y tombe en plein. C'est donc à la source même du marxisme que nous trouvons cette oscillation perpétuelle entre le déterminisme mécaniste et le matérialisme dialectique et cette oscillation vient de l'effort absurde pour rejoindre en une synthèse mécanisme et dialectique.

3° Mais, comme nous venons de le voir, Engels ne peut pas justifier sa valeur suprême qui est la société *totale* de l'avenir. Il ne peut pas non plus donner une description phénoménologique convenable de la *lutte* des classes. Qui dit lutte en effet dit conscience, valeur, action concertée, liberté, violence. Il réintroduit donc en sous-main un système d'appréciation morale fondé sur la liberté et tiré de la philosophie du XVIII^e, celle même qu'il reproche à Dühring d'utiliser. Les Iroquois sont de *bons* sauvages. C'est le recours aux actes les plus bas qui ruinera leur *gens*. Ce n'est pas par hasard qu'il faut pour amener les ouvriers à prendre conscience de classe que *L'Humanité* leur présente chaque jour les patrons comme des *méchants*, c'est-à-dire comme de libres volontés acharnées à faire le mal. Bref si la doctrine ésotérique d'Engels est le déterminisme amoral, sa doctrine exotérique comme celle de Dühring revient à résoudre l'oppression économique en violence politique. Dès qu'on perd de vue la liberté et la lutte, l'idée même d'oppression s'évanouit, il reste un certain état économique dont Engels nous dit lui-même que tout le monde l'accepte quand il est en équilibre — et qui est ce qu'il est, tout simplement.

Le recours perpétuel à ces trois notions divergentes masque l'absurdité de la théorie de l'oppression. Si en effet on se place sur le plan du déterminisme, le seul droit que nous ayons est de dire : l'esclavage ayant par série indirecte de conséquences donné la société moderne, si on pose l'esclavage on a de proche en proche le capitalisme contemporain. Mais cela ne signifie *ni* que l'esclavage était l'unique mode de réalisation de la société contemporaine à partir d'un état primitif donné *ni surtout* qu'il devait se développer nécessairement à partir de cet état. L'existence de la société iroquoise prouve de l'aveu même d'Engels qu'une société sans esclaves pouvait, sauf intervention de l'extérieur, se maintenir indéfiniment. On est donc renvoyé, à ce moment, à un *choix* d'asservir ou à un hasard pour expliquer le développement de l'esclavage dans les sociétés parasitaires. Seulement ici intervient la deuxième méthode d'appréciation : par la dialectique. Se plaçant du point de vue de la totalité : société sans classes, Engels

transforme un déterminisme hypothétique en une nécessité apodictique : l'esclavage devient un moment abstrait de la totalité concrète donc l'unique chemin nécessaire pour parvenir à la société sans classes. Hegel en avait le droit mais Engels non car c'est seulement *l'idée* qui peut être un moment abstrait d'une synthèse plus vaste qui l'englobe. Reste alors à valoriser subjectivement et à montrer le moment abstrait de l'oppression comme intolérable pour inciter les opprimés à rejeter cette oppression. Mais le recours à cette valorisation est logiquement interdit. Or si l'homme est un fait, il n'y a plus jamais rien qu'arrangement de fait, il n'y a plus personne à opprimer, plus personne qui opprime. La cause du prolétariat n'est ni juste ni injuste ; la lutte des classes n'existe pas ; il y a seulement des soubresauts au moment de l'effondrement interne de l'organisation économique. Si donc nous considérons Dühring et Engels nous voyons clairement leurs lacunes et leur apport. Il est certain que la conception adamique de Dühring avec son Robinson et son Vendredi est purement abstraite, elle fait de l'oppression une décision gratuite sans montrer le but de l'oppression et les moyens d'opprimer. Et si l'on réfléchit sur les moyens et sur le but on retrouve avec Engels les vérités suivantes : l'oppression ne peut se produire qu'à un certain moment de l'évolution technique et économique : il faut pouvoir nourrir les esclaves, les faire obéir et leur donner des instruments de travail et du travail. L'oppression ne naît pas du ciel. Mais d'autre part Dühring a vu ce qu'Engels a manqué : c'est que l'oppression est un fait *humain*, c'est-à-dire susceptible d'appréciation humaine et si l'on n'a pas les instruments théoriques nécessaires pour apprécier ce fait comme fait humain, il disparaît en tant que tel, il reste des faits rigoureusement objectifs : production, répartition, échange, qui en tant que tels ne doivent pas plus nous émouvoir que la répartition des molécules d'un gaz dans un corps de piston. Il importe peu que l'oppression naisse ou non de la violence. En fait il est bien évident qu'elle se distingue *aujourd'hui* de la violence : un jeune bourgeois est oppresseur sans exercer de violence sur l'ouvrier. Cela ne signifie *nullement* qu'il ne soit pas moralement responsable de l'oppression en question. Le tour de passe-passe d'Engels est le suivant : il réfute la théorie oppression-violence et il conclut aussitôt que l'oppression reste en dehors de la responsabilité consciente. Mais il y a là un saut énorme. En outre Engels est obligé d'avouer que la forme originelle d'oppression qu'il reconnaît être l'esclavage est bel et bien fondée sur la violence. Mais, dit-il, on se tuait déjà auparavant ; auparavant il y avait déjà la guerre : l'esclavage est un progrès pour l'esclave. Admettons-le. (Encore que je dénie le droit à Engels de dire que la vie dans les chaînes est un progrès sur la mort. Il ne le peut ni subjectivement puisqu'il n'est pas l'esclave dont il parle ni objecti-

vement puisqu'il ne dispose pas d'un système de valeurs *a priori*.) Reste qu'il y a ici encore un tour de passe-passe. Même si l'esclavage est un *progrès* sur la mort il reste comme elle un produit de la guerre, donc de la violence. Si je donne un coup de poing au lieu d'un coup de revolver, je n'en ai pas moins fait violence. Et même si la guerre existait déjà, une meilleure exploitation de ses résultats ne lui ôte pas son caractère de violence. Enfin la prétendue nécessité rigoureuse des liaisons économiques dissimule un rapport clandestin à la subjectivité humaine. Il faudrait savoir *pourquoi* nous passons nécessairement de l'état de communauté à celui de propriété individuelle. Cela ne peut se faire sans choix. Et Engels le reconnaît lui-même, lorsqu'il dit : « Il n'est plus question de force... les paysans trouvent tout bonnement de leur intérêt de remplacer la propriété collective par la propriété individuelle. » Ici la notion humaine d'*intérêt* est réintroduite. Seulement c'est une notion complexe et qui engage toute la psychologie. Qu'est-ce que l'intérêt ? Est-ce un concept primitif ? Et puis pourquoi choisir l'intérêt comme base des faits historiques ? Pourquoi pas l'orgueil ? ou la honte ? ou le sentiment de la dignité humaine ? Il y a un choix dans la sélection que fait Engels. Pour obtenir un monisme d'explication historique il a recours à un monisme psychologique et comme l'élément psychologique reste artificiellement constant dans ses explications, il en profite pour l'éliminer en apparence ou pour l'assimiler à une chose, pour le déshumaniser. Mais c'est encore un truc. Nous arrivons donc à la nécessité de tenter une synthèse de Dühring et d'Engels : l'oppression n'est pas une décision gratuite mais cependant elle est un fait humain ; elle apparaît dans une situation économique favorable mais cette situation ne peut à elle seule faire naître l'oppression sans du même coup la déshumaniser et lui faire perdre son sens ; la société communautaire originelle peut ou non décider l'esclavage et si elle le fait cela n'est pas seulement un fait économique : l'adjonction d'une certaine force de travail à la force de la tribu, c'est une décision qui implique une certaine affirmation touchant l'existence et la valeur de l'homme et qui n'est possible qu'à partir d'un certain rapport antérieur de l'homme avec l'homme. Si nous admettions en effet que l'homme saisit à plein sa liberté et celle de l'autre, l'oppression ne serait pas possible. Engels le reconnaît lui-même quand, parlant des Iroquois, il écrit : « Il n'y a pas encore de place pour les esclaves, pas plus qu'en règle générale pour l'asservissement de tribus étrangères. Lorsque vers 1651 les Iroquois eurent vaincu les Eriés et la *nation neutre*, ils leur proposèrent d'entrer dans leur confédération avec des droits égaux. » Page 99 : « La *gens* peut adopter des étrangers dans son sein et les admettre dans la tribu entière. Les prisonniers de guerre qu'on ne tuait pas devenaient de la sorte par adoption dans une *gens*

membres de la tribu des Senecas. » Voilà semble-t-il l'adjonction d'une force de travail neuve. N'y a-t-il pas là une décision touchant les rapports des hommes entre eux ? Et, sans doute, c'est à travers un système de production, de répartition, etc. mais c'est aussi à travers une conception du monde, une religion, une conception de l'homme, c'est-à-dire que cet acte est *signifiant* dans un univers de signification. De la même façon comment ne pas voir que le passage à la propriété privée, s'il s'est fait comme le prétend Engels, implique la création d'une nouvelle conception (individualiste) de l'homme ? Il serait absurde de dire que cette conception est première et qu'il a fallu d'abord que l'homme soit individu pour lui-même ; mais pas moins absurde de dire que l'individualité est seconde et conditionnée par la propriété privée. A vrai dire elle se fait dans et par le choix de la propriété privée ; elle est la signification de l'acte par quoi l'homme se sépare économiquement de la communauté. Elle se fait et s'éprouve. Elle est projet de posséder et le projet de posséder est décision d'être individu et jugement sur les rapports des individus entre eux. C'est l'invention d'un rapport neuf entre les hommes. Car je ne puis sans doute être un individu que si j'ai une propriété privée, mais réciproquement je ne puis réclamer et prendre mon morceau de terre que parce que je projette de me faire individu. Ici encore l'existence précède l'essence. Et pareillement, je ne puis en effet accroître ma force de travail qu'en prenant celle d'un autre mais je ne puis songer à prendre celle d'un autre que si déjà j'ai le projet de l'humanité comme composée d'êtres dont les uns sont destinés à servir les autres. Admettons que l'esclave soit un *progrès*. Alors c'est qu'il est *neuf* par rapport à l'état antérieur, c'est-à-dire qu'il est invention. L'esclave s'invente comme on a inventé un perfectionnement technique et inventer l'esclave c'est inventer une certaine figure de l'homme. Ainsi la réponse d'Engels à la question : pourquoi opprime-t-on ? (réponse qui pourrait se formuler ainsi : on ne choisit pas. On se trouve brusquement oppresseur par le jeu des forces économiques et de là on est amené à constituer une idéologie d'opprimeur) est insuffisante. Il y a dans l'oppression une décision en situation sur l'homme. La possibilité de cette décision réside à la fois dans des conditions économiques et dans des structures ontologiques et c'est ce qu'il nous faut examiner à présent. Ou, si l'on préfère, le déterminisme économique suppose une dimension psychologique ; toutes les analyses de Engels sous-entendent un certain facteur psychologique qui, étant sous-jacent, n'est jamais démontré : c'est la psychologie de l'intérêt, de l'utile, le fait que l'homme est un loup pour l'homme. C'est là le postulat. Et il est bien vrai que la signification humaine de l'oppression renvoie à cette psychologie. Mais ce qui n'est pas décidé, c'est si elle est originelle ou si elle représente un moment qui se constitue à

travers l'économie. Il n'y a pour la propriété individuelle possibilité de conduire à l'esclavage (une fois admis que les instruments, la technique, les biens amassés permettent les esclaves) que si je choisis de considérer mon prochain ou certains de mes prochains comme une pure force de travail supplémentaire. Mais qu'est-ce qui m'y conduit ? Une *nature* humaine ? Le fait économique lui-même est muet : il faut l'interpréter dans la perspective de l'intérêt. Nous avons donc à rendre raison de ce fait.

Il faut en revenir au clan. Le lien totémique est un lien nomadique. Il est essentiellement religieux. Synthétique. Le rôle de l'économie est ici négatif. Les traits caractéristiques de ce mode de vie sont en effet plutôt des absences : on s'approprie les produits naturels ; pas d'outils sauf ceux qui sont les instruments auxiliaires de cette appropriation ; pas de travail au sens moderne du mot ; un communisme primitif de répartition ; pas de fixation territoriale. Telle est la situation. On peut voir les grandes directions dans lesquelles elle sera vécue. Tout d'abord le rapport de l'homme à la Nature est différent du rapport que nous connaissons. Aujourd'hui l'abondance même de cette Nature est au fond passivité. Il faut la féconder, exercer sur elle un travail ; l'homme se sent activité en face d'elle ; il se saisit comme pouvoir d'universalité, en face d'une matière passive et amorphe. En ce sens le travail est liberté. La conscience travailleuse, comme dit Hegel, se retrouve dans l'élément de l'Etre puisqu'elle *forme* l'objet. Mais dans le cas du nomadisme primitif le rapport premier est désir et jouissance, c'est-à-dire que l'homme détruit un produit naturel et ne marque pas la Nature. Son passage se marque seulement comme une destruction et c'est comme pure destruction qu'il se retrouve dans l'élément de l'Etre (où mon cheval a passé, l'herbe ne repoussera pas). Mais inversement la Nature est pour lui un *don* perpétuel, qui vient ou ne vient pas. Il y a ou non du poisson dans la rivière, du gibier dans la forêt. La pluie tombe ou non. L'homme est donc par rapport à la Nature un état d'attente et de désir. Et le désir se distingue ici de la volonté qui est combinaison de moyens pour une fin, qui est surtout le fait pour l'homme d'être séparé de son possible par la totalité du monde et le chemin qu'il faut parcourir. Si le désir se réalisait de lui-même, ai-je dit dans *L'Imaginaire*, rien ne viendrait distinguer le rêve de la veille. Or précisément chez le primitif, si le désir ne se réalise pas exactement de lui-même du moins est-il *comblé* quand il est satisfait. Ou l'objet du désir ne *paraît pas* et l'on souffre ; ou bien il paraît et assouvit par sa destruction. Mais de toute façon, il n'est pas question de le faire apparaître par le travail. L'homme est donc par rapport à la Nature comme l'enfant par rapport aux parents. Son seul lien actif avec elle sera donc magique et par rapport à la Nature, comme l'enfant par rapport aux parents, il tâchera d'obtenir par la prière.

La prière jaillit ici spontanément de l'absence du *travail* : la division entre le passif, l'inanimé et l'activité formatrice n'est pas faite. En un mot, la transcendance ne trouve pas place dans le rapport de l'homme à la Nature ; ou plutôt c'est une transcendance limitée : le désir est bien dépassement de la situation présente mais il est dépassement imaginaire. Pour qu'il y ait dépassement réel il faut que la Nature vienne à l'homme, c'est-à-dire que dans le champ hodologique tendu par le désir il y ait une éclosion. Comprendons que le désir *ne fait pas* naître la magie : à lui seul il est *déjà* magique. Il est en effet évocation et présentification incantatoire de l'objet en image ; il est déjà *mime* de l'assouvissement. On a souvent montré que la faim était l'ensemble des automatismes de mastication et de digestion fonctionnant à vide (mâchonnements, salivations, contractions stomacales) mais il faut en tirer la conclusion qui convient : le désir est conjuration. Peu importe que les fonctions de digestion s'activent « par habitude », par une série d'excitations physiologiques ou *pour* évoquer l'aliment à ingérer : c'est une seule et même chose ; dès qu'elles marchent à vide leur fonction est incantatoire. Le travail et la volonté sont médiations mais le désir est désir de l'immédiat. Le fond c'est que, la présentification se faisant à vide, on renforce sur le désir pour combler ce vide ; plus le désir est fort, plus l'objet *devrait* se remplir. En sorte que le désir se constitue en *droit*. La maxime du désir, le principe effectif suprême du désir c'est que le désir vécu en totale sincérité est droit sur l'apparition de l'objet. Notons que le désir n'est pas l'origine de la magie, il en est *une* origine. La magie est partout et toujours notre possibilité. Ce qui nous intéresse ici c'est seulement d'essayer de préciser ce que peut être le monde d'un être humain borné au désir. Nous voyons que son lien à la Nature est le lien d'une transcendance-immanence à une transcendance-immanence. Il s'agit dans le désir d'une transcendance tout de même puisqu'il y a néantisation de la situation : j'ai faim et je pose le *vide* de nourriture là où il y avait *plein* de rochers par ex. Mais cette transcendance n'est pas dépassement de la situation par l'acte mais par une modification intérieure : je me pousse à désirer davantage pour que l'objet paraisse, ce qui suppose donc que je me suis accordé mystiquement à la Nature. Une action interne sur moi-même amène une apparition dans le monde. Et cette apparition n'est pas le résultat de l'acte d'une autre transcendance, comme chez l'enfant, par exemple. En effet si l'enfant se pousse à l'extrême du désir c'est pour que l'adulte *aille chercher* la nourriture ou le hochet : il y a donc hypothèque du désir sur une activité déjà humaine de transcendance. Mais ce que le désir constitue dans le cas de la pure *cueillette*, c'est un champ magnétique où tout à coup se forme un fruit ou une racine qui est elle-même pure apparition homogène au désir : apparition instantanée et immé-

diatée *découverte*. Ainsi le monde du désir est bâti sur une participation intime du primitif à la Nature. Le désir est présence immédiate en moi de la Nature et la substance de la Nature est objectivation du désir : le fruit paraît objectivement *en réalité* comme je le fais paraître *en image*. Toutefois le désir n'est pas *création* mais actualisation. L'esquisse imaginaire du fruit, du gibier intervient pour actualiser la puissance du fruit, les potentialités de gibier qui sont éparses dans la Nature. En ce sens la Nature c'est encore moi-même. Hegel a montré en effet et j'ai montré après lui que l'information et la production d'objets équivalent à la projection de moi-même dans l'élément de l'Être — je dirai : dans la dimension de l'En-soi. Seulement le Moi renvoyé aux travailleurs est Moi libre qui s'invente par façonnement de la passivité matérielle. Le Moi que me renvoie le fruit apparu dans le champ magnétique du désir est *Moi aliéné*, en ce sens qu'il est *mon* produit par magie mais non pas façonné et créé *ex nihilo* : Moi latent et actualisé, c'est-à-dire *Moi* en ce sens que je retrouve en face de Moi la figure objective de mon désir et *non-Moi* en ce sens qu'une puissance transcendante et immanente à la fois a produit cet objet-Moi. C'est en somme *Moi* produit par l'autre. Mais du coup *Moi envoûté*. En un mot la magie est réciproque : le désir est envoûtement de la Nature mais du coup la Nature me jette à la face un Moi envoûté. Le monde du désir suppose donc : 1° une reconnaissance *a priori* de la passivité qui se mue en activité par redoublement de passivité, une immanence qui à force d'être immanence devient transcendance ; 2° un lien *charnel* de l'homme à la Nature, lien également magique. Mais c'est tout un. La Nature produit en vérité ce que l'homme produit en image-désir ; 3° une priorité vécue de l'objet. Car l'homme ne crée pas ce qui n'est pas encore (comme cela paraît dès qu'il y a façonnement d'outil), il actualise ce qui *est* avant lui. Nous trouvons ici sur le plan magique l'intuition profonde que l'homme est l'être qui fait qu'il y ait de l'être. 4° Du fait de la priorité du monde, du fait de l'action réciproque et magique du désir sur le désiré et du désiré sur le désir, l'homme est traversé de part en part par la Nature. Il est lui-même un être naturel, dans la mesure où la Nature est magie. S'il est actualisation par désir de l'objet naturel, réciproquement on peut dire que la Nature se désire dans et par lui. Il est le catalyseur et le dévoileur de la Nature ; il *est-pour* que la nature arrive à son maximum de fécondité. En même temps et par action réciproque, comme l'objet du désir lui renvoie un *soi-même* porté à l'être par l'Autre, réciproquement il se saisit lui-même dans le désir comme envoûté, c'est-à-dire que son désir en tant que sien propre est actualisation de lui et par lui de l'Autre. Donc il se saisit comme *aliéné*. L'homme se découvre donc *d'abord* comme aliéné. *Le Désir est un Autre*. C'est ce qu'on voit encore aujourd'hui quand l'homme qui désire une

femme dit : tu m'as envoûté. Ce qui renforce d'ailleurs la chose c'est que le désir ne fait pas vraiment naître l'objet, quoique puisse en croire le primitif, et que, par suite, le désir est douleur, attente, donc possession par une force étrangère. Le désir ressemble à un accouchement à distance. On souffre pour que là-bas l'objet naisse. 5° Hegel a eu raison de montrer que le désir était destruction puisque l'assouvissement conduit à l'anéantissement de l'objet. Mais cette destruction n'est pas saisie d'abord comme pure disparition de l'objet qui paraîtrait alors comme l'inessentiel en face de la conscience saisie par soi comme essentielle. Ceci n'est possible que lorsque le travail engendrera l'intuition de constructions absolues et d'anéantissemments absolus d'objets. Dans le cas que nous envisageons il y a un tout autre rapport : l'homme ayant été porté au désir pour que le fruit naisse est le lieu naturel du fruit. L'image comme indication vide du fruit se remplit par l'*ingestion* du fruit. Le fruit se rejoint à sa signification propre ; il arrive à son plus haut degré d'existence au moment où il disparaît ; il devient homme quand l'homme devient fruit. Le côté anéantissement est *en même temps* dévoilement luxuriant (Hegel qui n'est pas sensuel l'a oublié) : dévoilement de la densité, du poids, de la résistance à la dent, du goût. C'est-à-dire que c'est dans son processus d'anéantissement que le fruit arrive au plus haut degré d'existence. Et l'ambiguïté du goût dans la bouche, par exemple, c'est qu'il est à la fois homme et fruit. Il y a donc forme première de communion. De là l'importance *religieuse* du repas. Dans le monde du désir le repas perpétue la vie, pousse la Nature à son plus haut degré d'existence, met un point final au processus magique de développement, et porte l'homme aussi à son plus haut degré d'achèvement. A ce niveau l'homme et la Nature existent l'un par l'autre. Et en même temps, tout au fond, il y a la structure que Hegel a eu tort de marquer seule : la délivrance, par survivance de l'homme à son désir et au fruit. Ici paraît une dimension nouvelle : la *libération*. Ainsi par la dialectique du désir l'homme est aliénation dès son apparition au milieu de la Nature et l'aboutissement est modification du désir et libération. La liberté humaine pointe derrière le naturalisme magique et mystique.

Il y a pourtant production d'instruments. Mais précisément l'instrument ne sert qu'à s'appropriier plus facilement l'objet du désir. Il est donc recouvert par la Nature : il ne peut pas servir à dépasser la Nature mais au contraire il assujettit l'activité à la Nature. Prenons l'exemple de la *gaule* et tentons de voir sa différence avec le levier. Le levier est renversement des indications naturelles : le mouvement humain est de baisser pour lever. Cela signifie que le but est néantisé et coupé de la situation. Cela signifie qu'on interprète le présent à partir d'un avenir précis et abstrait. C'est la position de l'indépendance absolue de l'homme par

rapport au réel. Le réel est vu à partir de l'avenir, c'est-à-dire *ce qui est éclairé à partir de ce qui n'est pas* et l'on *invente* les chemins dans le présent à partir de la fin. Du coup la matière présente devient *indifférente* et passive ; elle n'a pas de chemins propres vers l'avenir et, par conséquent, il n'y a pas dans le présent non humain d'hypothèque magique sur l'avenir. L'avenir n'est pas en puissance dans le présent ; il est fait humain, voulu par l'homme, corrélatif noématique d'une noèse active. En pesant sur le levier, l'homme supprime la magie. Mais avant l'invention du levier, l'outil est obéissance à la Nature, c'est-à-dire à la perception. Et la perception elle-même a la structure que lui donne le désir. La structure du désir c'est prendre et rapprocher du centre humain. Les chemins perçus sont des chemins convergents et centripètes. L'espace hodologique qui entoure l'homme est donc un espace vectoriel. Mais les chemins sont conçus comme *donnés* ou plutôt ce sont des incitations, des envoûtements eux aussi. Le singe supérieur qui vit dans le monde du désir n'a pas l'idée de repousser pour prendre. Si, de sa cage, il voit une boîte avec trois côtés fermés et le quatrième ouvert et tourné vers le lointain il n'a pas idée de pousser la banane contenue dans la boîte vers l'extérieur pour la ramener ensuite. Autrement dit sa transcendance est orientée ; elle est limitée. Limitée par *rien* en un sens ; par la plénitude d'être en un autre sens. J'entends bien que le levier est aussi une proposition d'avenir : son mode d'emploi est sur lui ; il faut peser. Mais le mode d'emploi vient de l'outil, non de la pierre. Si je vois sur le manche du levier la sollicitation à peser, la pierre me paraît d'autant plus inerte. L'instrument transforme l'espace hodologique autour de la pierre ; ce n'est pas la pierre qui veut être traitée de telle ou telle sorte, c'est l'homme qui revient sur la pierre à partir d'une fin posée par lui et qui envisage la pierre à la lumière de cette fin. C'est-à-dire qu'il la découpe sur fond de monde, il la considère comme pur réseau de possibilités et pour finir il invente un rapport qui n'est pas *donné* dans le monde ; à ce moment ce qui révèle les possibilités de la pierre c'est un rapport créé *ex nihilo*. Au lieu que la gaule est conçue à partir des possibilités manifestes de la pomme qu'il faut gauler. Ici par conséquent l'outil est soumission. Sans doute il est aussi inventé. Mais l'invention est secondaire : le bâton est pure matérialisation du chemin entre le fruit et le bras, pur prolongement du corps ; il est déjà contenu dans le geste qui se tend vers. L'invention consiste seulement à envisager la branche de *cet* arbre comme bâton. C'est-à-dire à casser une forme naturelle pour faire entrer un élément dans une nouvelle structure synthétique. Il va de soi que le cassage d'une forme naturelle est libération, amorce d'*antiphysis*. Mais la libération s'arrête en chemin parce que la structure secondaire n'est libérée que *pour* entrer dans une nouvelle synthèse également naturelle, parce qu'elle est *demandée*

par l'objet désirable. Dans l'univers du désir la totalité bras, bâton, fruit forme une synthèse *naturelle*. L'instrument est pure et négligeable concrétisation du rapport qui s'établit immédiatement entre désirable et désiré. Il n'est pas producteur ; il ne renverse pas la situation, il la souligne. S'il est sous-tendu par une certaine négativité (après tout il *fait tomber* le fruit) cette négativité est masquée par le lien naturel originel. Ici, il faut bien nous entendre : il y a réciprocité. Sans aucun doute, l'invention d'outils créateurs et de techniques va changer le rapport de l'homme à la Nature en introduisant l'idée d'*antiphysis*. D'autre part le travail aura le pas sur le désir. Il y aura consommation *reculée*. En ce sens Marx et Engels ont raison. Mais réciproquement il y a dans l'univers du désir une sorte d'équilibre qui exclut la nécessité d'inventer des outils. Cet univers est stable parce que d'une part il enveloppe avec lui des mythes, des interprétations cosmologiques et morales. D'autre part des conduites et un mode de vie. Mais si les produits de la terre viennent à manquer ? Cet élément négatif ne fait pas sortir de l'élément du désir : on va les chercher ailleurs ou bien on meurt sur place. Ou bien on développe l'élément magique du désir par le rite et la prière. Ce que Lévy-Brühl appelait l'imperméabilité à l'expérience du primitif peut s'interpréter d'une façon plus ontologique : dans la *Weltanschauung* du primitif tout ce qui se produit est interprété à partir des catégories cardinales de cette *Weltanschauung*, un *manque* ne pourra jamais à l'intérieur d'une *Weltanschauung* déterminer l'abandon de cette *Weltanschauung*. A ce niveau la perception est *fascination* : la notion de *production* n'existe pas encore : seules existent celles d'*apparition* (dans le champ du désir) et d'*actualisation* (passage de la puissance à l'acte). L'Avenir étant acte est le *sens* du présent (comme dans la saisie authentique de l'homme par lui-même). Seulement il s'agit en un sens d'un avenir naturel et donné. C'est l'avenir des choses qui encercle l'avenir de l'homme. Le *lieu naturel* est la conception de l'espace qui convient à la théorie de l'*actualisation*. Ce qui suppose aussi des bornes absolues (temporelles et spatiales). Dans ce monde du *conceptualisme*, l'homme est aliéné et possédé au milieu d'un monde magique où l'apparition des objets est actualisation fascinante dans la transcendance-immanence, où l'objet est l'essentiel et l'homme l'inessentiel. Le rapport originel de l'homme à la Nature est un lien charnel et organique. Ce n'est pas que l'homme n'ait pas conscience de sa liberté mais il en a conscience comme d'une liberté envoûtée. Concevons bien le type de *motivation par la situation*. En un sens il est évident que les groupes nomades considérés sont sans armes, sans outils, sans terres. Mais précisément ceci n'existe pour eux que si cela est *vécu*. C'est une *situation*. Et c'est une situation à vivre positivement : ils ne se pensent pas « sans outils » : simplement ils saisissent le monde à

travers leur rapport immédiat d'appropriation des produits naturels et ils le dépassent ontologiquement par une *Weltanschauung*. Il s'agit donc d'une création en même temps que d'un dévoilement. Et cette création est *libre*. C'est-à-dire que c'est l'homme qui en est l'origine. Non pas en ce qu'il aurait une certaine nature dont elle émanerait mais en ce sens qu'il décide du monde et de lui-même par sa libre adaptation à la situation. D'autre part si l'homme d'aujourd'hui essaye de saisir en sympathie le mouvement par lequel il y a surgissement originel de l'homme, nu et sans outils dans la Nature, on voit qu'il n'y a qu'une *Weltanschauung* possible, celle qui éclaire le monde à travers les actes de désirer et de prendre. Ce n'est pas qu'elle soit déterminée, bien au contraire, et d'ailleurs l'homme peut toujours choisir de mourir. Mais s'il veut vivre et s'il développe librement son libre désir, s'il invente librement mille ruses pour piller, dans cette libre activité il produit l'univers du désir. C'est précisément là ce qu'Engels et Marx nomment la *praxis*. Ainsi à ce niveau il ne se pouvait pas que l'homme ne choisît pas le monde du désir : l'outil en effet, quoique transformant le monde du désir, suppose le désir comme devant être assouvi. Le désir est la *praxis* primitive, l'indistinction de l'immanence et de la transcendance chez un être dont la transcendance *n'est pas* mais a à être, dont la transcendance originelle est de se créer sa propre transcendance. Mais en même temps l'univers du désir est choix libre. Il n'est en effet *causé* par rien : la *Nature* n'existe que dans le cadre du désir ; la « nature humaine » s'inventera dans et par le désir, elle se déchiffrera sur un monde qui n'est lui-même regardé qu'à la lumière du désir. Négativement donc le désir est surgissement sans cause. Positivement, il est invention d'un rapport entre l'objet et le sujet à partir de quoi le sujet et l'objet se définissent en même temps et l'un par l'autre. Tels sont les deux aspects de la *praxis*. Seulement il y en a un troisième : c'est que l'homme s'aliène en se définissant. Le mouvement de la *praxis* ne consiste pas à définir un monde en face de soi mais à plonger dans un monde qui se referme sur vous. Le monde qui est l'objet investit de toutes parts le sujet qui le dévoile et renvoie au sujet son image. Les chemins de la transcendance sont définis ; si chaque transcendance particulière est à inventer, du moins le terme absolu du dépassement lui est fourni. Chaque situation est à dépasser de plusieurs manières possibles mais dans une seule direction. La liberté se captive par son libre choix : en choisissant le monde, elle choisit que le monde la reflète à elle-même dans l'élément de l'Etre, c'est-à-dire d'être objet pour elle-même. Et comme elle est pure conscience choisissante *du* monde et seulement conscience non-thétique (d') elle-même, le monde lui renvoie son choix comme hypothèque sur elle-même. Le monde est ce par quoi le choix de la liberté devient pour la liberté *destin*. Il n'y

a pas choix du désir mais le désir est choix de désirer. Le monde n'est dévoilé alors *que* comme désirable, cela veut dire avec des structures valorisantes qui élèvent une prétention sur l'homme qui se voit lui-même à partir de son image comme désirant-désirable, c'est-à-dire pourvu d'une essence et d'une nature. Et comme le désir est aliénation, le monde se referme sur un homme inessentiel et aliéné qui apprend par le monde son inessentialité et son aliénation. A partir de là, il peut choisir entre des désirs, choisir de vaincre un désir particulier ou de s'y adonner, choisir entre différents moyens d'assouvir ces désirs et constituer un système de valeurs des désirs et du désirable. C'est ce que j'appellerai une dialectique latérale, une dialectique horizontale qui se développe à l'intérieur du monde du désirable. Et il n'y a pas plus de *raisons* intérieures à ce monde de changer de point de vue vis-à-vis de lui qu'il n'y en a, dans la phénoménologie husserlienne, dans la *natürliche Einstellung*, de pratiquer l'εποχή. Toute difficulté, toute contradiction interne de ce monde suppose et réclame une explication mais comme cette explication est donnée au moyen des catégories de désirabilité, loin qu'elle libère, elle fait un lien de plus qui attache l'homme à son univers. Ceci se complique naturellement du fait de la pluralité des consciences. L'existence de l'autre qui a fait le même choix que moi confère son objectivité et sa vérité à mon univers. Quand le désirable-pour-moi se dévoile comme concurremment désirable pour l'autre, cette synthèse du subjectif et de l'objectif constitue l'*absolument désirable*. En même temps il y a constitution de moi par l'autre sur le plan désir-désirable (nous y reviendrons tout à l'heure), ce qui assujettit encore les choses car je ne suis plus seulement *nature* désirante et aliénée dans un monde désirable mais objet désirable et désirant dans le monde du désir de l'autre. Toute cette dialectique horizontale et latérale donnera naissance à une expérience et à une sagesse qui sera la *psychologie* à ce niveau. Dès ce moment en tout cas nous pouvons constater que l'homme s'est aliéné dans son choix de liberté et nous pouvons parler d'une *oppression* diffuse. L'oppression ne vient pas de l'objectivation de la liberté (ceci est une structure différente de la liberté dont il y aura lieu de reparler et que le recours à la réflexivité peut corriger). Elle vient de ce que dans le monde du désir l'objet est posé comme essentiel et l'homme comme inessentiel. Et, par conséquent, de ce qu'une liberté désarme la liberté. Le choix libre de la désirabilité, en effet, dévoile le libre désir comme magiquement suscité en l'homme par possession; donc la liberté apparaît *déjà* comme envoûtée, suscitée, l'intuition d'être libre se double d'une intuition d'être possédé. En cette situation glissante la libre conscience de la liberté d'être-illusion est à proprement parler une situation d'oppression. Il y manque cependant la structure « oppresseur ». Il y a situation pré-

oppressive parce que la décision d'opprimer manque quand l'aliénation et la dépendance sont déjà données.

Cependant si le monde est en équilibre, c'est-à-dire s'il ne possède pas en lui d'*inégalité*, au sens hégélien du mot, entraînant sa rupture (ce qui n'est pas le cas pour tous les univers, en particulier à proportion de leur complication. Quoique, d'un autre point de vue, la tendance propre à un univers de demeurer puisse indéfiniment reculer la rupture, comme on voit pour le monde capitaliste dont la contradiction interne est manifeste et qui, cependant, « tient » parce qu'on peut toujours choisir d'expliquer les contradictions capitalistes en termes capitalistes) et s'il ne peut fournir aucun prétexte à l'εποχή, il n'en demeure pas moins entièrement suspendu dans la liberté. Sinon nous trouverions uniquement la formule dialectique de la contradiction interne (hégélienne ou marxiste) mais cette conception limite profondément l'homme puisque, dans la mesure où il est pris au piège, il demeure pris. En fait il y a deux théories de la négativité chez Hegel : celle purement interne : la contradiction, celle par présence et action occulte du tout. Seulement, même comme pur avenir, le tout est *donné*. De sorte que la dialectique a un aspect de mécanisme. Et le sens de « l'esprit est inquiétude » est minimisé par la manière même dont Hegel l'explique : c'est simplement l'incomplétude d'un processus qui d'une part est en voie d'achèvement et d'autre part se pose lui-même comme achevé (le moment de l'essence se pose lui-même comme essentiel). Ainsi arrive-t-on à un processus clos. En fait si nous voulons que la négativité ne soit pas pure contradiction immanente absorbée par son immanence même, si nous voulons qu'elle soit vraiment liberté, si d'autre part nous voulons que la présence du tout soit effective et pourtant *non donnée*, si nous voulons expliquer le renversement de la *praxis* et de l'univers de la *praxis* dans sa possibilité générale, si nous voulons que la *natürliche Einstellung*, tout en étant sans inégalité, comporte une voie d'accès vers l'εποχή, si nous voulons enfin donner son vrai sens à « l'esprit est inquiétude » (je dirais plutôt « l'esprit est angoisse »), il faut que l'εποχή soit déjà présente dans la *natürliche Einstellung* ou, si l'on veut, que la liberté incarnée soit pénétrée par la liberté absolue. C'est-à-dire qu'il faut reconnaître que l'homme est à la fois et n'est pas ce qu'il est ; il est ce qu'il est sur le mode du ne pas l'être, d'avoir à l'être. Si l'εποχή peut toujours être faite c'est qu'elle est toujours en train de se faire. Tout d'abord le désir est choix de désirer mais on connaît le déséquilibre interne de la structure intraconscientielle. Si le désir est choix de désirer (première inégalité), la conscience (du) désir est conscience (de) choix de désirer parce que le choix n'existe que comme conscience de soi. Ainsi en même temps que le choix se fait renvoyer à soi-même, par le monde qui l'engloutit, son image sous

sa forme de destin, il est contestation de lui-même dans son essence puisqu'il est conscience de pouvoir être autre chose par définition même. Le choix ne peut être en effet que dans la structure ambivalente suivante : ce que je choisis c'est ce qui (compte tenu de la situation, de l'Histoire, de mes choix antérieurs) ne pouvait pas ne pas être choisi par moi et c'est en même temps, le choix, une affirmation contre les possibles d'un certain être qui sera maintenu à l'être ; mais d'autre part le choix n'est pas nécessaire et doit être conscience de pouvoir être autre. Ainsi le désir comme conscience de choix de désirer comporte en lui-même sous forme non-thétique sa possibilité de *καθασις*. Et dans le moment même où il est le plus profondément désir, le plus frénétiquement désir, la possibilité d'une autre voie (d'ailleurs indistincte) reste ouverte en son cœur. C'est une inquiétude au sein même du désir, la conscience de pouvoir se retenir, se manifester autrement, avec une autre signification, en face d'un monde ontiquement pareil, ontologiquement autre. Cette structure intraconscientielle n'étant pas thétique ne se dépasse pas vers l'objet et n'est pas reflétée par l'objet ; l'homme reste au sein du monde noir du désir qui l'enveloppe de ses hautes murailles mais avec la conscience intime de pouvoir brusquement se trouver hors de ces murailles, sans qu'elles se soient d'ailleurs écroulées mais simplement parce qu'elles ne seraient plus là. Comme on peut dans un rêve rêver avec la conscience obscure et non-thétique qu'on rêve. Il y a possibilité de *réveil* à chaque instant du monde. Le réveil toujours évoqué, toujours possible, c'est la réflexion. Pour la réflexion non-complice le choix devient adoption d'un possible et les significations du monde apparaissent comme corrélatives de cette adoption. Du coup la réflexion qui n'est pas encore un autre choix est du moins *choix de ne pas choisir*. C'est la mise entre parenthèses, non du monde (car le doute est en fait impossible devant l'intuition sensible), mais des significations du monde. Ainsi pourrait-on distinguer une liberté engagée qui s'épuise à faire exister un monde qui lui renvoie l'image austère de son destin et une liberté de négation qui pénètre partout la première, qui est même partie intégrante de sa structure, et qui est mise en question de ce monde, qui est conscience de l'obligation de choisir son choix par une création continuée et qui fait qu'en un sens le primitif ne croit pas vraiment ce qu'il croit et peut surprendre l'Européen par l'ambiguïté de ses croyances. Ainsi tout l'homme est dans le primitif, non comme totalité à-venir et présente, non comme l'essence dans chacun de ses moments mais comme négativité concrète et pure puissance d'être toujours autre que ce qu'il est, pure indétermination au centre du déterminé, pure disponibilité au sein même de l'engagement. Il y a à la fois et il n'y a pas une pensée primitive. Elle existe comme choix de se laisser couler dans un monde fermé,

elle n'existe pas dans le sens où ce choix en tant que tel comporte l'ouverture à n'importe quel autre monde et la possibilité de s'ouvrir par exemple au monde des Blancs ou d'y accéder de plain-pied. Ainsi la pensée primitive, pour pouvoir être pensée primitive, implique d'être toujours autre chose que la pensée primitive. Le primitif est dedans et dehors à la fois. Il est un fou qui se croit primitif. Mais réciproquement, tant que son acte réflexif ne sera pas un moment d'un véritable bouleversement de son choix originel, tant que ce sera simplement une vue abstraite des significations du monde comme noèmes, tant qu'il accèdera aux autres mondes parce qu'on l'y fait accéder, le monde du désir restera son centre de référence et sa perpétuelle possibilité dans les moments mêmes où il raisonnera avec le Blanc et se prêtera à ses techniques. Autrement dit le choix du monde blanc ne fait pas éclater le choix du monde du désir, il s'y juxtapose parce qu'il est lui aussi *simple choix* donc conscience de choix et même conscience de choix inessentiel et provisoire. Ainsi peuvent coexister plusieurs systèmes de référence et plusieurs choix d'importance inégale, les uns inessentiels et l'autre essentiel. Ainsi est-il absolument impossible d'*atteindre* le primitif en son cœur parce que ce cœur n'est pas ; comme on voit dans *L'Afrique fantôme* de Leiris.

Pourtant la pure possibilité permanente de réflexion non-complice est une inquiétude et un risque d'angoisse dans la mesure même où le choix veut *être* comme choix. Ici apparaît la deuxième dimension du monde primitif. Il s'agit de capter la réflexion. Il s'agit que la possibilité de la réflexion comme contestation de mon choix soit une non-possibilité pour moi. Et comme je ne puis la nier sans faire qu'elle soit, il s'agit qu'elle soit en moi possibilité d'un Autre. En un mot faute de pouvoir nier qu'elle est, je vais tenter de nier qu'elle soit mienne. Je vais faire que Je soit un Autre, c'est-à-dire je vais penser ma liberté en termes de possession. C'est à cela que va servir la notion de *mana* et sa double dérivation : âme et *zar*. C'est-à-dire que nous passons de la relation purement irréfléchie avec le monde à la réflexion et au rapport avec l'Autre.

Revenons au clan. Il n'est pas vrai que le primitif ne soit pas individué. Si l'on prouvait qu'il n'a pas l'usage du Moi ou du Je, cela ne prouverait pas qu'il ne lui reste que l'individualité organique. Il reste en effet le circuit de l'ipséité avec conscience non-thétique (de) soi et l'individuation par le « Il ». Il nous faut envisager en effet que le *cogito* préreflexif ne peut être supprimé. Seulement il reste que les principes d'individuation par le monde sont réduits au minimum dans l'univers du nomadisme et du désir. Le monde me renvoie en effet ma personne par le double effet de la propriété immobilière et du travail créateur. Je me saisis sur la chose spatiale que je possède et sur l'objet que j'ai créé. La propriété individuelle d'un champ est, en un sens, une certaine

opération analytique. La projection de ma transcendance synthétique dans l'espace est projection de l'indivisible unité synthétique dans le monde de la divisibilité absolue et de la quantité. Les hommes sont juxtaposés comme les terrains. La compréhension de l'étendue hodologique comme espace n'est pas donnée de soi. Il y a un double mouvement d'invention de la mesure et d'appropriation qui n'est pas donné à l'origine. Originellement l'espace est un champ qualitatif et magnétique, parce qu'il est *parcouru*, parce qu'on y poursuit, parce qu'on y fuit et qu'on est toujours sur le plan du développement synthétique de la ligne, de l'explicitation de l'extérieur, du dévoilement du neuf. Le rapport premier à l'espace est celui du déroulement en commun d'une toile ; on dévoile, on rapproche, on agrandit les objets de l'horizon. D'autre part, nous l'avons vu, le travail producteur n'existe pas, les instruments sont purs dévoilements de l'Etre soumis aux *données* absolues de la Nature. En outre le déplacement étant fait en commun, l'image glissante du monde parcouru renvoie un *Nous* plutôt qu'un *Je*. *Nous* sommes *cette* vitesse de dévoilement et de disparition des choses. Reste donc l'individuation subjective par réflexivité. Mais on a vu qu'elle s'accompagne de néantisation ; elle est, en outre, d'autant plus inquiétante qu'elle n'a pas le moyen de produire un bouleversement à travers lequel la liberté s'engagerait de nouveau. Elle est le pur *à quoi bon* qui conteste tout engagement de fait. Contre cette inquiétude angoissée, le primitif se défend en se faisant annoncer par l'Autre ce qu'il est. Dans le rapport du Pour-soi avec l'Autre, il choisit comme moment originel le moment de l'Autre. Cela s'accorde parfaitement avec le monde du désir où l'objet est l'essentiell et la subjectivité l'inessentiell. L'Autre étant objet dans le monde du désir est ce par quoi je viens à moi. L'Autre est ce que je vois d'abord, ce qui me parle de moi-même, ce pour qui j'existe, ce qui me fait venir à l'objectivité. Par l'Autre, comme le dit Hegel, je viens à la vérité de moi-même. Mais l'Autre est l'existant pour qui je suis Autre. Ainsi je viens à moi-même comme *Autre*. Cela veut dire que dans la mesure où je saisis d'abord à travers l'errance en commun, les liens du sang, les liens totémiques, que je suis le même que l'Autre, cela signifie que je suis le même *en tant qu'Autre*. Ainsi suis-je d'abord un *Il*, comme on voit du fait que les primitifs parlent d'eux-mêmes à la troisième personne. Je suis ainsi gardé contre la réflexion car : 1° l'Autre me regardant exactement comme la réflexion peut me regarder (même degré secondaire), j'assimile en principe la réflexion au regard de l'Autre ; 2° le regard de l'Autre me trouvant objet, je me trouve moi-même comme objet autre. Du coup je passe à l'inessentiell, puisque c'est de l'Autre que je tiens mon existence. Mais du même coup je gagne l'existence objective. L'Autre a pour mission de m'actualiser par son regard. Du coup il me crée ; regarder c'est prendre. L'Autre

a barre sur moi parce qu'il coopère à mon surgissement dans le monde. Par la face que j'offre au monde je suis perpétuellement *pris* (d'où les images envoûtantes, d'où les noms secrets qui sont une face cachée de l'objectivité. Mon nom comme propriété de l'objet que je suis, c'est moi. Donc je me donne secrètement un nom qui est toujours moi-objet mais caché : le subjectif dans l'objectif). Mais d'autre part l'Autre est aussi un Autre pour les Autres, on le regarde pendant qu'il me regarde, on peut lui prendre son nom, etc. A ce moment-là la vertu envoûtante de l'Autre passe à un Autre et de là à un Autre et finalement à moi-même, non comme moi mais comme autre que l'Autre. Ainsi y a-t-il circulation de l'Altérité. Elle est toujours ailleurs, elle saute de l'un à l'Autre. C'est qu'en effet, elle est originellement le *Regard*, qui me transperce mais s'éteint dès que je regarde. De sorte que le regard est toujours ailleurs que ce que je vois ; il est derrière moi, au-dessus de moi, il a quitté l'homme que je regarde, etc. Finalement il devient la pure puissance d'objectivation et d'actualisation de chaque sujet en tant qu'*Autre* ; il devient force magique ou *mana*. Mais il faut bien comprendre que ce n'est pas comme chez les sociologues français une puissance *immanente* de la société (ce qui serait faire de la société une subjectivité supérieure). C'est au contraire la puissance de l'Altérité en tant que telle, c'est le pouvoir qu'a l'Autre de m'actualiser en tant qu'Autre. La société, en effet, c'est l'Autre pensé comme essentiel non pas en tant qu'il est le même que lui-même mais précisément en tant qu'il est autre. (Comme on voit encore aujourd'hui lorsqu'on constate que l'*altruisme* en tant que tel a une priorité morale. Ce qui est absurde car il n'y a pas de vertu à donner à l'Autre en tant qu'il est Autre, mais en tant qu'il est mon prochain, etc.) Le primitif nomade est immanent dans son groupe (clan, tribu, horde). Mais cette immanence est faite d'une triple transcendance : 1° Par mon regard je fais une collection d'Autres dont chacun est pour soi subjectivité une *collectivité* c'est-à-dire une Totalité. Totalité qui ne peut exister qu'en tant qu'elle est Autre que moi et faite d'individus considérés comme étant Autres qu'eux-mêmes aux yeux d'Autres. 2° Mais d'autre part n'importe quel Autre de cette collectivité en me regardant m'y fait rentrer. A ce moment-là, l'Autre incarne la société comme m'actualisant en tant qu'Autre. Elle passe à l'essentiel et je m'y fonde en tant que je deviens Autre que moi. Toute la consistance de l'ensemble ne tient plus qu'au regard de cet Autre. 3° Mais un Autre regarde cet Autre et le fonde avec moi dans l'Altérité. Du coup l'immanence devient ce jeu de chassé-croisé perpétuel, cette Aliénation de tous par tous, cette rigoureuse inversion du rapport de liberté (qui part du Même pour aller trouver l'Autre en tant qu'il est le même), cette extériorité de chacun par rapport à l'Autre et de soi-même par rapport à soi, qui joue l'intériorité, cette transcendance triple et

toujours fuyante, qui figure l'immanence, ce perpétuel « ailleurs » qui figure l' « ici », cette présence de l'absence. C'est précisément cette figure objective de l'intériorité qu'on nomme société primitive. C'est évidemment l'Aliénation totale par définition puisque la société est toujours où je ne suis pas. Toujours latérale, toujours marginale et je n'y suis jamais qu'en tant que je m'échappe et que je ne suis pas moi-même. Mais d'autre part je suis inessentiel en tant que le même. Je suis comme subjectivité libre un épiphénomène de ce que je suis comme réalité absolue ; la société primitive est pré-oppressive puisqu'elle est toujours oppression de la liberté comme subjectivité par l'Autre. Mais c'est une objectivité sans oppresseur puisque j'opprime chacun en tant que je suis l'Autre et non pas en tant que je suis moi-même. Chacun est donc totalement opprimé en tant qu'il est lui-même et totalement oppresseur en tant qu'il est l'Autre. Il se sent donc puissant sur les autres en tant qu'il est extérieur à lui-même, c'est-à-dire en tant qu'il est habité par un Autre (c'est-à-dire par lui-même comme Autre) ou si l'on veut en tant que dépositaire du *mana*. C'est ce que les sociologues français nomment *souveraineté diffuse*. Elle est tout entière en chacun et tout entière hors de chacun. Tout entière en moi en tant que je ne suis pas moi mais l'Autre, tout entière hors de moi en tant que j'ai conscience non-thétique (de) moi. La souveraineté diffuse est donc en même temps oppression diffuse. C'est exactement la même chose. Du coup, puisque je suis un *autre* pour moi-même, mes envies, mes pensées sont autres que moi en moi ; elles sont l'objectif dans le subjectif — ou bien elles sont sans existence reconnue ni mémoire. En un mot *ou bien* je suis dans un univers d'interdits et d'ordres sans *personne* (comme pure subjectivité) pour donner des ordres *ou bien* je suis pure conscience non-thétique et sans droit. Car le devoir c'est l'Autre dans le même.

Le passage à la vie sédentaire, la différenciation des fonctions, l'appropriation du sol peuvent bien en effet morceler le *mana*, pure altérité impersonnelle, en *âmes*. Mais ce n'est que pour rendre le fait d'oppression plus sensible. Car l'Ame originellement c'est moi comme Autre opprimant moi comme le Même. On ne possède pas une âme, on est possédé par elle. Le processus en effet consiste à rapporter à un *objet* substantiel les autodéterminations subjectives. La description de l'âme se fait en termes d'objectivité : elle *est*, elle a une nature, une essence ; elle décide, veut, désire en moi. Elle a des *propriétés*. Originellement elle est le *double*. Mais le double du primitif n'est pas autre chose que l'Autre. En moi il y a l'Autre et il en peut sortir. Mais précisément cette notion d'Autre permet aussi bien la participation mystique (à l'ancêtre totémique), la présence de l'âme proprement dite et la possession par « un Autre ». *Mana*, âme et possession sont donnés ensemble dans les sociétés primitives sédentaires. Et l'étude de la possession par les *zar* en Ethiopie

du Nord montre qu'ils assument des fonctions dévolues aussi bien aux âmes tout en s'affiliant par ailleurs au *waqabi* qui s'apparente à l'idée de *mana* (et aussi à celle d'ange gardien). L'origine du *zar* visiblement est une projection de l'Autre. L'humanité existante par la dialectique précédemment vue se double d'elle-même prise comme Autre. « Les *zar*, écrit Leiris, constituent une population d'esprits mâles et femelles organisés en société hiérarchisée, avec des rois, des chefs, des serviteurs ; société en tout point semblable à la société humaine. On distingue parmi eux des chrétiens, des musulmans, des païens. Ils sont reliés entre eux par de longues généalogies... ils sont également... distribués géographiquement par pays, terres et eaux, etc. » Et l'aspect actuel (christianisé) de leur mythe montre bien son dessein dichotomique : « Eve ayant eu trente enfants craignit le " mauvais œil " de Dieu quand Dieu voulut les dénombrer. Aussi cacha-t-elle les quinze plus beaux. Pour la punir, Dieu décréta que ceux qui avaient été cachés resteraient cachés alors que ceux qui avaient été montrés resteraient des hommes visibles. " Le frère gouvernera son frère ", ajouta-t-il, entendant par là que les hommes resteraient toujours dominés secrètement par les *zar*, descendants des enfants cachés. » On voit d'abord l'importance du *regard*. Dieu en regardant peut avoir le *mauvais œil*. L'œil est toujours mauvais parce qu'il fige. Le *dénombrement*, acte religieux, est consécration, c'est passage à l'existence sous regard. Mais en même temps l'homme passé ainsi à l'existence *regardée* devient proie et sans défense. Il est *autre* pour cet Autre qu'est Dieu. Ici intervient ce redoublement manifeste de la société vue par la société *non vue* : 15 visibles et 15 invisibles. Dieu condamne les visibles à être possédés par les invisibles. Possédés, c'est-à-dire regardés et habités par ceux qui ne peuvent être ni regardés ni habités, mais qui leur correspondent exactement. Le *zar* est évidemment une notion complexe : c'est à la fois le regard de l'Autre qui me voit quand je ne le vois pas et à la fois moi-même tel que j'apparais à l'Autre et tel que je ne m'apparais jamais, installé en moi et me gouvernant. C'est l'Autre comme moi-même et moi-même comme Autre. Fragmentation en personne du *mana* impersonnel. Mais avec hésitation sur la personne qui est encore l'Autre plus que moi. Le *zar* est personnalité sans équilibre : en un sens presque tout le monde a son *zar* ; en un autre sens il ne se manifeste concrètement, sauf chez les possédés, que par les crises. En un sens il semble un génie maléfique avec qui on traite par contrat. En un autre il est au contraire bon et c'est le possédé (le « cheval ») qui est mauvais et qui le gâte (comme l'âme est toujours bonne en tant que créée par Dieu et mauvaise en tant que le péché la gâte). Tantôt il est une personnalité nettement extérieure et qui peut valoir pour plusieurs « chevaux », qu'on invoque et qui descend en eux, et tantôt c'est vraiment le double : « Le *zar*

ressemble à la personne. » Double explication : le *zar* possède la personne en vertu de cette affinité, ou crée cette ressemblance chez la personne. Peu importe : idée magique que le *zar* c'est la personne elle-même mais dans l'élément de l'Autre et aliénée. Assimilation en outre du *zar* au *waqabi* (esprit gardien se terminant en vertu métaphysique — sans doute *mana*). Un côté vertu abstraite, cause métaphysique : « C'est le *zar* qui embellit les visages. » L'action ou l'εἶς de chacun devient alors non plus provoquée par domination du *zar*, mais causée métaphysiquement, comme la chaleur par le phlogistique, par une essence qui, quoique devenue abstraite, demeure étrangère à celui qu'elle possède. Tous les degrés entre l'Autre comme pur impersonnel puis comme personne impersonnelle jusqu'à l'âme comme cause métaphysique, c'est-à-dire comme l'élément d'Altérité saisi en tant que Vertu. Une conquête historique importante a certainement été la conquête que l'homme a faite de son âme. Ce n'a été possible que par conversion du rapport de possession en rapport de propriété. Et aussi par conversion de l'âme, principe d'organisation lui-même organique, en une essence *logique* et une pure *objectivité* peu différente d'une vérité. Encore le rapport de l'homme à son âme est-il toujours resté ambivalent : en un sens l'on dit que nous « avons » une âme. Mais *qui* a ? Puisqu'il n'y a en dehors de l'âme que le corps ? Il faut en quelque sorte supposer un principe synthétique qui détermine l'âme à mouvoir le corps, un petit homme derrière l'âme. En un mot il faut placer une subjectivité que je *suis* derrière cette âme objective que j'ai. Mais en un autre sens, c'est l'âme qui me possède. L'âme est créée par Dieu, illuminée par Dieu, assimilable aux vérités éternelles qu'elle contemple (cf. Platon) ; impersonnelle au milieu d'elle-même, elle peut guider le corps. A ce moment la subjectivité devient le corps, l'illusion. Les avatars ultérieurs de l'Altérité gouvernant le Même sont la *grâce*, la Voix de la conscience, la loi morale, le tribunal intérieur, la « nature » humaine et pour finir le caractère. Avec, en chaque cas, la relation ambivalente : avoir-être eu. Naturellement cet effort pour nier la subjectivité, en tant que la subjectivité est pure négativité, échoue partiellement du fait précisément que la subjectivité devient ainsi négativité par rapport à cet effort pour figer l'homme en *en-soi*. Le *zar* est à la fois effort pour assimiler la réflexion au regard de l'Autre et le réfléchi à moi-même dans l'élément de l'Autre. Mais il faut que j'y *croie*. Autrement dit quand la réflexion primaire fige l'irréfléchi en *Autre* et constitue une « Psyché » aliénée, la structure intraconscientielle de la réflexion ou conscience non-thétique (d') elle-même est l'occasion toujours possible d'une réflexion secondaire et non complice. Je suis et je ne suis pas l'Autre au pouvoir de l'Autre. Je crois et je ne crois pas. Le même acte je le ferai tantôt en tant que possédé et tantôt très

quotidiennement de moi-même. Mais, de toute façon, le *climat* de l'oppression est trouvé. La communauté nomadique est originellement oppressive, elle demeure oppressive en devenant sédentaire. Il y a climat d'oppression en effet quand ma subjectivité libre se donne comme inessentielle, ma liberté comme un épiphénomène, mon initiative comme subordonnée et secondaire, quand mon activité est dirigée par l'Autre et prend l'Autre pour fin. Originellement, chacun est oppresseur en tant qu'Autre, opprimé en tant que soi. Et nous verrons que cette structure se maintient jusqu'à aujourd'hui. En réclamant d'être moi pour moi, je ne puis même concevoir une relation d'oppression avec l'Autre. L'oppresseur, quoiqu'il ait escamoté l'élément de l'Altérité à son profit, se conçoit soi-même comme Autre. Nous y reviendrons. Nous voyons à présent que les facteurs de l'oppression originelle sont de trois sortes : 1° la technique et l'économie primitive mais non comme faits constitutants et déterminés. Bien au contraire comme purs manques à travers lesquels se constituent par ce projet de l'homme une situation positive et l'univers du désir ; 2° la relation originelle pour-soi-pour-autrui ; 3° le projet vers l'En-soi comme fuite de l'angoisse vers la peur.

Reste à marquer comment l'oppression diffuse est escamotée par quelques-uns à leur profit. C'est-à-dire reste à marquer le passage à la souveraineté incarnée, aux sociétés secrètes hiérarchisées, à l'oppression de la femme par l'homme, à la propriété privée et à l'esclavage. Notons auparavant qu'il y a une autre aliénation (et capitale) qui se trouve dans toutes les sociétés : c'est celle de l'enfant. Ce que Lacan, dans « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu » (tome VIII de l'*Encyclopédie française*), appelle structure narcissique du moi (8.40.10) : « La perception de l'activité d'autrui ne suffit pas... à rompre l'isolement du sujet. Tant que l'image du semblable ne joue que son rôle primaire, limité à la fonction d'expressivité, elle déclenche chez le sujet émotions et postures similaires, du moins dans la mesure où le permet la structure actuelle de ses appareils. Mais tandis qu'il subit cette suggestion émotionnelle ou motrice, le sujet ne se distingue pas de l'image elle-même. Bien plus, dans la discordance caractéristique de cette phase l'image ne fait qu'ajouter l'intrusion temporaire d'une tendance étrangère. Appelons-la intuition narcissique : l'unité qu'elle introduit dans les tendances contribuera pourtant à la formation du moi. Mais avant que le moi affirme son identité, il se confond avec cette image qui le forme mais l'aliène primordialement. » Ainsi l'Autre est doublement installé par le primitif adulte : par l'aliénation de la réflexion et par l'enfance. Nous saisissons à présent deux choses essentielles : 1° que si les rapports humains sont conçus originellement sur le mode de l'aliénation, toute relation individuelle doit être aliénante, ou si

l'on préfère : toute conduite de l'un vis-à-vis de l'autre est conduite d'aliénation, même la générosité, même le désintéressement ; 2° si je suis aliéné en tant que je suis l'Autre pour l'Autre, je suis aliénant en tant que l'Autre est Autre pour moi. Mais il est Autre pour moi en tant que je suis l'Autre. Il y a donc deux sens de l'Autre : l'Autre comme Altérité originelle constituante et pourvue de priorité par rapport à moi ; l'autre comme altérité constituée en moi par l'Autre et qui n'est autre que moi-même comme autre ou *le même* en tant qu'aliéné. Moi est donc un concept ambigu et aux deux faces de Janus Bifrons : il est à la fois l'autre et l'Autre. Mais naturellement l'altérité constituante est en fait pure liberté transcendante ; seulement c'est justement cette liberté que je veux me dissimuler. Ainsi y a-t-il un perpétuel jeu de mauvaise foi sur ces deux concepts du Moi. Le Moi est couple mais en fait se présente comme le Même, à double face : c'est en tant que je suis autre que je deviens l'Autre ou si l'on veut c'est en tant que je suis possédé par le *mana* puis par l'âme que je possède. Car mon être-autre est à la fois pure altérité objective de moi-même et présence redoutable en moi de l'Autre. En me faisant autre l'Autre m'habite et me confère son pouvoir, je suis à la fois objet et sacré. Médusé, enchanté, pétrifié. Ce double aspect couplé donne naissance à tous les couples mythiques qui sont opposition du même et de l'autre. Mais le même n'est pas exactement la subjectivité : c'est l'essence interne de chacun en tant qu'elle est figée par le regard de l'autre et qu'elle est cependant soi (elle a l'intériorité et elle limite la subjectivité pour mieux la masquer). Et c'est cette essence interne (qui me possède et qui figure ma possession par l'autre) qui m'apparaît comme ayant une autre face, une face d'ombre qui m'échappe et qui est *pouvoir sur l'autre*. Ainsi suis-je *terrible* mais terrible par le côté de moi-même qui m'échappe. Je suis un oppresseur-né dans l'exacte mesure où je suis un opprimé. Et, au premier moment, j'opprime parce que je suis opprimé, je *transmets l'oppression*. Un oppresseur est un homme qui transmet sur d'autres l'oppression qu'il subit. Le cas premier et le plus frappant c'est le *souverain*. Le souverain est l'incarnation de l'Autre. Il est donc : 1° ce qui nous constitue tous en *le même* et ce qu'on ne peut jamais constituer en lui-même (défense de regarder ou de toucher le souverain) ; 2° il est l'Autre à l'état pur c'est-à-dire perpétuellement et par essence autre que soi. Cela signifie d'une part qu'il est « en proie à soi-même » et d'autre part ligoté par les tabous. Cela signifie en outre qu'il est à la fois oppresseur et opprimé. Il est la condensation d'une fuite. Il est toujours couple (*Mitra-Varuna*). A la fois *organisateur* (non créateur) en tant qu'il possède malgré tout une mission d'organisation et d'ordination et *créateur* en tant qu'il est définitivement l'Autre dont le regard fait naître mon être pour lui, pour moi et dans l'absolu et qui féconde en touchant parce qu'en touchant il

actualise (cela signifie qu'au fond le primitif reconnaît, à travers le désir, la réalité humaine comme dévoilante-dévoilée). Mais aussi à la fois *technicien* (dans *Mitra-Numa* il y a une technique de la souveraineté, l'outil perce sous le rite : on conserve, on organise, on transmet la vie, et les ordres et institutions sont rationnels) et *magicien* (il représente à la fois l'ordre et ce qui est *autre* que l'ordre : la fête, la magie, la violence). Dumézil marque la priorité de *Varuna*. Cela signifie priorité dans le Souverain de l'Autre sur le même, c'est-à-dire que le souverain est *possédé par l'Autorité* comme le primitif par son âme. L'Autre par lui pétrifie, actualise et tue. Et je suis sujet du souverain en tant que je suis sujet de l'Autre déjà.

Arrivons enfin à la forme d'échange qui correspond dans cette société à la circulation des biens et qui produit leur accumulation sous forme de propriété privée. C'est le Potlatch ou don asservissant. J'ai indiqué tout à l'heure que dans une société aliénée toute conduite doit être aliénante, même la générosité. Le Potlatch c'est la générosité aliénante. Au niveau du Potlatch le lien d'amitié est indiscernable du lien d'inimitié, la générosité indiscernable de l'asservissement, le don de la créance, le désintéressement de l'intérêt, le rite de la technique.

Essayons de mieux comprendre. Ontologiquement le don est gratuit, non motivé et désintéressé. S'il n'était pas gratuit et désintéressé ce serait un contrat. S'il n'était pas non motivé il ne serait pas, comme la création, un bondissement de l'homme hors de toute situation pour affirmer le fait humain de tout dépassement. Par le don se constitue une trinité : le donneur, la chose donnée, l'homme à qui on donne. Donner la chose c'est faire surgir un rapport neuf. C'est créer, inventer. Le don est invention. C'est donner l'*univers*, donc affirmer l'inessentialité de l'univers et l'essentialité des rapports entre les consciences ou si on préfère affirmer l'homme comme essentiel. Le don est en même temps *transmission* : on fait passer une propriété à un autre propriétaire. Donc je me dégage du monde où mon image était enfouie, je n'ai plus le même rapport avec l'Etre-en-soi, je sacrifie mon image et en même temps je m'en dégage. De sorte que le rapport originel que j'entretenais avec cette image importe peu. Il était magique ou technique ou artistique. C'était mon bien ou mon œuvre ou quelque possession retenue par un charme. Mais comme par le don j'anéantis mon image et je me place au-dessus d'elle, le rapport que j'ai avec elle s'anéantit et je me place donc au-dessus de tous les types d'univers dans une sorte d'absolu par-delà les époques, un absolu *non historique*. L'anéantissement par le don me dégage comme pur pour-soi transcendant la situation. C'est Philoctète donnant son arc, chez Gide. En donnant, ma liberté surgit sur écroulement du monde. En même temps, je reconnais la liberté de

l'autre, car je considère l'autre comme essentiel et le monde comme inessentiel : la finalité du monde vient justement de ce que je le transmets. Jusque-là il était la substance ingrate que je travaillais ; mais si je le transmets à l'autre, il n'existe plus que *pour l'autre*, et le rapport de la chose à l'autre est un rapport de subordination. Donner c'est faire exister le monde pour que l'autre le consomme. C'est conférer au monde un sens humain. Ainsi ma liberté en se dégageant trouve une autre liberté en face d'elle. Le don suppose une réciprocité de reconnaissance. Mais cette réciprocité n'est pas réciprocité de dons. Puisque par le don je traite l'autre en liberté, il convient qu'en retour l'autre, pour que cette reconnaissance ait lieu dans la dimension de vérité, me reconnaisse le reconnaissant. Cette reconnaissance se fait dans et par la pure acceptation du don. Mais celle-ci, si elle est libre et fière comme elle doit, implique tout simplement que je *reconnaisse* que le don n'a pas été provoqué par un intérêt, que c'est une pure liberté qui a créé le monde pour moi, installant ainsi le rapport interhumain. C'est le sens de la vertu de *reconnaissance*. Les gens le prennent très souvent ainsi lorsqu'ils disent : « Je ne lui demande rien en échange, je lui demande tout simplement de reconnaître que je l'ai fait d'une manière désintéressée. » Ainsi le don est liberté et libération. Il n'est pas du côté du monde et de notre image dans le monde mais du côté de notre conscience non-thétique (de) nous-mêmes. Il est rupture, refus de *croire*, refus d'envoûtement, refus du narcissisme et de la fascination du monde, affirmation de la négativité et du pouvoir créateur. Il est donc, s'il surgit dans l'univers du désir, délivrance de l'univers du désir ; il est, à toute époque et dans toute situation, affirmation des rapports interhumains (qu'il soit cadeau ou prestation de services). Si nous considérons le pur univers du désir où l'homme est l'inessentiel et la chose l'essentiel, le don paraît *dans son intention première* le renversement de cette structure et par conséquent une délivrance : je ne suis plus là pour actualiser la chose par consommation mais si je donne, c'est la chose qui est là pour être transmise à l'autre. L'existence de l'autre me délivre de la chose ; en refusant le désir, je m'en délivre. Seulement l'intention est viciée et le don en s'objectivant dans un univers aliéné au second degré (l'univers humain du clan ou de l'Autre) s'inverse : il devient à son tour envoûtement de l'autre, aliénation, oppression. Ainsi découvrons-nous : 1° une instauration de rapports humains non historiques dont l'origine est cette conscience non-thétique qui n'est jamais tout à fait soi et qui fait justement que le primitif est *en dehors* du monde dans le temps même où il est au-dedans ; 2° une inversion objective de cette intention et de ces rapports qui fait que brusquement nous nous retrouvons *par l'intention même* sur un plan secondaire d'aliénation. D'où vient cette aliénation ? Précisément de ce que le

rapport originel de l'autre à moi-même est déjà aliénation. Lorsque le don a lieu entre égaux sans aliénation réciproque, l'acceptation du don est aussi libre, désintéressée, immotivée que le don lui-même; elle libère comme lui. C'est le cas dans une civilisation évoluée, du don de l'œuvre d'art au spectateur. Mais on peut déjà comprendre que le don asservit quand je ne suis pas libre de ne pas l'accepter, soit qu'il me tire d'un danger de mort, soit que ma faim ne me permette plus de le refuser, bref lorsqu'en l'acceptant, *moi*, je cède à l'ordre du monde, je fais apparaître en moi la figure du déterminisme (par mimétisme) et qu'ainsi l'acceptation figure la non-liberté en même temps qu'elle est reconnaissance de la liberté de l'autre. A ce moment-là le don est altéré dans sa source : je donne au *besoin*, je constitue une sous-humanité ; il est contradictoire puisque je donne à un homme qui est liberté en tant qu'il est non-liberté (autre chose serait le don pour *prévenir* c'est-à-dire pour libérer par avance des besoins) ; il est altéré dans son terme puisque la liberté enchaînée se refuse à reconnaître une liberté aux dépens de la sienne. C'est la *charité* : l'un *peut* donner et l'autre ne peut pas donner et ne peut pas ne pas recevoir. Alors il faut se délivrer de l'objet qui devient synonyme de la liberté de l'autre. Il faut *rendre*. Non pas l'objet lui-même car il demeurerait qu'il *a été donné*, conduite ineffaçable, qu'on en a usé. Et puis ce serait refus du don, ce qui est autre chose. *Rendre* c'est faire un anti-don. Un don qui détruit le don. Donc en rendant on donne *autre chose*. Il y a neutralisation du premier don par un don inverse et équivalent. Et puisque dans la première opération j'ai reconnu la liberté de l'Autre sur le sacrifice de ma propre liberté, en *rendant* je suis l'occasion pour l'Autre de reconnaître ma propre liberté. Il est à remarquer toutefois que l'anti-don subit une chute de potentiel : il s'adresse en effet de bas en haut et le récipiendaire fait acte de bonne volonté en le recevant. Il n'y est contraint par aucun besoin. En principe il peut le refuser et s'il l'accepte, c'est pour ne pas humilier, c'est-à-dire dans l'intention de maintenir ou d'instaurer des relations humaines. « On ne peut pas refuser leur invitation, ça les blesserait. » « On va les inviter, mais ils se *croiront obligés* de nous le rendre, c'est assommant. » Rendre apparaît en effet à celui qui rend comme un devoir parce que ce n'est pas un pur désir mais une exigence de la liberté qui paraît sur fond de destruction de la situation présente. La liberté, méconnue, exige d'être reconnue. On essaiera de parer à cette chute de potentiel en élevant la qualité et la quantité du don : on recevra *mieux* qu'on n'a été reçu, on « mettra les petits plats dans les grands. » Mais puisqu'en un sens ce don est purement symbolique, puisqu'il n'est pas fait pour satisfaire le besoin de l'autre (qui peut manger à sa faim, qu'il soit invité ou non) il y a quelque chose qui ne sera jamais détruit, c'est le fait que le premier don était *réel*. Aussi le second don prend-il

essentiellement le caractère autistique d'une destruction. La structure *destruction* est impliquée, nous l'avons vu, dans tout don. Dans tout don il y a une négativité à l'égard de la situation et du lien de propriété en général. Seulement dans le premier don il y a la structure positive de création : cette nourriture que je détruis en tant que *ma* propriété, je lui confère un sens positif nouveau en tant qu'elle va se dévoiler et s'incorporer pour l'autre et qu'elle lui est indispensable. Mais l'anti-don n'a pas ce côté positif ; il est en effet livraison à l'autre de ce dont l'autre n'a pas besoin ; il ne révèle rien à l'autre que l'autre ne puisse se dévoiler par soi-même. L'autre est donc pur instrument destructeur, pur moyen de consommer les biens, comme une flamme de bûche ou tout autre élément équivalent. L'opération est libératrice en ce simple sens que dans l'anti-don je détruis mes biens en présence de l'autre et par le truchement de l'autre. L'anti-don est pure destruction et ma liberté paraît sur la simple destruction de mes biens, c'est-à-dire de mon image dans le monde. Mais précisément dans la mesure où l'autre *peut* refuser mon anti-don j'élève une prétention sur sa liberté. Au nom de la liberté j'exige qu'il reconnaisse ma liberté comme je reconnais la sienne. Il s'agit ici de l'exigence du *plus faible* telle qu'elle est décrite *supra*. Mais elle n'en a pas moins la structure de l'exigence et elle s'adresse précisément à la pure liberté de l'autre que j'ai découverte *dans la reconnaissance*. A la limite si je ne puis rendre avec des destructions de biens, je rendrai avec des prestations de services, avec la destruction partielle de mon corps. Et si le don a été don de *ma* vie je rendrai par destruction éventuelle de cette vie. Nous approchons ici du lien féodal de personne à personne. Tout à fait à l'origine c'est le féal qui exige de son souverain qu'il l'utilise et qu'il prenne son service en échange de sa protection. Le don peut donc se décrire comme suit dans la perspective de l'aliénation : 1° une liberté qui se reconnaît et se fait reconnaître par destruction créatrice du monde en faisant passer les choses à l'inessentiel et l'homme à l'essentiel ; 2° un homme (le récipiendaire) qui, en reconnaissant la liberté du donataire, ne reconnaît pas sa propre liberté mais au contraire son enchaînement puisqu'il n'est pas en situation de refuser (tout en conservant la liberté abstraite et principielle de refus, ce qui fait que son acceptation se dévoile comme choix du déterminisme en même temps qu'elle est reconnaissance de la liberté de l'autre. Autrement dit nous avons bien le début de la dialectique du maître et de l'esclave, avec l'homme qui préfère *la vie*, l'utile, l'intérêt. Mais ce n'est pas ici de la *mort* qu'il s'agit mais du gratuit contre l'intéressé). Et comme le refus est jugé impossible, l'objet donné demeure l'essentiel pour le récipiendaire, dont la liberté passe à l'inessentiel. Il demeure, lui récipiendaire, sur le plan de l'univers du désir. Le don est *pour lui* actualisation par l'autre du désirable,

et l'objet en même temps qu'il est donné est volé par le donataire parce qu'il est dévoilé dans l'usage même ou la consommation comme *objet autre*. 3° Du coup dans le don il y a hypothèque sur l'avenir (d'abord involontaire) puisque la reconnaissance du don implique un autre don libérateur qui devient la possibilité la plus propre du récipiendaire et qui a ce double caractère (ambivalent) d'être l'exigence de sa propre liberté qui veut se récupérer et en même temps d'être une contrainte objective asservissant le récipiendaire (par exemple : il faut économiser pour pouvoir rendre).

Dès lors un renversement va se produire si la liberté qui *donne* escompte qu'on lui rendra. Or les structures du don étant évidentes parce que le don implique une compréhension ontologique de lui-même et de l'anti-don, il est dans le pouvoir de celui qui donne de faire le don dans une perspective ou dans une autre. Il peut donner pour la pure et gratuite décision d'affirmer sa liberté. Il peut donner pour engager l'avenir de l'autre. Dans ce cas l'affirmation de la liberté essentielle, de la gratuité de l'existence humaine et de l'essentialité de l'homme dans la personne du donataire s'accompagne de l'enchaînement du récipiendaire dont la possibilité immédiate est de *rendre*, c'est-à-dire une exigence d'agir *pour l'autre*. Donner c'est obliger l'autre à se mettre sur le plan du *besoin* et à ne s'en pouvoir délivrer qu'en soumettant sa transcendance à la liberté d'Autrui. Ainsi le don devient entreprise concertée d'aliénation, non par la violence mais par la générosité au contraire. C'est une affirmation de *ma* liberté contre le monde et contre l'autre. Nous trouvons les structures déjà décrites de l'oppression : constituer un avenir à l'autre. Et le lui constituer *truqué* puisque, en voulant librement son propre avenir, en fait il agit à l'intérieur de mon propre projet comme moyen. Il va de soi que l'autre peut réagir par la colère et la destruction de la situation en refusant de reconnaître le don. Mais en ce cas, il refuse de se reconnaître lui-même.

On objectera évidemment que le don suppose une inégalité originelle qui n'existe pas dans les sociétés totémiques. Mais d'abord cela est inexact : tout rapport interhumain dans ces sociétés est univoque et vectoriel : il se fait toujours à partir de la prééminence de l'Autre sur le même. Si je reçois, c'est l'Autre, en tant que premier, qui donne à cet Autre que je suis, et par conséquent qui m'aliène. Si je donne, c'est l'Autre comme toute-puissance envoûtante qui donne par moi à l'autre-objet. De là le caractère obligatoire du Don : c'est bien ma liberté qui s'affirme en donnant mais comme la toute-puissance en moi de l'Autre. Et, nous l'avons marqué, l'obligation c'est l'Autre dans le Même. De là l'ambiguïté des structures du don primitif. En tant qu'il est rattaché à l'Autre en moi, il est obligation rituelle qui me dépasse : « L'obligation de donner est l'essence du potlatch. Un chef doit

donner des potlatch pour lui-même, pour son gendre, pour sa fille, pour son fils, pour ses morts. Il ne conserve son autorité sur sa tribu et sur son village, voire sur sa famille, il ne maintient son rang entre les chefs — nationalement et internationalement — que s'il prouve qu'il est hanté et favorisé des esprits et de la fortune, qu'il est possédé par elle et qu'il la possède; et il ne peut prouver cette fortune qu'en la dépensant, en la distribuant, en humiliant les autres, en les mettant "à l'ombre de son nom"... car au Nord-Ouest américain, perdre le prestige, c'est bien perdre l'âme : c'est vraiment la "face", c'est le masque de la danse, le droit d'incarner un esprit, de porter un blason, un totem, c'est vraiment la *persona* qui sont ainsi mis en jeu, qu'on perd au potlatch, au jeu des dons, comme on peut les perdre à la guerre ou pour une faute rituelle » (Mauss : *Essai sur le Don, forme archaïque de l'échange*, année sociologique 1923-24, p. 100 à 102). Ce texte important montre assez comment le Don est suite de la *possession par l'âme*. C'est la *persona* ou l'Autre en moi qui donne. Et si je ne donne pas je perds la face (on nomme « Face pourrie » le chef qui ne donne pas de potlatch) et le droit de porter le masque c'est-à-dire de me livrer au regard de l'autre, c'est-à-dire encore l'image narcissique de moi-même qui me possède. Réciproquement, puisque nous sommes dans l'élément de l'Autre, il y a obligation de recevoir. « Refuser le potlatch... c'est manifester qu'on craint d'avoir à rendre, c'est craindre d'être "aplati" tant qu'on n'a pas rendu. En réalité c'est être "aplati" déjà. C'est perdre le poids de son nom » (Id., *ibid.*, p. 106). Le défi apparaît ici dans sa structure originelle qui peut se définir ainsi : dans le monde aliéné, lorsque la liberté de l'Autre prouve son essentialité en quelque circonstance, il faut que les autres fassent la preuve de leur liberté et de son essentialité sous peine d'être tenus pour inessentiels par rapport à la première liberté. La liberté fonctionne ici comme le regard. Comme nous sommes dans le monde de l'aliénation, non de la solidarité, un acte qui manifeste l'inessentialité du monde (par exemple une prouesse guerrière ou sportive) n'est pas simplement une possibilité ouverte dans le champ des possibilités de chacun. Elle est une possibilité qui d'abord lui est retirée. Elle est la possibilité de l'Autre en tant que l'Autre n'est pas lui. Par exemple dans le monde des sports et du nationalisme le fait qu'un Autrichien bat un record ôte précisément l'essentialité au Français qui détenait le record au préalable. Dans une société unifiée, il ne s'agirait que d'un développement de la même possibilité dans un sens donné. Dans un monde découpé en nations le record est possibilité de l'Autre. Il faut le lui *reprendre*. Il fait apparaître en effet le record français comme inessentiel, comme arrêté par la puissance négative du monde. Ainsi dans le monde de l'aliénation quel qu'il soit. Dès lors si l'intention du gagnant est de réduire l'Autre à l'inessentiel (il y a en

ce cas exploitation du défi) il y a la structure proprement dite du défi, c'est-à-dire que mon acte se donne et est donné par moi comme une hypothèque sur l'avenir de l'autre. Brusquement j'introduis une possibilité nouvelle et objective (transcendante) dans le champ des possibles de l'autre. Elle a une face subjective en ce qu'elle est sa possibilité et une face objective en ce qu'elle est possibilité venue dans son champ de possibilités par moi et soutenue à l'existence par moi. J'étais libre. A présent j'ai à prouver que je suis libre. Ma liberté est mise en question. Et si je ne puis le prouver, alors automatiquement, je tombe dans l'inessentialité, j'appartiens à un monde inessentiel devant la liberté de l'autre. En même temps le défi est risque et jeu. Risque : je ne prouve pas seulement ma liberté par la pure subordination du monde extérieur ; je la prouve aussi en acceptant de la contester. C'est-à-dire que je n'en fais pas une chose qui s'anéantit dès qu'on la conteste mais justement j'établis le climat de la liberté qui s'enlève sur fond d'Etre précisément parce qu'elle *se met en question*. Précisément parce qu'elle n'est pas du domaine de l'Etre, précisément parce qu'elle est par essence, nous l'avons vu, pure possibilité de se perdre, elle s'affirme par la contestation qu'elle fait d'elle-même et par le dévoilement immédiat de sa propre possibilité de s'anéantir. Nous avons vu que la notion même de risque n'a de sens que dans et par une liberté fondement du *il y a* et délaissée dans le monde. La liberté fait donc naître le risque pour se dévoiler comme liberté. En même temps le *défi* est jeu : il est rupture avec l'esprit de sérieux, dépense, anéantissement, passage à l'aspect *fête*. La fête en effet c'est la libération de l'esprit de sérieux, la dépense des économies, la ruine de la hiérarchie et l'absorption de l'Autre par le Même, de l'objectif par l'intersubjectivité, de l'ordre par le désordre. Ce sera par la suite l'*apocalypse* comme un des types extrêmes de relations interhumaines. Or le risque et le jeu invitent à risquer et à jouer. Donc en un autre sens — c'est l'ambiguïté même du don — ils *libèrent* l'Autre en le mettant sur le terrain où il doit détruire, se dégager de l'esprit de sérieux, ils le placent sur le terrain apocalyptique de la fête.

Le *Potlatch* est une prestation totale qui se fait entre personnes morales (clans, tribus et familles) qui s'affrontent soit en groupes soit par l'intermédiaire de leurs chefs. Or il faut remarquer que chaque unité morale (clan — phratrie, etc.) est constituée comme telle par la présence de l'*Autre*. Le lien subjectif d'appartenance n'est pas suffisant, il faut qu'il soit donné en présence de l'autre groupe pour et par qui le premier groupe est *autre*. Sinon chaque membre est hors de l'unité. Au contraire vu par l'autre groupe il est membre de l'unité collective. Ainsi l'unité est l'unité de l'Autre. Mais du coup c'est une unité-objet. L'image narcissique de la société qui la captive lui est donnée par la présence de l'Autre. Le

Potlatch est effort apocalyptique pour briser le cadre objectivant de l'Autre par explosion, en refusant à l'autre groupe la possibilité d'être la *Vérité* du groupe. Il s'agit non pas de supprimer l'Autre mais de l'« *aplatir* » de manière que la vérité « vraie et originelle » soit la Vérité de l'intersubjectivité. A ce moment-là l'Autre sera autre sans réciprocité. L'image qu'il m'offre de moi sera non substantielle mais anecdotique. Par la dépense brusque et gratuite je déçois l'image qu'il a de moi (image économe de production réglée ou de cueillette) pour la transformer par le dévoilement tout à fait inattendu de la pure liberté. Mauss a noté que cette transformation brutale a quelque chose de redoutable : il peut être néfaste pour un étranger d'assister à un Potlatch. Mais remarquons l'ambiguïté du don car il s'agit aussi dans sa structure profonde d'une générosité qui fait paraître la liberté réciproque par double reconnaissance et l'essentialité de l'humain sur la destruction de l'univers. Autrement dit il y a double structure : 1° structure profonde de solidarité ; 2° structure secondaire et manifeste d'asservissement réciproque de l'Autre par l'Autre, avec défi. De sorte que l'ambiguïté du Potlatch c'est qu'il laisse indécidé s'il est proposition d'amitié ou défi — et si l'Autre en face de moi est traité en ami ou en ennemi. Très exactement les notions d'amitié et d'inimitié ont la même source originelle, comme la notion de défi et celle de contrat, comme celle de guerre et de paix. « Les gens de Kiriwina dans les Trobriand dirent à M. Malinowski : " Les hommes de Dobu ne sont pas bons comme nous ; ils sont cruels, ils sont cannibales ; quand nous arrivons à Dobu, nous les craignons. Ils pourraient nous tuer. Mais voilà, je crache de la racine de gingembre et leur esprit change. Ils déposent leurs lances et nous reçoivent bien. " Rien ne traduit mieux cette instabilité entre la fête et la guerre » (Id., *ibid.*, 184). L'ambiguïté vient de ce que l'on donne à la fois dans la liberté pour la liberté et pour affirmer l'essentialité de l'homme, et pour enchaîner, pour aplatir, pour limiter par un destin la transcendance de l'autre. Il ne s'agit pas de deux acceptions qui peuvent être envisagées successivement mais de deux aspects simultanés du don. La structure « libération-gratuité » est le noyau interne, c'est la « conscience non-thétique (du) don ». Même dans l'élément défi il y a la structure « contestation », c'est-à-dire que la structure essentielle et première de la contestation est la conscience non-thétique d'être ce que je ne suis pas et de ne pas être ce que je suis. Enfin la structure « Destruction-Création » fait paraître le double aspect de la liberté. Et ces trois structures : gratuité, contestation, détruire-crée, sont immédiatement compréhensibles par l'Autre sur le même plan de la conscience non-thétique. D'autre part la conscience thétique est conscience braquée sur l'Autre dont je veux *arrêter* l'avenir inquiétant. Le Potlatch a une structure analogue à celle de l'Amour. Il ne

cherche pas à détruire la liberté de l'autre mais à l'enchaîner ou plus précisément à ce qu'elle s'enchaîne d'elle-même. Seulement c'était en tant qu'objet (*E.N.*, 430-439¹) que je souhaitais être aimé. « L'amant... veut être l'objet dans lequel la liberté d'autrui accepte de se perdre, l'objet dans lequel l'autre accepte de trouver [comme] sa facticité seconde, son être et sa raison d'être. » Au lieu que c'est en tant que liberté que je veux être limite intérieure et subjective de la liberté de l'Autre. L'acte du don installe dans l'Autre ma liberté donnante comme limite subjective de la liberté de l'autre. Cela signifie que la liberté de l'autre se fait désormais exister (jusqu'au don-en-retour) comme hypothéquée par la mienne. Par le moyen du don ma liberté est occasion pour celle de l'Autre d'arrêter sa transcendance à un avenir qu'on peut rêver d'atteindre mais non pas songer à dépasser : c'est, comme la mort, une possibilité absolue et indépassable. La présence de ma liberté dans la liberté de l'Autre est donc structuration en destin de cette liberté. C'est là précisément le caractère de l'asservissement que Hegel n'a pas vu : on n'asservit qu'une liberté, on l'asservit parce qu'elle est liberté, on l'asservit par son propre intermédiaire et le sens de l'asservissement n'est pas l'utilisation d'une force de travail mais l'amoindrissement et l'appropriation d'une liberté par l'autre. Donc le don est structure ambivalente avec perpétuelle instabilité : issu peut-être originellement d'un désir contractuel entre deux libertés, il devient tentative d'asservissement magique et de nouveau il se conteste à ce niveau par la conscience non-thétique et par la réflexion. Et selon qu'il varie de la sorte, l'homme *en face* varie : il est ami, il est ennemi, il est esclave. Et chacune de ces notions passe dans l'autre sans qu'il y ait d'arrêt possible. Car l'ami peut être défini comme celui dont on attend du bien parce qu'on lui a fait du bien mais c'est exactement la définition du client et cela peut conduire à l'esclavage (l'esclave étant celui qui paye de sa personne parce qu'il ne peut pas rendre) et l'ennemi est originellement celui qu'on met au défi et qui perdra sa liberté (la disposition de sa vie) s'il perd. Mais l'ennemi peut être l'ami (c'est le mythe militaire de l'estime profonde, par-delà le conflit et la bataille, du soldat pour le soldat de l'armée adverse) et l'esclave aussi peut être l'ami (le serviteur dévoué qui se ferait tuer pour moi) parce qu'il y a perpétuelle auto-dégradation de la formule « réciprocité de reconnaissance des libertés à travers les conduites » en « réciprocité obligatoire de présents » et perpétuelle contestation de la deuxième formule par la première.

Comprenons bien qu'au niveau originel le Potlatch est extra-économique puisqu'il a lieu entre segments divers d'une société segmentée et que l'économie est intrasegmentaire. C'est le clan,

1. Cf. chapitre III, *Les relations concrètes avec Autrui* (N.d.E.).

c'est la famille qui travaille et amasse. Le rapport à l'autre est précisément la dépense et la libération de l'économique. En occasionnant le Potlatch l'Autre apparaît au contraire comme libérateur de l'animalité puisqu'il est l'occasion de la surrection de la gratuité, de la négativité, de la destruction. Avec l'apparition de l'Autre surgit le règne humain : elle est à la fois et dans l'ambivalence libératrice et asservissante. Elle représente en tout cas un dépassement de l'économique vers l'humain. Mais naturellement la libération se fait en liaison avec l'économique. Elle est libération par la consommation (forme privilégiée de destruction) et libération de *telle espèce d'économie*. D'autre part elle suppose en effet une économie sans division du travail et une société segmentée car une société plus unitaire fondée sur la division du travail institue des liens permanents de prestations réciproques entre les hommes, au lieu que le Potlatch est l'établissement originel d'un rapport entre des hommes qui n'ont pas de rapports. Il fonctionne d'une économie fermée à une économie fermée et entre deux économies indépendantes la seule relation possible est le pillage ou le don. Le pillage n'est jamais exclu : mais il peut être encore animalité. Ce qui est remarquable c'est que le *don* existe dans les formes les plus primitives de société comme établissement institutionnel de rapport avec l'étranger, c'est-à-dire comme établissement d'un ordre humain extra-économique. On voit donc très exactement le rôle de l'économique : négativement cet ordre (consommation communautaire des produits de la cueillette, de la chasse et de la terre) est le seul qui rende le Potlatch possible. Inversement, au contraire, le Potlatch comme institution de la réalité-humaine réagit sur l'économique en donnant un aspect et une signification particuliers à la propriété. Ce qui est ma propriété après le don et par le don est en fait beaucoup plus la présence sous espèces du donataire dans ma maison et la manifestation de son hypothèque sur mon avenir. Ainsi en un sens la propriété c'est l'Autre chez moi. Mauss le marque fortement : « Ce qui dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui. Par elle, il a prise sur le bénéficiaire, comme par elle, propriétaire, il a prise sur le voleur. » C'est, en langage polynésien, le *han* ou âme des choses. Mais concevons bien qu'il y a la substantification de la pure hypothèque élevée par le propriétaire premier sur le propriétaire second et de l'identification du propriétaire premier avec l'objet. Ainsi la première forme de la propriété comprend comme une de ses structures la possession du propriétaire par l'objet possédé. C'est ce que nous trouvons d'ailleurs, en dehors du Potlatch, et dans des sociétés plus avancées lorsqu'on considère le patrimoine : est-ce qu'on *possède* le patrimoine familial et ancestral ou est-ce qu'on est possédé par lui ? Le patrimoine c'est la famille considérée

comme *autre*, c'est ce qui a été possédé par l'Autre que moi et qui garde ce caractère d'Autre. Et comme il est aussi à moi, mon image, ma personne s'y projette dans l'élément de l'Autre, l'image objective que me renvoie l'objet est déjà prise et aliénée par l'image objective de la famille. Ici aussi il y a une image temporelle du don (le Potlatch étant l'image spatiale) : on me *donne* le patrimoine mais à la condition que je le *rende* à mes fils. Par-delà le temps la famille future s'identifie à la famille passée pour constituer une seule et même entité qui me donne le patrimoine pour que je le lui rende augmenté. Et, sans vouloir affirmer que cette forme de passage à la propriété privée soit historiquement la seule, il convient de noter avec Dumézil un type d'économie totalitaire qu'on trouve dans les vieilles sociétés germaniques et chez les Slaves jusqu'en pleine époque historique : « L'idéal des vieilles sociétés germaniques enregistré par César est un " confusionnisme ", un " unanimisme " permanent soutenant une morale héroïque et anticapitaliste ; chaque année, au cours d'une session sans doute brève, ce confusionnisme se réalise pleinement lorsque les biens provisoirement distribués l'année précédente sont censés revenir à la communauté ; mais aussitôt ils sont redistribués pour une nouvelle période » (*Mitra-Varuna*, 157). Il est vrai que Dumézil cite à côté de ce mode d'appropriation l'Inde, l'Iran et Rome, « sociétés équivalentes, à propriété morcelée, stable, héréditaire ». Mais le bien de chaque groupe autonome (du type *gens*) n'en est pas moins *sacré*. En sorte que la propriété est bien partout l'aliénation. On est *en proie* à la propriété soit que, par le Potlatch, on ait introduit chez soi l'âme du donateur, soit que la propriété appartienne à la communauté et soit en somme la présence perpétuelle chez le propriétaire de la communauté tout entière, soit que la propriété soit familiale et transmise avec le culte familial et plus tard l'honneur familial, forme affaiblie et métaphysique du culte des lares. Ainsi de quelque façon que l'on considère le mode d'acquisition primitif de la société nous voyons que la formule classique « la propriété c'est le vol » doit être remplacée par celle-ci : « la propriété c'est le don ». Et dans le *don* qui constitue la première propriété il y a déjà une puissance d'aliénation. Le monde entier de la propriété est dans la dimension de l'aliénation. Naturellement elle est aussi jouissance. Il faut toutefois remarquer que les biens de consommation ne sont pas *richesse* dans les sociétés primitives, les richesses sont les nattes, les tresses, les anneaux, les cordes, les masques, c'est-à-dire les objets qui, en liaison avec le nom et dans la gratuité présentent à Autrui ma « face » mais qui, de ce fait, m'aliènent ou peuvent me faire aliéner par autrui, me mettent en sa disposition. Ma richesse c'est le visage que j'offre à l'Autre, c'est donc aussi l'Autre en moi. Nulle part l'ambivalence de la propriété n'est plus sensible que dans les

rapports primitifs avec la femme (sociétés à filiation utérine). La femme c'est l'Autre pur, l'Autre dont je ne pourrai jamais dire qu'en un certain point de vue elle est la même que moi (même corps, mêmes activités, même rôle amoureux, etc.). Son corps est mystère et fait horreur en même temps qu'il attire. Comme elle est évidemment nécessaire à la naissance de l'enfant, la filiation reconnue est utérine. La propriété communautaire ou non se transmet donc par les femmes, c'est par elles que les champs et les moissons sont donnés aux membres du clan, et inversement ceux-ci sont désignés par telles femmes à tels domaines. On peut donc considérer que mystiquement la terre appartient aux femmes. En même temps, analogie dans la fécondité. La terre est femme, les premières déesses des sociétés agricoles sont toutes-puissantes. Par cette analogie et parce que le corps de la femme la destine à une existence sédentaire, on lui abandonne le travail agricole (jardins modestes dans les limites du village) pendant que l'homme guerroye, chasse et pêche. Elle est *possédée*, sinon par le mari (encore qu'elle vive souvent chez lui) au moins par son frère, sa condition est parfois meilleure que celle des femmes dans des sociétés plus civilisées mais souvent plus abjecte. Cependant ce corps qui travaille ou dont on jouit et qui connaît, peut-être avant l'esclave, l'oppression, c'est aussi l'Autre. Ce qui est possédé c'est l'Autre dans le clan. Et l'Autre, possédé, aliène à son tour. Il fait peur, il est magique, il est du même sexe que la déesse-mère qu'on redoute. Possédé, il possède. On le possède parce qu'il est Autre, c'est une certaine manière de réagir à l'Altérité. Mais parce qu'il est Autre possédé, il possède à son tour. Il y a au sein de cette oppression qui paraît d'abord unilatérale un lien réciproque d'aliénation. Toutefois il faut constater ici que cette aliénation a pourtant un caractère d'inégalité dans la réciprocité, car c'est l'homme qui décide qu'il est aliéné par la femme.

Ainsi la société primitive est entièrement aliénée par elle-même. Elle est totalement parcourue par l'Autre et chacun étant Autre est *déjà*, avant même l'apparition de la technique, totalement oppresseur et totalement opprimé. Déjà le rapport primitif est un rapport d'aliénation réciproque. A partir de là un progrès technique peut permettre une oppression plus centralisée. La découverte de l'outil de bronze ouvre des possibilités neuves : de vastes champs seront défrichés et intensément exploités. Ce rapport à l'outil est partiellement libérateur : l'homme se découvre comme *agent*, comme sujet. Il s'oppose à présent à la Nature et aux Dieux. Il n'actualise plus par désir l'objet naturel mais dans la régularité d'une action technique ; il échappe aux structures de la perception par l'invention de sa propre orientation et d'ustensiles comme le levier. Mais cette libération partielle se fait au sein de l'aliénation. Elle n'est pas libération *avec* l'autre. Elle est libération *contre* l'autre. Ce

sujet qui prend conscience de soi comme agent, sa liberté lui apparaît comme un phénomène secondaire puisqu'il est toujours *possédé* par son âme, puisqu'il se libère encore dans le cadre de l'aliénation réciproque. Il reste membre du clan ou de la gens. Il mettra simplement sa libération dans l'utilisation à son profit du rapport d'aliénation réciproque. S'il fait des esclaves, par le Potlatch ou par la guerre, c'est qu'il se fait médiation entre les lares, les ancêtres, le *mara*, le clan qui le possède et l'Autre qu'il possède. Il possède l'Autre au nom de l'Autre. Il veut se libérer de l'Autre en l'asservissant mais en fait c'est l'Autre en lui qui asservit l'Autre ; simplement sa liberté technique qui apparaît au moment de l'acte d'asservissement est le moyen de l'événement « asservissement ». Du coup il crée une nouvelle aliénation : celle du Maître par l'esclave (peur que le maître a de l'esclave) sans supprimer l'ancienne puisque, bien au contraire, c'est l'Autre en lui comme élément sacré qui lui confère *le droit* d'asservir. C'est la règle sacrée du jeu de Potlatch qui lui permet d'emmener en esclavage celui qui n'a pas « rendu », c'est la *familia* qui en et par lui possède l'esclave. Autrui apparaît comme à *asservir* à celui qui est déjà possédé par la magie diffuse de l'Autre. Dans cet asservissement même, il veut se délivrer symboliquement de la dictature de l'Autre. Mais comme précisément il ne peut asservir que parce qu'il est asservi, il ne peut *songer* à asservir que parce que le schème catégorial de la servitude est déjà donné, il perpétue la servitude en lui-même. Simplement au lieu de retomber sur lui, elle le traverse : il est l'intermédiaire par quoi la dictature de l'Autre s'exerce sur *un* Autre. Les règles impératives de la *familia* le traversent toujours mais il les transmet à l'esclave. Naturellement la libération par le travail le met toujours à même de considérer l'univers de la servitude ainsi façonné en se plaçant *du dehors* mais alors il se placera sur deux plans suivant les cas : s'il échappe totalement par la réflexion non complice à la catégorie d'aliénation, il peut vouloir dans de brefs moments sans équilibre traiter l'esclave comme une liberté dont il est solidaire (c'est ce qui arrive souvent dans le cas des Blancs du Sud élevés avec des esclaves noirs), mais l'esclave ne s'y prête pas car l'esclave est une liberté aliénée qui pense le maître comme l'Autre, il n'y a donc pas réciprocité. Alors il peut créer la catégorie de l'Autre *inférieur*, un sous-homme dont la liberté enchaînée est destinée à mettre le maître à l'abri contre la dictature de l'Autre en lui renvoyant une image sans danger, celle précisément que le Maître souhaite avoir. En ce cas la fonction de l'esclave est de refléter le Même dans l'Autre, de mettre le Même à l'abri de l'Autre dans l'Autre. L'autre manière d'échapper au cercle vicieux de l'esclavage c'est le cynisme : libéré de l'oppression de l'Autre, le Maître envisage cyniquement l'esclave comme une force de travail qu'il possède. Mais cet état lui-même est sans équilibre. Car s'il le

considère alors comme gratuitement opprimé, ou bien il le fait passer au rang de pure chose ou bien il va à le considérer dans la solidarité de la liberté. Ces différents états sans équilibre n'ont une consistance momentanée que sur le grand fond de la dictature de l'Autre. En somme il n'y a pas *mise en esclavage* mais transmission de l'esclavage.

Nous pouvons conclure notre discussion avec Engels au sujet de l'origine de l'oppression : 1° Il est admissible en effet que la découverte de l'outil de bronze, en permettant des cultures plus vastes et en nécessitant une main-d'œuvre plus importante, ait réalisé les conditions nécessaires pour l'apparition de l'esclavage. S'il n'y a pas d'esclaves auparavant, c'est bien en effet qu'on ne voit *ni* à quoi ils pourraient servir (puisque la femme suffit à cultiver de maigres jardins) *ni* comment on pourrait les nourrir. Cependant ces conditions de production ont une fonction bien différente dans l'un et l'autre cas : *avant* l'âge de bronze, les conditions techniques et économiques sont des causes déterminantes mais *négatives*. J'ai expliqué ailleurs que la seule cause déterminante en Histoire est par *absence* ou négativité. Aussi bien elle ne se déchiffre qu'après coup. C'est un manque qui n'est pas dévoilé comme tel aux contemporains. Ceux-ci ne ressentent pas plus le manque d'esclaves que les hommes du XVI^e ne ressentaient le manque de pommes de terre. *Pendant et après* l'âge de bronze, cette impossibilité de la servitude disparaît : les éléments d'un monde bâti sur l'esclavage sont donnés. Mais ils ne sont pas donnés *manifestement*. Ils ne le sont pas plus que le levier n'est donné sous prétexte que les éléments du levier (bâton, pierre) sont toujours présents dans la Nature. A partir du requisit de l'outil de bronze il faut inventer l'esclave comme le levier. Par ailleurs cette invention n'est pas nécessaire : d'autres types de relations humaines sont compatibles avec l'outil de bronze, comme le prouve la persistance tardive de sociétés communistes chez les Slaves par exemple. L'esclavage ne peut s'inventer qu'à partir d'une situation ontologique favorable. Autrement dit l'oppression est un événement, une prise de responsabilité humaine, une décision de l'homme touchant l'humanité qui ne peut intervenir que si deux conditions sont remplies : une condition technique et économique, une condition ontologique. Mais celle-là paraît sur le fond de celle-ci. C'est dans une humanité où un certain type de relations entre les hommes est esquissé que l'outil va faire cristalliser ces rapports en oppression. En somme il y a, avec l'apparition du bronze, cristallisation des rapports diffus d'aliénation. Mais cette cristallisation n'est pas un phénomène physico-chimique, c'est une décision libre et signifiante de l'homme touchant la nature de l'homme. 2° Cette condition ontologique qui rend possible (mais non nécessaire, puisqu'il y a des sociétés aliénées sans oppression) l'apparition de l'esclavage,

c'est l'aliénation. Ainsi loin que l'aliénation soit une des conséquences de l'oppression, elle en est un facteur. Par aliénation nous entendons un certain type de rapports que l'homme entretient avec lui-même, avec autrui et avec le monde et où il pose la priorité ontologique de l'Autre. L'Autre n'est pas une personne déterminée mais une catégorie ou si l'on veut une dimension, un élément. Il n'y a pas d'objet ou de sujet privilégié qui doive être considéré comme Autre, mais *tout* peut être Autre et l'Autre peut être tout. C'est seulement une manière d'être. Dans une conception du monde basée sur l'Autre exclusivement, le sujet fait dériver tous ses projets et toute son existence de *ce qui n'est pas lui* et de ce qui n'existe pas comme lui ; il interprète chaque objet de l'univers non en tant qu'il est ce qu'il est mais en tant qu'il est profondément *autre* que ce qu'il est (en tant que l'arbre et le caillou sont *aussi* ours), l'*Autre* étant la substance et le *même* étant l'accident et l'apparence ; enfin il fait de l'Autre une *manière d'exister par altérité*, c'est-à-dire que dans le cœur même de chaque surgissement d'être il voit une manière de ne pas être soi, d'échapper à soi, de signifier autre chose que soi qui n'est nullement le mode d'exister du Pour-soi mais, si l'on veut, sa projection dans l'élément objectif et réifié de l'Autre. Cette domination du Même par l'Autre est diffuse en ce sens que personne n'est l'Autre et que tout le monde l'est. J'incarne l'Autre aux yeux d'autrui mais c'est en tant que je suis moi-même possédé par l'Autre ; l'Autre est toujours marginal. A ce niveau l'homme a inventé l'oppression diffuse et l'aliénation parce qu'il s'est inventé lui-même comme créature aliénée. La souveraineté incarnée dans l'*arunta*, ou le chef du clan est une démocratie retournée, c'est la démocratie de l'Autre. Le tabou est la loi démocratique inversée, projetée dans l'élément de l'Autre. 3° L'esclavage, comme le don, apparaît sur ce fond à titre de *fait total*. C'est certainement un certain choix de l'utile et une invention d'outil : on choisit de considérer certains hommes comme outils. Mais cela même est complexe : d'abord c'est à partir de l'*Autre* que certains hommes sont désignés comme outils possibles. Ce sont ceux qui ont perdu la protection de l'Autre. Ce sont ceux, autrement dit, qui ne sont plus que *le même*. Le même que moi quand l'Autre n'est plus sur moi. Le *vaincu* (au Potlatch ou à la guerre) est celui qui faisait peur tant qu'il se présentait avec le masque de l'Autre et qui brusquement est réduit à lui-même. Je n'ai de supériorité sur lui qu'en tant que je ne suis pas moi-même, c'est-à-dire je ne puis songer à l'opprimer qu'en tant que je sens sur moi la protection aliénante de l'autre. En outre la décision même de valoriser l'utile est choix de la nature de l'utile. Elle va donc avec l'apparition de la propriété privée. Mais nous avons marqué que la propriété privée est à la fois individualisation et possession de moi par l'objet possédé. Je suis dans le monde à présent selon

l'élément de l'Etre-en-soi. Mon champ, ma maison c'est moi dans l'Etre-en-soi ; je me touche sur les sillons de ma terre. Par ailleurs le champ est nourriture, il y a donc possibilité d'intériorisation de la fécondité. Lévinas a parfaitement raison d'écrire contre Heidegger : « Ce qui semble avoir échappé à Heidegger... c'est qu'avant d'être un système d'outils, le monde est un ensemble de nourritures, la vie de l'homme dans le monde ne va pas au-delà des objets qui le remplissent. Il n'est peut-être pas juste de dire que nous vivons pour manger, mais il n'est pas plus juste de dire que nous mangeons pour vivre. La dernière finalité du manger est contenue dans l'aliment. Quand on respire une fleur, c'est à l'odeur que se limite la finalité de l'acte... Ce sont les nourritures qui caractérisent notre existence dans le monde. Existence extatique — être hors de soi — mais limitée par l'objet » (Id., *ibid.*, 155¹). Inventer l'utile, c'est renverser la finalité et considérer les nourritures comme un moyen d'entretenir ma vie. Mais cela signifie un moyen de nourrir l'Autre en moi. Je donne une valeur à ma vie en tant qu'elle est sacrée. D'autre part le champ est à moi mais aussi à l'autre (famille, communauté qui me le concède). De sorte que le moi individualisé est encore aliéné en tant qu'il est renvoyé par l'En-soi. Il est bien certain en outre que le rapport technique à la terre brise le rapport magique du désir : de ce fait il est rigoureusement comparable au sevrage. Mais du coup, comme dans le post-sevrage, je suis plus rigoureusement pris par le regard des autres, je me dresse à présent dans une solitude d'homme *regardé*. Le moi neuf qui vient à moi (l'âme) vient justement sous la forme d'aliénation. Par en dessous, naturellement, il y a la conscience de la liberté technique. Mais elle est saisie comme secondaire, comme épiphénomène.

Ainsi en face de la décision de prendre certains hommes comme outils il y a la décision ontologique de me libérer de l'autre en l'asservissant. L'oppression est un effort pour faire porter à Autrui le poids de l'Autre comme si un objet électrisé cherchait à se décharger par contact de son électricité. Et cet effort vient du cœur de la liberté aliénée, qui ne peut se débarrasser de son aliénation que par un acte concret. L'esclave est choisi pour supporter le poids total de toute l'Altérité. En même temps il est choisi dans un monde où ce choix est ontologiquement possible puisque c'est le monde où chacun est en proie à l'Autre. L'esclave c'est l'homme surpris sans l'Autre. Seulement, du coup, tout est renversé car l'esclave devient à son tour l'image de l'Autre. Car c'est seulement en tant que je suis moi-même l'Autre que j'ai le droit de le posséder. Il est donc possession de l'Autre et me renvoie mon altérité. Pour lui, je suis le chef du clan vainqueur, le chef d'une puissante

1. *Le choix, le monde, l'existence* (1948) (N.d.E.).

famille, donc autre encore et non moi-même. Et lui-même en tant qu'opprimé oscille pour moi entre l'objet pur et l'Autre pur. L'Autre que son oppression soustrait pour toujours à sa ressemblance avec moi puisqu'elle le dresse contre moi (lutte des classes en puissance) donc le mystère et la fuite. Ces deux positions extrêmes du balancier n'empêchent pas qu'il passe et repasse à la position centrale où il y a découverte que l'esclave est le même pour moi le même, mais cette position est sans équilibre car elle devrait s'accompagner d'affranchissement, sinon mon projet de traiter l'esclave comme le même que moi vient buter contre le fait qu'il est objectivement l'Autre. C'est à ce niveau que je lui constitue son oppression subjective en en faisant un moindre Autre, un Autre inférieur et soumis. Par la possession de l'Autre, je veux désarmer l'Autre et constituer un contre-Autre qui me renvoie dans l'élément de l'Autre l'image que je veux que l'Autre ait de moi. Mais à ce niveau même il y a échec (comme dans le masochisme où l'Autre humilie par amour respectueux) parce que l'esclave me renvoie docilement cette image *du fait* qu'il me tient pour possédé par l'Autre (pour le chef de famille, etc.).

Ainsi l'oppression, comme Dühring l'a vu, a pour origine un fait premier analogue à la faute originelle. Mais ce n'est pas le fait de violence, qui est ici très secondaire, mais plutôt le fait que l'homme est d'abord présent à lui-même comme autre. Le surgissement de l'homme dans le monde est péché contre la liberté, par aliénation. Et tant que l'homme ne sortira pas de la phase d'aliénation, toutes les tentatives pour affirmer sa liberté seront reprises par derrière, aliénées et finiront en oppression. Mais il y a là un cercle vicieux qui n'invite pas à l'optimisme puisque l'aliénation perpétue l'oppression mais l'oppression perpétue l'aliénation.

5) C'est ce qui nous permettra de mieux comprendre la cinquième condition ¹, ou complicité réciproque de l'opprimeur et de l'opprimé. Il y a en effet un monde à *tenir* qui est le monde de l'aliénation. L'opprimé y concourt autant que l'opprimeur. Constatons d'abord que ni l'opprimé ni l'opprimeur n'inventent l'oppression. C'est toujours un climat et une tradition. Il n'y a pas eu de premier oppresseur mais, nous l'avons vu, l'aliénation précède l'oppression et la justifie; lorsque l'oppression paraît comme institution, elle a déjà un long passé diffus; à la fois l'esclave est une invention et une découverte. Et dans ce monde institutionnel l'esclave en une certaine mesure accepte l'esclavage parce que l'esclavage est un phénomène de relation entre deux groupes pratiquant l'un et l'autre l'économie fermée et adhérant aux mêmes représentations du monde. L'esclave se pense comme dans

1. Cinquième condition existentielle de l'oppression (N.d.E.).

son tort ; il a été surpris sans l'autre, il n'a pas pu rendre le Potlatch, il a été vaincu par les armes, il a perdu son *mana*. S'il se révolte c'est contre le fait que *lui-même* est esclave mais non point contre l'esclavage en général : avec plus de chance il aurait réduit son maître à l'état servile. Au reste, quoique l'esclavage soit beaucoup plus dur que la vie dans le clan, il n'est pas d'une nature différente : c'est toujours une aliénation. Mais au lieu que l'Autre soit perpétuellement marginal et insaisissable, il a concentré son pouvoir en un seul : l'Autre c'est le Maître. Les défenses et les ordres sont aussi catégoriques et aussi incompréhensibles que les tabous. Quant à la puissance du Maître elle n'est pas cyniquement entendue comme force physique ou bonheur de fortune. Force, richesses, chance *signifient*, sont de purs *signes* : ils révèlent la puissance profonde de l'Autre (le *mana*) dans le Maître. Donc le Maître est justifié en quelque sorte d'être le Maître. D'ailleurs dans tout esclavage il y a un contrat. Le contrat est visible dans le Potlatch : l'esclave a accepté de devenir esclave s'il ne *rend* pas et nous avons vu qu'en cette acceptation il y a une racine ontologique puisque le don est déjà hypothèque sur l'avenir de l'autre. Mais dans le combat suivi d'asservissement, il y a le moment de la vie épargnée. Symboliquement, l'épée ne s'abaisse pas. Or le combat était accepté de part et d'autre, donc le futur maître sauve la vie de l'esclave. Mais ce *don* de la vie (puisque conformément aux règles du combat singulier admises la vie du vaincu peut et doit être prise) est en même temps aliénation de la vie. L'esclave a maintenant *reçu* sa vie, elle lui a été donnée, elle devient en lui, comme le présent, l'image de l'Autre et la présence de l'Autre. Il faut *rendre*. Mais que *rendre* sinon la monnaie temporelle de cette vie qui a été donnée dans l'instant et d'un coup ? L'esclave *rend la monnaie*. Cela ne veut point dire qu'il ne puisse haïr le maître mais de toute façon, qu'il le haïsse ou non, son esclavage lui paraît contractuel. Ceci est plus juste que ce qu'écrit Hegel, car l'esclave originellement n'est pas l'homme qui a préféré la vie mais bien au contraire l'homme qui a défié comme l'autre mais qui n'a pas eu de chance et qu'on a *pris*. C'est visible pour le Potlatch où il y a esclavage quand le défi n'a pas été suivi de victoire. Reste que l'esclave a été pourtant amené à recevoir la vie de l'autre, c'est-à-dire ramené sur le terrain du déterminisme vital. Par cette acceptation même, il se veut dans la sphère du vital. Mais ceci n'est encore valable que pour le cas relativement exceptionnel de l'acquisition d'esclaves. Ultérieurement l'esclave naît couramment dans la maison. A ce moment l'esclavage lui paraît une institution et une conception du monde. Il s'apprend lui-même des autres. Il s'apprend d'abord comme *limité*. Il se définit négativement par l'ensemble des valeurs, des objets et des conduites qui ne sont pas pour lui. Positivement par les tâches fixes qui sont ses tâches. Ainsi

le monde qui l'entoure est un monde clos. C'est un monde où chaque objet reflète la transcendance du Maître. L'objet a donc une intention, élève une prétention sur l'esclave. Et l'objet n'a pas *pour l'esclave* d'autre face : il est indépassable. Seulement en même temps il est garanti. Car son existence même dépend du Maître. Son existence et sa *vérité*. Il existe dans la vérité. La vérité c'est la pensée du Maître sur lui projetée dans l'élément de l'Autre et devenue *l'essence* de l'objet. Ses valeurs aussi sont *données* : c'est la liberté du Maître passée dans la dimension d'altérité et conférant à l'objet une structure *a priori*. Ainsi le monde n'est pas mystérieux : il est clair. Sans doute il y a des vérités indiscouvrables pour l'esclave mais ces vérités n'en existent pas moins *pour d'autres*. Et comme l'Autre (le Maître) est l'essentiel et l'esclave l'inessentiel, il importe peu que les vérités ne soient pas connues par l'esclave si du moins l'esclave sait qu'elles existent pour un être essentiel. En ce qui le concerne, il ne fait pas les vérités, il n'a pas non plus la charge de les dévoiler : on lui dévoile celles qui sont convenables pour lui. Le monde est donc rassurant et en ordre. L'esclave lui-même se saisit comme une partie du monde. Il appartient en effet au monde du Maître et s'apprend par le regard du Maître. Il masque donc son être-dans-le-monde comme déréluction angoissée par un être-au-milieu-du-monde, comme objet. Avec les autres objets dans le monde il a donc le rapport harmonique de l'objectivité. Donné comme une chose, déplacé comme une chose, il s'assimile à la chose par un panthéisme de l'objectivité. Il reçoit donc l'être-en-soi qui est précisément la recherche *a priori* de *l'existence humaine*. Il est un pour-soi qui s'apprend d'abord comme en-soi. D'autre part s'il prend sa place due dans ce monde en ordre il est en ordre lui-même. Il trouve donc la paix. Il reçoit en outre son *Moi* de l'autre. Il est sur le plan de l'image autistique du post sevrage : il est d'abord « l'esclave » puis individualisé dans la mesure exacte où le Maître veut l'individualiser. (Il y a une gaieté de l'esclave fondée sur l'irresponsabilité.) Il est donc entièrement occupé par le Moi-Autre. Mais c'est un Moi-Autre fasté en même temps que terrible. D'autre part la valeur absolue du Maître le justifie. Il est l'inessentiel essentiel à cet Essentiel. Il est *pour servir*. Dans la mesure où cette conception du monde masque l'angoisse à l'esclave il la maintient en lui. Mais il est de mauvaise foi et déchiré. Donc complice. Il s'entend avec le Maître pour assassiner sa liberté. En effet : 1° la liberté intraconscientielle et réflexive, 2° le travail, 3° la misère et la faim contredisent cet univers tranquille.

Liberté intraconscientielle : Nous parlons de la conscience « de soi » qui peut toujours être reprise par et dans la réflexion complice. Cette conscience, nous l'avons vu, est comme une réduction phénoménologique qui tient en suspens en elle le monde

de l'esclave et le montre comme monde *joué* et ses principes comme principes *crus*. Tout cela est naturellement assez complexe parce que sans aucun doute l'esclave est quelqu'un qui se croit esclave mais c'est aussi quelqu'un que l'on tient pour esclave et qui apprend des autres son esclavage ; son rapport avec autrui est un contrat de servitude et il ne suffit pas de se tenir personnellement pour une liberté en deçà et au-delà de l'esclavage, si les autres persistent à vous tenir pour esclave et si la situation objective avec ses charges reste la servitude. Dans le cas de l'univers du désir où le monde renvoyait la pure image de la subjectivité, la contestation par la conscience non-thétique était efficace parce que c'était pure contestation de la subjectivité et de ses produits par elle-même. Mais dans le cas de l'univers intersubjectif la contestation demeure perpétuellement sur le plan de l'inachevé, elle est contestée à son tour par ce qui vient à l'esclave du dehors et par autrui. La vérité de l'esclave c'est l'autre qui la constitue. Si donc l'esclave un instant prend conscience qu'il joue à être esclave, dans le même moment il est tenu par l'autre comme esclave et comme objet. Il y a contestation réciproque de sa conscience intime et de son objectivité car s'il est vrai qu'il *croit* seulement à cet univers servile, il est vrai aussi qu'il est soumis par d'autres à des travaux épuisants, que des valeurs manifestes lui sont interdites, que son ignorance le maintient dans l'abjection par rapport au Maître. Cette liberté intraconscientielle ne pourrait se concrétiser que dans un projet négateur concret, c'est-à-dire le projet de renverser la domination des maîtres, ou si l'on veut de traiter le Maître à son tour comme objet. Mais ce projet est présentement tout à fait inconcevable. Il ne peut être lui-même que rêvé. Les conditions de la libération de l'esclave ne sont pas données, donc le projet reste, s'il existe, un pur rêve qui se meut sur le plan de l'imaginaire. Reste donc que la contestation par quoi l'esclave enveloppe et met en suspens son monde d'esclave est à son tour enveloppée et mise en suspens par la transcendance du Maître. Elle reste pure négativité abstraite et c'est elle en effet qui va conduire au stoïcisme. Comme l'esclave est objet pour le Maître et que le Maître ne peut pas, en retour, être objet pour l'esclave, en ce sens qu'il ne peut pas devenir le substrat passif d'une action, l'élément dépassé d'une transcendance, l'esclave constitue le Maître en pur objet abstrait, c'est-à-dire par un regard qui s'adresse à lui quand il a le dos tourné. Et sa négativité précipite dans la ruine en même temps cet univers d'objectivité réciproque. Elle s'élève au-dessus de la sphère où l'esclave est objet concret pour le Maître et le Maître pur objet abstrait, c'est-à-dire pure possibilité vide d'être objet pour l'esclave. Elle laisse s'abîmer la sphère de l'être-dans-le-monde et de l'être-au-milieu-du-monde ; elle s'affirme comme pure conscience (de) soi vide ou comme pure pensée, en laissant tomber le fait que toute conscience (de) soi est

aussi conscience *de* quelque chose. Mais cette pure forme de la contestation est sans équilibre, c'est une simple tentative d'évasion par accentuation d'une structure du Pour-soi aux dépens des autres. Elle ne délivre pas l'esclave de l'être-au-milieu-du-monde, au contraire elle accentue son caractère d'objet concret en le laissant aux mains du Maître. Elle ne pousse pas jusqu'à l'angoisse et au délaissement puisqu'elle ne propose rien à *faire* et qu'il y a angoisse lorsque l'homme a à décider de valeurs neuves dans et par l'action. Ainsi l'univers des valeurs du Maître n'est pas touché : sans doute il y a une revendication de l'universalité. Il y a un plan où l'esclave est homme comme le Maître mais c'est précisément le plan où il n'y a plus ni *cet* esclave ni *ce* maître, mais seulement la pure possibilité abstraite d'avoir conscience (de) soi. Et par l'affirmation de cette pure possibilité abstraite, l'esclave réalise l'adhésion concrète à l'ordre établi par le Maître. Précisément parce qu'il est indifférent qu'on soit maître ou esclave (τα ουκ εφ υμιν) il faut accepter dans l'indifférence le monde de l'esclavage. L'esclave stoïcien est analogue au Juif inauthentique qui s'évade de sa condition de Juif en proclamant l'homme universel et abstrait. La fuite de l'historique et du concret dans l'universel et dans l'éternel est une catégorie d'évasion qu'on retrouve en permanence. C'est encore une complicité avec le Maître et c'est pourquoi les autres esclaves refuseront le stoïcisme au nom même de leur humanité concrète d'esclave. Seulement le stoïcisme ne peut se refuser qu'au nom de la révolte et si l'esclave le refuse sans se révolter c'est pour retomber dans l'autre forme de complicité, celle où il se laisse noyer par le monde établi par le Maître. Pratiquement les maîtres ne s'aperçoivent pas de cette différence dans les pensées de l'esclave : objectivement sa conduite ne varie pas. Qu'il obéisse par adhésion sans réserve au monde clos qu'on lui a constitué ou pour mieux mettre en relief la pure liberté abstraite de ne rien faire et de tout contester, la tâche servile n'en est pas moins accomplie avec zèle. L'esclave inquiétant pour le Maître c'est celui qui a des caractères individuels tranchés (paresse, colère, etc.) non celui qui se libère dans l'abstrait. L'ambivalence de cette libération m'a été rendue manifeste par un officier de carrière intelligent qui nous disait, quand nous faisions de la préparation militaire à l'E.N.S., voulant nous séduire sur notre propre terrain : « Le garde-à-vous est la meilleure défense du soldat. Si le gradé s'emporte, vous injurie, s'il vous bat même, restez au garde-à-vous, votre dignité est sauve. » Le garde-à-vous c'est le conseil du stoïcien. Tout le monde est content : votre discipline même libère votre négativité, votre pure conscience. Vous *n'êtes* plus cet objet tendu. Mais l'officier est content aussi : il peut vous injurier en toute tranquillité. Ainsi ne faut-il pas voir dans l'attitude stoïcienne comme le veut Hegel un *moment* de

l'histoire servile mais *une* possibilité perpétuelle de l'opprimé donnée dès l'origine. C'est une perpétuelle contestation contestée qui n'est absente chez aucun esclave, qui est perpétuellement reprise et figée par le maître et qui, tout en mettant entre parenthèses l'univers servile, ne le modifie pas dans le monde de ses traits.

Travail : Hegel a longuement développé l'efficacité du travail dans la *Phénoménologie*. Ce qu'il dit est fort juste. « Le travail... est désir *réfréné*, disparition *retardée* : le travail *forme*... Ce moyen négatif, ou l'*opération* formatrice, est en même temps la *singularité* ou le pur être-pour-soi de la conscience. Cet être-pour-soi, dans le travail, s'extériorise lui-même et passe dans l'élément de la permanence ; la conscience travaillante en vient ainsi à l'intuition de l'être indépendant, comme intuition de soi-même... Dans le maître, la conscience servile a l'être-pour-soi comme un *autre*... dans la formation l'être-pour-soi devient *son propre* être pour elle, et elle parvient à la conscience d'être elle-même en soi et pour soi » (PhG., I, 165). Seulement Hegel prend une situation trop tranchée : celle où l'esclave considéré serait précisément celui à qui on a laissé la vie (alors que c'est son fils ou son petit-fils lorsque l'esclavage est institutionnel. Il en résulte ceci : c'est que cette *peur* qui doit accompagner le travail formateur pour lui donner sa profondeur, loin de s'augmenter avec les générations, tend à décroître). En outre il suppose une race de seigneurs qui se décharge de tout travail sur ses esclaves et cela aussi est faux : l'esclave apparaît comme une force de travail *supplémentaire* mais non pas comme l'*unique* force de travail. Le maître et ses fils mettent la main à la pâte. De sorte que le travail de l'esclave ne lui renvoie pas seulement sa propre image mais aussi celle du maître. Enfin dans la mesure où c'est son image propre que le travail renvoie à l'esclave il faut encore y voir la trace du maître et de son monde : en fait il ne s'agit pas tant chez l'esclave de désir *réfréné* que de désir refusé. L'objet ne lui est pas *du tout* donné. Dans la mesure où ce désir ne se borne pas à supprimer comme le dit Hegel, mais *dévoile* en supprimant, il y a un dévoilement au cœur de l'objet formé qui est dévoilement par l'usage et par la consommation et qui est refusé par principe à l'esclave. Cette tunique qu'il tisse, c'est sur le maître qu'elle prendra son sens et sa valeur. Ainsi, à l'esclave comme plus tard au prolétaire, le sens de son travail est volé. A la lettre il ne sait pas ce qu'il fait. L'objet qu'il informe lui échappe et il l'informe pour l'autre et dans la dimension de l'Autre. Cela ne signifie nullement que le travail n'est pas libérateur, au contraire : car enfin, que ce soit pour l'autre ou non, l'esclave informe la matière, il en dégage la passivité en la formant avec l'outil et elle lui renvoie malgré tout l'image de son activité à lui. Mais simplement il y a inversion constante et reprise par l'Autre de

ce travail et finalement ce que l'esclave voit du Même s'achève en Altérité. Au reste ~~tr~~ même, élevé dans la maison ou dans la propriété du Maître pour accomplir ce travail déterminé, considère par la médiation de l'Autre ce travail comme sa fonction naturelle ; aussi, dans la mesure même où ce travail l'affranchit comme libre création, il est repris dans l'élément d'altérité et lui est présenté comme une fonction organique et traditionnelle à quoi il est destiné. Ainsi y-a-t-il ambiguïté et perpétuelle possibilité concrète d'un jeu de mauvaise foi.

La misère, la dépendance, la faim : Ce sont les vrais éléments libérateurs. Sans aucun doute la *dépendance* peut être interprétée par l'esclave d'une double façon car elle est bien en effet d'une part le remplacement vrai de ce que Hegel nomme peur. L'esclave né dans la maison n'a pas peur pour sa vie comme le suppose Hegel en se référant au prisonnier de guerre. Mais l'ordre de dépendance (il a un destin de chose entre les mains du maître) remplace cette peur par la contradiction constante entre une liberté qui ne peut pas s'empêcher de projeter son propre avenir et le perpétuel désarmement de cette liberté par la liberté altérante de l'Autre. De cette contradiction *peut* surgir la conscience de soi comme liberté revendiquant sa libération. Mais d'autre part cette même dépendance est irresponsabilité et fuite de l'angoisse vers ce succédané de la peur ; en un certain sens l'esclave y trouve sa justification. Au contraire la faim, le froid portent en eux une certaine valeur de libération et de culture. En premier lieu ils ne peuvent pas être repris en altérité : le maître ignore la faim de l'esclave et d'ailleurs ne la souhaite pas. Il s'agit d'une subjectivité absolue. Elle dérange d'ailleurs l'ordre établi puisqu'elle pose l'esclave à ses propres yeux comme n'ayant pas de place alors que dans son travail, dans son obéissance, etc., il a une place désignée. L'esclave affamé conteste son esclavage harmonieux par sa faim. Mais en outre elle dévoile un monde de nourritures et de valeurs qui est bien l'*Umwelt* de l'esclave. La faim est un dévoilement du monde. Or par la faim l'esclave mord sur le monde du maître et le revendique. Les parfums, les objets d'art, les rites lui sont inaccessibles mais non pas les nourritures du maître. Les nourritures du maître lui sont défendues sans être mystérieuses, elles n'auront pas un autre goût dans la bouche du maître que dans la sienne. Elles sont terrain commun et, en un sens, la faim est position d'égalité : la faim révèle le maître et l'esclave comme égaux sur le terrain de l'alimentation. La faim détrône le maître en le montrant comme susceptible d'avoir faim et elle le fait haïr en le montrant comme volant la nourriture de l'esclave. En effet la faim est transcendance non limitable vers les nourritures qu'elle fait découvrir comme défendues et elle est refus d'avoir faim donc refus de l'interdit qui n'est plus maintenu que par la crainte. Elle implique le projet d'un

soi-même libéré de la faim, donc de l'esclavage. En même temps c'est à travers elle, et à travers la fatigue, le froid, la misère physiologique que l'esclave a le pressentiment de sa propre mort. Elle implique donc une contestation radicale du finalisme établi par la tradition du maître, elle est mise en question de cet ordre et finalement elle conduit à l'angoisse. Seulement, à ce niveau, les conditions d'une révolte des esclaves ne sont pas données. Reste donc la pure possibilité du vol qui, lui, est toujours facile. L'esclave « se débrouille ». Seulement le vol et le système D, loin de renverser l'ordre du maître, le confirment. Voler, en se cachant, c'est reconnaître la propriété du maître. Puisqu'on la vole, on reconnaît qu'elle lui appartient. Voler c'est faire le potlatch à l'envers et l'objet volé garde en lui-même comme l'hostie la présence de l'Autre. Se débrouiller par de petits moyens, c'est prendre pour point de départ et pour principe l'ordre établi. Se faire bien voir du surveillant, c'est accepter son autorité. Faire des actes condamnables en cachette et la conscience tranquille c'est jouer avec l'irresponsabilité foncière que le maître vous concède. Le vol est sans portée morale si c'est l'esclave qui l'accomplit parce que rien de ce que l'esclave peut concevoir ou faire en dehors de sa fonction naturelle, qui est le travail, n'a d'importance ou de portée. L'esclave ne compte pas — en dehors du travail — donc ce qu'il fait ne compte pas. Il échappe au remords par l'irresponsabilité. L'esclave peut être dévoué à son maître, il ne l'en volera pas moins parce que le vol est en dehors de la sphère du dévouement, il appartient au côté par lequel l'esclave est néant. Et il y a complicité du maître et de l'esclave du fait que le maître préfère que l'esclave soit immoral dans la mesure où il n'a pas des conduites précises à tenir vis-à-vis du travail et du maître. La moralité de l'esclave serait une affirmation d'égalité. Mais si l'esclave est immoral, il est néant, il tire son existence objective de ses fonctions, donc de l'ordre établi par le maître. On retrouvera cette idée du Mal = Néant dans la religion du christianisme. Dieu est maître en ceci que l'homme tire son existence pleine comme valeur et comme être des fonctions positives qu'il remplit dans l'ordre établi par la divinité. Le Mal est sa face d'ombre, ce n'est *rien*, c'est l'irresponsabilité. Ainsi le vol et le démerdage peuvent fermer l'issue ouverte par la misère physiologique et la faim. Cette réclamation d'être un homme se transmue en irresponsabilité. Le terrain est bouché ici aussi. Le vol représente une autre forme de complicité du maître avec l'esclave, une autre manière pour l'esclave d'accepter son oppression, de faire de l'oppression un contrat et un droit, non un fait brutal de violence.

Ici intervient comme résumé de tout ce qui précède (qui pourrait se formuler ainsi : tout se retourne contre l'esclave et dans toutes les structures qui pourraient le conduire à l'affirmation de sa

liberté et de son essentialité il trouve des instruments qui le ramènent à l'acceptation complice de son inessentialité : le stoïcisme, le travail, le vol conduisent à la complicité) la conduite majeure et quasi institutionnelle de l'opprimé : *la résignation*, qui est complicité radicale avec le maître. La structure originelle de la résignation c'est la formule stoïcienne et cartésienne : « Se vaincre soi-même plutôt que le monde. » Et cette formule comme telle et appliquée aux situations qui lui conviennent est parfaitement correcte. C'est au fond une formule d'adaptation biologique au milieu. Si la situation objective rend un ensemble structural de projets et d'entreprises impossible et anachronique, même si cet ensemble définit notre personne, il faut le faire glisser hors de nos préoccupations sous peine de nous figer dans une attitude passéiste et schizophrénique de revendication et sous peine de voir notre entreprise devenir de réelle fictive, c'est-à-dire passer à une entreprise *jouée* (puisque nous savons qu'elle est impossible nous prenons l'attitude poétique et tragique de la préférence de l'échec et nous continuons à jouer l'impossible pour que notre conduite même soit une revendication. Aussi opposons-nous la loi du cœur au cours du monde). Ainsi cette formule est celle d'une adaptation souple au réel illustrée par la tactique de percée dans l'art militaire contemporain : on envoie les chars éprouver les lignes de résistance de l'adversaire au point que l'on imagine être le point de rupture et on déplace brusquement l'attaque de cent kilomètres dès qu'on se rend compte que la résistance est trop dure à vaincre. C'est proprement la morale et la tactique de la liberté puisque cela implique qu'on ne doit jamais s'enfermer dans son entreprise, jamais s'y laisser couler comme dans un puits mais toujours pouvoir la contester, en sortir réflexivement pour la faire comparaître devant soi et la modifier à son gré, ou suivant les circonstances. Mais il faut noter : 1° que c'est un moyen de garder l'initiative en exerçant une négativité constante sur soi ; 2° que cette négativité n'a de sens que comme structure d'une inventivité qui affirme la valeur du projet en général par sa négation même du projet concret qu'on abandonne, et qui prépare l'instauration d'un autre projet ; 3° qu'elle porte sur les moyens et les fins secondaires, non point sur les fins principales. Il faut renoncer à telle femme, à telle carrière, à telle vie mais en tant que ces entreprises étaient des *moyens concrets* de s'affirmer comme un homme libre au milieu d'hommes libres. Cela ne veut pas dire qu'on doive renoncer à la fin ultime qui est toujours l'instauration d'un règne de la liberté concrète. D'autre part le but final est la domination du monde par l'homme. Par conséquent la victoire sur soi n'a jamais qu'une valeur de moyen. Il faut savoir briser le projet parce qu'il est impossible, non *pour se vaincre*. Le désir humain est une transcendance concrète, il manifeste comme tel toute la transcendance donc toute la réalité

humaine. Il n'est donc pas à écarter comme tel, il est légitime. Et s'il devient illégitime, c'est dans une circonstance particulière, en liaison avec une fin particulière et un enchaînement singulier de moyens. Je ne vaincrai pas le désir de boire pour le plaisir de vaincre ce désir mais, au cours d'une excursion, d'une ascension pour ne pas user prématurément ma ration d'eau, laquelle est fixée rigoureusement par l'entreprise (par le poids des objets qu'on peut emporter). C'est donc au contraire une manière d'affirmer la légitimité de la soif que cette renonciation à une soif particulière. Ainsi la renonciation est un moyen non une fin et elle n'a jamais valeur de fin. Lorsqu'elle devient fin ultime de la condition humaine, elle s'appelle résignation. A vrai dire la résignation est une réponse libre de l'esclave à une situation limite, dont il ne peut sortir. Il est vrai qu'elle est d'abord un effort pour sauver en lui l'homme comme liberté, comme artisan de son propre destin. Elle est affirmation de la dignité humaine. En effet elle est tentative pour assumer. L'esclave privé de liberté, réduit à l'état de chose par la volonté de l'Autre, inessentiel, recevant du dehors l'existence comme un destin, veut tenir de lui-même cette situation qui lui est imposée pour pouvoir y demeurer humain. La résignation est à l'inverse du stoïcisme encore que l'une et l'autre aient les mêmes effets et que l'une et l'autre se renvoient réciproquement la balle (l'esclave passe de la résignation au stoïcisme selon le moment, selon la culture, selon l'humeur). Le stoïcisme est évasion et négativité pure de la situation d'opprimé. La résignation est au contraire un effort pour sauver la situation d'opprimé en la reprenant dans la liberté de manière qu'elle ne soit plus un sort intolérable et inhumain mais une condition humaine et une sagesse. Ainsi dans le mouvement même qui conduit à la résignation toute la liberté est engagée. Et, bien que la résignation ne soit qu'une mystification, ce n'est pas le maître qui mystifie l'esclave mais la liberté de l'esclave qui se mystifie elle-même. Car si le maître, ultérieurement, peut utiliser les morales de la résignation pour contenir l'esclave dans l'obéissance, il n'est pas en tant que maître dans une situation qui lui permette d'inventer cette attitude et, d'autre part, sa liberté même le choque à l'origine. Pour lui l'esclave n'a pas à se résigner à sa condition d'esclave mais à *être* esclave comme la pierre est pierre. la résignation a donc son moment dans le développement historique de l'oppression : elle apparaît quand l'union des esclaves contre le maître est impossible, quand les connaissances techniques et la culture de l'esclave sont insuffisantes pour lui permettre de lutter. Bref quand le maître représente le destin inexorable de l'esclave. Ainsi la résignation est invention d'une issue humaine à une situation sans issue. Elle part de l'expérience de l'inutilité des révoltes sporadiques et terroristes (esclaves en fuite qui sont morts de faim ou qu'on a

retrouvés et mutilés, actes de terrorisme qui ont empiré la condition de tous les esclaves d'un domaine). Resterait évidemment le choix délibéré de la mort. Et ce choix serait fait si la situation apparaissait comme contre nature. Par exemple l'histoire antique offre des exemples de suicide collectif de populations entières qui ont préféré la mort à l'esclavage. Mais c'est alors que l'esclavage fait irruption dans une condition d'homme libre et apparaît comme l'abjecte négation de la libre condition humaine. La résignation apparaît quand l'esclavage est institutionnel, qu'il a un passé, que des hommes sont nés dans l'esclavage et sont eux-mêmes fils d'esclaves, autrement dit quand l'esclave est historique parce qu'il a une *tradition d'esclave*. C'est dire qu'elle apparaît quand l'esclavage apparaît comme *naturel* au contraire. Pour qui naît dans une société stable et traditionnelle, chaque institution a le double caractère originel d'être sociale (conventionnelle) et naturelle à la fois. Le maître trouve naturel qu'il y ait des esclaves parce qu'il croit qu'il y a dans la nature des *Untermensche* — l'esclave trouve naturel l'esclavage parce qu'il existe et cherche, par la résignation, à vivre en homme la condition de sous-homme. La résignation est l'acte profond par lequel l'esclave se choisit esclave faute de pouvoir ne pas l'être. Or la caractéristique immédiatement apparente de l'esclavage c'est le travail forcé, les interdits et le désir refusé. Sa caractéristique plus profonde c'est l'inessentialité et la dépendance. La résignation choisit de se comporter comme si ces caractères limitatifs de la liberté de l'esclave avaient la liberté comme origine. Et ils ont bien la liberté pour origine, mais c'est celle du maître et il faut que ce soit celle de l'esclave. Il faut qu'il se conduise comme si lui-même ou sa liberté avait établi pour lui l'esclavage. Or les arrêts de la liberté ont pour corrélatifs noématiques les valeurs. Il faut donc que les contraintes soient valeurs, c'est-à-dire apparaissent comme des exigences corrélatives à la condition humaine. Puisque le désir est refusé (simplement parce que le maître n'a pas assez pour nourrir l'esclave avec abondance) il faut donc que l'homme soit fait pour refuser ses désirs. Ou, si l'on préfère, que le désir qui comporte l'exigence de son assouvissement soit fait pour être refusé. Puisque l'esclave vit entouré d'interdits et d'exigences, il faut que l'interdit et l'exigence, en tant qu'ils brisent le désir, manifestent mieux la liberté de l'homme. L'esclave manifestera donc sa liberté dans l'obéissance. Et cette liberté purement subjective sera définie par la victoire de l'esclave sur lui-même. Plus il a de répugnance à obéir plus il y aura de valeur dans l'obéissance. Les désirs ne sont là avec leurs réclamations immédiates que pour être refusés. En effet puisque la situation créée à l'esclave c'est le désir refusé, il ne reprendra en main cette situation qu'en se refusant à lui-même ses désirs. Autrement dit le *soi* n'est plus que la matière de la victoire

sur soi. En ce sens le maître et ses interdits ou ses ordres deviennent l'occasion d'une victoire sur soi de l'esclave, c'est-à-dire la médiation entre la liberté de l'esclave (en tant qu'elle est négatrice de soi) et le soi de l'esclave conçu comme un ensemble d'affirmations à contester et de réclamations à rejeter. Et là encore le but profond de la résignation est de donner au maître qui était la fin absolue et essentielle de l'esclave l'aspect inessential d'une *épreuve*, d'une mise en rapport de soi avec soi. Seulement pour qu'il ait cet aspect de moyen, il faut qu'il conserve aussi celui de fin absolue. Sinon il serait moyen gratuit. En un mot le maître sera médiation si l'esclave accepte pour lui-même et sans restriction l'univers du maître. Ainsi le maître est à la fois essentiel et inessential, moyen et fin, épreuve et but de l'épreuve. Et le seul moyen de le rendre inessential c'est d'affirmer librement qu'il est essentiel. Le seul moyen de le réduire au rang de moyen c'est d'employer sa propre liberté à le poser comme fin ultime. En poussant les choses encore plus loin, l'esclave va poser librement sa propre inessentialité. Il sera l'humble et le pauvre d'esprit, celui qui gagne par ce qu'il perd. Il se considérera comme subordonné dans son être même, comme inessential au monde du maître, il se voudra sous-homme pour qu'au moins cette sous-humanité soit son libre choix puisque le libre choix caractérise l'*homme*. C'est en se voulant sous-homme qu'il sera homme. Tel est le sens de l'humilité. Prouver qu'on est homme en mettant sa liberté d'homme à assumer la situation de sous-homme qui vous est faite. Pratiquement cela signifie le refus absolu de la loi du cœur et l'acceptation *a priori* du cours du monde. La résignation est le corrélatif de la morale de la force. L'injustice règne dans ce monde, la force et la chance règlent les destinées. Parmi les destinées ainsi distribuées il en est qui sont vouées au projet, à l'entreprise, à la direction des hommes. Et ceux-là posent des valeurs conformes à leur situation et sont *bons* s'ils se conforment à ces valeurs. On doit les juger en fonction d'elles et, d'ailleurs, ceux-là seuls qui posent ces valeurs ont le droit de se juger d'après elles. Donc l'esclave ne juge pas le maître. Il est d'autres hommes que le cours du monde (ce sera plus tard la Providence ou Dieu) a jetés dans une situation où ils sont étroitement limités et ne peuvent rien entreprendre. La résignation est leur lot, elle devient l'humanisation de leur situation. Du coup, par l'humilité, l'esclave va rejoindre le maître car ils sont « égaux dans la différence ». Le but étant de servir les valeurs humaines, chacun les sert à sa place et chacun sert le mieux qu'il peut celles qui le concernent. L'esclave le plus humble, le plus dévoué, le plus docile rejoint au fond de son abjection choisie le maître le plus superbe. Mais c'est à la condition de ne jamais juger le maître, de toujours affirmer son inessentialité par rapport à lui et de préférer en toute occasion et de toutes les façons le maître à

soi-même. Ainsi la revendication profonde de la résignation ne peut demeurer qu'à la condition de rester latente et cachée. Seulement l'effet de la résignation c'est de maintenir l'ordre de la servitude. La résignation a sans doute la liberté pour but. Mais le moyen d'atteindre à cette liberté c'est l'acceptation de l'ordre inhumain de la contrainte. L'essentialité est le but mais on peut demander : qu'est-ce qui sera essentiel dans l'homme qui cherche à assumer son inessentialité ? Ce sera évidemment une liberté abstraite, acharnée à détruire l'éclosion concrète de la liberté dans les désirs, le travail et les espérances. Ce sera une liberté qui reprend à son compte les exigences du maître et demande seulement à être médiatrice entre elles et le soi qu'il faut ruiner. L'essentialité de l'esclave apparaît sur la ruine de son soi. Finalement la liberté ne se distingue ni dans son but, ni dans ses moyens, ni dans sa direction de l'exigence du maître. Ou bien elle est pure abstraction vide et pure notion universelle de liberté ou elle trouve sa chair dans l'exigence ou la défense concrète installées dans l'esclave par le maître. En un mot il y a un phénomène de symbiose plus encore que de complicité puisque la résignation de l'esclave reste l'aspect purement subjectif et formel de l'obéissance concrète au maître. C'est pourquoi le résigné se fait haïr des autres parce qu'il est purement le maître dans l'esclave. Le résigné installe l'Autre en lui et accepte de se définir par l'Autre pour sauver sa liberté abstraite. Cette liberté abstraite ne diffère de celle du stoïcisme que par sa direction : elle ne jaillit pas d'une évasion de la situation, elle est intérieure à la situation même. Ainsi dans la résignation je choisis de me préférer l'Autre parce qu'il est l'Autre et je pense ne pouvoir être moi-même que par l'entier sacrifice et l'entière subordination de mon Moi à celui de l'Autre. La morale de la résignation est de poser la priorité éthique et ontologique de l'Autre en tant qu'Autre. Elle voisine avec la morale du dévouement qui pose mon salut dans l'affirmation de l'essentialité de l'Autre en tant que tel et de mon inessentialité en tant que Moi-même. (Je pose en même temps mon essentialité pour les Autres en tant que je suis un Autre. Les autres esclaves.) La mystification de la résignation vient de ce que je fais ce que veut le maître, que je réassume en moi-même et donne force de droit à un ordre social qui n'avait pour lui que la force. La morale de l'esclave c'est la valorisation de la force du maître. Ainsi, en voulant me libérer, je me ligote davantage. D'ailleurs la résignation sera reprise par les maîtres en morale de la résignation qu'ils feront enseigner à l'esclave. Au lieu d'être morale librement choisie, comme il la saisit du dehors, elle deviendra la morale propre à l'esclave, celle qui peut le mieux l'endormir, la seule qui lui *convienne*, le mythe qui parfait et achève l'ordre du maître et qui permet de présenter cet ordre imposé comme un contrat. Le fond de la morale de la

résignation a pour effet de dévoiler un certain aspect ontologique de l'être-dans-le-monde c'est-à-dire du rapport ek-statique de l'homme avec le monde et autrui : l'affirmation de l'humain jusque dans l'inhumain ou la grandeur dans l'échec absolu. C'est là l'ambiguïté de la résignation : elle est *objectivement* pure complicité avec le maître dans son effort pour détruire l'humain. Subjectivement elle est par un certain côté mystification et mauvaise foi. Mais par un autre elle est effort pour ressaisir en liberté la négation radicale de toute liberté ; dans l'atmosphère de l'échec absolu de l'humanité (car l'esclave voit l'entreprise humaine comme échec absolu pendant que le maître la vit comme réussite) elle cherche à affirmer l'homme. Cela n'est possible qu'en valorisant l'échec. Il faut en effet que l'homme veuille l'échec non pas comme un risque permanent qu'il assume mais veut éviter autant que possible (morale du maître), mais comme le sens et l'aboutissement de l'humanité en lui. L'échec devient le sens prévu et recherché de toute entreprise en tant que cette entreprise a sa source dans la liberté de l'esclave (au contraire tout ce qui vient de l'Autre doit réussir), l'échec c'est-à-dire la destruction de l'entreprise par le monde. Et la totalité des échecs, en rejetant la totalité des entreprises qui constitue l'homme, montre qu'il n'y a pas de place pour l'homme dans ce monde. Ainsi l'homme devient à lui-même *l'impossible*. Et sa valeur vient justement de ce qu'il est idéalité pure ; en tant que le monde le dévoile à lui-même comme l'être dont l'essence est d'être impossible, il est pour le monde un néant, mais en tant que ses entreprises courent librement à l'échec et s'affirment dans leur cœur même comme impossible sur le terrain du fait, elles sont des affirmations de droit et de ce fait elles contestent le monde ou ordre des faits dans sa totalité. Mais d'autre part le monde n'est pas pur chaos de fait — il ne s'agit pas de l'absurde de Camus —, c'est une organisation et un ordre qui a sa valeur. Ainsi n'est-ce pas la pure opposition du droit au fait. C'est l'opposition d'un droit inférieur (le droit de l'esclave) au droit supérieur (le droit du monde) et le droit inférieur tire sa supériorité de son infériorité consentie. La reconnaissance de l'échec est acceptation des valeurs mondaines par l'esclave. Mais cette acceptation même le place au-dessus des valeurs qui l'écrasent puisqu'elles sont là *pour* l'écraser. Il y avait une finalité de l'esclave dans le monde du maître, il y a maintenant pour l'esclave une finalité du monde du maître. Ainsi ce monde présente cette contradiction paradoxale d'être à la fois invivable et fait pour l'esclave. Fait pour l'esclave en tant qu'invivable. La voie est ouverte pour la doctrine chrétienne du monde créé par Dieu pour l'homme et, en même temps, vallée de larmes et séjour d'épreuve. Une des sources du christianisme en effet c'est la résignation poussée jusqu'au bout et se trouvant son propre mythe : l'existence

de droit de l'homme-échec devient existence de fait dans un autre monde. L'impossibilité posée comme caractère constituant de l'homme devient exil de l'homme sur terre. La soumission devient mérite. Dieu rétablit la justice et l'échec est martyr, témoignage, épreuve. Le christianisme est entre autres choses religion de l'esclave parce qu'il est récupération de l'échec. Et du coup il gagne sa profondeur qui est l'apparition de la subjectivité au monde sur les ruines de l'homme naturel. De là naturellement un autre aspect de la résignation qui est passion de l'échec et conduite d'échec. Plus tard le résigné haïra le révolutionnaire plus encore que ne le hait le maître et il prophétisera et souhaitera son échec.

La révolte

Reste donc un seul chemin pour l'esclave, s'il ne veut pas que toutes ses tentatives (qui ne sont d'ailleurs que des aménagements intérieurs et idéalistes) ne se tournent en complicité de l'entreprise de déshumanisation de l'homme, c'est le refus concret *dans les actes* du pouvoir du maître. Mais comme nous avons marqué que, au moment où nous nous plaçons, ce refus ne saurait être collectif (les conditions pour une association d'esclaves ne sont pas réalisées) ni collectivement efficace (même unis les esclaves ne peuvent renverser le régime de la servitude), il s'agit donc d'un refus concret et individuel donc d'un terrorisme anarchique. L'esclave se révolte individuellement, tente de tuer le maître ou le surveillant, met le feu aux granges, à la maison et, pris, est immédiatement mis à mort. La situation veut que la vraie morale humaine prenne naissance dans cet acte isolé, purement individuel, de violence purement négative. Tentons de le comprendre dans son ambiguïté et de légitimer cette violence.

Nous repartons de l'impossibilité pour un homme d'exister comme homme dans la condition d'esclave. Mais en tant que cette impossibilité est vécue dans la faim, le froid, le travail forcé, sous les coups. La réclamation contenue dans les désirs et dans la souffrance c'est qu'on détruise l'impossibilité d'être homme. Qu'on la détruise concrètement au prix d'efforts et de travail. C'est ce qui est manifeste par exemple pour l'esclave qui ayant faim passe à côté de la viande réservée à son maître et interdite. Il y a dans la faim même une négativité par rapport à l'interdit qui est rejeté dans la négativité et dans l'inessentiel. Seulement comme l'impossibilité d'être homme est le résultat d'une ordonnance concertée, comme elle est institutionnelle, on n'exerce sa négativité contre elle qu'en tentant de détruire l'ordre établi c'est-à-dire précisément en refusant cette organisation harmonieuse basée sur l'oppression où chacun trouve sa place et sa fonction naturelle. D'une part, si l'esclave prend la viande interdite, il « force » l'ordre, les rapports

institutionnels, la propriété comme je « force » le fourreau en faisant entrer l'épée de force, d'autre part il n'a ni la culture ni l'efficacité de pensée, ni la préparation nécessaire pour concevoir un autre ordre. A vrai dire l'autre ordre est là, implicitement contenu dans la faim, c'est un ordre fondé sur un rapport direct avec l'univers des nourritures, c'est-à-dire un ordre où la liberté de l'autre ne viendra plus se glisser comme une barrière invisible entre le monde que ma liberté dévoile et moi-même, où par conséquent les libertés seront harmoniques et dirigées vers la possession du monde. Seulement il n'est pas *thématisé*, il est seulement le *thema* implicite de toute ma conduite. Je reste donc sur le plan thématique de la négation de l'ordre : c'est-à-dire *violence et désordre*. Aussi la revendication de la simple possibilité pour l'homme d'être humain dans un monde humain, c'est-à-dire d'être une libre transcendence dans le monde, ne peut se présenter que comme destructrice sans contrepartie d'un ordre humain. C'est ce qui souvent explique que le violent ou l'incendiaire, son acte de destruction commis, ne le comprend plus : il l'a commis contre l'ordre et dans l'acte même se trouvait une compréhension d'un *autre* ordre dont il ne savait pas s'il se dévoilerait sur la simple ruine de l'ordre établi ou s'il faudrait l'inventer. Mais l'acte accompli, il se retrouve du côté de l'ordre établi : il ne s'est rien produit si ce n'est qu'une grange a brûlé, qu'un homme est mort. Rien sauf un petit désordre local et l'incendiaire, repris par l'ordre, transi par l'ordre établi, respectueux des juges et des gendarmes qui le représentent, n'étant plus en état de violence mais de faiblesse et, par conséquent, ne pouvant même pas soupçonner l'ordre non thématique contenu dans cette violence destructrice, déclare qu'il ne comprend plus : « Je ne sais pas pourquoi j'ai fait ça. » La violence est donc la seule issue. Cependant elle a d'autres sources et d'autres significations en ce cas. Si nous revenons à l'esclave devant la viande interdite, il se trouve précisément dans cet état d'intolérable tension que les gestaltistes ont montrée comme engendrant la colère. D'une part la faim lui présente et dévoile la viande comme devant être mangée. Elle apparaît comme désirable. D'autre part l'interdiction du maître lui dévoile la viande comme ne pouvant être mangée. La contradiction apparaît au sein même de l'objet comme corrélatrice de la contradiction au sein du sujet. Pour faire éclater cette tension intolérable il faut simplifier les structures de l'univers, supprimer une des structures. C'est ce que fait l'enfant qui, devant par consigne prendre un mouchoir au centre d'un cercle sans franchir la circonférence, se met en colère et prend le mouchoir en refusant de tenir compte du cercle. La simplification se fait ici par suppression des interdits et réalisation d'un état structural d'équivalence : les consignes s'anéantissent dans l'abstrait pour ne plus laisser voir que la

viande sur le fond indifférencié de l'univers. Et ceci ne peut se réaliser que par la colère. Mais la signification de cette colère est au fond suppression de l'Autre. Il y a une violence du maître qui est solipsiste : il veut supprimer l'Autre comme autre conscience. Et une violence contenue dans la colère de l'esclave : supprimer l'Autre comme pouvoir d'aliénation. L'Autre comme Autre. Le processus est processus de simplification dans la majorité des autres cas où la civilisation du maître révèle à l'esclave des valeurs sur lesquelles en même temps on jette l'interdit. Il s'agit de valeurs qui ne sont pas révélées à l'esclave dans son désir ou son besoin même, mais qui seraient plutôt révélées-révélatantes pour lui, à la fois créatrices et dévoilantes d'un nouveau désir qu'en même temps elles définissent comme défendu et blâmable. Toute valeur découverte par les maîtres dans leur monde est créatrice d'une impossibilité nouvelle et presque artificielle pour l'esclave. D'où le projet coléreux de détruire ou l'impossibilité ou les valeurs. Je brise ou j'incendie parce que cela m'est inaccessible — ou je vole parce que le désir créé est plus fort. Mais le fond radical de la colère c'est en réalité le projet de détruire *à la fois* les valeurs et l'interdit. Et cela est parfaitement cohérent puisque ces deux aspects de l'Autre sont rigoureusement liés. Sans l'Autre *une* liberté poserait les valeurs comme miennes en même temps qu'universelles et comme pures sollicitations. La pure destruction de l'objet valorisé laisse l'interdit intact et le vol renforce l'interdiction puisqu'il la sous-entend. La colère vise à détruire devant le maître en bravant l'interdit. Elle est en son fond négation du pouvoir du maître d'instaurer un monde de valeurs, réduction symbolique du monde des valeurs au monde des faits. Mais ceci n'est possible radicalement que par la destruction du Maître, c'est-à-dire de l'Autre en tant qu'Autre. Il s'agit de tuer. Mais ici éclate l'ambivalence de la violence car elle est en même temps sentiment de culpabilité. C'est en effet parce que l'ordre du maître se dévoile comme ordre, parce que le sacré se révèle comme sacré, parce que les valeurs apparaissent comme valeurs que l'esclave médite et projette de détruire l'ordre, le sacré et les valeurs. Il ne ressemble pas à l'anarchiste du XIX^e siècle qui, par culture et analyse, peut réaliser en lui la cécité aux valeurs de la classe dirigeante. Il part au contraire de l'intuition des valeurs comme valeurs absolues pour l'Autre, de l'intuition du sacré comme telle. Il ne s'agit pas de dévaloriser la valeur en laissant intact son support objectif mais au contraire de détruire *sur la chose* la valeur comme valeur. Dans l'acte sacrilège il y a reconnaissance explicite du sacré. Dans le refus de l'interdit, il y a reconnaissance du droit d'interdire, dans le meurtre du maître c'est le maître qu'on tue en tant que maître. La délivrance n'est pas cherchée dans l'acte symbolique de révolte — bien au contraire c'est le pire moment, celui de l'intériorisation du conflit

— mais dans son résultat et même dans ce qui paraîtra *après* son résultat (quand le maître, ses valeurs, son ordre et son sacré auront disparu). Dans la révolte l'esclave maintient le sacré comme respectable et adorable en liaison avec son projet de le détruire. Il est donc sur le plan des hommes qui célèbrent les messes noires. Il se hait lui-même, il a peur de lui-même et c'est aussi contre lui-même qu'il se révolte. Comme il n'y a d'autre Bien que celui du maître et qu'il ne peut réaliser l'ordre de fait que par la destruction préalable de ce Bien, il est, tant qu'il projette, sur le plan du Mal. Et puisque — comme nous le verrons mieux tout à l'heure — la violence de l'esclave est découverte de la subjectivité, l'esclave découvre sa subjectivité et doit l'assumer dans l'élément du Mal. Il a donc à choisir entre la conscience de soi comme Mal absolu, c'est-à-dire comme liberté choisissant le Mal et se choisissant dans la dimension du Mal ou la saisie de soi-même comme objet à partir du regard du Maître. Une chose ou Lucifer. Le mythe de la révolte et de la chute des Anges montre assez la révolte de l'esclave comme le Mal absolu et il ne se peut pas que la révolte ne se découvre à elle-même comme choix du Mal absolu. Il faut des siècles de culture pour que l'opprimé projette de construire un ordre nouveau et considère l'ordre établi à partir de l'ordre qu'il veut établir, c'est-à-dire envisage la destruction comme simple condition nécessaire et préalable d'un ordre nouveau. Ainsi la révolte est un sentiment *noir* : l'esclave choisit d'avoir tort, de se détester lui-même, de vivre dans le Mal et dans l'angoisse, dans le conflit intériorisé. En ce sens, comme il choisit la fin du conflit et qu'il est lui-même le conflit sans pouvoir espérer être autre chose, il choisit sa propre fin en même temps que celle du maître. Il ne veut pas seulement supprimer un des éléments du couple maître-esclave mais les deux — parce qu'ils ne peuvent exister l'un sans l'autre et qu'il ne peut concevoir ni le maître sans esclave (c'est-à-dire le maître devenu l'égal des autres et se soustrayant par là à sa haine), ce qui ne serait possible qu'après une révolution qu'il n'imagine même pas, ni l'esclave sans maître car en un sens il doit tout au maître, même sa nourriture. Mais il veut entraîner à l'abîme le couple dont les deux termes sont également haïs. En un mot, placé dans une situation où il est impossible d'être humain, il l'assume et la dépasse en projetant d'anéantir toute situation par destruction radicale de l'homme. Une autre source confluente de la violence c'est le refus de l'avenir. Car l'avenir vient à lui par un Autre et comme Autre. Son avenir est façonné par le Maître, il est dans la *répétition* mécanique, il est limité et gouverné du dehors. C'est la dépendance : le maître peut le vendre ou le séparer de sa famille. L'avenir est donc imprévisible pour l'esclave et prévu par le maître, l'esclave comme la bille qui roule reçoit son avenir du monde comme tout fait. L'avenir c'est l'extériorité et la négation de

tout projet qu'il peut faire. Non pas cette négation intériorisée par la liberté même qui peut révoquer le projet mais une négation d'extériorité qui fait de sa vie un destin. L'esclave ne peut se retrouver lui-même que dans l'instant. L'instant même du *cogito* cartésien : tout le reste appartient au malin génie qui est l'Autre ou le Maître. Mais ce n'est pas par le doute abstrait que l'esclave établira son *cogito* sur les ruines de l'avenir, c'est par la réduction concrète de la temporalité à l'instant. Faute de pouvoir réclamer un avenir qu'elle se fasse elle-même, la révolte nie la dimension de l'avenir. Et l'acte concret qui réduit le temps à l'instant c'est la destruction. Assurément il y a des destructions qui demandent du temps et qui sont des opérations (érosions, etc.). Mais la destruction type c'est simplement l'acte d'ôter une cheville ouvrière pour que l'ensemble s'écroule : c'est Samson secouant les colonnes du temple ; c'est la simple rupture en un point de la continuité du projet. Ainsi l'esclave, transformé en chose par l'avenir aliénant que le maître lui prépare, se défend en détruisant tout avenir et en se réfugiant dans le présent absolu qui est pure subjectivité et qui échappe par là même au regard de l'Autre. Et le présent pur ou instant, en tant qu'il est réclamé par une conscience qui s'y réduit volontairement, est par lui-même destruction puisqu'il est refus radical de toute construction ou de tout projet (qui demande du temps), comme le présent du *cogito* est doute parce qu'il est refus de toute opération génératrice de vérité. Là encore il y a ambivalence de la révolte puisque faute de pouvoir revendiquer son propre projet l'esclave veut la négation de tout projet, c'est-à-dire de l'humain, dans l'instant de la destruction et de la mort. Ainsi dans la résignation l'esclave essayait d'assumer l'impossibilité de l'humain en revendiquant librement d'être l'homme impossible et en se faisant complice du maître dans la réification de l'homme. Dans la révolte l'esclave vit jusqu'au bout l'impossibilité d'être homme et l'assume en tirant la conséquence de cette impossibilité, qui est la destruction de l'homme par meurtre et suicide et destruction de l'opération humaine. Objectivement la révolte est crime : elle est définie comme telle par l'ordre du maître ; elle est ressentie comme telle par les résignés. Subjectivement elle est ressentie comme le Mal, le Crime, le Sacrilège, la destruction systématique de l'Humain, le Refus du Temps.

Seulement, dans le même temps, elle est libre choix et comme telle, si elle n'est pas encore *un Bien* parce que les valeurs du maître bouchent la vue pour constituer un autre Bien, elle est du moins revendication de ne pas faire sien le Bien de l'Autre. Elle est refus de l'esprit de sérieux. En même temps qu'elle est *Mal*, elle est une certaine manière de se placer par-delà le Bien et le Mal. Sa négation des valeurs et son affirmation de l'univers du fait peuvent conduire à créer le mythe d'un univers sans valeur. Mais en réalité

c'est la revendication du monde comme d'un vis-à-vis dont on doit dévoiler soi-même les valeurs. Sans doute fait-on violence au Maître dans sa liberté même. On l'enchaîne, on le tue. Mais ce qui est poursuivi dans le Maître, c'est l'Autre. L'Autre que moi, *l'Autre que l'homme*. Car finalement l'Autre en l'homme c'est toujours l'Autre que l'homme ou l'homme vu du point de vue d'un Autre que l'homme. Ainsi la négativité de la révolte implique-t-elle non thématiquement l'unité d'un monde humain où Autrui serait le même dans l'autre, un monde de l'intersubjectivité où l'homme renoncerait à se voir du dehors, c'est-à-dire à voir les autres hommes comme s'il était lui-même hors de l'humanité. Et pareillement ce que l'esclave veut détruire en soi par le suicide, c'est encore l'Autre, c'est-à-dire le sous-homme constitué par le regard de l'Autre que l'homme. Ainsi en mettant en lumière la subjectivité pure par destruction de l'Un et de l'Autre, en risquant sa *vie d'objet* pour libérer sa liberté, en prouvant par le meurtre la supériorité du Même sur l'Autre en soi et en autrui, en réalisant la liberté terroriste et négative de la pure conscience du monde par consommation du monde en face de la conscience, l'esclave réalise dans l'instant qui précède la mort cette conscience de soi que le stoïcisme, le scepticisme et le doute cartésien n'atteignent que dans la fuite et dans l'abstrait. Dans l'incendie qu'allume l'incendiaire le monde glisse et s'évanouit, tend vers l'équivalence et le rien, et ce qui subsiste dans les différents moments de la destruction, en se prouvant à soi-même sa suffisance d'être, c'est la conscience destructrice. La destruction et le crime sont les conduites concrètes corrélatives du doute méthodique. Ce dont je suis cause dans le monde me renvoie mon image dans la dimension de l'En-soi. Mais le glissement dans le Néant de l'image, qui est la destruction, me révèle ma conscience comme un au-delà de toute image, qui peut s'incarner en toutes et qui les dépasse toutes. Nous retrouvons la conscience terroriste de Hegel : « La liberté absolue se devient à elle-même objet et la conscience de soi fait l'expérience de ce qu'est cette liberté absolue. En soi elle est justement cette conscience abstraite qui détruit en elle-même toute différence et toute subsistance de la différence » [PhG, t II]. Par destruction symbolique du monde l'esclave se prouve que rien du monde ne le retient et, par le choix de mourir, que sa liberté, si elle accepte de se rejoindre dans l'instant même de la disparition, ne peut être entravée par aucune situation dans le monde. Ainsi la violence aboutit à poser l'inessentialité du monde et l'essentialité de la conscience, l'inessentialité de l'Autre et l'essentialité de soi-même, l'inessentialité du Moi-objet et l'essentialité de la pure ipséité. Seulement c'est une position *idéaliste* car le monde redevient essentiel dans la perspective temporelle du projet, et c'est une position *abstraite* parce que la conscience libre ainsi définie est

conscience du glissement de l'univers vers le Rien et transcende ce dépassement vers l'Idée platonicienne du Rien, et c'est une position négative parce qu'elle est basée sur la négation du projet, du temps et par conséquent de l'humain.

De toute façon, la violence de l'esclave est à la fois le choix du Mal pour le Mal et l'indication par-delà le Mal d'une perspective où le Mal ne serait plus une catégorie extérieure qualifiant par l'Autre la conduite humaine. La révolte est à la fois assumption du Mal et destruction du Mal, destruction de l'homme-Mal en moi et dans l'Autre, et glissement vers le Néant de l'homme-Mal en même temps que l'univers. Et sans doute on peut dire que toute révolte est crime, objectivement et subjectivement. Mais d'abord il faut remarquer qu'inversement tout crime est toujours un peu révolte. C'est ce qui attire en lui : il y a toujours en lui un libre choix du Mal absolu, c'est-à-dire l'affirmation d'une liberté *contre* toutes les valeurs données et même contre le principe de valorisation ; il y a toujours en lui le refus de l'ordre et la négativité, il y a toujours en lui cette destruction par où la conscience s'affirme dans sa solitude terroriste. Tout crime est toujours un peu un *cogito*. Tout crime est toujours un peu une destruction de l'Autre que l'homme ; c'est ce qui fait qu'il attire. Mais surtout il faut bien concevoir que la violence dans cette circonstance particulière ne se distingue pas de la liberté. C'est très exactement la seule forme qu'elle puisse prendre. Puisque l'esclavage est l'ordre, la liberté sera désordre, anarchie, terrorisme. Puisque l'avenir est aliéné et que la liberté ne peut pas jouer dans la dimension d'avenir, elle sera la contestation de la construction et de l'opération par la pure destruction. Puisque le positif s'obtient par l'oppression, la liberté sera négativité pure. Et la négativité n'est pas le pur doute symbolique cartésien, c'est l'engagement dans un travail destructeur du monde en tant que le monde est hanté par des constructions aliénantes. Quand le Bien est aliéné, c'est-à-dire qu'il est entre les mains de l'Autre, la liberté n'a de ressources que dans le Mal. Mais son but non thématique est d'anéantir Bien et Mal comme catégories d'aliénation. La seule manière en effet de se libérer du Bien des autres c'est de parier pour le Mal car le Mal détruit le Bien et en détruisant le Bien se détruit lui-même. Certes l'esclave (ou tout opprimé) « *commence* » toujours. Dans la longue histoire de la révolte de l'opprimé, c'est toujours l'opprimé qui a commencé. Cela est évident puisque son activité se place toujours en dehors de l'ordre et des valeurs établies. Mais en plus, s'il est vrai que l'oppression n'est pas nécessairement basée sur la violence, la révolte de l'opprimé dévoile soudain les forces implicites de violence dissimulées sous le régime d'ordre. Car cette révolte est « *matée* ». Ainsi le régime d'oppression devient soudain *monde de la force*. Enfin la destruction de l'Autre ne peut se faire que par la

violence : l'Autre aliène tout ce qui le touche : toute entreprise, tout effort de persuasion, toute tentative d'amitié ou de contrat avec l'Autre apparaît aussitôt dans la dimension de l'Autre, devient Autre et sert d'instrument d'aliénation. L'Autre ne peut être que supprimé et supprimé par la surprise, la déloyauté et la force. Le Même ne peut s'atteindre d'abord que sous son aspect d'Autre que toutes les formes de l'Autre en moi et en Autrui. La violence est négation de la négation. Cette négation ne donne rien de positif d'ailleurs : elle annule. En un mot la violence est *réalisée* par l'esclave mais la possibilité de la violence surgit dans le monde par l'Autre puisque l'Autre crée pour certains hommes l'impossibilité permanente d'être homme. La violence ici est médiation nécessaire : puisque l'esclave est pur objet et que l'éducation intériorise cette objectivité et que l'homme est choix libre d'entreprises, le passage de l'un à l'autre est nécessairement un processus qui retient un peu des deux termes qu'il unit. En tant que l'homme est objectivité, c'est dans et par l'objectivité que se réalisera la négation de toute objectivité : autrement dit la force (comme caractère physique des objets) est l'aspect que prendra la négativité. La violence représente donc nécessairement un progrès vers la liberté. Issue de l'objectivité, elle est force destructrice de toute objectivité. De même l'esclave étant objet pour le maître ne peut tenter de se révéler à lui comme sujet *d'abord* mais il ne peut se révéler comme sujet au maître que par le dépassement et l'utilisation contre le maître de sa propre objectivité. C'est comme *force de travail* que le maître considère l'esclave ; c'est donc en retournant cette force de travail contre le maître que l'esclave fera connaître au maître dans l'instant de fureur qui précédera sa mort que cette force de travail est autre chose qu'une force de travail. A présent comment qualifier cette violence ? Est-ce un Mal absolu, comme le veulent pacifistes et chrétiens, un Mal nécessaire comme dit Camus ou un Bien comme le veut Sorel ? La réponse est claire : la Violence est un Mal absolu du point de vue de l'Autre et du point de vue de l'Autre en moi. Et c'est d'ailleurs de ce seul point de vue qu'elle se constitue comme violence. En contrepartie on ne peut pas la juger du point de vue du Même ou de l'ipséité puisque ce jugement serait seulement ²rétrospectif, le Même étant l'aboutissement de la violence. Mais on peut constater qu'elle porte en elle, dans son projet, la destruction de tous les jugements qu'on peut porter sur elle au nom de l'Autre et qu'elle est, par conséquent, à la fois produit de l'Altérité et dépassement de l'Altérité. Issue de l'impossibilité d'être homme et donc inhumaine, elle est seule voie possible à l'humain et contient en elle la compréhension implicite de l'humain. Issue de l'objectivité absolue et objet elle-même (elle est force naturelle, elle frappe sans persuader) elle conduit l'objet-homme à se découvrir comme sujet et contient dans son principe

un pressentiment de la subjectivité. Désordre en son principe elle est destruction de *l'autre ordre* qui est la projection de l'ordre dans le désordre absolu (l'hypothèse platonicienne : si l'un était non-un. Dans la dimension de l'Autre, l'ordre devient autre que lui-même, donc autre que l'ordre et c'est l'ordre qui est le pire désordre, au lieu que le désordre passe à l'ordre) et prescience non thématisée de l'ordre du Même c'est-à-dire du *Mitsein* des subjectivités. En un mot la violence est *l'intermédiaire*, la médiation, le devenir et, comme telle, supérieure dans son ambiguïté même à toutes les formes de stoïcisme ou de résignation.

Cela dit, il va de soi qu'elle est en fait improductive. Elle réalise la libération de la conscience abstraite par la mort de l'individu. Issue du désir et du besoin, elle ne les satisfait pas mais conduit à la suppression du désir par suppression du désirant. Issue de la constatation de l'impossibilité de l'humain elle aboutit simplement à préférer la destruction radicale de l'humain à l'utilisation de l'humain pour constituer un ordre inhumain. Elle n'est jamais que le fait d'un individu qu'elle oppose aussi bien aux résignés et aux stoïques qu'au maître, et comme elle aboutit à une catastrophe, comme elle justifie la dureté impitoyable du maître vis-à-vis des esclaves, comme elle amène souvent un resserrement de la discipline, elle ne saurait servir d'exemple. Tout au plus peut-elle en certains cas, en rendant le maître impitoyable et manifestement mauvais (par peur et colère), empêcher la résignation donc la complicité du maître et de l'esclave. Les violents disparaissent absolument et ne demeurent même pas les héros des esclaves. Il est typique que les Noirs n'ont pas conservé aux Etats-Unis la mémoire de tous ces héros obscurs qui furent des martyrs de la violence. Ils font peur, à tout le moins demeurent-ils ambigus dans leur souvenir : ils ont commis des crimes, des viols, c'est-à-dire des actes que les Noirs libérés désapprouvent et qui ont entraîné des répressions mémorables. Il ne faut pas voir, à la manière hégélienne, dans la violence terroriste un passage vers la libération mais plutôt une voie sans issue, la découverte unique et individuelle par un sujet, dans le tragique et la mort, de sa libre subjectivité. Expérience qui ne peut profiter à personne. Et comme elle ne supprime pas l'esclavage et l'aliénation comme phénomènes collectifs, nous la décrivons ici comme une des structures de la servitude au même titre que la résignation. Elle sert seulement pour nous d'exemple typique de cette loi morale : en cas d'*impossibilité*, le choix du Bien conduit à renforcer l'impossible, il faut choisir le Mal pour trouver le Bien.

La démission entre les mains de l'Autre entraîne l'asservissement et oblige la liberté à se choisir un chemin par la violence donc contre elle-même et contre la liberté de l'autre. Ce chemin dans la

contradiction représente l'élément *tragique* de l'Histoire (du type : pantragisme hégélien). Cet effort ressaisi et tourné dans l'élément de l'Autre nous donne le deuxième élément de l'Histoire : les dés sont pipés. En un sens l'histoire est une interminable journée des dupes. Le troisième élément ou *médiocrité*, c'est la préférence des moyens à la fin, caractéristique de tout agent historique ou tout homme. Le quatrième élément c'est la reprise perpétuelle de soi, le perpétuel surgissement du Même, toujours repris, toujours dupé, toujours arrêté aux moyens et toujours renaissant comme vrai moteur (christianisme, protestantisme, idéologie de la Révolution, marxisme). En ce sens la conscience de *soi* ne gagne ni ne perd. Elle est toujours présente, elle manifeste toujours et elle est toujours tournée. Élément optimiste : l'Autre ne peut pas triompher car il est pur *noème*. C'est la conséquence asservie au noème. Par contre, au moins à titre de rubrique, de direction idéale, on peut concevoir une conversion absolue à l'intersubjectivité. Cette conversion est *morale*. Elle suppose une conjoncture politique et sociale (suppression des classes et de l'Etat) comme la condition nécessaire, mais cette suppression n'est pas suffisante.

Dans l'*universel* (concept), l'Autre est déjà subtilement contenu quand cet universel s'applique aux réalités humaines. L'homme, créature ontico-ontologique, dépasse le donné ontique vers l'essence universelle. Il dépasse tel rouge particulier, telle pierre particulière vers l'essence de rouge ou de pierre et ceci dans sa perception même. Lorsqu'il applique à l'homme ce mouvement ontologique, il fait cette application sans fondement. En effet l'universel apparaît *dehors*. L'essence est ce qui est commun à l'un et aux autres. C'est la présence de l'Autre dans l'un (de toutes les autres pierres dans celle que je considère). Cela suppose que je suis *devant* l'être-en-soi, coupé de lui par mon existence même et que je le vois un et autre à la fois parce qu'il est d'abord *autre* que moi. Il est le même que les autres en ce que tous les autres et lui-même sont autres que moi. C'est une collection infinie mais fermée par rapport à moi. Au contraire j'ai *par* rapport à l'humanité comme collectivité concrète une fausse extériorité et, à la fois, une insuffisante intériorité. Si je pense sur l'homme, par ex. : « l'homme est bon » ou « l'homme est méchant », c'est en tant que je peux prendre du recul et considérer les Autres. Il s'agit de psychologie objective, construite sur mon expérience des autres hommes, et il est sous-entendu que l'expérimentateur ne fait pas partie du système expérimental. Ainsi ai-je pris un point de vue extérieur à l'humanité : l'humanité devient la collection des Autres. A la veille de la guerre atomique, celui qui dit : « Les hommes sont fous », se retire du jeu : il croit contempler les hommes en train de se fabriquer leur Histoire. Du coup il prend le

point de vue de l'Autre sur l'humanité, c'est-à-dire le point de vue de l'Autre que l'homme ou point de vue de Dieu. La notion d'*homme* devient l'Autre que moi vu par moi comme Autre que l'homme. C'est ce que serait l'homme si je n'étais pas dedans. Seulement (totalité détotalisée) cette extériorité est fausse. Je suis au sein de l'humanité et je me connais par le regard des Autres comme faisant partie d'une totalité fermée d'où c'est Autrui cette fois qui s'évade. Ainsi dois-je m'appliquer le concept universel que j'ai forgé. Je sais que je suis homme. Mais du coup j'introduis dans ma subjectivité, pour la définir, une essence objective. Et je me saisis moi-même comme Autre que moi et en tant que vu par un Autre que l'homme. Ainsi quand je me comprends et me détermine à agir à partir de la notion commune d'*homme*, je me soumetts à une hétéronomie, je suis amené à affirmer la priorité de l'Autre. Et du coup cette Altérité se glisse jusque dans mon action. C'est l'*homme* (en tant que vu par Dieu et Autre que moi-même) qui agit en moi. Et l'action elle-même est aliénée ; elle se présentera dans le monde avec les caractéristiques de l'Altérité ; elle sera Autre qu'elle-même et marquée du cachet aberrant de l'universalité.

« Le destin est la conscience de soi-même mais comme d'un ennemi » (Hegel in Nohl : *Hegels theologische Jugendschriften*, p. 283).

Je conçois une *idée* (du type christianisme, platonisme, socialisme, etc.), sorte de clé pour déchiffrer le monde, schème de dévoilement, entreprise, projet de compréhension qui ne se distingue pas clairement pour moi de la chose comprise et qui est en somme le monogramme de mon dépassement ontico-ontologique de toute situation dans le monde. Exprimée — même, comme il arrive, non thématiquement — cette idée apparaît à l'autre. Comme elle n'est pas *son* projet, il l'apprend avant le déchiffrement ou, si même on lui offre d'abord les réalités dévoilées, il la sépare du dévoilement pour en faire un schème abstrait de déchiffrement. Pour lui elle est l'idée de l'Autre. Elle se présente d'abord pourvue d'un corps verbal. Elle est liée à un mot (platonisme — existentialisme), c'est-à-dire à une réalité objective et passive qu'on peut *rencontrer* — et à une série liée de mots, sa définition. Comprise à travers le corps, elle est d'abord l'idée qui n'est pas sienne. L'idée de l'Autre. C'est-à-dire à la fois, dans l'ambivalence, comme une limite à sa subjectivité et, à la fois, comme une réalité qu'il transcende. Elle est *signification objective*. Objective c'est-à-dire *chose* — signification, c'est-à-dire psychique. C'est une passivité signifiante — c'est une totalité indivisible mais dans l'élément de la divisibilité (on cherche les *éléments* de l'idée). Ainsi l'idée de l'Autre devient Autre qu'idée. Elle passe dans la dimension de l'En-soi et de la consistance par soi. Le « Marxisme »

est autre chose que la somme des consciences entraînées à prendre une vue marxiste de l'Histoire : c'est une force du monde. Le voilà traité comme tel. Il se pense tout seul, ou plutôt il a le type de surgissement à l'être d'une chose, tout en restant pensée. L'idée devenue *autre* que l'idée, c'est l'idée dégradée en en-soi et devenue nature ou naturelle. Elle garde son indivisibilité par magie mais elle est dans la dimension de la divisibilité, elle est intériorité mais sur le plan de l'extériorité pure. Elle est magie et elle est nature parce qu'elle paraît et qu'on la rencontre comme un arbre ou une plante de l'*Umwelt*. Telle est la face objective qu'elle tourne vers l'Autre. Si j'accepte de considérer cette face comme plus importante que la vie même de l'idée comme mon entreprise subjective (ce qui arrive le plus souvent quand c'est la collectivité qui me la renvoie), c'est-à-dire si je considère que l'idée est plus importante sous cette forme, que l'aspect subjectif de l'idée comme mon pur projet inséparable de mon ipséité, comme *ma* conduite, a pour finalité profonde le passage à l'objectif par la communication et que l'idée *objective* est la forme achevée de l'idée comme modulation de la subjectivité, alors je vais recevoir mon idée de l'Autre qui me la rend comme il la voit, c'est-à-dire comme l'idée d'un Autre et comme Autre que l'idée. Je vais réinstaller en moi mon idée comme Idée d'un Autre. Elle m'échappera doublement : 1° parce que l'important sera la face qu'elle tourne vers l'Autre et qui m'échappe par principe et parce que je l'apprends de l'Autre ; 2° parce que pour l'Autre, elle est idée de l'Autre et qu'il me la rend comme telle. Si maintenant je me détermine à penser de l'avant en fonction de cette idée, je réalise l'hétéronomie de ma pensée. C'est un objet installé en moi et auquel je compare mes pensées ultérieures pour les aligner sur lui, les changeant plutôt que de le changer. A ce moment l'idée n'est plus à personne, elle n'est plus personne. Elle est pour chacun l'Autre. En réaction contre cette façon d'être en proie à une idée il faut poser que mon idée c'est moi parce que je ne suis rien que mes entreprises.

Par la médiation de l'Autre, l'idée devient nature.

L'Autre en moi c'est l'En-soi-pour-soi. En ce sens tant que la conversion n'est pas faite, je suis complice de l'Autre parce que je suis en proie à moi-même comme Autre. Mon Moi-Autre est le Moloch que je nourris en lui sacrifiant mon entourage et moi-même (je fais ce qui convient à ce Moi-Autre, ce qu'il exige) parce que ce Moi-Autre est justement l'En-soi-pour-soi à atteindre.

Triple aspect du Moi-Autre aujourd'hui : 1° démon qui me possède ; 2° ma propriété ; 3° mon Destin. En tant que démon qui me possède, il est derrière moi, il est la contraction de la série *Mana*-famille-honneur-âme. Etant l'Autre en moi, il apparaît

comme exigence et comme sacré. C'est le droit. Sa profondeur *par-derrière* c'est la transformation de l'Autre-Moi en *tous les autres*, ou tous les autres en moi : le magistrat, la vedette comprennent en eux tous les autres (comme justiciables, comme public). Je suis *en proie* à ce personnage. Naturellement il n'est pas seulement la fonction sociale que j'exerce, il est aussi le caractère que l'Autre me reconnaît. Mais chaque qualité coulée dans l'élément du devoir-être est elle-même pénétrée de droit. L'amour des femmes et la sensualité du grand génie est un droit, l'irritabilité de l'avocat général est un droit comme aussi le caractère impérieux du chef d'industrie ou de famille. Elles se présentent comme des sollicitations vertigineuses : en une occasion de colère il *faut* se mettre en colère pour se conformer à l'idée de justicier (colère sacrée) que l'autre a constituée de nous. C'est le *Je*. Ici il faut introduire l'idée de transcendance par-derrière. Il y a naturellement inadéquation perpétuelle du Pour-soi vivant (*Erlebnis*) avec le *Je*. Car le Je est sur le plan de l'Être-en-soi et le Pour-soi sur le plan de ne-pas-être ce qu'il est. En outre Je est un Autre. Ainsi dans le mode d'être du Pour-soi comme dans la structure de l'Autre-Moi, il y a position de l'Altérité perpétuelle de l'Autre et du Pour-soi. L'Autre apparaît donc comme le Pour-soi dans la dimension de l'Autre et se donne comme possédant la priorité ontologique sur le Pour-Soi. Ainsi chaque *Erlebnis* se donne à la fois comme émanant du Je et comme le trahissant. Je *suis* un magistrat et je n'arrive pas à l'être. Je le suis sur le mode de ne pas l'être. Et comme elle le trahit en même temps, elle se donne comme devoir de le réaliser. Par le fait, il faut nous entendre : cette existence *par-derrière* est encore une structure par-devant — autrement dit c'est le corrélatif noématique de la conscience d'avoir *un dos*. C'est ontologiquement la même chose que le fait de se savoir regardé par-derrière par quelqu'un qu'on ne voit pas ou écouté par quelqu'un qui est derrière la porte et qu'on ne voit ni n'entend. Dans ce dernier cas ce qui est donné à la conscience c'est le regard ou l'oreille de l'autre, autrement dit d'un être-dans-le-monde comme transcendance. Mais comme précisément cette réalité humaine se donne comme absente, elle est perçue à travers les mots que je dis ou les gestes que je fais. Le mot que je dis ne m'échappe pas seulement par-devant vers l'interlocuteur que je vois, il a aussi une rétro-dimension inconnue qui fait qu'il s'échappe derrière moi à travers le mur ; le geste que je fais a une rétro-dimension puisque quelqu'un le voit de dos. Mais cette rétro-dimension n'est pas *derrière* la conscience : elle est devant. Le Je c'est Moi-même dans la dimension de l'Autre et comme regard. Je le suis *dans la situation* qui m'entoure comme un certain type de fuite de cette situation, comme si quelqu'un (qui serait Moi-Autre), placé derrière moi, *regardait* la situation pour moi et, par exemple, valorisait telle figure, telle conduite de telle personne en *digne de*

colère, digne de pardon, et je prends pareillement conscience objective de mon corps comme perpétuellement regardé — ce qui est pure addition d'une dimension à un élément déjà objectivé (puisque je vois mes mains ou mes pieds comme Autrui les verrait). Ainsi la situation passe à une sursaturation d'objectivité. Elle est non seulement le dévoilement immédiat du monde au Pour-soi, mais encore la même situation vue par un Autre. Mais comme cet Autre est moi, j'ai la demi-révélation des dimensions de fuite de la situation vers cet Autre. Si l'on veut comprendre, on peut penser à la structure d'une conduite où, par exemple, je dirai : « Eh bien ! l'oncle Fred serait furieux, s'il était ici : lui qui déteste les Juifs. » Dans ce cas la situation se présente avec une autre objectivité (mais vide). Elle est ce qu'elle est pour Fred (absent) lui-même, objet dans mon monde et Autre. Et selon que je serai plus ou moins proche du point de vue de Fred l'objectivité autre de la situation me sera plus ou moins perceptible. Mais dans le cas envisagé *je suis moi-même* ce Fred. Ainsi, en un sens, je saisis toutes les structures de la situation telles qu'elles apparaissent à ce Je antisémite. Mais en un autre sens, je ne le suis pas et par conséquent je ne ressens *pas assez* la situation comme telle. Ce Fred que *je suis* s'irrite de voir tant de Juifs cependant que moi comme pure ipséité, je n'y pense peut-être pas, absorbé par une entreprise qui exclut la considération autre des Juifs. Ainsi la situation renvoie à l'Autre en moi et m'apparaît comme Autre. Différentes lignes de force me traversent et vont aboutir à l'Autre derrière moi. Mais l'Autre derrière moi, c'est moi à la fois et ce n'est pas moi. C'est Moi dans l'élément de l'Autre et précisément à cause de cela, c'est un Moi-objet et objet pour mon ipséité. De sorte que la situation, m'apparaissant comme elle apparaîtrait à un Autre, a une structure de totale objectivité. D'autant que l'Autre en moi c'est l'Autre que l'homme et finalement Dieu. Ainsi la situation est à demipressentie comme ayant une objectivité absolue et dans la mesure où m'échappent les intentions qui s'en dégagent, je suis coupable, je ne suis pas assez moi-même. Aussi mes conduites vont être pour combler le vide qui me sépare de cet Autre que je suis. Je me mettrai en colère pour réaliser cette répugnance objective que je ne ressens pas assez. Ou plutôt je frapperai ou insulterais pour réaliser la colère. L'échec nécessaire de cet effort pour m'assimiler à l'autre m'amène à la position réflexive. En réalité la réflexion complice peut être un effort de pure récupération du Pour-soi par soi mais elle est aussi rigoureusement comparable au regard que le regardé jette sur le regardant pour le transformer à son tour en objet. Le Moi-Autre me regardait par-derrière ; c'est un motif suffisant pour que je le regarde à mon tour (tournant la tête vers lui) et ce moment est justement le passage de l'irréfléchi au réflexif qui me découvre alors le Je comme Moi ou comme *propriété*. Ainsi le passage de

l'irréfléchi au réflexif complice est passage du Je qui me possède au Moi que je possède. Mais le Moi passe à l'aliénation. Il n'est plus Moi-Autruï me regardant mais l'objet-moi volé par l'Autre. En passant de l'état de regard à l'état d'objet psychique il n'est pas seulement devenu objet regardé par moi mais objet regardé du dehors par les autres. Si je suis colérique, dans le cas du *Je*, c'est la colère qui me regarde et constitue la situation en irritable ; si je me retourne vers ce Je pour le regarder, le « colérique » devient état psychique : ce sont les Autres dehors qui m'ont constitué et me constituent encore en colérique. Ainsi le Moi que je possède, je le possède comme volé par les Autres. Et il faudra, pour y échapper, que je me rejette sur le terrain de l'irréfléchi où je voudrais récupérer mon Moi comme Je. Le va et vient entre le réflexif et l'irréfléchi s'explique de cette façon.

Mais le même Moi m'échappe entièrement dans la mesure où il est point de départ des conduites d'Autruï et où il est transcendé par les Autres, c'est-à-dire dans la mesure où il est élément du Cours du Monde. A ce moment-là je le trouve comme ennemi (« Je ne peux pas me plier, c'est pour ça que je ne réussis pas ») —, comme étranger à moi-même (ce qu'est le collaborateur par rapport à ce qu'il a voulu être) et comme Destin.

L'inconscient comme dernier type d'aliénation : à comparer au *zar*.

CAHIER II

Toute l'Histoire doit se comprendre en fonction de cette aliénation primitive d'où l'homme ne peut sortir. L'aliénation n'est pas en effet l'oppression. Elle est la prédominance de l'Autre dans le couple de l'Autre et du Même, la priorité de l'objectif et par conséquent la nécessité pour toute conduite et toute idéologie de se projeter dans l'élément de l'Autre et de revenir aliénées et aliénantes sur leurs promoteurs. L'idée devient sociale, donnée, enveloppante (on est *dans* l'idée), étrangère à elle-même, chose magique et extériorité. La disposition spontanée devient ordre contraignant et coutume autoritaire. Mais d'autre part l'aliéné est aussi tout entier hors de l'aliénation, il se récupère dans sa pure subjectivité. Il est aussi aliéné sur le mode d'avoir à l'être. Tout entier dans ses idées et tout entier hors d'elles. Il est donc toujours infiniment plus que ce qu'il est (conduites, mythes, idées) parce qu'il est simplement ce par la grâce de qui conduites, mythes et idées viennent à l'existence. Et même entre l'opprimeur et l'opprimé il y a reconnaissance égalitaire de libertés au moins impliquée dans l'oppression même (dans l'ordre, l'exigence, etc.). Ainsi la liberté fait exploser perpétuellement l'idéologie, la mythologie et les rites antérieurs : elle réalise la libération par la conduite et l'idée neuve. C'est le moment de l'Apocalypse (c'est aussi le moment de la fête). Seulement l'Apocalypse fait place aussitôt à l'ordre. Elle se projette d'elle-même en effet dans l'élément de l'Altérité. L'idée chrétienne s'aliène et devient la *catholique*. Elle est l'idée devenue Autre. Devenue l'idée de l'Autre et l'Autre que l'idée. L'idée protestante s'aliène en Puritanisme. L'idée marxiste s'aliène en socialisme d'Etat. Et les conduites conséquentes. Ainsi faut-il revenir à l'Apocalypse qui est nouvelle en tant qu'elle contient ce qu'elle détruit et qui s'aliénera à son tour. Telle est la vraie dialectique historique. Les trois termes en sont : l'Aliénation donnée, l'Apocalypse et l'aliénation de l'Apocalypse. On voit que le

moment de l'effort humain c'est l'Apocalypse. Le renversement de la *Praxis*. L'Aliénation de l'Apocalypse s'accomplit dialectiquement et sans concours de volontés responsables. Ainsi le moment humain, le moment de la morale est celui de l'Apocalypse, c'est-à-dire de la libération de soi-même et d'autrui dans une reconnaissance réciproque. C'est aussi le plus souvent — paradoxalement — le moment de la violence. Il n'y a pas de morale de l'ordre mais plutôt l'ordre est aliénation de la morale, c'est la morale passée sur le plan de l'Autre. Fête, apocalypse, Révolution permanente, générosité, création, voilà le *moment de l'homme*. Quotidien, Ordre, Répétition, Aliénation, voilà le moment de l'Autre que l'homme. Il ne peut y avoir de liberté que dans la libération. Un *ordre* des libertés est inconcevable parce que contradictoire.

Le vrai rapport humain entre les libertés est *toujours* présent et toujours aliéné. Il y a toujours à la fois reconnaissance et asservissement.

Il ne peut y avoir de relations humaines concrètes que par la suppression de l'élément de l'Autre. Mais cet élément insaisissable se glisse partout en histoire (clans, races, nations, classes, sexes, etc.) et vient justement de ce que l'Esprit est totalité détotalisée. Tant que la société considérée sera bornée par un Autre pour qui elle est l'Autre (par exemple : la nation par l'autre nation) l'aliénation pèse sur les rapports concrets. Il faut qu'elle reprenne un à un et dissolve en elle tous les rapports d'altérité. Alors l'unité sociale sera unité *subjective* (ce que n'avait pas vu Marx qui imagine malgré tout une unité objective). Mais même ainsi l'autre insaisissable c'est n'importe qui figeant le reste de la société en Autre.

L'Ego transcendant comme structure d'aliénation. Le *Je* comme surcompensation. Dialectique magique de l'Ego et du Je. L'Ego vient des autres, son origine se confond avec l'image narcissique du postsevrage. La vraie subjectivité et l'ipséité de la personne à chercher dans la transcendance et dans le circuit de la conscience. Le vrai *Moi* dans l'œuvre. Vivre sans Ego.

Pas d'amour sans cette dialectique sadico-masochiste d'asservissement des libertés que j'ai décrite. Pas d'amour sans reconnaissance plus profonde et compréhension réciproque des libertés (dimension qui manque dans l'*E.N.*). Cependant tenter de faire un amour qui dépasserait le stade sadico-masochiste du désir et de l'envoûtement, c'est faire disparaître l'amour, c'est-à-dire le sexuel comme type de dévoilement de l'humain. Il faut la *tension* : maintenir les deux faces de l'ambiguïté, les retenir dans l'unité d'un même projet. Dès qu'on lâche l'ambiguïté, la dualité reprend. Il n'y a pas de synthèse donnée à atteindre. Il faut inventer. (Pareillement pour défi et amitié. Cf. Potlatch.)

Structure d'altérité dans le fait historique : les sorties d'or pendant le ministère Léon Blum. Poussière de faits individuels ayant chacun sa signification subjective. Il existe *objectivement* par la conscience des dirigeants du Front populaire et prend sa signification : méfiance des capitalistes à titre d'*Autre*. Il n'est *ni* un fait statistique pur *ni* un fait collectif ressenti du dedans (à signification subjective. Exemple : Nuit du 4-Août, Prise de la Bastille, etc.). Il est un fait statistique dont l'unité de signification est une subjectivité *retournée, prêtée* par l'adversaire (Front populaire), c'est-à-dire une subjectivité changée de signe et projetée dans la dimension de l'*Autre*. Du coup elle devient subjectivité-objet, c'est-à-dire *maléfique*. Exactement : magique (l'esprit retourné et traînant dans les choses). Cela devient : manœuvre du Capitalisme. A ce niveau d'ailleurs il est bien entendu qu'aucune subjectivité individuelle n'entre en jeu. C'est seulement l'*âme* du fait. Le fait à son tour est vécu par la bourgeoisie capitaliste comme *pure nécessité*. « Les capitaux sortent », conséquence dite inéluctable de la politique de Blum. L'élément *subjectif* est totalement supprimé, même à titre de médiation entre la politique de Blum et son résultat. Enfin la représentation populaire plus animiste (et plus vraie dans le principe) voudra mettre des *personnes* derrière la manœuvre (les banques, les 200 familles). Ainsi le fait est saisi de trois manières différentes : de la pure conséquence économique (déterminisme du type Sciences de la nature) à la ruse cyniquement concertée (machiavélisme) en passant par la manœuvre de classe ou de groupe dont l'intention subjective ne s'exprime dans aucune subjectivité particulière mais est comme la réalité nouménale et le choix intelligible de ces subjectivités. Et naturellement il ne s'agit pas de trois erreurs mais de trois catégories historiques d'appréhension du fait. Ce qui entraîne naturellement trois modes d'actions particulières du fait. La chute du ministère Blum sera interprétée à la fois comme la conséquence inéluctable d'une nécessité économique (toute mesure socialiste entraîne la ruine) et comme le résultat d'une mauvaise action (entraînant la haine). Elle est de toute façon *démonstrative*, quoiqu'elle démontre deux vérités opposées : qu'on ne peut pas faire de politique socialiste, que la classe possédante sabote le travail et les expériences sociales.

« L'anticipation de l'avenir, la projection de l'avenir accréditées comme l'essentiel du temps par toutes les théories de Bergson à Sartre ne sont que le présent de l'avenir et non pas l'avenir authentique ; l'avenir c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous, ce qui s'empare de nous. L'avenir c'est l'autre » (Lévinas : « Le Temps et l'Autre » in *Le choix, le monde, l'existence*, p. 172). En réalité il y a une pluralité de structures de l'avenir. L'Avenir c'est le projet de ma liberté dans la mesure où ce projet esquisse un

chemin dans un monde déjà docile. Mais c'est aussi sous ce projet la possibilité permanente pour ma liberté d'être autre par rapport à ce projet (de changer). Seulement concevons bien qu'il faut d'abord la caractérisation intentionnelle du projet pour que l'avenir comme anéantissement possible de ce projet par moi-même soit possible. C'est moi-même venant comme autre à moi-même. L'avenir c'est donc à la fois la souffrance longue et prévue de cet amour qui se développe et déjà la possibilité d'être un jour en dehors de cet amour, de n'y entrer plus. Mais c'est en outre *ma* mort comme possibilité de n'avoir plus de possibilité, possibilité d'impossibilité, altérité dans mon projet au cœur même de ce projet, c'est-à-dire possibilité que mon attente (pour vérifier par exemple si A est vrai) soit une attente dépourvue de sens, que mon sacrifice présent (d'une fin secondaire à la fin principale) soit absurde parce que la fin principale ne devant jamais être atteinte, c'est la fin secondaire qui devenait principale. Mais là encore le rapport avec la mort n'existe que comme possibilité de la mort d'un certain existant, et comme l'existant se définit par ses projets, possibilité de l'impossibilité de certains projets. Si donc cette possibilité de l'impossibilité peut se définir *a priori*, elle n'est un dévoilement concret pour l'homme qu'à travers certains projets. La liberté imprévisible c'est moi-même comme autre (médiation entre moi et l'autre) et la mort, c'est l'autre descendant en moi-même (possibilité perpétuelle d'aliénation de mes projets — car si vraiment je meurs demain, mon projet d'aujourd'hui qui vise après-demain est désarmé en son cœur, donc médiation entre l'autre et moi). Enfin quatrième structure de l'avenir : la liberté de l'autre en relation avec moi comme à la fois prévisible et imprévisible et comme transcendant mon projet. La décision que va prendre l'autre, si je dépends de lui, tient mon avenir en suspens. A ce moment c'est l'aliénation totale *possible* de mon avenir. Cette aliénation est médiée par les deux quasi-aliénations (liberté imprévisible-mort) ; l'éventail d'aliénation apparaît dans et par le projet initial. Ce n'est pas la mort qui crée l'avenir, c'est l'avenir qui dévoile la mort. Ces couches d'avenir entretiennent entre elles des rapports structuraux et dialectiques. La profondeur de mon avenir c'est qu'il est en même temps avenir-objet pour l'autre, c'est qu'il tourne vers l'autre une face objective qui m'échappe, c'est en même temps son imprévisibilité au sein de sa prévisibilité. Pourtant, quoiqu'il m'échappe et de quelque manière qu'il soit l'autre et l'inconnu, il ne se peut définir comme autre et inconnu que si déjà mon projet l'esquisse.

Devant une action dite morale et qu'on prétend inspirée par les plus hautes vertus (héroïsme, abnégation, générosité, etc.) se demander si cette vertu inspiratrice s'est dévoilée dans l'élément

de l'Autre ou dans l'élément du Même. Si c'est dans l'élément de l'Autre, l'acte est pourri : il perpétue l'aliénation.

Un désir est toujours vrai, toujours pur, toujours moral pris isolément en ce qu'il contient toute la réalité humaine : l'affirmation de la transcendance, la liaison au monde par l'être-dans-le-monde, la liberté, le dépassement de la situation, la recherche *dévoilante* de la vérité. Tout désir pose la vérité et la liberté. Il n'est illégitime et impur que secondairement s'il est empoisonné par la volonté *d'être* (En-soi pour-soi) et par la présence en lui de l'Autre. Autrement dit : lorsque la conversion à la réflexion non complice est opérée, le désir devient dévoilement par le martyre de la chair et projet issu de la chair, relation immédiate au monde de la vérité-nourriture, affirmation de la liberté. Il est ce qui fait *qu'il y a* de l'être.

Il ne faut pas faire ce qu'on est (présence du Je) mais être ce qu'on fait. Il est nécessaire de comparer la conduite qu'on veut tenir à une certaine image de soi. Mais cette image ne doit être *ni* le Je *ni* le moi psychique. Elle doit être l'Ego tel qu'il se dégage de l'œuvre. Il ne s'agit pas de savoir si la vedette ou le magistrat peuvent se permettre tel ou tel acte mais si dans l'entreprise commencée cet acte trouve sa place, s'il est en contradiction avec ladite entreprise (dans ses fins immédiates et dans sa signification lointaine) ou si, sans lui nuire, il est à classer parmi les indifférents. Se débarrasser du Je et du Moi. En face mettre la subjectivité comme totalité monadique vécue avec renvoi à soi de la conscience par elle-même (latéralement, cf. *Essai sur la transcendance de l'Ego*¹) et l'Ego (je réserve ce nom à ce Moi toujours ouvert qui est renvoyé par l'entreprise. Toujours ouvert, toujours en sursis). Naturellement le Moi-Ego est « avec profondeur » : il a aussi la dimension de l'Aliénation puisqu'il est repris par les Autres. Il a donc sa figure de Destin. Le destin c'est l'entreprise ouverte reprise en contingence fermée par Autrui. C'est l'illimité, l'infini et le perpétuel sursis de l'entreprise repris par autrui en forme finie, arrêtée et cernée par un contour ; c'est le retournement de cette forme transcendée par l'autre qui devient l'occasion et le départ d'actions libres et imprévues de l'Autre. Seulement il y a renversement du point de vue puisque l'Aliénation est postérieure et secondaire, et la subjectivité et l'Ego ont priorité ontologique, morale et temporelle. A ce niveau donc l'Ego existe pour se perdre, comme l'homme de Heidegger est *frei zum Tode*. Autant il lui est demandé de refuser le Je et le Moi comme formes de la priorité ontologique de l'Autre, autant il peut et doit dans l'authenticité assumer la transformation objective de lui-même et sa métamor-

1. Sartre (1934). Ouvrage réédité chez Vrin (N.d.E.).

phose en destin. L'Ego *est pour se perdre* : c'est le Don. La réconciliation avec le Destin c'est la générosité. Dans une société sans classes ce peut être aussi l'amour c'est-à-dire le projet en confiance que des libertés valorisées comme telles et voulues comme telles reprennent et transforment mon œuvre et donc mon Ego qui se perd alors dans la dimension absolue de la liberté.

Seule une liberté peut être destin pour une liberté. Car seule une liberté peut promulguer des arrêts qu'aucune utilisation de moyens ne peut altérer. Si le maître dit : cet esclave sera vendu, il y a destin, parce que les efforts de l'esclave pour altérer cette volonté sont entachés au départ de totale vanité. Ceci parce que la volonté du maître est libre. Mais le bégaiement de Démosthène n'est pas destin parce qu'une disposition rationnelle de moyens peut le changer. Il faut, pour que la maxime se trouve placée du premier coup hors de toute disposition de moyens à fin, qu'elle soit d'un autre domaine, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas venue à l'être par l'enchaînement des fins et des moyens. Donc qu'elle appartienne au domaine du surgissement absolu et de la gratuité (voire de l'absurdité : pourquoi faut-il que moi, Œdipe, je tue mon père : c'est idiot vu du dehors puisque c'est une histoire individuelle qui me concerne et que je ne fais pas). Il faut d'autre part qu'elle me concerne, donc qu'elle possède une certaine intentionnalité qui me touche, c'est donc une pensée, une conscience. D'autre part il est absurde et injustifiable que mes efforts contribuent à *réaliser* la proposition qui me concerne. Nous arrivons à une deuxième idée : tout à l'heure, une première structure du destin c'était que les efforts que je faisais ne pouvaient éviter ni retarder la réalisation de la proposition. A présent nous voyons que les plus habiles malices pour l'éviter la font arriver. (Le père d'Œdipe se fait plus sûrement tuer en donnant l'ordre de tuer son fils ; dans *Le Procès*, K. est d'autant plus sûr de perdre qu'il accumule les efforts pour gagner.) Vu du point de vue de l'homme qui a une destinée, c'est absurde ou il faut croire que l'acte lui-même dans ce qu'il a de plus abstrait, dans la pure disposition technique et déterministe de moyens à fin, est envoûté, possédé par le zar. C'est la magie hantant le déterminisme. On accepte l'idée du déterminisme pragmatique puisque la disposition de moyens à fin est efficace (l'ordre de tuer Œdipe entraîne une série de démarches pratiques qui ont une efficacité précise et contrôlable). Mais en même temps le déterminisme est retourné, inversé, il prépare un autre avenir que celui qu'il projette. C'est absurde si l'on se place *du côté* de l'homme qui a un destin. Ce n'est plus absurde si nous nous plaçons du côté de la volonté libre qui lui prépare son avenir et qui le voit. L'homme au destin est totalement vu en rase campagne par quelqu'un de couché qui est non seulement invisible mais actif et qui, sans que

cela soit su, lui truque ses actes par des trompe-l'œil, des attrapes et des dédales. Ainsi la magie est ôtée : si l'acte concourt à faire arriver la fin que je veux éviter, c'est qu'il est saisi subjectivement comme acte libre par moi et objectivement comme moyen par l'autre (dans la ruse de guerre la libre invention du passage par le défilé devient le moyen le plus sûr de se faire écraser par des rochers). Ainsi pour la tragédie tout est destin et tout est liberté. La liberté de chacun est destin pour l'autre. Dans les mythes le Destin est arrêté des Parques ou de la Providence, etc., mais il s'impose aux Parques. C'est que l'opprimeur qui constitue le destin de l'opprimé est lui-même en proie à un Destin. Ainsi d'un certain point de vue, l'histoire humaine offre sur toute sa surface le visage magique du Destin. Dans une société fondée sur des classes mais où l'oppression n'est pas individualisée, le Destin est diffus. Aucun maître n'ordonne précisément ou ne décide de votre vie mais chacun des actes que je fais va se plonger dans une dimension inconnue (l'Autre) où ils peuvent être jugés, désarmés, truqués en fonction d'arrêts libres que j'ignore, et composer une figure de moi qui devient (retournée) la source de tous les truquages que le dehors fait de mes actes. Mon irascibilité comme libre désir d'intimider, de commander, de simplifier les situations devient élément de destin si les autres s'en servent pour une manœuvre. Ainsi *objectivement* elle est le propre truquage de l'irascibilité subjective.

Hegel a bien vu l'impossibilité de distinguer l'intérêt général de l'intérêt particulier dans l'action. La fin particulière de l'ambitieux communiste est de réussir mais de réussir dans ce Parti et en menant le Parti à la réussite. Et inversement, S. de Beauvoir l'a montré, le plus dévoué militant veut que la Cause triomphe mais qu'elle triomphe par lui. Seulement on a l'impression qu'il y a chez lui opposition du subjectif comme particulier et de l'objectif comme fin générale. Il y a deux plans confondus, me semble-t-il. Celui où l'agent singulier (subjectivité de l'intention) se trouve devenu objectivement un agent historique (destin) — en ce cas, évidemment, la conscience de l'agent est sans liaison avec l'efficacité objective de l'œuvre (je tue l'amant de ma femme et il se trouve que j'ai privé de son chef un Parti qui allait prendre le pouvoir. J'écris mes peines et l'œuvre se trouve exprimer celles de millions de jeunes gens) — et d'autre part le plan de la subjectivité où je ne peux pas vouloir le singulier sans le vouloir dans le cadre de formes sociales plus générales, plus ouvertes, dépassant mon présent et ma vie. Dans le deuxième cas ma réclamation est parfaitement et authentiquement consciente. En me choisissant, je me choisis communiste, en me choisissant communiste, je choisis le P.C. comme ordre et comme avenir ouvert de l'humanité et je choisis de me subordonner au P.C. et à sa victoire. Mais réciproquement en

choisissant le P.C. je choisis un certain type d'hommes et de relations humaines idéales (dans la société sans classes) à partir de quoi je me définis : je m'insère dans l'Histoire, je me justifie et je donne un sens à mon action ; je me sauve par l'Avenir infini.

L'Humanité, collection concrète d'hommes dont la condition est de naître et de mourir, a nécessairement une naissance et une mort. Puisque la condition du Pour-soi est de naître de rien, la condition limite c'est qu'il n'y ait pas eu de Pour-soi *avant* un surgissement originel du Pour-soi. Ce qui ne signifie nullement qu'il y a eu un premier Pour-soi. Car supposer un premier Pour-soi, c'est supposer déjà un autre Pour-soi ayant fait qu'*il y eut* d'abord un monde sans Pour-soi et qu'ensuite un Pour-soi soit apparu conformément à son concept déjà donné. En réalité cela signifie seulement que, par le même mouvement par quoi chacun se réfère dans sa structure de Pour-soi à un monde qu'il crée comme ayant été avant, il se réfère à un monde ayant été sans les hommes. Ma condition est de naître au milieu des hommes dans un monde qui a été sans les hommes (étant entendu que ce « a été » représente l'extrapolation normale de la transcendance *vers l'arrière*). Et inversement ma mort implique pour l'humanité la possibilité de mourir. Non pas la simple possibilité abstraite et coupée du concept mais une possibilité concrète qui la définit. L'homme est une conscience engagée dans un certain point de vue particulier et contingent (corps et vie). Elle est, en tant que point de vue engagé dans l'univers, dépendante entièrement de l'ordre de l'univers où nous avons vu que sa possibilité la plus propre est que l'ordre de l'univers ne comporte plus de place pour elle. Mais ce qui est vrai pour chaque homme en particulier est vrai pour l'ensemble concret des hommes. En un mot l'univers peut se révéler tel qu'aucune place pour l'homme n'y est plus possible (refroidissement du Soleil, etc.). Nous ne sommes pas seulement mortels mais mortels en situation dans une humanité mortelle. Nous ne sommes pas seulement finis, mais finis dans une humanité finie. Ce qui trompe c'est qu'il n'y a pas en dehors d'elle de fin et de commencement. Mais elle-même est à elle-même son propre commencement et sa propre fin. Ce phénomène de la mort trouve ici son véritable sens. Il n'est plus ce phénomène qui a un dehors et un dedans (à cause de l'*autre* qui saisit la mort du dehors) et qui, comme tel, est impensable (puisque'il est à la fois objectif et subjectif). Il est entièrement intériorisé puisqu'avec la mort de l'humanité s'éteint le témoin même de sa mort ; *il n'y a plus* d'être pur ; *il n'y a plus* de mort, ni de cadavres ; le *rien* comme structure du Pour-soi et des Négatités est remplacé par la plénitude de l'En-soi. Il n'y a plus ni mort, ni temps, ni monde. Le mot même de : il n'y a plus, est insuffisant. L'atemporalité s'est rejointe. L'Etre-en-soi s'est réveillé du cauchemar de l'humain et l'a oublié.

Le temps est finitude comme l'humain et vient par l'humain. J'entends : le temps ontique, comme réalité vécue et qui se temporalise. Et c'est précisément cette finitude du temps qui crée et définit l'Histoire. Autrement dit il n'y a pas d'Histoire qui n'implique la fin de l'Histoire, donc la fin de l'humanité. Ainsi l'Histoire n'a pas de dehors d'où l'on puisse la juger ou faire la somme de ce qu'elle fut. L'Histoire et les événements historiques ne présentent jamais de sens absolu qui serait transcendant au relatif, mais bien au contraire chaque conjoncture historique est relative et l'absolu est immanent au relatif. L'absolu ce n'est pas le point de vue de Dieu sur l'Histoire, c'est la façon dont chaque homme et chaque collectivité concrète vit son histoire. En renonçant à l'absolu transcendant, vous ne tombez pas dans le relativisme, vous rendez à l'homme sa valeur absolue. L'Histoire, en outre, est subjectivité pure et fermée sur elle-même. De la subjectivité humaine — comme du monde d'Einstein — on peut dire qu'elle est finie et illimitée. Parce que sa fin est encore un événement intérieur. La fin de l'humanité, c'est la fin du monde (ce que l'expression « fin du monde » signifie explicitement) mais la fin de l'humanité n'intéresse qu'elle, ne peut être pensée ni vécue que par elle et disparaît avec elle. Ainsi la mort individuelle est un phénomène ambigu : objectif et subjectif à la fois. Mais la fin de l'humanité n'appartient qu'à elle. L'Autre vole à chacun son être-pour-mourir mais il y a un être-pour-mourir de l'humanité. D'autre part l'Histoire est une entreprise numériquement finie : il y aura eu un nombre d'hommes déterminé mais *inconnu*. En un mot déterminé et indéterminé à la fois ; un certain nombre seulement des possibilités humaines auront été épuisées. Et ce sont de pures raisons contingentes qui ont fait que ce sont ces possibilités-là et non d'autres. Ainsi vue d'un certain côté toute entreprise, toute expérience, toute organisation collective est une et finie ; elle s'invente dans des circonstances singulières : et l'Histoire de l'humanité est marquée par des événements singuliers comme la vie d'homme par un amour ou une mort : le christianisme, le marxisme, etc. De ce point de vue la position spenglérianne est possible : voir l'humanité comme une vie soumise à l'enfance, au vieillissement, à la mort. Mais ceci n'est qu'un des aspects : il pourrait sembler que l'humanité n'a pas de destin et que les destins sont seulement intrahistoriques puisqu'ils viennent à l'un pour l'autre. Mais le destin c'est moi venant à moi comme image. Or l'humanité est une aventure individuelle qui se passe dans la dimension de l'universel. L'individuel venant à lui-même sous les traits de l'universel, voilà le destin de l'humanité. En effet la réalité humaine étant ontico-ontologique, une des structures du dépassement qu'elle opère de sa situation c'est le passage à l'universel. On sait assez qu'elle saisit le particulier sous l'aspect du général ; on

sait aussi qu'elle saisit le fini sous les aspects de l'infini. Nous voyons le garçon de café sur ce garçon individuel ; la rue où nous nous promenons, nous la prolongeons à l'infini. Il n'y a plus qu'elle : c'est *la* rue. (Voir plus loin le mécanisme du saut ontico-ontologique.) L'événement est l'exemple de la loi. Dès lors chaque événement n'est qu'une réalisation parmi une infinité de possibles. Cette infinité de possibles implique l'infinité du temps, au moins virtuelle. Sans doute dira-t-on qu'ils sont hors du temps mais chacun d'eux implique la pure possibilité de se réaliser dans le temps en dehors des autres. Et lorsqu'il y a génération du même par le même suivant une loi, le processus doit se répéter dans une temporalité infinie. Lorsque à présent l'homme, dans la totalité détotalisée, retourne son regard sur l'ensemble des Autres, il saisit chaque couple générateur et son enfant comme les maillons d'une chaîne dont l'action se répétera à l'infini. Autrement dit il extrapole et transforme la série finie des générations en série infinie du type purement mathématique. Du coup la série des hommes devient infinie (dans un sens ou dans les deux). La situation saute et aussi l'Histoire. L'Histoire en effet ne peut pas ne pas avoir de fin : si toute situation est un au-delà de la précédente, aucun but ne peut être atteint qui ne soit lui-même contesté, aucune signification historique n'est plus vraie puisqu'elle sera indéfiniment interprétée et contestée dans son interprétation même. Le mirage de l'infinité fait éclater l'Histoire dans l'équivalence universelle. L'infini devient transcendance négative par rapport à tout effort particulier de l'agent historique. Cet effort sera dilué, noyé dans l'infinité. Reste l'instant du désir. En un moment l'infini, en faisant sauter la structure de la transcendance finie, renvoie à l'instant. D'autre part l'hypothèse d'une fin de l'Histoire qui s'insérerait dans le développement des générations est pareillement absurde : ou bien il y a une suite qui conteste cette fin ou bien il y a stagnation inhumaine. L'idée de la *fin de la préhistoire* ne change rien au problème. Autrement dit la fin de l'Histoire c'est la fin de l'humanité. Ainsi y a-t-il contestation de l'Histoire au sein même du prolongement à l'infini de la durée. Et d'autre part comme la tâche humaine réclame du temps pour se faire et que d'autre part une fin *extérieure* de l'Histoire est un bouleversement, un anéantissement et non un achèvement, il semble que l'Histoire pour être harmonieuse ait besoin de *tout son temps*, c'est-à-dire que l'humanité soit soustraite à la fin par le hasard de l'extérieur. Ainsi le prolongement à l'infini masque son caractère antihistorique et d'ailleurs nous faisons ici une sorte de passage à la limite, nous envisageons vaguement un horizon dans le procès même à l'infini. Cette notion d'horizon historique, sorte de syncrétisme du fini et de l'infini, est une sorte de catégorie commune (et non scientifique ou philosophique) de l'Histoire : c'est une sorte de fin de l'Histoire

(par disparition totale de ce que nous pouvons, de notre situation, envisager et comprendre) mais qui demeure ouverte cependant (il y a *après* cette fin encore des hommes, seulement des hommes si différents de nous, qui nous touchent si peu que nous pouvons choisir de ne pas les considérer comme des hommes), mais il ne s'agit pas d'une limite temporelle précise : cette fin de l'Histoire est la condensation vague d'une brume de plusieurs siècles. Ici intervient le continu qui masque la discontinuité d'un arrêt trop brusque : on entre sans s'en apercevoir dans cette fin et on en émerge sans s'en apercevoir. En un autre sens on peut dire qu'elle est aussi bien objective (comme elle se donne à nous) que subjective (c'est la limite de notre transcendance : c'est le passage de ce qui nous concerne à ce qui ne nous concerne pas). La prolongation infinie de la série humaine fait de l'homme un milieu éternel pour l'homme. Un milieu *naturel* aussi puisque coextensif à l'Etre. S'il y a toujours eu des hommes et s'il y en doit avoir toujours, l'humain passe au rang de dimension de la Nature, d'élément éternel de l'univers. Il est un mode spinoziste infini et je suis un mode fini qui émerge et se dilue doucement dans l'infinité : d'abord vivant, je meurs mais les consciences me retiennent au monde dans l'élément de l'objectivité et se transmettent une vie-objet après ma mort, cependant que par la médiation de ces consciences mon œuvre continue d'agir. Puis ma vie se contracte peu à peu comme mon œuvre, l'une et l'autre deviennent un point, je finis par être confondu avec « les hommes du xx^e siècle », peut-être même avec « les hommes des Temps modernes ». Mais cette lente diminution jusqu'à l'imperceptible n'est pas effrayante : je me fonde à la substance historique et humaine, je garde mon individualité comme *implicite*, et mon action demeure toujours une action justifiée et préparant l'avenir. L'infinité de l'humain c'est la garantie de mon existence éternelle de mode fini retourné dans l'indistinction du mode infini. La fin de l'Histoire à l'horizon, c'est tout simplement le moment du passage de l'individualité (fut-elle punctiforme) à l'indistinction dans le collectif. L'*après*, l'au-delà de cet horizon, c'est la contraction par grands pans du collectif — qui ne nous intéresse plus personnellement. Ainsi le premier type d'extrapolation (transcendance) consiste à dépasser l'homme antique vers son essence qui devient au ciel intelligible l'archétype intemporel dont chaque homme est un exemplaire, et à confondre la succession contingente et mortelle des générations avec la réalisation successive et systématique de tous les possibles humains. A la limite l'infinie succession historique coïnciderait avec le concept. Le concept pourrait être vu soit dans l'abstrait comme raison de la série, soit comme notion concrète totalisant en elle l'ensemble des manifestations possibles de l'humain. A ce moment l'humain devient l'absolu mais l'absolu-sujet. Par la

coïncidence de la *notion* avec la réalité, l'essence devient essence pensante, le destin est repris, l'Humain devient témoin de l'homme. Il y a pour chaque agent historique une signification absolue de son acte, signification objective qui, à la fois, lui est partiellement révélée et à la fois le dépasse et dépasse aussi ses contemporains (l'Histoire jugera). On le voit, la signification est fournie par l'*Autre*. C'est le regard absolu jugeant l'acte en remontant des conséquences à l'intention. L'Humain est témoin de chaque homme ; c'est Dieu intériorisé. De ce fait la nature de l'acte, au niveau même de l'engagement, est altérée : pour qui croit à cette synthèse de l'infini et du fini (c'est tout à fait le transfini du calcul cantorien) l'objectif prime le subjectif et l'aliène. L'Humanité est donc un concept transfini (somme de l'infinie série), ce qui suppose ce curieux mouvement d'esprit : l'infini a sa source dans la transcendance ou perpétuelle conscience de notre être-dépassant. Sa projection dans le domaine de l'objectif donne l'*infini*. Mais nous dépassons à notre tour l'infini et nous totalisons. Ce dépassement de la transcendance (négarion du dépassement) aboutit à un transcendant *donné* qui est le Transfini ou Humanité ou Histoire. La perpétuelle *contestation* du *avant* par les *après* est passée sous silence ou se transforme en processus d'approfondissement. Il va de soi que ceux-là seuls qui, par ce perpétuel miroitement du fini et de l'infini, arrivent à constituer une fin de l'Histoire où l'esprit coïncide avec lui-même peuvent conserver un *sens* à l'histoire, en gardant la série successive infinie. Pascal au contraire, saisissant l'Histoire comme infinie, voit bien que la situation saute du point de vue de l'infini et qu'il reste la pure contingence. Si la signification est indéfiniment contestée, le seul élément objectif qui demeure c'est le grain de sable dans la vessie.

Mais le dépassement ontico-ontologique altère l'action d'une autre façon encore, en constituant une conception infinitiste du temps et par là de l'avenir. Ainsi l'avenir-mythe devient l'infini et le présent concret, la vie individuelle, devient le fini punctiforme. Et la comparaison de ce fini et de cet infini entraîne les hommes à faire une sorte de pari pascalien. Si par le sacrifice d'une ou d'un nombre fini de générations on arrive à produire un certain état qui se maintiendra de lui-même et passera de génération en génération, cet état considéré comme *meilleur* que l'autre aura en outre l'avantage d'être celui d'une infinité d'individus au lieu que la souffrance subie pour le produire sera celle d'unités finies. Il faut donc parier pour l'infini. Il est à noter que cette perspective est redoutable car elle entraîne à préférer une amélioration *quelconque* et si petite soit-elle et à lui sacrifier nécessairement des vies humaines puisque cette amélioration si elle est réalisée de manière à se perpétuer est de toute façon supérieure à toute vie individuelle

même heureuse comme l'infini au fini. Dans l'hypothèse de la finitude l'homme peut choisir de sacrifier dix ans de sa vie à un instant de bonheur et c'est le choix proprement qualificatif sans pari. C'est même ce qu'on appelle *vouloir*, se déterminer librement, puisque la supériorité qualitative ne se dévoile qu'à une liberté qui choisit. La question de *quantité* ne saurait intervenir et nous sommes sur le plan de la libre subjectivité et des véritables valeurs. Si nous faisons l'hypothèse d'une humanité finie et même proche de sa fin mais où les hommes, sachant que la société qu'ils veulent produire ne se perpétuera pas et même disparaîtra au bout d'un temps relativement court, veulent cependant se sacrifier à sa réalisation simplement pour que, fût-ce un instant, l'humanité ait atteint le plus haut degré de liberté ou de perfection, bref réalise son essence, nous serions aux antipodes de la théorie infinitiste du pari où finalement l'amélioration est objective et doit être préférée par tous les esprits simplement parce qu'elle se perpétuera à l'infini. Ainsi dans l'action le passage à l'infini par prolongement de l'idée de série amène le sacrifice perpétuel et obligatoire de tout fini à l'infini quel qu'il soit et ramène un transcendant dans la temporalité purement humaine. D'autant que l'infinité donne à une organisation purement phénoménale un caractère substantiel. Si l'humanité devient un élément du monde, tout caractère permanent de cet élément devient attribut substantiel. Ainsi l'Histoire *finie* se joue sur des motifs infinis : progrès infini, maintien indéfini d'un état social collectiviste, etc. Les dés sont pipés puisque l'humanité est mortelle. Elle se modifie dans sa mortalité par un prolongement virtuel vers l'immortalité. Ses actes et les conséquences de ses actes prennent place dans un univers fini qui est l'univers historique mais la maxime de ces actes comporte l'affirmation de l'infinité de l'Histoire. L'homme fait une Histoire finie par des projets infinis ; il se lance dans des attentes infinies alors que le résultat de ces attentes ne sera jamais connu puisque l'humanité doit disparaître.

Apprécie-t-il au moins chaque acte singulier de l'agent historique dans la perspective de sa finitude ? Non : d'abord son sens est décidé à partir de l'Avenir absolu et rétrospectivement orienté ; nous l'avons vu. Mais ensuite il est envisagé dans le présent *comme si* les hommes qui le considéraient, qui en pâtiraient ou en bénéficieraient étaient non pas une collectivité concrète et finie mais une infinité. Là encore le regard ontico-ontologique transcende le donné vers l'infini. C'est précisément l'introduction de l'universel. Lorsque Kant formule ses impératifs catégoriques il ne regarde pas une collectivité concrète mais *tous* les hommes. Lorsqu'il montre que le mensonge élevé à l'universel se détruit (si *tous* les hommes mentaient *tout le temps*) c'est dans une supposi-

tion d'universalité; mais si le mensonge est pratiqué par les hommes existants à l'occasion, il ne se détruit nullement. L'établissement d'un nouveau régime (Révolution française, soviets, nazisme) n'est jamais considéré comme l'avatar concret d'une société particulière mais comme l'établissement du régime convenable à l'infinité des hommes possibles : « Tous les hommes sont libres et égaux en droit. » Ainsi agit-on non pour les hommes réels mais pour une foule où les hommes réels sont comptés au milieu d'hommes fictifs. L'introduction de la causalité sociologique ou de l'interprétation marxiste contribue à universaliser. Une série causale apparaît comme devant toujours se reproduire si l'un des termes est donné (économie, sociologie, etc.), alors qu'il s'agit d'une forme temporelle unique et incomparable. Là encore il y a dépassement. L'établissement des lois économiques, sociales et psychologiques détournent le regard de ce qui est en réalité : une aventure singulière et limitée où rien n'est susceptible d'être généralisé. Ainsi l'homme a sécrété un milieu virtuel infini qui l'entoure dans la triple dimension du passé, du présent et de l'avenir.

Naturellement l'action humaine est ambiguë. Il y a des actions dont la maxime suppose l'universel et, par conséquent, qui se réfèrent à l'humanité virtuelle : en particulier, l'action morale, ou l'action dont le mythe originel est basé sur l'infinité de l'avenir. Mais il en est d'autres dont le but est rigoureusement fini : comme celles qui visent à une amélioration singulière de la situation : grève des employés du Métro. Effort pour introduire l'hébreu en Palestine. L'action traditionaliste (A. F.¹, Maurras) est également du type finitiste. La France et le Français opposés comme une entité organique aux universels abstraits de la démocratie. Seulement, très souvent, la structure infinitiste pénètre le motif finitiste. La France devient « immortelle ». Reynaud : La France ne peut périr. France : succession infinie de générations françaises. Et réciproquement il y a toujours une structure finitiste (l'occasion, le moment) dans le motif infinitiste ; c'est ce qu'on appellera : voiler les intérêts par les principes (Angleterre et Abyssinie). C'est un rapport analogue à ce que Hegel dit de la Cause et de l'intérêt individuel.

Politique infinitiste : le pacifisme. Supprimer la guerre. Créer une humanité pacifique, ôter le processus « guerre » de la succession infinie des générations. Politique finitiste : essayer d'empêcher cette guerre qui vient en laissant le soin aux générations ultérieures d'empêcher leur guerre à leur tour.

1. Action française (N.d.E.).

L'universel comme mystification (sacrifie le réel au virtuel) et comme aliénation.

La Morale : infinitiste — le réalisme opportuniste : finitiste.

Problème : que doit être une action dont la maxime doit être la liberté et la libération et qui se veut dans une Histoire finie à fin catastrophique ?

Par l'oppression l'opresseur rompant la solidarité intersubjective transforme l'opprimé en l'*Autre*, voit l'opprimé comme *Autre* c'est-à-dire comme ce qui, par principe, échappe à sa compréhension, ce qui est, par principe, une profondeur de mystère et de haine. Il a donc peur de l'homme en tant que l'homme devient un Autre. Inquiétude vague et diffuse du colon devant le colonisé, du Blanc devant le Noir : « Nous ne comprendrons jamais ces gens-là. » Mais ce qui les rend autres, c'est que nous les avons mis *a priori* dans une situation où ils ne peuvent nous apparaître que comme Autres. Et dans la mesure où nous leur prêtons des sentiments, ce sont des sentiments que nous formons nous-mêmes en nous-mêmes. Ceux qui prêtent au Noir l'impulsion à violer, c'est qu'ils ont eu mille fois cette envie de viol. Elle ne leur paraissait pas coupable. Elle ne l'était même pas. C'est ce pur désir de la femme qui passe et qui veut l'assouvissement immédiat sans passer par tous les intermédiaires de la coquetterie et la séduction. On y résiste, on oublie mais voici que nous les prêtons à l'Autre et qu'ils nous sont renvoyés aliénés, inversés dans la dimension de l'Autre, magiques puisqu'ils sont l'esprit dans l'objet — du coup terribles. Dans l'oppression j'ai peur de moi-même comme Autre. Et cela se redouble du fait que je suis vu par l'Autre et que pour l'autre je deviens Autre. Ainsi, dans ces yeux je suis aliéné, dans cette liberté opprimée je suis en danger et cette fois encore j'ai horreur de l'image de moi-même telle que l'Autre me la renvoie comme Autre. Ainsi, dans l'oppression, l'opresseur s'opprime lui-même.

Le méchant n'a pas de loisirs. Il est totalement victime de l'altérité. En autrui, il ne voit que l'Autre. Jamais un Pour-soi qui est le Même pour soi-même. Ou plutôt il sait bien qu'autrui est pour-soi, mais il voit le Pour-soi d'autrui comme Altérité pure du reflétant et du réfléchi. Et naturellement il se sent possédé. Possédé justement par l'Autre. Il va d'autrui à soi-même et se saisit soi-même par autrui. Il s'agit alors par tous les moyens de détruire autrui en soi et hors de soi. Chaque conscience poursuit la mort de l'Autre. Mais de l'Autre comme Altérité absolue et existant d'abord, en soi et hors de soi. De sorte que ce que je nomme méchant c'est un

homme dont je crois qu'il a voulu me faire du mal à moi-même en tant que je suis moi pour moi, alors qu'il a voulu détruire en moi l'Autre, c'est-à-dire l'élément universel d'Altérité et la primauté de cet élément. C'est lorsque je m'aperçois que je n'ai pas été visé que je déclare que les méchants sont des malheureux. « Personne n'est méchant et que de mal on fait. » En fait la réalité est plus ambiguë : le méchant est caractérisé par la haine. Mais ce qu'il hait ce n'est ni lui ni moi, c'est l'Autre en lui et en moi. Il le hait comme une personne. Si je lui montre que je suis *le Même*, il y a réveil : il ne trouve plus ce qu'il voulait tuer et haïr.

Le péché originel et le moteur de toute l'Histoire : l'homme a posé l'Autre comme absolu et primauté ontologique. Il s'est vu lui-même à partir de l'Autre et, donc, comme Autre. Il a projeté toutes les notions (l'UN, l'Essence, etc.) dans l'élément de l'Autre. Exemple : unité. Il n'a pas vu l'UN mais l'Autre-un (non pas unité comme acte synthétique d'une subjectivité mais comme un donné, un UN chose et ayant pourtant une puissance magique d'unification). Société : conçue à partir justement de l'Altérité et de l'Unité comme Altérité, etc. Il pouvait penser le Pour-soi d'autrui de deux façons : 1° comme il lui est donné, c'est-à-dire comme corps signifiant (cf. *E.N.*) ; 2° comme il est pour lui-même (par analogie, pour soi). Mais il le pense, comme Autre, c'est-à-dire que chaque pensée de l'Autre est un En-Soi-Pour-soi. Exactement une masse d'être illuminée intérieurement par la conscience de soi. On croit que la magie c'est de laisser traîner l'esprit parmi les choses. Mais c'est aussi et d'abord d'obscurcir l'esprit par la choséité. Et l'on conçoit sa propre conscience sur le modèle de l'Autre : ces contenus de conscience, ce fleuve de la conscience qu'on a introduit en nous, puis cet inconscient freudien : c'est l'Autre.

L'erreur se traduira ainsi : partir du monde considéré comme l'Autre pour en venir à l'homme. De ce point de vue la conception théologique ou la conception matérialiste ne font qu'un. La conception matérialiste n'est d'ailleurs que la conception théologique où Dieu devient ON. Et dans les deux l'homme devient Autre à soi-même : je ne me *reconnais pas* dans ce produit de Dieu ou de la matière et de l'économie. Et la morale (humilité chrétienne ou humilité matérialiste) consiste à s'aligner sur ce modèle, à refuser de prendre conscience de ce qui ne s'y conforme pas.

Le Diable comme symbole de l'Altérité.

L'Esprit c'est le Noème, l'Objectif. La Noèse c'est le subjectif. L'Esprit est à chaque instant force de désintégration et de pluralité à cause de la multiplicité des sujets, mais il est cette même

pluralité unifiée à chaque moment par le dépassement de chaque subjectivité particulière. Et ce dépassement à son tour est facteur de pluralité dès qu'il est vu par un autre, mais dans la perspective d'une nouvelle unification. Ainsi sommes-nous *dans* l'Esprit, au sens où nous sommes dans le monde, d'ailleurs l'Esprit est une structure du monde : c'est le Monde en tant que je surgis en lui après les autres et en même temps qu'eux ; c'est le Monde comme déjà pensé par les Autres, en tant que cette pensée me submerge et que je la dépasse. Je suis investi par l'Esprit, exactement comme par le Monde. L'Esprit est révélation, refroidie et permanente à partir de quoi je me constitue ma propre révélation. Je puis par rapport à l'Esprit prendre l'attitude de l'ouvrier qui utilise le marteau en martelant sans même le voir : c'est le cas le plus fréquent et c'est aussi le cas originel ; je puis aussi prendre par rapport à l'Esprit l'attitude de *nur verweilen bei*. Je puis enfin prendre l'Esprit pour fin. (Y ajouter un élément. Faire comme les autres.)

Le progrès est concevable dès que l'ordre est posé au départ. Mais, comme disait Brunschvicg de Hegel, il faut inventer un principe de retardement sinon nous trouverons l'équation : l'ordre est l'ordre. Le progrès est donc le passage de l'ordre en puissance à l'ordre en acte. Et il faut savoir pourquoi l'ordre en puissance n'est qu'en puissance. C'est-à-dire pourquoi il y a un devenir. Ainsi le principe de retardement ne peut être qu'un désordre interne ou externe sur quoi l'ordre triomphe en s'établissant. Le désordre est donc en acte au départ pour être supprimé. C'est la pluralité, l'ignorance, l'erreur, le Mal. Mais derechef il n'est désordre que par rapport à un ordre. Ainsi affirmons-nous à la fois, dans le progrès, la priorité ontologique de l'ordre sur le désordre, puisque c'est par l'ordre que le désordre est constitué comme tel, et la priorité ontique du désordre qui *est* pendant que l'ordre n'est pas (est en puissance). Cette distinction ontico-ontologique renvoie nécessairement à un pour-soi. C'est la condition même de la réalité humaine de surgir au milieu d'un donné qui se dévoile en tant que passivité donnée comme désordre et qu'elle mettra en ordre dans l'unité d'un projet. Autrement dit si l'on dit que l'ordre est le sens du désordre et que le désordre est le premier état de l'ordre (ce qui amènera Hegel, Comte et Engels à la circularité) on fait une confusion entre le donné et le projeté. L'ordre ne peut être *donné* comme le secret du désordre, comme son avenir et son sens que par l'intermédiaire d'une réalité humaine qui le projette. Ainsi *une* conscience projetant l'ordre comme fin et comme par-delà du désordre peut considérer son opération, qui consiste à ordonner ce désordre, comme un *progrès*. En ce sens action et progrès ne font qu'un. Mais si l'ordre est projet, de *qui* est-il projet ? Il faut l'unité

d'une conscience qui projette l'ordre comme sa possibilité propre, opère et constate que le résultat est bien la réalisation de cette possibilité. Cette conscience ne peut être que celle de Dieu. Si nous retombons dans l'immanence humaine, il faut assimiler l'humanité à *une* conscience pour concevoir en un le progrès. C'est possible logiquement si nous concevons *une* nature humaine qui se développe conformément à un plan établi à travers une pluralité d'individus, l'univers extérieur demeurant constant — ou si nous concevons une série de générations dont le but et la possibilité propre sont invariants et dont chacune reprend le travail opératoire où l'autre l'a laissé. Et il est bien certain que chacun vise l'ordre, mais ce n'est pas le même. L'ordre n'est que l'unité conférée au donné par le projet et ce projet varie suivant le choix et le donné. D'autre part chaque résultat, au lieu d'induire magiquement la génération suivante à poursuivre l'effort, tombe en dehors du subjectif dans l'Esprit objectif et se livre sans défense au nouveau dépassement. Ce qui se passe de génération en génération (et aussi dans l'espace) c'est la perpétuelle chute et transformation du sujet en objet. Ce qui était fin devient situation de départ. Mais du coup *désordre*. Au lieu que dans l'unité d'une seule conscience le résultat intermédiaire est à la fois désordre et préparation de l'ordre : c'est une médiation. Mais s'il faut tout recommencer à neuf, la médiation se perd, il reste l'obstacle. Ce qui était le Même devient l'Autre. Le Christianisme comme opération subjective de libération devient, à la génération suivante, donnée cristallisée et principe de gouvernement des hommes. Perpétuelle opposition entre l'ordre *donné* qui est désordre pour les nouveaux venus (l'ordre *établi*) et le désordre vivant (négarion de l'ordre) qui est ordre subjectif. Chacun renvoie à l'autre le qualificatif de « désordre ». Ainsi la situation reste-t-elle toujours la même : un désordre (qui est l'ordre subjectif de l'opération vivante transformée en objet) à partir duquel la conscience exerce sa négativité. D'un autre côté, cependant, chaque nouveau projet de mise en ordre se construit sur la négation du précédent et l'idéologie comprend de plus vastes couches d'humain : idéologie antique — christianisme — protestantisme — idéologie de 89 — marxisme. Mais en chaque cas l'idéologie, se refermant et passant à l'autre, emprisonne un plus grand nombre d'hommes. Ainsi est-elle à l'opposé du progrès. Il y a à la fois progrès et piétinement. Le progrès est dans l'*objectif* mais le piétinement est dans le rapport du subjectif à l'objectif. Et l'anti-progrès (ou involution) est dans l'asservissement du subjectif à l'objectif, du sujet à l'Esprit. Si l'on veut alors concevoir malgré tout un progrès, il faut faire l'opération hégélienne c'est-à-dire retrouver, par-delà la diversité des consciences chacune autre que les autres, l'unité de l'objet, c'est-à-dire de l'Esprit. L'Esprit comme substance est *derrière* les consciences et se réalise *par elles*,

elles en sont les modes spinozistes. La conscience alors devient épiphénomène. Le principe de retardement est identique au principe d'individuation. C'est la nécessité pour tout moment de se poser pour soi, c'est-à-dire de s'affirmer comme totalité alors qu'il est incomplet — c'est l'erreur spinoziste mais développée dans la temporalité, dans le processus dialectique et c'est en même temps la définition de la subjectivité. Seulement, on le voit, on établit le progrès sur la ruine du *cogito*. Il faut choisir : ou le progrès est nécessaire ou il n'est pas — ou l'on part de l'Autre et le progrès est ordre de l'Autre auquel les consciences sont soumises, subordination du sujet à l'Esprit — ou bien le progrès est perpétuellement contesté, perdu, aberrant. Au lieu d'être un mythe pour gagner, il devient un mythe pour ne pas perdre.

Ce que signifie : « Nous sommes condamnés à être libres. » On ne l'a jamais bien compris. C'est pourtant la base de ma morale. Partons du fait que l'homme est-dans-le-monde. C'est-à-dire *en même temps* une facticité investie et un projet-dépassement. En tant que projet il assume pour la dépasser sa situation. Ici nous nous rapprochons de Hegel et de Marx : *aufheben*, c'est conserver en dépassant. Tout dépassement qui ne conserve pas est une fuite dans l'abstrait. Je ne puis me débarrasser de ma situation de bourgeois, de Juif, etc., qu'en l'assumant *pour la changer*. Et inversement je ne puis maintenir en moi certains « états » ou « qualités » qui m'enorgueillissent qu'en les dépassant pour les maintenir, c'est-à-dire non pas en les conservant tels quels (vertus mortes) mais en en faisant de perpétuelles hypothèses neuves vers un futur neuf. Je ne conserve ce que je suis que par le mouvement dans lequel j'invente ce que je vais être, je ne dépasse ce que je suis qu'en le conservant. Perpétuellement j'ai à *me donner* le donné, c'est-à-dire à prendre mes responsabilités vis-à-vis de lui. *Mais* comme je suis une facticité investie, comme je ne puis agir qu'en étant et en me faisant de la nature de ce sur quoi j'agis — comme j'agis par ma surface de passivité — je suis non seulement perpétuellement *exposé* dans le monde mais perpétuellement modifié *par-derrrière*. Ma situation étant, pour un de ses aspects, un investissement par la totalité du monde, elle change comme le monde change, elle est changée par le monde et, dans la mesure où je suis passivité, je suis affecté dans ma facticité même par l'ordre du monde. Par exemple en traversant une zone de contagion je suis *affecté*, c'est-à-dire contaminé. Me voilà tuberculeux par exemple. Ici apparaît la malédiction (et la grandeur). Cette maladie, qui m'infecte, m'affaiblit, me change, limite brusquement mes possibilités et mes horizons. J'étais acteur ou sportif ; avec mes deux pneumos, je ne puis plus l'être. Ainsi *négativement* je suis déchargé de toute responsabilité touchant ces possibilités que le cours du

monde vient de m'ôter. C'est ce que le langage populaire nomme *être diminué*. Et ce mot semble recouvrir une image correcte : j'étais un bouquet de possibilités, on ôte quelques fleurs, le bouquet reste dans le vase, diminué, réduit à quelques éléments. Mais en réalité il n'en est rien : cette image est mécanique. La situation nouvelle quoique venue *du dehors* doit être vécue, c'est-à-dire assumée, dans un dépassement. Il est vrai de dire qu'on m'ôte ces possibilités mais il est aussi vrai de dire que j'y renonce ou que je m'y cramponne ou que je ne veux pas voir qu'elles me sont ôtées ou que je me sou mets à un régime systématique pour les reconquérir. En un mot ces possibilités sont non pas supprimées mais remplacées par un choix d'attitudes possibles envers la disparition de ces possibilités. Et d'autre part surgissent avec mon état nouveau des possibilités nouvelles : possibilités à l'égard de ma maladie (être un bon ou un mauvais malade), possibilités vis-à-vis de ma condition (gagner tout de même ma vie, etc.), un malade ne possède ni plus ni moins de possibilités, qu'un bien portant ; il a son éventail de possibles comme l'autre et il a à décider sur sa situation, c'est-à-dire à assumer sa condition de malade pour la dépasser (vers la guérison ou vers une vie humaine de malade avec de nouveaux horizons). Autrement dit, la maladie est une *condition* à l'intérieur de laquelle l'homme est de nouveau libre et sans excuses. Il a à prendre la responsabilité de sa maladie. Sa maladie est une excuse pour ne pas réaliser ses possibilités de non-malade mais elle n'en est pas une pour ses possibilités de malade qui sont aussi nombreuses. (Il y a par exemple un *Mitsein* du malade avec son entourage qui réclame autant d'inventivité, de générosité et de tact de la part du malade que sa vie de bien portant.) Reste qu'il n'a pas voulu cette maladie et qu'il doit à présent la *vouloir*. Ce qui n'est pas *de lui* (οὐκ ἐφ' ἑαυτοῦ), c'est la brusque suppression des possibilités. Ce qui est *de lui* c'est l'invention immédiate d'un projet nouveau à travers cette brusque suppression. Et comme il faut assumer nécessairement pour changer, le refus romantique de la maladie par le malade est totalement inefficace. Ainsi y a-t-il du vrai dans la morale qui met la grandeur de l'homme dans l'acceptation de l'inévitable et du destin. Mais elle est incomplète car il ne faut l'assumer que pour la changer. Il ne s'agit pas d'adopter sa maladie, de s'y installer mais de la vivre selon les normes pour demeurer homme. Ainsi ma liberté est condamnation parce que je ne suis pas libre d'être ou de n'être pas malade et la maladie me vient du dehors : elle n'est pas de moi, elle ne me concerne pas, elle n'est pas ma faute. Mais comme je suis libre, je suis contraint par ma liberté de la faire mienne, de la faire *mon* horizon, *ma* perspective, ma moralité, etc. Je suis perpétuellement condamné à vouloir ce que je n'ai pas voulu, à ne plus vouloir ce que j'ai voulu, à me reconstruire dans l'unité d'une vie en présence

des destructions que m'inflige l'extérieur. La maladie est bien une excuse mais pour les possibilités qu'elle m'a ôtées simplement. Elle m'est une excuse pour ne plus jouer la comédie (si j'étais acteur), mais justement c'est pour des mortes-possibilités, pour des possibilités qui ne sont plus miennes. Mais pour ma vie vivante de malade, elle n'est plus une excuse, elle est seulement condition. Ainsi suis-je sans repos : toujours transformé, miné, laminé, ruiné du dehors et toujours libre, toujours obligé de reprendre à mon compte, de prendre la responsabilité de ce dont je ne suis pas responsable. Totalement déterminé et totalement libre. Obligé d'assumer ce déterminisme pour poser au-delà les buts de ma liberté, de faire de ce déterminisme un engagement de plus.

Parallélisme rigoureux entre matérialisme historique et psychanalyse.

1) Dans les deux cas le phénomène considéré apparaît comme possédant une signification. Il est à la fois lui-même et expression d'autre chose que lui-même. Entre des phénomènes divers d'une même société, les conduites diverses d'un même homme on trouve un lien signifiant : ils expriment tous une même réalité complexe. Car il y a un complexe économique comme il y a un complexe psychanalytique.

2) Dans les deux cas le phénomène immédiatement accessible tend à s'isoler et à se donner comme *selbständig*. En tant que tel il devient dans les deux cas mythe, fétiche, mystification, satisfaction symbolique.

3) Dans les deux cas il s'agit de montrer la superstructure comme l'effet des infrastructures. Et de retrouver dans celle-là le reflet de celles-ci. Dans les deux cas il y a déchiffrement de ce qui est *manifeste*. L'histoire racontée (par l'individu, par la collectivité) est mensonge. Mais ce mensonge est plein d'enseignements.

4) Dans les deux cas il y a hésitation sur la *réalité* du phénomène. Ce que dit Fabre-Luce de Napoléon III : il servait les intérêts du capitalisme mais il se décidait en fait pour d'autres raisons et cela a son importance. Valable aussi sur le plan psychanalytique : il veut assouvir un désir censuré mais il se décide aussi pour d'autres raisons. L'apparence est *aussi* l'absolu.

5) Dans les deux cas il y a projection, derrière la série contingente des phénomènes, d'une profonde dialectique offensive et défensive — surtout défensive. Il y a des positions de repli, des tactiques, des manœuvres de la bourgeoisie. Il y a des transferts, des ruses, des sublimations, des désirs inconscients. Dans les deux cas il faut donc expliquer la contingence du conscient par une stratégie inconsciente. Mot de Fabre-Luce : L'économique, cet inconscient de la bourgeoisie.

6) Dans les deux cas, il y a réduction du supérieur à l'inférieur, le

ressort de la lutte des classes est l'intérêt. Celui de l'activité humaine individuelle est la sexualité ou la volonté de puissance. Dans les deux cas la *méthode* est justifiée mais les principes sont de hasard. Rien ne justifie le terme choisi à la régression psychanalytique. Rien ne prouve au niveau des infrastructures sociales que le régime de la production soit cause par exemple des variations démographiques et non l'inverse (cf. révolution économique du xii^e siècle). Dans les deux cas l'idée du fait *total* (Mauss) est remplacée par un rapport malgré tout analytique.

7) Idée commune et moderne de l'*herméneutique*. L'explication doit être cachée ; il faut faire violence à l'homme pour la trouver. Sans doute la chasse de Can a toujours supposé un gibier caché à débusquer. Mais c'était seulement par analogie qu'on parlait de résistance. L'objet à trouver était plutôt *enfoui*. Au lieu que l'idée moderne (applicable seulement aux sciences de l'homme) implique celle de forces négatives à vaincre, acharnées qu'elles sont à garder leur secret.

8) Dans les deux cas, il s'agit de méthodes pratiques destinées à changer le monde plus qu'à le connaître. L'analyse est une méthode curative ; le matérialisme historique n'est qu'un vain mot s'il ne s'éprouve dans et par la lutte des classes.

9) Dans les deux cas ces pragmatismes sont en même temps des scepticismes : ils échouent à fonder la vérité. Donc à se fonder eux-mêmes.

10) Passages nombreux de l'une à l'autre discipline : symboles collectifs de Freud, inconscient collectif de Jung. Tentative trotskyste de synthèse ; violente opposition stalinienne parce qu'un des deux principes d'explication est superflu. Le Sur-je de classe chez Laforgue.

Question : quelle est la structure de notre société qui provoque l'apparition de cet herméneutisme ?

L'échec. Il y a échec lorsqu'il y a action. L'action est disposition de moyens en vue d'une fin. La fin se donne comme l'au-delà non-existant qui éclaire la totalité de l'existant. C'est à la lumière de la fin que je comprends le monde. En même temps c'est un futur qui détermine le présent et c'est un perpétuel dépassement de ce qui est. L'homme est un être qui se pose des fins. L'action est opération et travail. Elle consiste à introduire des changements dans le monde extérieur de façon que la totalité des changements opérés soit équivalente (totalité où certains éléments s'annuleront) à la fin réalisée. La fin obtenue est une figure neuve de l'univers (un pont, un nouveau régime social, une œuvre d'art, etc.). Il y a échec lorsque la fin n'est pas réalisée. Encore faut-il préciser : si l'opération est interrompue par un événement extérieur, autrement dit si

l'enchaînement des moyens est arrêté, on ne parlera pas d'échec, mais seulement d'arrêt. Il y a échec lorsque j'ai eu toute latitude de réaliser l'opération et lorsque, l'opération finie, elle ne se transforme pas dans la fin : lorsque la totalité des moyens ne se transforme pas en fin. On dit qu'une pièce de théâtre est un échec lorsque la pièce a été écrite, reçue, répétée et le public convoqué, lorsque la répétition a eu lieu et lorsque le contact public-pièce n'a pas été réalisé, c'est-à-dire la transfiguration du public par la pièce et la transfiguration réciproque de la pièce par le public. La « forme » attendue, escomptée n'a pas *pris*. Il y a échec d'une politique économique et financière d'un gouvernement lorsque les mesures prises et réalisées n'assurent pas l'équilibre financier. Autrement dit l'ensemble des moyens est là (impôt voté, collecté, etc.) mais il n'y a pas eu identification de la somme totale des moyens avec leur signification projetée. L'échec de l'opération peut venir : soit de ce que la somme des moyens était faussement considérée comme équivalente à la totalité « fin », soit de ce que la somme était crue complète et ne l'était pas (soit par défaut d'un des moyens soit par annulation intérieure d'un moyen — réaction secondaire — soit parce que l'usage de tel ou tel moyen entraîne une réaction destructrice de la part de l'univers où le système fermé considéré est plongé). Ainsi la fin n'est pas le dernier chaînon de la série causale A.B.C.D.E.F. (ce qui permettrait en effet de déclarer que la fin est indifférente aux moyens) mais elle est la totalité organique de l'opération. De même qu'une vérité est devenue, une fin est devenue. Cela dit, quand dit-on qu'il y a réussite et quand dit-on qu'il y a échec ? Il y a certains cas d'échecs flagrants et sur lesquels il n'est pas nécessaire de discuter. Mais il n'y a pas symétriquement de réussite incontestable, sauf dans les cas où l'enjeu est artificiellement et conventionnellement limité (sports, jeux, etc.). C'est que la comparaison entre la fin projetée et la fin réalisée est impossible.

1) Il est impossible de limiter la fin au départ. Non pas seulement dans les cas où elle est fin relative et renvoie à d'autres fins mais simplement et le plus souvent parce qu'elle est un complexe exprimant toute ma personnalité. L'auteur ne veut pas le succès de sa pièce de théâtre : il veut *un certain* succès, auprès d'un certain public et sans malentendu, etc. Et ce succès-là engage au fond toute sa conception de la pièce, de lui-même et du monde. Mais il n'est pas au fait de ce qu'il veut parce qu'il n'est pas au fait de lui-même. En fait la réussite c'est *lui* dans le monde.

2) La fin c'est le monde tout entier : il y aura des conséquences, d'autres encore, etc. Aucune ne pouvait être prévue entièrement. Trop vaste. La fondation de Constantinople : fut-ce un succès ou un échec de Constantin ? Cela dépend où on arrête l'opération. A un certain moment, du reste, la question n'a plus de sens parce que les

successeurs de l'agent considèrent les résultats avec des catégories et des principes qui ne sont pas ceux dont il usait.

3) Chaque moment de l'opération étant pleinement réel apporte avec soi sa densité ; il transforme l'édifice mais parallèlement la volonté se transforme. Dépassement de chaque moment, elle le conserve et projette au-delà une fin altérée. Ainsi la fin projetée au début de l'opération n'est pas la fin réalisée. Mais elle n'est pas non plus la fin projetée quelques instants avant l'achèvement de l'opération.

4) Le type d'existence de la fin projetée (intérieurité des moments, indifférenciation des structures, syncrétisme, etc.) ne peut en aucun cas ressembler à la fin explicitée, avec les parties extériorisées, etc., etc.

5) La fin est réalisée dans l'élément du *Mitsein*. Elle est proposée à des consciences qui la jugent et la déforment dans leur liberté. Dès lors on ne la reconnaît plus.

Il faut donc décider s'il y a échec ou triomphe. Et cette décision même est un libre arrêté de la réalité humaine. Je puis décider qu'il y a échec pour divers motifs.

1° Pour rester fidèle à ce que j'ai été. Je refuse d'évoluer avec l'opération. Ou, si l'on veut, je veux bien transformer l'objet mais sans me transformer moi-même. En ce cas c'est que je me considère comme une essence fixe, une nature. Et j'ai peur de changer. Me reconnaître dans le résultat serait admettre que j'ai changé.

2° Je peux même considérer que toute opération qui n'aurait pas pour résultat la production instantanée de moi-même en face de moi-même comme pur reflet ne peut que m'altérer. A part le souhait ou l'ordre je considérerai tout comme échec. Dans le souhait ou l'ordre (enfant et tyran) c'est l'Autre qui exécute : je ne suis donc que mon désir et je me rejoins à moi-même sans altération par la consommation.

3° La fin originelle était isolée par la nature même du projet. Je n'envisageais qu'un nombre restreint de conséquences. C'était un système absolument fermé. Je voulais précisément qu'il fût fermé. Plongé dans l'univers, il a des conséquences à l'infini. Je peux refuser de reconnaître ces conséquences et déclarer qu'elles détruisent l'opération même. D'une façon générale je peux refuser la part du diable.

4° La pure nécessité des rapports sans matière qui constituait le projet ne peut se comparer à la contingence de la matière sur laquelle j'impose ma forme. L'expérience idéale est toujours parallèle à l'expérience réelle. L'exigence d'une nécessité absolue peut m'amener à considérer le résultat contingent comme échec.

5° La fin réalisée dans le *Mitsein*, c'est moi livré aux autres et réfracté dans leur liberté. Je peux refuser de me reconnaître en eux.

6° La fin n'exprime pas tout : je m'étais trompé sur mes désirs. Je voulais la richesse mais pour avoir la sécurité — ou les femmes, etc. Ayant tout misé sur la richesse, je découvre qu'elle n'était qu'un moyen qui m'a fait perdre la fin.

7° Enfin, la fin pleinement réalisée c'est moi dans le monde. Si je suis parfaitement satisfait il y a adéquation plénière de moi comme pure liberté et de moi comme image dans le monde, c'est-à-dire objet. Je me réduis donc à cet objet. Cette réconciliation supprime toute possibilité de dépassement, la situation se referme sur moi. Plus d'au-delà : je suis au milieu du monde. Une humanité satisfaite de son œuvre, reflétée exactement par le monde (Hegel), cesse d'être l'humanité.

8° Dans l'opération la conscience est universelle comme négativité. L'œuvre lui renvoie le particulier. Je n'aurai *que* cette œuvre. Je ne suis donc *que* cela. Cette particularité qui m'est renvoyée est l'échec même en tant que je voulais réaliser la condition humaine, c'est-à-dire moi-même comme universel et comme absolu.

Ainsi tout triomphe est échec. Je ne reconnais plus ma fin, c'est-à-dire que je ne me reconnais plus moi-même, je suis en proie aux autres, obligé d'assumer des conséquences que je n'ai pas voulues, face à une réalité qui, par sa matière, dégrade nécessairement mon projet ; destin pour moi-même, à moi-même ennemi, j'ai fait une chute dans le monde. Si telles sont les raisons que je peux avoir de refuser, on voit inversement quelles affirmations implicites peut contenir la reconnaissance de l'échec :

1° Je *suis ce que je suis*, ma nature ne peut être altérée par une opération dans le monde. Tel j'étais au départ, tel je me retrouve lorsque je refuse de me reconnaître dans mon œuvre. En un mot le monde ne peut m'altérer.

2° Je suis au-delà de tout ce que je fais, toujours futur à moi-même. Personne ne peut m'enfermer dans ce que je fais. Je vauds mieux que ce que je fais. Dans ce que j'ai fait vous ne verrez jamais qu'une petite partie de moi-même. Précaution des gens dont on va lire un manuscrit : vous savez, c'est manqué. Refus de s'incarner dans aucune œuvre ni dans leur somme. Equivalent de l'immortalité : dans la vie éternelle de l'âme, la vie humaine est un point. De même, qui jugerait un homme sur son œuvre le jugerait sur une concrétisation de hasard de certaines possibilités. Dire soi-même que l'œuvre est manquée c'est dire qu'on aurait pu en faire d'autres et que c'est sur les autres qu'il serait légitime de juger. Mais comme elles ne sont pas, c'est se placer par principe au-dessus de tout jugement.

3° La reconnaissance de l'échec équivaut à la non-reconnaissance de soi dans l'œuvre, à la non-reconnaissance de la fin comme totalité signifiante : reste donc une somme absurde de matériaux. C'est donc la destruction de l'œuvre. En tant que l'œuvre est elle-

même *détermination*, il s'agit de la destruction de toute détermination. De ce point de vue, j'affirme mon infinité. J'existe sans être déterminé. Non dans l'indifférenciation mais par échec et disparition une à une de tout essai pour me déterminer. Je suis donc pur projet infini qu'aucune incarnation ne peut épuiser, j'échappe à autrui, je me place au-dessus du monde.

Le projet de juger chacune de mes opérations un échec devient naturellement projet de réaliser indubitablement toute opération comme échec. Et, pour finir, l'échec devient *Passion*. Dans la Passion du Christ, en effet, le corps individuel et particulier indique vers l'Universel qui est au ciel et qui s'incarne. L'échec du Christ est incarnation de l'Universel dans le Particulier, destruction du Particulier, et ainsi pure affirmation de l'Universel. L'échec absolu devient indication de l'impossibilité absolue pour l'homme d'être-dans-le-monde et par là destruction du monde au profit de l'exigence de l'homme. Par l'échec, j'affirme l'être de l'homme comme pur devoir-être. Echec = négation de la négation, affirmation de la transcendance, refus de complicité avec le monde, donc innocence.

Brunschvicg : du temps d'Epicure une pensée atomique ne pouvait être qu'un rêve, faute de l'instrument technique. Comparer au marxisme : il y a cent ans, deux cents ans le socialisme ne pouvait être qu'un rêve parce que la situation économique s'opposait à sa réalisation. Dans les deux cas, il y a intervention de la cause négative. Reste dans les deux cas le mouvement de la pensée vers une explication atomique de l'univers, une réalisation socialiste dans la Société.

Chez Jaspers : il n'y a échec que pour l'existence. Donc l'échec est chiffre et prouve l'existence. C'est-à-dire : le projet de l'existence se prouve comme un au-delà du *Dasein*, précisément parce que le *Dasein* et le monde le nient. S'il s'insérait dans le monde sans difficulté, il serait *mondain*, chose, *Dasein* lui-même à la fois dans son origine — compatibilité du projet avec le monde — et dans son résultat — objet conforme à l'idée qu'on en avait et en même temps structuré par le monde. Le monde se referme sur le triomphe. Vinci : l'artiste doit toujours être mécontent de son œuvre. Ainsi l'échec est la révélation de la liberté et même de la Transcendance. Le tour de passe-passe : substantialiser le négatif.

La religion : l'homme projette sa subjectivité hors de lui dans l'élément d'objectivité. Ainsi la subjectivité devient subjectivité de l'Autre ou *autre subjectivité*, et l'altérité de la subjectivité c'est son objectivation. Le pôle religieux extérieur c'est la subjectivité

objectivée (réfléchi en objectif par la Nature) et l'objectif-subjectif revient sur la subjectivité vraie pour la dominer et la motiver perpétuellement. Ainsi dans la religion l'homme choisit de se sacrifier à lui-même comme objectivation du subjectif, c'est-à-dire à lui-même dans l'élément de l'Etre. Dans le fait religieux, l'homme surgit *en situation dans l'homme*. Un autre homme gouverne l'homme du dehors. Si nous réintroduisons la religion dans l'humain (synthèse subjective) nous voyons donc que dans l'intersubjectivité historique est sécrétée une image altérante objective de cette même subjectivité, qui gouverne l'historisation de la subjectivité interhumaine. Cela vient de la nécessité première où l'homme est de *s'apprendre par le monde*.

Qu'est-ce qui *manque* à l'homme ? D'être son propre fondement. Par quoi et dans quoi ce manque apparaît-il ? Dans et par la liberté. Car la liberté est précisément le fondement. Il y a manifestation de la liberté lorsque tel objet n'est compris que si on lui assigne un projet pour fondement. Le contraire du hasard n'est pas la nécessité (la rencontre de deux séries causales est parfaitement nécessaire, et pur hasard) mais la liberté. Ainsi dans la liberté paraît la compréhension préontologique du fondement et cette compréhension illuminant le monde et l'homme dans le monde fait paraître que l'homme n'est pas son propre fondement. Cette contradiction profonde est le moteur de toute l'action humaine. Le fondement de tous les fondements n'est pas son propre fondement. Cela met en péril tous les fondements puisque finalement ils sont fondements fondés par un fondement non fondé. A moins que *précisément* il n'y ait une réciprocité du rapport-conçu jusque-là comme univoque et que la réalité fondée ne revienne sur le fondement qui la fonde pour le fonder. Cela n'est possible que si l'homme est néant d'être dans la mesure même où il est néant de fondement. Ce qui *n'est pas fondé*, c'est le pur échappement à tout être et à tout fondement. Mais pour qu'il ne s'agisse pas d'un pur néant *passif*, il faut que ce néant non fondé soit pur mouvement pour fonder. Pour fonder *tout*, c'est-à-dire pour fonder *soi*. Il faut, autrement dit, que le pur fondement non fondé de tous les fondements soit-pour-se-fonder dans la dimension de l'Etre. Il faut que l'homme vienne à soi des profondeurs de l'Etre. Mais quel est l'être qui viendra ainsi à moi ? Ce ne peut être moi-même comme liberté et comme conscience puisque ce serait comme non-être-non-fondé. Ainsi toute pensée est pur vide projetant de se faire paraître sur l'Etre. L'essence *formelle* d'une pensée c'est le vide non fondé ; son essence objective, c'est elle-même dans la dimension de l'Etre. Le rapport de *Vérité* c'est : une pensée n'étant que pure illumination d'être et faisant *qu'il y ait* cet être illuminé et un être illuminé étant la pensée dans la dimension de l'Etre comme

fondement de la pensée-projet. L'hypothèse, pur néant-projetant-de-fonder, est fondée par l'expérience qui nous la renvoie comme ayant-toujours-été-structure-de-l'être. S'il y a loi (physique, établie par l'expérience) c'est parce qu'il y a pensée de loi, mais réciproquement, s'il y a pensée de loi c'est qu'il y a dans le monde une loi. Finalement ma pensée du principe de Carnot est fondée en vérité par l'existence de ce principe. Mais ceci n'est qu'un exemple supposant déjà l'existence du monde. Le mouvement absolu du fondement est celui-ci : le fondement, n'étant que pour fonder, n'a de fondement qu'en ce qu'il fonde. Ici intervient l'action rétrospective du futur sur le présent et la finalité. En un mot il faut que je me trouve en face de moi-même comme moi-même produit par une liberté humaine. Mais dans la mesure où je me crée, je m'échappe car en tant qu'être créé je dois échapper au non-être non fondé du créateur. L'idée de *cause de soi* implique une déchirure : le soi-causé et le soi-cause ne peuvent faire qu'un. De ce point de vue le soi-créé ne peut être totalement transparent au soi-créeur, sinon il est cette transparence même et nous sommes sur le plan du pur Pour-soi. Ainsi, si le Pour-soi était Dieu et pouvait se produire dans l'Etre (intuition intellectuelle) ou, si l'on veut, produire l'Etre en se fondant, l'Etre en tant que fondé devrait nécessairement *être-autre* que le fondant. Il doit y avoir précisément une résistance de l'objet fondé au fondement, qui constitue justement sa possibilité d'être fondé, sa structure même d'être-fondé. Dieu se créant ne peut que se créer comme être-autre. Si la structure du fondement est d'être-pour-fonder, la structure du fondé est d'être (en tant-que-fondé) distinct du fondement. Mais il n'en est point distinct par la manière d'être puisque j'en suis originellement le fondement en tant qu'il est ce que je le fais être. Il en est distinct par *l'être*. Il ne s'agit pas d'ailleurs d'une pure dualité de deux êtres de même nature. Le Pour-soi ne peut fonder un Pour-soi, parce que ce serait un fondement non fondé qui fonderait un fondement en tant que non fondé. Il faut que la création se fasse dans la dimension de l'être-en-soi. C'est-à-dire qu'ici nous avons une dialectique magique : si l'intuition intellectuelle *produisait* un être, il faudrait que l'être ainsi produit ait pour puissance d'exister cette même production mais devenue *autre*, et subsistant comme l'autre et *retournée* contre son créateur. C'est pourquoi la notion de création continuée n'a aucun sens, car si l'être créé n'a d'autre propriété que sa pure tendance à s'abîmer dans le Néant, je me retrouve seul comme pur fondement non fondé. Tel est le sens profond de la Création dans les mythes théologiques : Dieu se crée en face de lui comme monde, c'est-à-dire dans la dimension de l'Autre, c'est-à-dire dans la dimension de l'Etre. Le Pour-soi ne peut créer que le non-pour-soi. Non point l'apparence mais l'être même. Ainsi d'une certaine manière la structure profonde de l'être-en-soi c'est d'être-

ce-qui-est-crée, c'est-à-dire d'être une production retournée contre son créateur. Et c'est bien ce que nous découvrons dans ce pur en-soi de la pierre par exemple : il est à la fois autre que le Pour-soi et cependant sa cohésion d'être apparaît comme le retournement magique de la pure puissance productrice. Il va de soi qu'il ne s'agit pas là d'une révélation sur l'être mais d'une illumination de l'En-soi du point de vue originel qui est l'être-pour-crée du Pour-soi. De là une joie *matérielle* originelle dans la découverte de la densité ou résistance contre moi de moi-même. Notons pourtant qu'il y a une souffrance originelle de Dieu (dissimulée par les mythes) : la création *n'est pas* une solution.

1° Pour les raisons que Hegel a dites, c'est que le créateur échappe à sa création. L'ayant créée, il la déborde puisqu'elle ne rend pas compte de la survivance du créateur. Il faudrait pour que l'acte soit parfait que — puisque la créature ne peut, par structure même de la création, se fondre avec le créateur — le créateur se fonde dans la créature, c'est-à-dire qu'il meure dans l'acte créateur. Le mythe de mourir pour créer (Héraclite, etc.) indique bien l'espoir ontologique que le créateur peut avoir d'être absorbé par sa création même. L'idéal serait qu'en projetant ce schème dans la dimension de l'être le schème lui-même prit forme d'être et qu'ainsi Dieu s'épuisât dans le monde. Qu'il n'y ait plus rien que l'objet créé (Idéal de Mallarmé). D'autre part la création échappe à son créateur ; elle est un moi qui n'est pas moi puisqu'elle est un autre moi. L'ambiguïté de la créature vient de ce que pour être créée il faut qu'elle soit à la fois moi et non-moi. Cela signifie que je m'y reconnais et ne m'y reconnais pas. Tantôt je m'y reconnais tout à fait, tantôt je ne m'y reconnais pas du tout. Tantôt je m'y reconnais sans m'y reconnaître, etc. C'est qu'elle n'est pas moi à la fois parce qu'elle ne l'est que moi et à la fois parce qu'elle est *autre que moi*. Ici commence l'ambiguïté du connaître et du créer. En restant sur le plan de l'hypothèse limite de l'intuition intellectuelle, l'objet créé est créé quand il est conçu. Donc au départ conception et création ne font qu'un. Ici la connaissance est transparence, elle est donnée dans la création même. Mais quand l'objet se tient en face de moi dans sa réalité étrangère, il implique que je *l'apprenne* puisque je suis placé en face de lui dans l'attitude d'une conscience percevante. Je le connais trop et pas assez : comme dit Pascal j'y entre et je n'y entre plus. Il est tout connu dans la mesure où il est l'émanation pure et simple du Pour-soi et en même temps *inconnaissable* parce que son altérité est d'être pure cohésion magique d'être. Cette tension entre inconnaissable et trop connu donne la structure de l'attitude du Démon en face de l'œuvre. Ainsi la création démiurgique comporte originellement et par structure un échec indépassable.

« Nous cependant nous « sommes au monde ». C'est-à-dire que

l'être-en-soi nous est *donné*. Pourtant notre problème est le même. Il s'agit de créer le monde qui existe déjà. Cela signifie que le monde doit m'apparaître comme issu jusque dans son être d'une liberté qui est ma liberté. Procession *poétique* : l'être-en-soi doit être liberté magiquement retournée en altérité; la *matière* ou épaississement de l'être en manière d'être doit elle-même être dans sa pâte *projet*; le sens enfin est but final de tout l'édifice. Seulement, *dissecta membra* de l'intuition intellectuelle : d'un côté une liberté qui ne peut produire l'être, d'autre part un être qui n'émane d'aucune liberté. D'où les deux sens de la création : l'architecte et la maison, le peintre et la maison. La maison de l'architecte est et n'est pas comme maison. La *mécanique*, création de l'homme — en dehors des créations artistiques et des lois sociales — est fausse synthèse. Il y aurait création d'être à partir de l'être (la maison *être* à partir des rochers *être*) si le nouvel être était une synthèse de part en part, c'est-à-dire si la matière même qui concourt à le former était modifiée par l'ensemble organique dans lequel elle entre, à tous les niveaux et si chaque structure était vraiment commandée par le tout, si une certaine intégrité du tout tendait à se maintenir. Ce n'est pas le cas : il y a imitation de la synthèse sur le plan du mécanisme, imitation de la solidarité sur le plan de l'indépendance, imitation de la tendance à persévérer dans son être sur le plan de l'inertie. Il est donc loisible de considérer l'objet mécanique comme un assemblage et de n'y voir qu'une articulation d'éléments obéissant à des lois de la nature. L'objet apparaît donc comme formation naturelle et l'homme n'a pas lieu. Dans ce cas l'homme ne crée *jamais*. Il est toujours *possible* que la nature réalise une des combinaisons de l'homme : simplement hautement improbable. Au lieu que l'être qui s'élève au-dessus de l'être donné dans une autre manière d'être (la vie à partir de l'azote, soufre, etc.), aucune combinaison de hasard sur un plan d'être ne peut le donner. Autrement dit : si l'on veut *créer* à partir de l'être *donné*, il faut que l'objet auquel la matière a *prêté* de l'être transforme cet être en un autre type d'être. Or c'est précisément ce que ne fait pas la *mécanique*. Voici de l'air liquide : ambiguïté. Créé ou incréé ? Avant l'homme il *n'y a pas* d'air liquide et pourtant la liquidité de l'air s'explique dans la physique par une pure combinaison de pression et de refroidissement, c'est-à-dire qu'on peut faire que l'homme soit absent de son œuvre et montrer l'air produit comme pur jeu de forces naturelles. L'air liquide est *nature*. Donc d'un côté l'idée de Mallarmé : « la Nature a lieu, on n'y ajoutera rien. » Considéré du point de vue de la Nature l'objet reste naturel. Mais *d'autre part* dans le *monde humain* la maison est un être neuf. Apparition d'une série liée synthétiquement de significations, indications de conduites ; elle reflète la civilisation et la collectivité entière : elle explique la société, elle s'explique par la société. A ce

niveau et *pour l'homme* elle est un être entièrement synthétique et par-delà la Nature. Il y a du neuf dans le monde humain, qui lui-même est absolument neuf par rapport à la Nature. Qu'est-ce qui est neuf ? Une *signification*. Et qu'est-ce qu'une signification ? Une idée objectivée. On objective une idée dans la mesure où on la fait paraître devant tous et *contre* son créateur. Or, l'idée ne pouvant créer sa propre matière, c'est à cela que sert le prêt d'être que fait la Nature : elle se laisse disposer suivant l'idée, mais du coup l'idée s'apprend, s'observe et se suggère par l'être ; elle devient l'être au-delà de l'être mais tout de même elle est de l'être parce que tout ce qui est appris par l'être en soi est de l'être. Ainsi par l'intermédiaire de l'En-soi la pensée se met en face d'elle-même, l'En-soi est la médiation par quoi l'idée existe en face de soi comme créature rebelle. L'En-soi comme médiateur permet un *équivalent* de l'intuition intellectuelle. L'idée prend de l'être, se ferme contre moi, m'échappé, devient publique ; l'En-soi lui communique son inertie, son indépendance, l'isolement de tout « en soi », sépare l'idée, arrête le mouvement dialectique. Ainsi puis-je la *voir*. Ce retournement magique et nécessaire de la créature contre son créateur se fait par le prêt d'être que l'En-soi fait à l'idée, mais avec ce prêt d'être toute idée est *altérée* par l'Etre ; elle devient être en soi : cela implique, outre l'inertie et l'arrêt du mouvement, une profondeur infinie et une infinité de rapports avec le reste du monde. Comprendons bien ces deux points : l'idée est transparence quand elle est idée parce que c'est une totalité indivisible. Elle n'a pas de *pluralité* interne. Lorsqu'elle devient idée dans l'En-soi, elle devient pseudo-unité ou, si l'on veut, pseudo-pluralité. C'est l'hypothèse n° 8 du *Parménide* (p. 252, tome II) : « Cette sorte d'objet de loin pour une vue émoussée aura nécessairement unité apparente mais de près pour un esprit pénétrant c'est une pluralité illimitée qui apparaît dans l'unité singulière, puisque justement elle est privée de l'Un vu qu'il n'y en a pas. » C'est qu'en effet l'unité de l'idée subjective est celle d'un acte dans l'élément de l'Autre (de l'Etre en soi). C'est celle d'un être. C'est une unité inerte qui ne revient pas sur la multiplicité qu'elle unit pour la reployer au sein d'elle-même. Il y a donc indépendance et dépendance des parties. Chacune concrètement tend à s'isoler (les murs s'effritent, les planchers se gondolent, etc.), cependant qu'elle s'isole tout en demeurant dans l'unité : ce sont des *parquets* qui se gondolent. A noter que l'hypothèse « l'un n'est pas » de Parménide est la même pour les conséquences que « l'un, il est » — parce que si *l'un n'est pas un* c'est même chose de dire « l'un est » ou « l'un est non-un ». Ainsi la profondeur infinie de l'idée objectivée vient de ce que l'unité est devenue pur être tendant à persévérer dans son être. En second lieu elle s'insère dans *le monde*. Mais le monde est déjà un corrélatif du surgissement humain. Il renvoie déjà l'unité comme

corrélatif du projet d'unification universel. Il est la mise en rapports de ce qui n'a pas de rapports. Déjà les significations sont infinies et magiques. Le monde est la première création de l'homme. L'objet plongé dans le monde se trouve donc inséré dans cette infinité de rapports et soutient des rapports avec tout. Mais ces rapports ne sont pas dialectiques : ils sont pseudo-dialectiques puisque l'inertie est leur base intérieure. Ainsi l'homme ne crée que pour l'homme et pourtant la création est absolue. L'être qu'il crée a un être à décrire *dans le monde humain* et qui est intermédiaire entre le minéral pur et le vivant. C'est pourquoi il est vrai que les maisons sont hantées. L'homme crée précisément cette combinaison de l'esprit et de la chose qui n'est plus de la matière et pas encore de la vie, il crée ce papillotement d'être entre le mécanique et le spirituel, entre l'unité et la pluralité, entre le déterminé et le dialectique, qui devient sa *cour d'objets*. A travers quoi il se ressaisit lui-même et se pense comme chose hantée par l'homme. C'est la psychologie analytique et matérialiste. C'est la psychologie de l'ingénieur et de l'ouvrier, du révolutionnaire marxiste. Mais nécessairement cette psychologie qui fait de l'unité un être, de l'unification une hantise (associationnisme, etc.) est une psychologie prétendument scientifique, en fait magique. Car tout outil est chose où traîne l'esprit et l'homme est chose hantée par l'homme.

Tel est le premier type de création : celui d'un objet *réel* où la signification seule est créée. Deuxième type de création : la maison sur le tableau. Ici matière et forme sont créées à la fois, l'être est véritablement l'idée et l'idée est être, mais la création tout entière est dans *l'imaginaire*. La matière réelle servant de pur analogon n'a pas son pouvoir de division. Ce nez perçu est divisible à l'infini, à un certain degré de division il est non-nez. Ce nez saisi à travers l'analogon est entièrement nez, nez de part en part ou disparaît. Les divisions possibles sur la toile n'affectent pas le nez : le nez est acte. C'est l'idée de nez se donnant un corps. Autrement dit le nez est liberté. Il est nez sans profondeur, étant pur équivalent d'un acte unitaire de pensée qui évoque un certain nez ou plutôt une certaine impression particulière fournie par ce nez particulier. Il s'agit donc d'un nez qui possède en soi l'étendue intellectuelle et sans parties de Spinoza. Il y a véritablement indivisibilité de la matière. Cela ne signifie même pas que, comme dans la *vie*, aucun organe vivant n'est divisible *en tant* qu'organe vivant, cela signifie qu'aucune division du nez ne peut être effectuée, même mentalement. Ainsi le nez est bien de l'espace, puisqu'il ne s'agit pas de la pure idée de nez, mais ici la distinction entre forme et matière n'existe pas : la forme n'est autre que la matière. C'est-à-dire que le nez se donne comme le produit d'une intuition intellectuelle ou, si l'on veut, il est tel qu'il serait s'il était cause de soi. Et sans doute le tableau tout entier possède une certaine multiplicité : le chapeau,

le visage, le manteau, le fauteuil, etc. Mais cette multiplicité est *arrêtée*, c'est-à-dire que le mouvement de l'esprit ne peut aller plus loin que la décision de l'auteur sans perdre le tableau en tant que tel. (Nous verrons tout à l'heure que ce n'est vrai qu'au premier moment.) Ainsi l'unité du tableau apparaît comme une divisibilité brusquement arrêtée par la pure impossibilité de pousser plus loin la division. Cette impossibilité vient de la décision du créateur. Mais cette décision, étant productrice d'objet, devient impérative pour le spectateur. Elle se présente donc en face de lui comme *loi* du tableau (c'est-à-dire comme *être*) et aussi comme appel d'une liberté à la sienne. En somme l'être même du tableau, c'est-à-dire son type prédéterminé de divisibilité, se présente comme liberté descendue dans l'être, comme être-liberté. Mais la volonté du créateur n'est pas extérieure à l'objet. C'est l'objet lui-même qui est cette division arrêtée. Différence avec un *acte* : l'acte aussi se présente avec une unité indécomposable mais comme il est dans le monde, il peut toujours être transcendé. La liberté de l'artiste étant un appel à la liberté est insurpassable. Poser la question de la valeur de l'art en général ou du talent de l'artiste, c'est retomber sur le plan du monde et échapper à la question-exigence du tableau. En même temps les existences séparées sur le tableau ont une *finalité*. Mais cette finalité est à la fois transcendante et immanente. Selon que l'on considère chaque objet par rapport au tableau entier (finalité transcendante) : la maison est *pour* équilibrer l'arbre, ou le tableau comme se donnant ses parties (finalité immanente). C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'une pure synthèse indécomposable, mais, selon la direction du regard, d'une multiplicité s'ordonnant en unité dans son jaillissement même ou d'une unité explosant sa multiplicité. L'expression de Breton : « explosante-fixe » est excellente. Cela signifie que la pluralité et l'unité du monde sont perpétuellement justifiées. En même temps l'ordre causal demeure signifié : ne fût-ce que parce que *cette lampe* éclaire *ce visage* (exemple : La Tour) mais la causalité elle-même est hantée. La beauté de l'éclairage *produit* sa propre causalité. La finalité étant action du futur sur le présent et la causalité du passé sur le présent, on peut dire à la fois que le temps s'annule par interférence et que nous avons l'éternel, et que la totalité du temps est donnée à la fois. — C'est ce qui donne à tout geste sa grandeur magique : il est à la fois comme succession de positions et comme unité indissoluble précédant ses mouvements. C'est ce qui lie les figures humaines de Tintoret : leur indépendance de *personne* paraît elle-même présente *pour l'ensemble*, pour se refléter sur l'autre. L'absence totale de lien devient lien. C'est la solitude méditative de ce donateur qui détermine la solitude méditative de sa femme. L'extériorité d'indifférence devient intériorité. En même temps l'objet étant imaginaire n'a pas de rapports infinis avec

l'infinité de l'univers réel ; mais d'un autre côté l'univers conçu comme totalité une de l'être est entièrement présent sur le mode imaginaire dans le tableau : le tableau paraît sur fond de monde imaginaire. Il se confond à ce niveau avec la liberté absolue de l'artiste. Ainsi :

1) Le monde comme productivité inépuisable est à l'arrière-fond de l'objet et le produit.

2) L'intentionnalité qui tient la création au bout de la pensée disparaît, absorbée par l'objet. Etre et se créer ne font qu'un. L'être-en-soi est une solidification opaque du *se créer*. L'objet est tout entier en soi (dans l'imaginaire) mais il est tout entier création. L'acte est matière.

3) La création artistique est donc présentation perpétuelle du monde total comme fondé totalement dans la liberté. En ce sens connaissance et création sont inséparables. L'artiste *connaît* le monde et le porte tel qu'il le connaît sur la toile. Mais du seul fait de le porter sur la toile il le crée imaginairement. Si Dieu est, la création même est connaissance, car le tableau en se manifestant comme création manifeste la création divine. C'est le sens primitif des images dans le temple : elles ne se bornent pas à montrer les objets créés ; elles signifient la création divine elle-même. On vient contempler le phénomène absolu de création à travers l'objet créé. L'œuvre d'art est *symbole* de la création. Mais si Dieu est mort, ce qui était symbole de la création devient *à la fois* création pure et signe que la création *aurait pu* exister. C'est création dans la mesure où l'objet n'existait pas auparavant et se met à exister par la volonté de l'artiste. Ce n'est pas création (nous y reviendrons) dans la mesure où précisément la maison *n'est pas créée, n'existe pas*. Je vois la statue sur l'écroulement du monde réel. La pierre s'écroule aussi, elle n'est pas vue. Or les formes données à la pierre sont les modifications réelles, apportées, créées par l'artiste. Quant à l'image, elle n'existe pas. Au moins, dira-t-on, existe-t-elle en tant qu'image ? Mais non. Car l'image n'est pas une réalité. Ce qui est réel c'est l'acte de l'esprit, l'analogon, et quant à l'image c'est seulement la manière dont se donne un objet absent ou inexistant. Ainsi l'œuvre d'art n'a-t-elle pas du tout d'existence sauf comme corrélatif d'un acte de l'esprit.

4) Ainsi l'analogon (pierre, toile couverte de taches colorées, etc.) est pour le spectateur une invite perpétuelle à néantir le monde c'est-à-dire à refuser de le percevoir et à le considérer comme englouti dans le Néant, pour faire paraître devant soi un monde non réel, non existant qui est le même en tant que produit de l'esprit. L'acte imaginaire est d'affecter de néant d'être la totalité de l'Etre et de poser l'Etre comme n'étant pas d'un monde imaginaire. Mais il en résulte aussi bien que l'œuvre d'art se réalise comme création pure — si l'on insiste sur le fait que le monde

néantisé et ne pouvant servir de motif est entièrement retenu et recréé à travers l'analogon par un acte qui est le plus typique de la liberté — et aussi bien — si l'on fait attention que l'acte de récréation pure du monde ne peut *a priori* donner qu'un monde imaginaire, c'est-à-dire un néant — comme preuve de l'impossibilité *a priori* de toute création absolue. Il ne servirait à rien de dire qu'au moins une chose existe dans l'*image* qui est l'essence (commune par exemple à l'avare réel et à l'Avare de Molière) parce que la fonction de l'essence est différente dans les deux cas : elle est saisie sur le réel comme au-delà du réel soutenu par le réel lui-même au lieu que dans l'art elle se donne imaginairement comme produisant le réel. Une essence produisant elle-même et imaginairement ses exemplifications, tel est le type esthétique. L'essence subit donc le même changement radical que l'individu, elle est transportée dans l'imaginaire comme cause absolue sur sa ruine comme essence réelle. Cette impossibilité de *créer*, si fortement sentie par Mallarmé, est à l'origine de ce que les poètes du XIX^e siècle appellent le « rêve ». « Rien n'est beau que ce qui n'existe pas », parce que, à la lettre, la *beauté* (le monde comme recréé par une liberté) n'existe pas. A l'origine aussi du sentiment d'*impuissance* baudelairien et mallarméen (consécutif à la mort de Dieu). A l'origine enfin des tentatives de Duchamp, etc. pour créer un imaginaire-réel (*ready-made*). Perpétuelle ambiguïté de l'œuvre d'art : elle est *relative* au monde, c'est-à-dire le monde est l'essentiel et l'œuvre d'art l'inessentiel (quant à son être, puisqu'elle est être-reflet) — elle est au contraire le type, l'idée (unité sur fondement de liberté, espace intelligible, causalité soumise à la finalité) dont le monde est la déchéance par extériorité (la Nature imite l'art).

Dès qu'un but est assigné à l'espèce humaine et que ce but est fini, dès qu'on l'envisage comme réalité, tout sombre dans le sinistre, l'espèce humaine devient fourmi. Le donné se referme sur elle. Il faut que le but soit infini. Mais s'il est hors d'atteinte pour chaque génération, cela décourage. Il faut donc qu'il soit fini. Cela signifie qu'il faut que chacun le réalise et qu'il soit encore à réaliser après. Entreprise *finie* de chacun dans l'entreprise infinie de l'humanité. Au contraire, il importe peu qu'un accident extérieur supprime l'espèce humaine.

La médiocrité : perdre de vue le but pour les moyens. Aliénation et médiocrité sont les vices majeurs. L'homme authentique ne perd donc jamais de vue les buts absolus de la condition humaine. Il est pur choix de ses buts absolus. Ces buts sont : sauver le monde (en faisant qu'il y ait de l'être), faire de la liberté le fondement du monde, reprendre à son compte la création et faire que l'origine du

monde soit l'absolu de la liberté se reprenant elle-même. Et ces buts ne sont pas inscrits dans la nature des choses et de l'Etre mais ils sont mis en question par l'existence même de l'être. Dès le surgissement de l'existant, l'Etre est mis en question, peut être perdu, doit être sauvé. Ainsi l'homme s'atteint lui-même en acceptant de se perdre pour sauver l'Etre.

Le dilemme de la Morale : si le but est *déjà* donné, il devient un fait et de l'être, non pas une valeur ; si le but *n'est pas* donné, alors il est gratuit, c'est l'objet d'un caprice. C'est qu'on a mal compris : le but doit être voulu pour être, voilà la première caractéristique. Il n'y a de but que pour une liberté qui se veut libre. Mais d'autre part l'existence même de l'homme comme projet libre et transcendant pose nécessairement la question du but en ce sens qu'elle met l'univers en question dans son être. La liberté d'autre part se met en question par son surgissement même ou plutôt elle est « mise en question ». Il y a donc ici le surgissement originel non pas des buts mais des questions. Les réponses ne sont pas données. Il n'y a pas du tout de réponse : il faut non les *trouver* mais les inventer et les vouloir.

L'homme est l'être qui a à être pour donner un sens à l'Etre. Il ne donne pas ce sens à un témoin ; il ne manifeste l'Etre à aucun Dieu : il le manifeste à soi. Mais c'est qu'il est — sans le vouloir, sans le choisir — par son simple surgissement l'être qui fait que l'Etre pourrait bien n'avoir aucun sens. Autrement dit, son existence établit un rapport indéterminé de *l'être* au *sens* (ontico-ontologique) et, derechef, c'est pour l'homme que ce rapport existe, donc pour l'homme que l'Etre peut n'avoir pas de sens. Mais c'est dans sa structure ontologique originelle et par pure confrontation qu'il en est ainsi. L'homme est donc l'être qui, en se mettant en question dans son être, met en question pour lui le sens de l'Etre. Et sans doute cette aventure arrive-t-elle à l'Etre dans autre chose que lui. Mais d'autre part ce qui est aventure ek-statique pour l'Etre est structure interne pour l'homme. Ce n'est pas par caprice qu'il s'interroge sur le sens de l'Etre : il n'est rien d'autre que cette aventure de l'Etre. Tout se passe comme si l'Etre, ne pouvant se mettre en question dans l'immanence, se mettait en question hors de soi et comme si cette mise en question ex-centrique était l'homme. Ainsi pourrait-on dire — en dénaturant un peu les termes — que la question est *donnée* (puisque l'homme la découvre comme sa contingence propre) et que la réponse est inventée et choisie. Autrement dit, comme chez Hegel, l'absolu est sujet. Seulement la récupération de l'univers par le sujet ne se fait pas dans l'immanence mais dans la transcendance (dualisme). Et il faudrait dire : l'absolu est *sujets*. Ce qui trompe, ici, c'est que, comme la question

est quasi donnée, on se figure que la réponse est donnée aussi. L'Être n'est pas réinvaginé par *une* conscience absolue : *des* consciences absolues décident qu'il a *pour elles* (c'est-à-dire dans l'absolu) un sens.

La valeur : c'est mon but pour l'autre. Ce que ma liberté veut, pour l'Autre devient fait. Si ma transcendance est transcendée, c'est un *fait* que je veux la Justice. Mais ce fait reste structuré en devoir-être puisque le devoir-être m'apparaît comme fait. Cet être-devoir-être c'est la valeur. Ou bien, alors, j'apprends de l'Autre ce qui est *mon* fait pour l'Autre et je regarde mon projet avec les yeux de l'autre : valeur. Ou bien c'est l'Autre (maître, prince, père) qui me fait adopter son projet, ainsi ce projet d'une liberté, devenant fait contraignant pour moi, prend la structure de valeur. La valeur est donc nécessairement projet aliéné.

La dialectique n'a pas besoin de preuves chez Hegel, autres que le système. Mais encore faut-il que l'Histoire soit terminée. Si toute détermination est limitation et si la négation de la négation est création, c'est par la présence virtuelle du Concept à ses moments. Si l'Histoire n'est pas terminée, c'est-à-dire si nous ne pouvons pas retrouver les moments à l'intérieur du Concept devenu et totalisateur, la dialectique ne peut se prouver. Le marxisme place l'homme au cœur de la dialectique : le processus dialectique n'est pas terminé. Donc il n'est l'objet que d'une hypothèse. L'existence de la dialectique n'est pas plus démontrable pour l'homme qui est au cœur de la dialectique que l'existence de Dieu n'est démontrable par la considération du monde quand l'homme ne voit qu'une partie du monde. La dialectique de Hegel est la loi d'être qui est au-dessus de tout être ; la dialectique marxiste est tout au plus un fait empiriquement constaté. Mais justement en ce cas il faudrait :

- 1° montrer qu'il y a des processus dialectiques dans le devenir du monde ;

- 2° tenter de les rattacher à ce qu'on sait *a priori* de la Nature ou de l'homme.

La première recherche ne peut conduire qu'au résultat suivant : dans certaines régions d'être certaines formes temporelles se développent dialectiquement. C'est-à-dire qu'elles visent à former un tout relativement autonome au sein de l'Être et que ce tout est déjà présent aux *moments*. Cela n'impliquerait nullement la possibilité d'affirmer que *tout* est dialectique. Au reste l'expérience pourrait montrer comment des interférences avec des séries non dialectiques ou même avec d'autres séries dialectiques peuvent masquer ou détraquer le processus originel. Par exemple si la Nature Scientifique ne se développe pas selon le processus dialectique mais selon l'extériorité et si l'histoire humaine était partielle-

ment ou totalement dialectique *a priori*, le fait que cette histoire est axée sur le monde inanimé par la technique introduirait un facteur antidialectique dans la dialectique même. Mais si même la Nature était elle-même dialectique, il faudrait qu'elle ne fit qu'un avec l'histoire humaine pour qu'il n'y ait pas interférence. Si par hasard nous avions affaire à deux ordres de développement dialectiques, chacun entraverait l'autre. Enfin aucune constatation de fait ne saurait prouver que la dialectique est loi universelle. Par exemple le fait que la région d'être esthétique serait un développement dialectique ne pourrait prouver que le développement militaire ou économique ou religieux de la même société est aussi du type dialectique. Ou au contraire il se pourrait qu'il y eût un moment dialectique en tout processus humain mais que ce ne fût qu'un moment transitoire, une structure temporelle qui s'élimine. Ainsi l'étude expérimentale peut nous amener à trouver des ordres dialectiques et nous pouvons tenter de les classer. La même étude nous permettra aussi de saisir des ordres non dialectiques qu'il faudra classer aussi. Lorsque ces faits seront envisagés et déterminés il faudra tenter d'expliquer *pourquoi* certains types d'enchaînements sont dialectiques et d'autres non. Par exemple une étude ontologique de l'Etre-en-soi à partir de l'argument ontologique comme aussi bien du phénomène à partir de la Science nous montrera que le phénomène d'être tout aussi bien que l'Etre-en-soi sont *a priori* non dialectiques parce qu'ils éliminent nécessairement le *rapport*, étant dans l'extériorité d'indifférence. Si les hommes étaient entre eux comme sont les choses, toute apparence même de dialectique serait impossible. Mais sont-ils tels ? En fait il y a trois aspects de l'historialisation humaine par quoi peut s'introduire une certaine dialecticisation de l'Histoire :

1° l'ambiguïté du Pour-soi, tension entre des contraires ;

2° le processus subjectif (saisi dans le *cogito*) de la compréhension comme dépassement (donc comme négativité — création).

3° le rapport des Pour-soi ou totalité détotalisée.

Mais en même temps que ces aspects nous montreront la possibilité de la dialectique, ils nous montreront aussi ses limites. Ne considérons pour commencer que le numéro 3. A) Dans la mesure où la dialectique est *dialogue*, l'existence de Moi et de l'Autre ouvre la porte à la dialectique. Je suis (dans l'irréfléchi) ou si l'on préfère je suis dans l'immédiat. Ce que je suis, je le suis *pour l'Autre*. Et comme l'Autre est pour moi, je suis pour moi par la médiation de l'Autre. [B)] Mais je constate aussitôt que cette connaissance par médiation n'est seule valable que dans les cas limites où le concept est un concept que je ne puis former sur moi sans l'Autre. Par exemple « spirituel, vulgaire, avare », etc. Mais il est des connaissances que je puis former sur moi sans *médiation* et qui pourtant ne sont pas immédiates : par exemple, la réflexion

m'apprend que j'ai du plaisir par exemple, alors que l'autre peut l'ignorer. Il n'est donc pas vrai que je m'apprends par l'autre ; mais seulement que j'apprends par l'autre mon être-pour-l'autre, ce qui est un truisme. Me voilà donc avec deux types de conscience : l'une médiée qui me vient par autrui, l'autre qui me vient par moi. Entre ces connaissances aucune synthèse n'est possible puisque l'une réside en l'Autre et l'autre en moi. Il faudrait un troisième terme qui ne fût ni l'un ni l'autre. Car que je fasse la synthèse *en moi* c'est une plaisanterie puisque la pensée que l'Autre a sur moi restera en l'Autre inaltérée. Je suis constitué par l'Autre comme Autre que moi-même et je me saisis moi-même comme Autre que l'Autre ne me voit. Si je tente de donner à l'Autre une image de moi conforme à ce que je suis pour moi-même et que j'y réussisse ou si je me conforme à la vue que l'Autre a de moi, il arrivera sans doute que je serai dans la dimension du Pour-moi semblable à ce que je suis dans la dimension dans l'Être-pour-Autrui, mais comme cette dernière suppose l'existence absolue et insurpassable de l'Autre, il y aura alignement d'un de ces modes d'être, dans sa spécificité, sur l'autre mais non *synthèse*. Pas plus qu'on ne peut faire la synthèse de la hauteur et de la profondeur dans l'espace. Il peut y avoir réciprocité d'action ou succession d'actions réciproques et rien de plus. Il ne pourrait y avoir dialectique que si nous considérions le vécu absolu qu'est l'Autre et le vécu que je suis comme des vérités incomplètes qu'une vérité plus large peut subsumer. Mais on le voit : α) Il n'y a pas de troisième ou totalisation des deux autres. β) Chacun est un absolu insurpassable. Ex. : maître et esclave. Le maître en tant que maître a sa vérité dans l'esclave : soit. Mais il a aussi sa vérité en lui-même comme homme du désir, de la peur, etc. Dialectiquement : le maître trouve sa vérité dans l'esclave qui le reconnaît comme essentiel mais comme l'esclave est inessentiel l'essentialité du maître est inessentielle. Seulement cela touche l'essentialité du maître dans son être-pour-autrui, non dans son être-pour-soi. Ajoutons tout de suite qu'il y a une reconnaissance des maîtres entre eux dont Hegel ne parle pas. Et là ils sont reconnaissants les uns des autres dans l'essentialité réciproque. Et si la société des maîtres a une cohésion propre, elle se maintient par elle-même comme force constante donc être statique. Ainsi l'esclave, dans ses efforts pour s'arracher à la servitude (stoïcisme, scepticisme, christianisme), se heurtera à un mur statique qui ne lui permet de développer sa dialectique que « toutes choses égales d'ailleurs », c'est-à-dire dans la persistance antidialectique d'une situation absolue. Autrement dit la dialectique de l'esclave ne peut se développer que sous la condition d'une permanence non dialectique qui la favorise. Mais cette permanence n'est pas, comme le suggère Kojève, une mort. Il y a une histoire des maîtres : ce sont les hommes libres grecs qui ont créé la religion, la philosophie et

l'art grecs, ce sont les hommes libres romains qui ont conquis le monde méditerranéen et conçu le code ou droit romain. Ce qui est nécessaire au développement de l'esclave c'est la permanence du maître en tant que maître. Pour le reste le développement du maître peut être dialectique ou non dialectique. Ainsi, en supposant le plus favorable, c'est[-à-dire] que le rapport du maître au maître soit dialectique, nous avons deux processus dialectiques dont la condition est la constance fixe d'un lien de dépendance réciproque. Et si des facteurs passent du maître à l'esclave (défaite militaire entraînant une révolution), comme le rapport histoire du maître-histoire de l'esclave est non dialectique, cette défaite est *hasard* pour l'esclave. Réciproquement si la philosophie sceptique de l'esclave s'insère dans l'histoire du maître ce ne peut être que *hasard*. En outre il y a des esclaves qui ne sont ni stoïciens ni sceptiques : c'est la *masse*. Et l'attitude de la masse reste constante. Enfin lorsque dans la deuxième partie de la *Phénoménologie* Hegel montre l'évolution dialectique de l'Esprit immédiat de la cité grecque c'est l'histoire des hommes libres, des maîtres qu'il retrace. Comment s'insère la dialectique de l'esclave ? Quel que soit son rapport avec la dialectique de la cité, il *n'est pas* dialectique lui-même, puisque l'esclave ne fait pas partie de la cité. Par exemple il est établi que l'esclave n'a pas de structure familiale précise, donc la structure de la famille patriarcale ne saurait *englober* la structure familiale servile. Une fois pour toutes l'action constante de la servitude empêche toute famille servile de se constituer. Reste que le rapport de la totalité des maîtres et de la totalité des esclaves peut se définir [comme] *une lutte*. Mais d'abord cette lutte n'est qu'un aspect des rapports. Car il faut voir que l'autre aspect est la complicité de " *primé* avec l'opprimeur (résignation, recherche d'une justification). Ensuite il faudrait savoir si cette lutte même est *vécue* : la résistance de l'esclave ne va pas au plus aigu de la prise de conscience de soi, elle va à l'indifférence, à la passivité, l'esclave n'est pas *intéressé* à son travail. Certes une des causes de la ruine de l'Empire romain c'est l'esclave. Mais c'est en ce sens que le rendement du travail servile est très médiocre. Pourquoi ? Parce que l'esclave est inculte et « paresseux » (inertie par manque d'intérêt). Ce qui est vrai c'est que les *intérêts* d'esclave et de maître sont opposés (pas tant qu'on le dit d'ailleurs. Le malheur du maître frappe l'esclave. L'esclave a intérêt au *statu quo* pourvu que le maître ne soit pas trop inhumain. Une fois le lien de dépendance établi par la force, il crée une solidarité). Mais si les intérêts sont opposés logiquement et noématiquement, c'est-à-dire pour l'historien qui *regarde* l'Histoire, cela ne signifie pas nécessairement qu'ils soient *vécus* comme opposés et donc que cette opposition prenne corps et devienne une force. L'esclave dans la communauté romaine est souvent dévoué

au maître et s'il désire l'affranchissement c'est par les voies normales. Naturellement il y a des révoltes sporadiques. Mais il n'y a jamais eu prise de conscience de classe. D'ailleurs, en admettant même que le rapport de l'esclave au maître soit l'*opposition*, celle-ci détermine plutôt une tension constante qu'une lutte avec ses phases et ses métamorphoses. Le maître agit toujours *en présence de l'esclave* (il faut craindre la révolte, l'assassinat, etc.) et l'esclave ne peut oublier la présence du maître. Mais cette tension agit comme force constante, ou si l'on veut comme catalyseur. Chaque conduite du maître est tenue *dans la conscience de l'existence de l'esclave*. Mais la tension n'est pas reprise à son tour et modifiée, c'est une variable indépendante. Et la « lutte » des classes ne détermine aucun des grands phénomènes de l'histoire antique : ni la lutte pour la Méditerranée, ni la constitution des Empires. Ni non plus l'apparition du Christianisme. α) Il fut prêché par un homme de petite condition mais libre, à des hommes libres de Judée ; β) transplanté dans le milieu grec des gnosés et mystères il fut travaillé et ouvert par des hommes cultivés ; γ) répandu dans les masses, il n'agit vraiment que lorsqu'il gagna les classes moyennes et l'aristocratie...) Ni non plus l'écroulement de l'empire puisque l'agent principal : les invasions barbares, a son origine dans l'impossibilité où était Rome de garder avec les moyens de transport et de communication un empire si considérable. La classe féodale est l'avènement de nouveaux riches, de nouveaux seigneurs mais non pas d'une classe nouvelle. Elle continue l'œuvre de la classe aristocratique. Ainsi l'esclavage et plus tard le servage ont agi comme *facteur à peu près constant* dans l'évolution historique mais sans être profondément affectés par cette évolution et sans réagir et la transformer par synthèse. La révolution de 89 a été faite *par la bourgeoisie* et les ouvriers des villes. Non par le paysannat qui contenait encore des éléments serviles. L'esclavage colonial a été supprimé par les députés de la métropole ; l'esclavage américain, par une guerre entre seigneurs. Ainsi les masses serviles apparaissent comme un élément d'inertie, ce qui les assimile à un facteur *causal*. Il n'en est pas moins certain que la forme de travail servile est un facteur essentiel des idéologies et mœurs de l'Antiquité et du Moyen Age. Mais les idéologies sont produites *par les maîtres* pour justifier le régime constant de l'exploitation de l'homme par l'homme. Sur ce plan en effet nous avons la trinité : le Même (conscience de soi par soi et que l'Autre est le même), l'Autre (conscience que l'Autre est Autre et que je suis Autre que moi et Autre que l'Autre), et l'effort de synthèse : justifier mon ipséité de maître et l'altérité de l'esclave — ou l'autre effort : dissoudre l'Autre dans le Même. Mais ceci n'existe vraiment que chez les maîtres. Tout se passe donc comme si le principe dialectique qui implique la constante interaction des facteurs était

arrêté en certains cas par le principe des *seuils*, c'est-à-dire : un groupe historique ne peut agir qu'à un certain degré de concentration, d'intégration et de conscience de soi ; si ce seuil n'est pas franchi on agit sur lui mais il n'agit pas. Il est donc présent dans la collectivité comme un élément inerte qu'on façonne et aussi comme une représentation à propos de quoi les groupes agissants se déterminent. Mais cette passivité étant un élément d'*extériorité*, la notion de lutte gagnerait à être remplacée par la notion de *coupure*. Il y a des coupures dans les collectivités qui font que ces collectivités ne peuvent avoir l'unité intérieure qui est nécessaire à la dialectique. Ces coupures se présentent selon certaines dimensions et non d'autres. Par exemple une collectivité parasitaire qui arme ses esclaves contre l'ennemi est bien une unité militaire mais du point de vue social le servage représente une *coupure*.

Ceci nous amène à la notion de totalité détotalisée. Nous avons vu tout à l'heure que l'erreur de Hegel venait de ce qu'il y a des maîtres et non *un* maître. Il a fait l'erreur que fera Dühring avec son Robinson et son Vendredi. Il y a donc reconnaissance des maîtres les uns par les autres. Si le maître était seul, il serait bien obligé de considérer l'esclave comme un homme puisqu'il n'aurait de vérité que par lui. Mais comme ils sont plusieurs, ils trouvent leurs vérités les uns dans les autres. Reste donc l'inquiétude que des yeux étrangers altèrent cette vérité ; d'où l'invention contraire (la tendance opposée à celle du maître solitaire) : détruire l'esclave comme homme, en faire une pure chose. Théorie du sous-homme sous ses différents aspects (en particulier la race). Il s'ensuit évidemment une limitation du maître, par le concept même de race supérieure, par rapport au concept totalisateur d'*homme*. Et ce concept totalisateur paraît bien être là *en puissance* comme l'Esprit hégélien. C'est l'esclavage du maître (élément dialectique, mais interne : c'est le maître qui, en asservissant l'esclave, se détermine à se considérer comme maître donc à se limiter). Mais surtout cela nous renvoie à ce concept d'homme *qui ne peut pas se fermer*. Soit A B C, trois personnes. Admettons qu'elles constituent à elles seules une certaine classe sociale. Cette classe a besoin pour se définir, j'en demeure d'accord, de se déterminer par rapport à la situation objective commune aux trois personnes. Mais ce n'est pas tout. La classe est un rapport. Je ne suis de la classe C que parce que d'autres personnes appartiennent à la classe C. Donc la détermination objective se fait en relation avec la situation d'autres personnes. Mais ce n'est pas tout : il ne saurait y avoir d'unité de classe si elle n'est opérée *du dehors*. L'attitude sociale des personnes de la classe C est nécessaire pour constituer l'unité en classe des trois A B C. Car la classe c'est l'être pour l'autre. La classe c'est l'Autre en moi. L'objectivité de ma situation c'est ma situation pour l'Autre. Je ne prends donc connaissance de ma

classe comme l'objectivité de mon existence que par la médiation de l'Autre. Mais, je l'ai montré, l'Autre n'est pas altéré par cette médiation même, il n'est pas dépassé par le troisième moment de la progression : il reste en dehors de la progression dialectique. Sans doute peut-on dire que la constitution de A B C en classe a pour effet que sous le regard de classe de A B C, a b c se constituent en classe à leur tour. Il y a donc eu retour de la médiation. Mais ceci se passe *en a b c* à l'occasion de leur prise de conscience de A B C et ce phénomène subjectif en a b c n'est qu'une action en retour. Une réciprocité d'actions, si elle ne conduit pas à une unité supérieure, n'est pas dialectique. A B C se saisissent donc comme faisant partie d'une classe en tant qu'ils sont vus par a. Autrement dit, dès le départ, le concept requiert l'extériorité d'un des termes. Mais en tant qu'ils sont pensés unitairement par a, A B C sont *Autres* qu'ils ne s'atteignent chacun pour soi. Leur unité est extérieure à eux, dans une liberté. Donc elle leur échappe, ils ont une unité centrifuge ; leur classe (ou leur race pour les Noirs) est une aliénation. S'ils veulent s'unir, il faut qu'ils récupèrent cette unité centrifuge et qu'ils l'intériorisent. Ils revendiquent donc l'unité qui les fuit ; ils veulent la penser à leur tour. C'est installer *l'autre* en eux. Mais précisément ils ne peuvent saisir l'Autre que par l'intermédiaire de l'autre. Ainsi la démarche par quoi A se saisit comme de la même classe que B et C consiste à accoler B et C, autres, sous l'unité de classe et à unir à eux la projection fictive d'un Ego, schème vide d'ipséité. Dans le même temps l'ipséité propre est éprouvée dans une conscience non-thétique. Et par suite l'unité vivante du Pour-soi tombe en dehors de l'unité de classe. Le Pour-soi est hors de la classe parce qu'il est constituant pour la classe. Ou bien, en liaison avec la première opération, il se saisit comme Ego dans la réflexion complice et il confère à son Ego réflexivement perçu la structure de classe. Mais en ce cas les B et C tombent en dehors de la synthèse vivante et sont présents abstraitement, comme le Moi était présent abstraitement dans le premier cas. Dans les jugements « ils sont de ma classe » ou « je suis de leur classe », les termes « ils » et « je » ne sont pas homologues. L'Ego reste toujours en dehors de la totalité de classe en tant qu'il s'atteint lui-même sans médiation. La structure « conscience non-thétique » implique que l'opérateur de la synthèse reste toujours en dehors de la synthèse qu'il opère. La classe ce sont les autres et moi comme autre. Mais d'autre part B et C me regardent. B, par exemple, me constitue comme de *sa* classe avec C. Sous son regard je sens que je suis uni à C. Mais dans ce que j'appellerai l'altérité d'immanence. En ce sens que la classe me fuit chez B, comme tout à l'heure chez a. Seulement je peux récupérer B puisque justement il est de ma classe, soit en l'accolant à C (mais je reste en dehors) soit en me faisant accoler à lui par C qui reste en dehors. Dans

aucune de ces opérations l'intériorité absolue n'est réalisée. Dans aucune de ces relations les termes ne sont homogènes, il y en a toujours un qui est extérieur à la synthèse et qui n'y figure que virtuellement, à titre d'intention vide. Je suis donc dans-ma-classe sur le mode de n'y être pas : je m'y jette. Je m'hypostasie en elle et en même temps je la dépasse dans l'unité de mon projet propre (qui est, par exemple, la révolution). Dès lors le concept de classe est une ronde sans fin où successivement chaque membre tombe en dehors de la ronde comme celui qui la fait être dans l'unité, en la dépassant vers ses fins propres. Le concept de classe est donc parfaitement pensable si je totalise tous ses membres moins un (moi) et si je me mets hors d'elle. Mais il est *irréalisable* comme unité subjective. Ce qui signifie que la classe comme unité synthétique ne peut être présente à tous les phénomènes intérieurs à elle comme synthèse déterminant les structures propres de ses parties parce qu'elle n'est pas unité mais quasi-unité, synthèse aberrante. Elle ne peut pas être comme l'Esprit hégélien le sens de la liaison dialectique de ses moments parce qu'il y a toujours fuite à l'intérieur d'elle. En un mot : dans la mesure où elle vise à être totalité, ses structures internes ont des relations dialectiques ; dans la mesure où elle est quasi-totalité, les structures internes sont seulement quasi-dialectiques ou dialectique arrêtée par l'extériorité. D'abord en effet la dialectique sera noématique et non noétique, c'est-à-dire qu'elle sera dans *le noème* classe à titre constitué et que cela n'implique aucunement que les moments de la noèse soient dialectiques. En second lieu chaque structure secondaire temporelle (une grève par exemple, un mouvement d'opinion) sera affectée dans son caractère de totalité relative du signe « quasi-totalité », qui définit la première. Et le rapport de deux quasi-totalités partielles n'est plus un phénomène dialectique. Qu'est-ce en effet que la dialectique ? C'est l'unité synthétique d'une totalité étalée dans le temps. Dans une totalité non temporelle en effet, comme le tout régit les structures secondaires, aucune structure secondaire n'est intelligible sans la structure complémentaire. Le seul fait, donc, de poser (déterminer) une de ces structures appelle l'autre et l'intelligibilité totale se trouve être le tout. Etalée dans le temps, cette conception donne que toute forme qui apparaît nécessite, pour être intelligible ou pour être, la forme complémentaire et que les deux, une fois apparues, s'unifient dans la totalité qu'elles *étaient*. Mais justement dans le cas qui nous occupe les notions complémentaires ne peuvent s'unir en un tout (la grève et la prise de conscience de classe) qu'en expulsant un des éléments : l'ouvrier gréviste. La grève est processus, objet non fini ou indéfini parce qu'il ne peut s'achever (je suis et je ne suis pas dedans), la classe aussi. Ces deux notions *ouvertes* n'ont plus de rigueur pour s'appeler. La grève est un phénomène subjectif-

objectif. Subjectif en tant que c'est *ma* grève, la grève que je fais être, qui dépend de *mon* action, objectif en tant que c'est la grève des autres, vue par les autres et que je suis en situation dedans. C'est à la fois un *existential* (le corrélatif d'une attitude existentielle) et un objet transcendant. Je suis dedans comme une unité objective *faite* par la grève (donc comme une structure dépendante du tout synthétique particulier : grève), je m'apprends comme *Autre* à partir d'elle — et, en même temps, je la fais exister par mon projet, ma compréhension, mes jugements. De quelque façon que je m'y prenne, je ne peux pas boucler la boucle. Si je considère la grève comme le corrélatif existentiel de mon attitude et de mon projet, je ne m'y retrouve pas car je suis renvoyé à l'unité d'action d'autres existants absolus qui la font avec moi, je suis donc renvoyé pour compléter la notion à un autre plan d'être : l'être-pour-autrui. Mais si je passe à l'être-pour-autrui, je suis obligé de me référer à une subjectivité unifiante transcendante au processus (la mienne ou un *Regard*) qui, par conséquent, laisse le processus ouvert. Or, pour que la thèse appelle l'antithèse, il faut qu'elle soit incomplète en tant que structure du tout mais complète en tant que totalité relative. Pour que le stoïcisme passe dans le scepticisme, il faut que le phénomène stoïcisme soit comme stoïcisme tout ce qu'il peut être. En un mot il faut que la conscience stoïcienne soit l'exakte correspondance noétique du stoïcisme comme *noéma*. Mais si la négativité est donnée dans le stoïcisme lui-même ou dans la grève par la pluralité des consciences, si, perpétuellement, le réalisme renvoie au nominalisme et le nominalisme au réalisme, alors la dialectique est perpétuellement brisée. Car il peut y avoir dialectique nominaliste ; si je dis : il n'y a pas de grève, il n'y a que des grévistes, je puis imaginer que l'enchaînement des faits de conscience de chaque gréviste s'opère dialectiquement ; et si je dis : c'est la grève seule qui existe, les grévistes sont des *modes*, il peut y avoir également dialectique. Mais si, pour expliquer les transformations de la grève, je suis obligé de passer par la conscience *des* grévistes, c'est-à-dire si, après l'avoir saisie comme réalité collective, je suis obligé de la voir comme noème d'une libre conscience individuelle et si je suis obligé de nouveau de sortir de cette conscience pour repasser dans le collectif, dans les deux cas la dialectique est *tronquée*. Il y a dialectique jusqu'à un certain point, rupture, saut irrationnel dans une autre dimension d'être, nouvelle dialectique et nouveau saut. Par exemple : si je dis qu'une grève d'origine spontanée (trop bas salaires, coût de la vie) a été utilisée par les éléments politiques des syndicats à des fins politiques, je fais une description antidialectique. Dans la mesure en effet où je dis : la grève est issue spontanément de la situation, il y a homogénéité entre la situation (conditions objectives, mais vécues) et la grève (réaction collective) : il y a embryon de dialectique car

la situation n'est pas *cause* de la grève ; il faut qu'elle soit vécue et c'est la manière même de la vivre qui sera dépassement de cette situation par son refus (négativité) vers une situation meilleure. Il y a proche parenté entre la liberté et la dialectique. Mais dès que nous arrivons à l'idée « utilisation pour des fins politiques », cela suppose que la grève devient *objet* pour certaines consciences syndicales, qui du coup sont transcendantes à elle. Car si la grève elle-même par réflexion sur soi se transformait en grève politique, on ne parlerait pas de son *utilisation*. Ainsi la grève vécue comme spontanéité diffuse et s'organisant dialectiquement est en même temps, pour certains grévistes, objet que l'on peut gouverner et conduire. Ordinairement les bourgeois diront : grève provoquée par des meneurs (individualisme, nominalisme) ; les communistes : grève se développant spontanément, nous n'avons eu qu'à la soutenir. Dans les deux cas il n'y a pas seulement de la mauvaise foi : il y a l'impossibilité à saisir le phénomène dans sa totalité. L'explication bourgeoise est purement subjective (mauvais instincts des meneurs, intérêts privés — payés par la Russie —, mystification, naïveté de l'ouvrier, etc.), l'explication du P.C. purement objective. Dans les deux cas on refuse le système ouvert intotalisable, on passe à l'objet pur ou au sujet pur. Mais dans la réalité la représentation de la grève est facteur de la grève et comme la représentation de la grève est pour des consciences particulières qui sont elles-mêmes consciences de grévistes, brusquement la grève comme totalité qui *les comprend* (en tant qu'ils sont regardés par tous les autres grévistes) devient l'objet sur lequel ils agissent. Donc pour un gréviste quelconque la grève dans laquelle il est est vécue sur les plans suivants : α) Comme représentation objective. On a décidé la grève. Je dois la faire. La grève est *objet*. Décidée par les autres. Lui est en dehors. β) La grève comme situation à *dépasser* : « la grève se prolonge, comment nourrir mes gosses, je peux emprunter à X. », etc. Son développement est dialectique : elle durera encore tant, etc. γ) La grève vue par les patrons : céderont-ils ? Unité de tous les grévistes, mais avec pôle centrifuge. δ) La grève vue par les chefs syndicalistes. L'ouvrier est encore objet mais vu dans l'extériorité d'immanence. Seulement le chef *dirige la grève*. L'ouvrier cesse de voir le développement dialectique collectif de la grève. Situation, il devient objet avec les autres pour la liberté transcendante d'une conscience. La grève phénomène organique, *selbständig*, devient phénomène dirigé dans le champ d'une conscience libre. ε) A son tour il décide d'obéir ou de résister (Force ouvrière), ce qui suppose qu'il se représente la grève comme objet et la grève comme objet pour l'Autre. Nouvelle rupture.

Ainsi la grève est un *objet vrai*, seulement en tant qu'il est constitué par plusieurs consciences, il a toujours une dimension ou

une pluralité de dimensions de fuite par rapport à chaque conscience particulière, c'est un objet prismatique qui tend dialectiquement à se développer de lui-même (en tant que *pour moi* les autres consciences comme transcendances transcendées le font) mais dont la dialectique est perpétuellement brisée par le saut dans la conscience de l'autre ou dans la mienne propre. Ce n'est donc ni un objet dialectique ni un objet antidialectique, mais c'est une dialectique à trous. Et si même les dirigeants n'exploitent pas la grève mais l'aident à se développer dans son sens propre, la représentation de la grève comme dialectique n'est pas elle-même un phénomène dialectique. Si, par exemple, les dirigeants, comprenant à la fois que les patrons vont céder et que les ouvriers se lassent, resserrent la discipline pour éviter la reprise du travail, cette action est antidialectique parce qu'elle est action d'une partie sur le tout (sans réciprocité) alors que la dialectique est action occulte et permanente du tout sur les parties. Autrement dit l'événement historique suppose un immédiat qui peut être dialectique et une réflexion partielle où il passe à l'état d'objet. Ce qui veut dire que l'Histoire suppose (en admettant le cas le plus favorable) une double action : celle du développement organique et dialectique du processus et celle de la représentation de ce développement dialectique. Comme il y a pluralité de consciences, la représentation de la dialectique n'est pas elle-même dialectique. L'Histoire est dialectique, dépassement de la dialectique et interférence de la dialectique et de son dépassement. Ou si l'on préfère : la dialectique est plongée dans l'Histoire. La dialectique montre que chaque notion passe dans l'*Autre*. Mais l'Histoire est une superdialectique en ce qu'elle est toujours Autre que ce qu'elle est. Elle est *autre* que la dialectique en tant qu'elle est dialectique et elle est dialectique si on la considère comme pur développement causal.

Autre considération : le stoïcisme passe dans le scepticisme. Parfait. Mais les Stoïciens demeurent. Et demeurant ils agissent sur la synthèse qui les a dépassés. Soit A la thèse, B le moment négatif, C la synthèse. Le jeu des concepts est tel. Par exemple Christianisme entraîne Réforme. Mais les Catholiques demeurent. D'où : 1° Une action de la Réforme sur les Catholiques, qui n'est pas dépassement mais resserrement. Le catholicisme n'est pas seulement *erholen* par la Réforme, il se retourne sur la Réforme et l'enveloppe à son tour pour la dépasser. 2° Une action du nouveau Christianisme sur la Réforme, etc. Donc thèse — antithèse — synthèse. Mais comme thèse et antithèse demeurent : action de la synthèse sur la thèse et l'antithèse, action de l'antithèse sur la thèse, action de thèse et antithèse sur la synthèse. (Néo-stoïcisme, néoscepticisme, etc., formes catholiques retrouvées en Suède, etc., etc.). Il y a donc une dialectique retournée où la thèse devient synthèse de l'antithèse et de la synthèse par exemple. Ceci à cause

de la pluralité des consciences ; par exemple une idéologie A est niée par l'idéologie B (progressiste), d'où synthèse AB. Mais les groupes sociaux qui soutiennent A demeurent. Et vient un moment où ils rajeunissent leur théorie en y introduisant pour les dépasser A, B et la synthèse AB. Ainsi le dépassement se fait simplement parce que les groupes sociaux dépassés redépassent à leur tour, au lieu d'être morts et liquidés dans le dépassement même.

Dialectique : il faut partir de l'idée de totalité. Mais déjà il y a un passage : du fait qu'il y a un Tout (sommation de tout) on conclut que le Tout est un. Refus de l'hypothèse parménidienne. Si l'un est et n'est pas. Mais dans cette totalité, la pensée découpe nécessairement un fragment parce qu'elle est partielle. Or ce fragment est précisément un abstrait car il ne peut exister seul. Déterminer c'est donc nécessairement limiter si nous admettons la pensée finie en face du Tout. Ainsi chaque abstrait, par son insuffisance même à être, par sa réclamation d'un complément de sens et d'être, invite la pensée même à le dépasser donc à nier sa finitude. Toute position implique nécessairement un complément. Négation, elle implique en elle-même la négation de la négation. Ainsi le Tout fût-il donné en dehors du temps, la pensée a besoin d'une temporalisation pour parvenir à la pensée du Tout. Il y a dialectique si l'on pose qu'il y a *une* Vérité, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'autre vérité que totale. A partir du moment où le mouvement de la pensée se fait par négation de la négation nous avons le schéma dialectique : la pensée *détermine* ce qui est limites, donc nier, entourer A d'une lacune qui permet de le considérer à part. Mais A se présente comme insuffisance dans son état lacunaire et le mouvement de la pensée est pour dépasser A selon les exigences mêmes de A, c'est-à-dire selon les exigences du Tout présent en A comme son sens profond et l'inintelligibilité de sa détermination même. Donc négation de négation. Mais la conscience étant mouvement, cette nouvelle négation nous sera donnée comme une détermination plus large mais négation encore. Ainsi originellement la dialectique est la temporalisation d'une pensée finie en face d'une totalité infinie. Deuxième hypostase : ce mouvement infini de la pensée, on en fait le mouvement infini par quoi le Tout se constitue. En effet si le noème est progression par négation de la négation, la noèse est pareillement négation de la négation. En déterminant A comme n'étant que A, ma pensée se détermine à *n'être que* pensée de A. Ainsi le mouvement de la pensée devient le mouvement de l'Etre parce que le Tout ne peut pas ne pas comprendre en lui la pensée du Tout ; de sorte que si la Vérité est totalité il n'y a d'autre vérité que la vérité se pensant elle-même en l'Absolu Sujet. Et par conséquent chaque *détermination* ne doit son extériorité qu'à sa limitation négative. En limitant son objet, la pensée dresse un monde en face d'elle. Au fur et à mesure qu'elle supprime la

limitation, elle le récupère et l'engloutit en elle. Même idée chez Kant-Husserl : un objet est transcendant en ce qu'il renvoie à des opérations infinies *qui ne sont pas faites* présentement. Concevons un instant que toutes ces opérations soient faites et l'objet s'évanouit en *pensée*.

Que reste-t-il de là si nous admettons en effet :
1° Qu'il n'y a de vérité absolue que totale mais que la totalité peut être totale à l'intérieur du monde. Il y a *des* totalités, non *une* totalité. Un homme est une totalité et c'est un absolu sujet. Mais il n'est pas totalisable avec *un autre* homme. D'autre part la *condition humaine* est une totalité mais elle ne se totalise pas avec l'En-soi. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait un autre type de vérité : c'est qu'en effet il y a une vérité du rapport externe. Triple rapport externe : des hommes entre eux, de l'homme à la Nature, des phénomènes naturels entre eux. 1° Extériorité dans l'immanence du Pour-soi au Pour-autrui (c'est-à-dire : A et B sont des personnes. $A \rightarrow B$ est une totalité, une forme. $B \rightarrow A$ est une totalité, une autre forme. Mais le rapport $A \rightarrow B \leftrightarrow B \rightarrow A$ est un rapport d'extériorité puisqu'il n'y a aucun support entre eux. Il n'y a qu'un *vide*, cf. *Être et Néant*. Donc il y a dialectique possible AB et dialectique BA mais l'ensemble du phénomène ou pseudo-unité, pseudo-totalité est *à la fois* objet possible de pensée, puisqu'il y a action de $B \rightarrow A$ sur $A \leftarrow B$ et réciproquement, et *à la fois* rapport d'extériorité. Au cœur du double rapport dialectique nous avons donc un insurpassable rapport d'extériorité. Prendre l'exemple de la *lutte* que nous envisagerons plus loin). C'est à cause de cela que nous pourrions concevoir dans certaines régions anthropologiques des *lois statistiques* qui sont par essence des sommations d'extériorité : par exemple une loi démographique : liaison du coût de la vie et du taux de natalité. La liaison est d'*extériorité*, sa base est le néant d'être et de rapport qui *sépare* les hommes qui sont en rapport entre eux. Il y a des rapports dialectiques d'unité entre les couples (discutant à propos des naissances), dans chaque Pour-soi (se décidant en face de la situation). Mais le tout est sur base d'extériorité des couples. Donc on peut faire la somme des naissances d'une part et considérer *en extériorité* le rapport du coût de la vie aux naissances, c'est-à-dire liaison d'extériorité du type causal A-facteur de B. 2° Extériorité-intériorité de l'homme par rapport à la Nature. Dépend de 3° (que je ne développe pas : extériorité de la Nature). Complexe : le mouvement de la pensée peut être dialectique mais la découverte de l'objet est en extériorité : liaisons factorielles. La pensée d'Archimède a pu être synthétique, le principe d'Archimède est analytique. Le dépassement de la situation peut être synthétique et dialectique : mais l'*Homo faber* comme technicien organise (cf. plus haut) de pseudo-synthèse

ses sur rapport d'extériorité, qui vont lui renvoyer son image sur le plan de l'extériorité.

2° Il y a pourtant *des* dialectiques. Voilà où je voulais en venir. Mais assez curieusement la dialectique, qui n'a de sens que dans une perspective de totalité, se résout à un pluralisme de dialectiques. Et ce pluralisme n'est pas pluralité de substances indépendantes mais les différentes substances sont reliées par le rapport d'extériorité. La vérité est dans la synthèse du néo-réalisme et de l'hégélianisme. Qu'est-ce donc qu'il y a de dialectique dans le Pour-soi considéré dans son immanence pure? D'abord le fait que chaque décision particulière qu'il prend se rapporte à la totalité de son choix, comme sa détermination et, par suite sa limitation. En sorte qu'on ne peut la comprendre que par référence au choix. Et comme le choix est vécu et non thématiqué, la thématisation se fait par négation de la négation, c'est-à-dire rapprochement des différentes déterminations qu'on nie en les fondant dans le choix originel et qui sont *abstraites* sans lui. Mais c'est une dialectique plus souple. En outre il y a dans le choix originel l'esquisse d'un futur. C'est la totalité abstraite que le choix d'être écrivain par exemple. Il y aura cercle hégélien lorsque la vie aura été conforme au choix, c'est-à-dire lorsqu'on retrouvera l'écrivain-choix dans l'écrivain-acte. En sorte que chaque action particulière est à la fois détermination du choix et constitution progressive du tout réel. A la fin de la vie le choix originel s'est inscrit dans la réalité, le tout s'est réalisé. Mais il faut ajouter que la réalisation du tout est, en même temps, sa suppression : l'écrivain est devenu ce qu'il était dans la mort. Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change. D'autre part la mort soutient un double rapport d'immanence et d'extériorité avec l'homme. Elle est son extériorité puisque c'est le dehors qui décide que la vie est finie. Ainsi le hasard décide de l'aboutissement de la dialectique, la vie s'atteint elle-même dans la mort. Et la mort est négation du sens de cette vie. Ainsi la dialectique existe dans la mesure où l'existence est elle-même totalité. Mais elle n'est pas dans la mesure où la totalité en question n'a pas *l'être*, dans la mesure où elle est sur le mode de n'être pas. Il y a dialectique enfin sur le plan du dépassement de la situation (négation qui dépasse en conservant). La dialectique est la suivante : le projet originel éclaire les entours en situation. Mais déjà l'investissement par les entours colore le projet originel. D'autre part la situation se définit en tant qu'elle est dépassée par le projet et le projet n'a de signification que comme projet de changer *cette* disposition du monde; donc il se définit par la situation. Situation et projet sont inséparables, chacun est un abstrait sans l'autre et c'est la totalité projet et situation qui définit la personne. Mais la totalité de l'acte se définit par son but, et son but c'est la situation d'aujourd'hui mais modifiée en certains de ses éléments de façon à constituer un

3
tout humain. Dans cette modification la situation comme *donnée* demeure mais déformée : le marbre demeure dans la statue. D'autre part il y a négation de la situation comme détermination (négation de la forme du marbre).

Où sont les différences avec la dialectique classique ?

1° Dans la contingence du tout. Il n'est pas *le* tout mais *un* tout.

2° Dans la liberté qui le projette. L'Esprit n'est liberté chez Hegel que par rapport au *déterminé* qu'il grignote ; mais il n'est pas projet. La transcendance de l'Esprit par rapport à telle détermination est seulement celle du tout par rapport aux parties. L'Esprit est à l'origine et à la fin (le projet est le développement de l'ordre). Il est son propre projet. C'est-à-dire que la transcendance n'est jamais qu'un moment de l'immanence et qu'elle y rentre. Au contraire le rapport de la totalité avec la détermination qu'elle dépasse pour enfermer *aufgehoben* en elle, est dans la réalité, un rapport de création. Le Pour-soi est projet mais il n'est pas son propre projet au sens de Hegel. Il est projet de soi dans la dimension de l'Etre, ou de l'Autre, c'est-à-dire dans une dimension irréductiblement autre. Et la totalité maintenue en face de soi par le Pour-soi est enrichie par la réalité dépassée (statue enrichie par les accidents du marbre). Ainsi la totalité n'est pas *du tout* au départ ; elle n'est qu'au futur. On peut, si l'on veut, opposer dialectiquement *le choix* (abstrait par rapport à la totalité finale) au *donné* ou la situation (qui comprend en elle sa propre négation) à la totalité, et créer l'ordre dialectique : *donné* (abstrait sans le choix qui l'éclaire), *choix* (abstrait sans la réalisation finale. Choix en présence du donné, coloré par le donné et dépassement du donné : moment de la négativité), *situation* (le donné dépassé et conservé dans le mouvement vers la totalité), *but* (comprenant en sa totalité qui est *moi* les différents moments puisqu'il est information du donné, réalisation du choix, dévoilement de moi, signification de la situation). Mais il faudrait ajouter ceci : le *tout* est sens transcendant de chaque moment mais il y a une indépendance des moments par rapport au tout qui ne les absorbera pas. Exemple : si la situation a un coefficient d'adversité tel que le projet n'est pas réalisé, elle n'en a pas moins son existence réelle. Elle ne se fond pas dans le tout. Le tout n'est pas au départ comme *puissance*, il est au terme comme possibilité. Son action sur le présent à partir du futur est réelle mais elle doit être soutenue ek-statiquement. Autrement dit le présent ne se dépasse que par la position d'un futur qui revient le colorer, pourvu qu'il soit maintenu à l'être. En un mot le tout, s'il n'est pas immanent comme puissance aux parties, est transcendant comme possible. La véritable totalisation serait celle qui synthétiserait *réellement* donné, choix, situation, but mais cette totalisation est impossible parce qu'il n'y a pas homogénéité des éléments (Pour-soi, En-soi, présent-futur, réel-

possible). De la sorte le tout n'étant que *tout projeté*, chaque élément structural n'est pas un abstrait par rapport au tout sauf noématiquement. De sorte que la négation n'est pas pure destruction de la détermination mais moment subordonné à la libre production d'un *tout* nouveau. Ce n'est pas la pure destruction du marbre par négation de sa forme donnée qui donnera la statue. C'est sa destruction conformément à une statue projetée, sa destruction pour *former* cette statue, mais le marbre n'est pas complété *dans la statue*, il n'avait pas besoin de la statue pour y trouver son sens par fusion dans la totalité. Le moment essentiel est donc la *création*, c'est-à-dire le moment de l'imaginaire, de l'invention. Car il ne s'agit pas de débarrasser le marbre de sa limitation mais de lui donner *une autre* limitation. Il faut donc inventer. Et naturellement le moment négatif est essentiellement lié à l'imaginaire puisque l'homme choisit d'éclairer ce qui est, à la lumière de ce qui n'est pas.

Dialectique et liberté. Chaque moment du concept, dit Hegel, tend à se poser pour soi comme essentiel. Mais en même temps il est *unselbständig* et cette *Unselbständigkeit* est la négativité. Négativité et liberté ne faisant qu'un, la liberté n'est finalement en chaque partie que la présence du tout à la partie. Ma liberté, à moi esclave, de *devenir* stoïcien, c'est *en effet* une liberté en tant que *rien* dans l'essence d'esclave ne *cause* cette négativité. Autrement dit si l'entendement *arrête* le concept d'esclave à sa détermination, il ne trouvera aucune structure qui puisse être le principe logique du stoïcisme, il ne trouvera pas de trace intelligible du stoïcisme. Ainsi le stoïcisme est invention libre et création par rapport à l'état d'esclave. Mais si l'on considère la présence immanente du *tout* comme *ce qui est limité*, le concept d'esclave doit être détruit. La négativité n'est autre que la négation *par le tout* de la limitation imposée au mode ; c'est la destruction du mode en tant que mode par le tout. En ce cas la liberté n'est autre que la détermination du mode par le tout. Etre libre, c'est être en proie au tout. Quant au tout lui-même, il n'est pas libre. Sa liberté c'est la nécessité spinoziste transférée dans la succession temporelle. Mais dans la réalité tous les moments de l'être et de l'existence sont *selbständig*. Toute situation sociale, par exemple, tend à persévérer dans son être, comme on le voit par l'histoire de Byzance, par les sociétés primitives conservées jusqu'à nos jours et par la tendance de chacun au minimum de changement. De cela on dira peut-être que Hegel a rendu compte par le fait que chaque moment se pose pour essentiel. Mais en fait il faut expliquer comment « la tendance de l'être à persévérer dans son être » est devenue « la tendance de chaque moment à se poser pour essentiel ». Et cette tendance n'est compréhensible que si précisément chaque moment se vit comme un tout complet et absolu. Par exemple l'esclave qui se fait et se

veut esclave est absolument esclave, et s'il modifie les situations autour de lui par son travail c'est dans l'acceptation absolue de sa servitude. Hegel dira que son travail même et la peur le transforment mais le travail de l'esclave est de répétition, il n'est pas formateur, et l'esclave né à domicile n'a pas peur. Il est à craindre au contraire que son travail ne le fasse davantage esclave et que des réactions de défense (mensonge, vol, dissimulation) ne l'enfoncent dans la servitude, comme on voit d'après le fait que le maître américain favorisait le vol en une certaine manière précisément pour précipiter l'esclave dans l'indignité du sous-homme. Et pareillement la *résignation*. En un mot si l'esclave et le maître décident en complicité que le fait humain est l'esclavage et que les sociétés sont basées sur le fait, il n'y a aucune raison intérieure pour que la société change. Pareillement la « belle œuvre d'art » qu'est la société antique ou Esprit dans l'immédiat n'a pas de raison de ne pas durer indéfiniment. Sans doute vivra-t-elle dans les malheurs, les guerres et l'inauthenticité, c'est-à-dire la liberté masquée : mais l'inauthenticité est aussi un état absolu et l'état de malheur peut être considéré comme normal. Les changements dans la production ou les désastres militaires qui amènent des changements de régime sont en eux-mêmes des forces latérales. Pareillement le régime peut amener certaines conséquences qui produiront sa mort (trop grande extension de l'Empire romain, voies de communication médiocres, insuffisance du travail servile). Mais ces conséquences, qui sont comme une toxine produite par le régime lui-même, ne se rapportent pas à son insuffisance d'être mais commencent par être des produits de déchet de son fonctionnement. En fait ce qui demeure ferment permanent dans ces sociétés c'est qu'il y a chez certains la possibilité de poser la liberté comme but. La liberté non masquée et réclamant l'ère de la liberté, telle est la *totalité* au nom de quoi on niera la société contemporaine. Mais cette société qui intégrera tous les hommes, si elle représente une totalité plus intégrée que la société contemporaine, n'est pas par rapport à cette société comme un tout par rapport à ses structures partielles. Elle est une autre forme, et future, qui se constituera sur le fait absolu de la destruction de celle-ci et avec d'autres hommes d'une autre génération. Autrement dit cette société-ci est intotalisable, elle vivra et mourra dans son degré propre d'intégration, elle ne sera pas récupérée. Ainsi la totalité future n'est que relativement totalité puisqu'elle ne récupère pas les sociétés passées, absolus qui tombent en dehors d'elle, même si elle conserve et intègre certaines de leurs significations (qui d'ailleurs s'altèrent en entrant dans un nouveau Tout). Si donc elle est le projet d'une liberté, ce n'est pas comme un tout qui désagrégerait la limite injustifiée du moment présent mais seulement comme *un autre* tout qui ne peut *agir* sur la situation présente

puisque'il est, au contraire, conçu à partir d'elle et en elle *par son dépassement*. En ce sens on peut même dire que les régions de dépassement d'une société (perspectives techniques, scientifiques et projets révolutionnaires) font partie de la société qu'elles dépassent. La société se définit par son avenir mais cet avenir est défini par la société même. Et il est vrai que l'avenir ainsi perçu sera un *moment* lui-même. Par exemple les Juifs sous Auguste conçoivent la liberté non dans sa pureté formelle mais sous la forme judaïque que l'on nomme messianisme. Ainsi a-t-on l'impression que la forme projetée est comme une synthèse plus large organisant la société d'où elle sort. Mais cela même apporte de l'eau à mon moulin. Car il s'agit bien d'un dépassement centrifuge de cette société, qui prend naissance en son sein et non d'une attraction d'un tout partiel par le grand tout. Ce ferment est donc bien une certaine totalité. Mais c'est la totalité d'une personne s'atteignant elle-même dans l'intuition comme totalité libre à réaliser et non la totalité ubiquiste de l'*Esprit*. Nous avons là l'explication de ce fait que tout dépassement de la situation vers la liberté est liberté *aliénée* (christianisme, etc.). C'est qu'elle retient dans son dépassement la société telle qu'elle est comme *situation*. C'est un dépassement concret. Et en même temps nous voyons qu'en toute société il y a à la fois nécessité qu'un tel dépassement puisse toujours être conçu et contingence touchant le fait qu'il *soit* réellement conçu et efficace.

Nous faisons un bout de chemin ensemble avec les dialecticiens parce que la dialectique est jusqu'ici la seule méthode conçue pour expliciter la liberté, pour la rendre intelligible et pour lui conserver en même temps son caractère de création. Par l'introduction de la notion de négativité le terme final est à la fois et n'est pas contenu dans le terme initial. On ne saurait l'y découvrir et de ce fait sa production reste production du neuf. Et cependant son absence pénètre toute cette première détermination et le terme final une fois constitué se retourne sur le terme originel qu'il englobe pour l'expliquer. En ce sens Bergson est dialecticien sans le savoir quand il explique que l'acte libre est imprévisible avant d'être fait et qu'il paraît nécessaire quand il est fait. Cela ne peut se comprendre qu'ainsi : l'acte libre est la seule explication de ses motifs comme le tout est la seule explication de ses parties. Ainsi la dialectique rend compte : 1° de l'imprévisibilité ; 2° de l'action perpétuelle du futur sur le présent ; 3° de l'illusion rétrospective.

Hegel s'est donné la solution puisqu'il part de l'idée que l'*Esprit* s'est récupéré et que l'Histoire est finie. Mais si elle n'est pas finie ? D'abord la dialectique ne sera qu'une hypothèse ; ensuite l'existence de l'homme devient un absolu. C'est une philosophie rétrospective et de mort, qui peut travailler dialectiquement parce que toutes les entreprises humaines sont *passées* et par conséquent

réduites pour lui à l'état de concept. Le passé est nécessairement du dépassé. Donc en prenant pour absolu le moment présent, Hegel peut considérer chaque passé comme un dépassé et voir dans l'Histoire un mouvement de dépassement perpétuel. Mais si la dialectique n'est pas finie le moment actuel n'est plus absolu parce qu'il est tout, il est, de ce point de vue, à *dépasser* comme les autres ; il n'a plus de supériorité de nature sur eux et son jugement sur eux n'est plus le vrai. Il est partiellement vrai seulement. En même temps le moment actuel devient un *absolu à vivre* car le tout peut juger et fondre en soi les parties mais la partie ne peut décider de ce que sera le tout : ni les Stoïciens ni les hommes de l'*Aufklärung* ne pouvaient concevoir le tout mais seulement déterminer par limitation une partie plus compréhensive que leurs devanciers. Si nous admettons qu'un homme puisse concevoir le tout (état final de l'humanité), c'est alors supposer que le tout est toujours donné. Ce que je crois. Il est toujours donné comme tout de la liberté (la liberté comme compréhension de la condition humaine et impliquant la liberté de tous). Seulement il n'y a plus de dialectique. Autrement dit : ou l'Histoire est finie ou nous ne pouvons pas saisir la dialectique sinon partiellement, dans le passé et en la prolongeant (un peu) par extrapolation. Mais notre limitation même nous interdit de la prolonger plus loin que le terme suivant. Et si la dialectique n'est pas un système clos, alors il faut vivre dans l'incertitude le moment présent. Et cette vie dans l'incertitude devient un absolu. Mais ce n'est plus l'absolu hégélien, c'est l'absolu du vécu. C'est-à-dire que l'incertitude rend à la durée sa réalité. Il faut attendre que le sucre fonde. Et cette attente comme consciente d'elle-même est un absolu. Aucune synthèse ultérieure n'en rendra compte. On intégrera l'objet de cette attente, non cette attente elle-même. L'Attente, la décision prise dans l'incertitude, le balancement, le choix, qui sont précisément les caractères de la condition humaine, ne peuvent s'intégrer dans aucune synthèse parce qu'ils sont précisément ce qui s'élimine d'une synthèse. On peut intégrer le Stoïcisme mais non le choix d'être stoïcien pris dans l'incertitude d'avoir raison. On peut intégrer le noème de la Révolution de 89 ; non l'attente des députés du tiers état dans la salle du Jeu de Paume. Et si le moment présent est un absolu vécu, et s'il n'a pas de privilège spécial sur les autres, alors il devient clair que les moments passés ont été aussi des absolus vécus et que *celan* est pas récupérable. Ainsi la philosophie de Hegel est une Histoire au sens où l'Histoire est une science tournée vers le passé. Non une *historialisation* au sens où elle dévoilerait vraiment la dimension du futur. Car la dimension du futur c'est l'ignorance, le risque, l'incertitude et le pari. Si chaque homme est un risque, l'humanité tout entière est un risque. Risque de ne plus pouvoir exister, risque de stagner indéfiniment dans un

des aspects de son histoire. C'est pourquoi Marx a raison contre Hegel : « L'histoire n'est pas finie, nous ne pouvons prévoir et préparer que la prochaine détermination, nous ignorons ce qui se passera au-delà ; cette détermination même ne mettra pas fin à l'Histoire mais à la préhistoire ; il y a un risque de demeurer perpétuellement dans la barbarie. »

L'ambiguïté de la condition humaine : synthèse qui ne peut pas se faire. Le Pour-soi est sur le mode de n'être pas, n'est pas sur le mode d'être, est ce qu'il n'est pas, n'est pas ce qu'il est. Ainsi la première rencontre avec la réalité humaine esquisse un moment de la dialectique en la présentant comme un foisonnement d'oppositions, de contradictions. Vivre, est-ce faire perpétuellement la synthèse ? Oui, si l'on pouvait supprimer la contradiction dans et par son œuvre (point de vue objectif) ou (point de vue subjectif) son attitude existentielle. Or il n'en est rien : l'œuvre peut bien supprimer la contradiction (œuvre de Gide) sur le plan esthétique et imaginaire — ou même la supprimer sur le plan de l'objet réel construit : il n'en demeure pas moins que cette contradiction reste au-dedans. Et l'attitude intérieure ne peut synthétiser par exemple la dimension Pour-soi et la dimension Pour-autrui qui sont des catégories existentielles, des dimensions incommunicables. Ce que, par contre, elle peut faire, c'est se projeter en *tenant compte* de la double contradiction ou, si l'on préfère, jeter un pont entre elles, réaliser par une tension perpétuelle une attitude qui tienne compte de l'un et de l'autre terme. Mais cette attitude ne les enveloppe pas en soi : elle n'a de sens que comme solution vivante, c'est-à-dire sur le plan du vécu, de la conscience. Par exemple la perpétuelle tentative d'être pour autrui comme je suis pour moi et réciproquement crée une tension subjective qui se détermine à *partir* de la double dimension d'existence mais qui demeure un projet existentiel concret, coloré par l'un et l'autre mais sans supprimer les deux dimensions ni les fondre en une seule.

Section I

Plan d'une morale ontologique

1) L'existence comme choix d'être et manque d'être. L'être comme perspective de la Transcendance. « L'En-soi-Pour-soi. » La *réification* comme phénomène ontologique premier. L'inauthenticité est-elle une *nature* ? Pas d'abord (il faudra passer par l'aliénation). L'inauthenticité = se comprendre par le monde. *Naturel* puisque le monde me renvoie mon image. Mais je mets mon image avant le projet qui la projette. Je me comprends par mes biens et

mes œuvres et je me donne le type d'être de l'objet. Je veux être justifié.

2) En particulier *l'aliénation* qui est l'aspect social de la réification. Je vois l'Autre qui me voit. J'affirme que j'existe comme l'Autre et comme je suis pour l'Autre. Mais l'Autre existe pour moi comme Autre et moi je suis pour lui l'Autre. C'est-à-dire l'objet transcendé. Je suis donc à partir de là pour moi-même l'Autre. Le monde de l'aliénation c'est celui où on pense le Soi-même à partir de l'Autre. Critique du marxisme : l'aliénation précède l'oppression. L'aliénation par le Mystère — par la Grâce.

3) La liberté comme aliénée.

Premier type d'aliénation : par la *nature* humaine (il faut devenir ce qu'on est : Aristote). (Description.)

2^e type : par le *devoir* — par le *droit* (le droit c'est l'exigence du maître pourvoyant l'esclave d'un droit).

3^e type : par les *valeurs* : description de l'*être* de la valeur. Comment elle ne peut être que soutenue par la liberté. Intervention de l'Autre : les valeurs c'est *mon but pour l'autre*.

Le Moi conçu comme étranger : je suis comme ça. Avec moi, il faut s'attendre à tout, etc.

Cependant, chaque cas, nature, devoir et valeur impliquent la liberté qu'ils aliènent. C'est toujours la négativité : la liberté détruit une forme d'aliénation par une autre. Dans l'idée même de *race* (nature) il y a un devoir-être : il faut construire la race, réaliser en soi la race. Dégager ce devoir-être c'est le poser en *devoir* (Kant). Mais c'est encore une *chose*. Le devoir c'est l'Autre au cœur de la Volonté. C'est le projet de la volonté conçu comme projet d'un Autre. Origine : le rapport du maître au serviteur. La valeur est négation du devoir mais structure d'être de l'univers. Comme en histoire où chaque idéologie est refus d'aliénation et aliénation nouvelle, chaque moment de cette progression comprend en elle la liberté comme refus et d'autre part la représentation de cette liberté comme chose. « Je est un autre. » Moi et Il.

4) La catégorie de toutes les Aliénations.

L'*Ego* comme type subjectif de l'aliénation : l'Ego ou l'Autre en moi.

Dieu comme l'*Autre* absolu ou principe du système qui affirme la priorité de l'Autre.

L'extase, la possession, la prière, le regard comme catégories d'aliénation.

Le mystique comme aliéné.

Description eidétique de Dieu.

5) Description du monde de l'aliénation :

La prière, l'exigence, etc. La justification. La violence.

6) La liberté dans l'aliénation.

Cette liberté retournée comprend malgré tout la structure de liberté.

La liberté dans le rapport du saint à Dieu par exemple.

La liberté au moment de l'Apocalypse et sa disparition au moment institutionnel ou règne de l'Autre. L'institution c'est ce que tu as voulu devenu volonté retournée et s'imposant à toi. L'institution c'est *le destin*.

Hiérarchie des valeurs montrant qu'elles se rapprochent, comme une asymptote à une droite, de la liberté.

Les valeurs les plus basses écrasent la liberté sous l'*Etre* :
pureté, innocence, race, sincérité.

Les valeurs intermédiaires : la notion de vie comme objectivation de la transcendance :

noblesse, virilité, valeurs sexuelles et de nouveau *race*.

Les valeurs sociales :

l'Autre comme produit du projet et comme sollicitation extérieure du projet. Déjà intervient l'idée de création.

Nation, société, etc., le SACRIFICE.

Les valeurs de *subjectivité* :

passion

plaisir et instant

critique et exigence d'évidence

responsabilité

création

générosité.

Cette hiérarchie nous amène à apercevoir comme une lumière au-delà du plafond de générosité, la liberté proprement dite.

7) La conversion : réflexion non complice. Motif de la conversion : impossibilité de se récupérer. Sens de la conversion : rejet de l'aliénation.

La non-justification ou *gratuité* — l'ambiguïté — la *tension* — l'échec.

Le rapport originel à soi : adéquation dans la non-adéquation, la modification du projet : la création. Donner un fondement à son être en le créant dehors. But absolu : donner la liberté humaine comme fondement à l'être du monde. Mais ce but n'est pas donné, il est *voulu*. Différence entre devoir et volonté. Dehors et dedans. Et la révélation de l'Etre : la joie.

8) Appel à autrui. Comment *penser autrui* : « Untel est un pédéraste. » (Même problème que pour la sincérité avec soi.)

Renoncer à avoir un rapport direct avec autrui.

Le vrai rapport à autrui jamais direct : par l'intermédiaire de l'œuvre. Ma liberté impliquant reconnaissance mutuelle.

Mais l'on se perd en se donnant. Générosité. Amour.

Rapport nouveau entre mon Pour-soi et mon Pour-autrui : par l'œuvre. Je me définis en me donnant à autrui comme objet que je crée pour qu'il me rende cette objectivité.

9) Signification du règne de la morale.

L'humanité conçue comme quasi-subjectivité.

Comme volonté créatrice.

Morale de la finitude.

L'humanité comme Histoire finie et absolue. N'a que le sens qu'elle se donne.

Récupération de l'absolu. L'Apocalypse.

Section II

1) L'aliénation péché originel. Donne le sens de l'Histoire : aliénation — négation de l'aliénation — Aliénation nouvelle. Parce que les conversions se font *en situation*. La Réforme, négation de la catholicité, contient en elle le germe de son aliénation du fait qu'elle ne pouvait pas supprimer Dieu mais tenter de lui rendre son image la plus pure. On peut concevoir formellement le règne des fins mais non matériellement à partir de la situation donnée. C'est toujours composite.

En outre la suppression de l'aliénation doit être universelle. Impossibilité d'être moral *seul*.

D'où problème : Histoire ↔ morale. L'Histoire implique la morale (sans conversion universelle, pas de sens à l'évolution ou aux révolutions). La morale implique l'Histoire (pas de moralité possible sans action systématique sur la situation).

2) Nature de l'Histoire.

Dialectique hégélienne.

Dialectique marxiste.

La notion de quasi-totalité.

3) Rôle de l'homme dans l'Histoire.

La *vraie* moralité (concrète) : préparer le règne des fins par une politique révolutionnaire, finie et créatrice.

Retournement : que le règne des fins est précisément dans la préparation du règne des fins.

Je traiterai ici le § 7 de la Section I.

a) Ses motifs.

1) Qu'elle est virtuellement possible chez tous les opprimés. D'abord parce qu'ils s'atteignent immédiatement par la conscience non-thétique (de) soi qui enveloppe une compréhension ontologique de l'existence comme absolu de la subjectivité. C'est faute d'avoir reconnu cette dimension que Hegel et Marx ont pu construire leur système où l'absolu est toujours extérieur et transcendant aux sujets particuliers. Ainsi tout *aliéné*, dans le temps qu'il se saisit comme Autre à partir de l'Autre, ce qui lui confère le modeste avantage de se voir sous les traits d'un Etre et le terrible handicap de souscrire à l'hétéronomie de sa volonté, se saisit directement comme le fondement de tout le système d'aliénation. Ce n'est pas la peur et le travail qui donneront conscience de soi à l'esclave. Elle est déjà là. Ce n'est pas une virtualité mais le mode même d'exister et la condition originelle pour qu'il y ait des autres et une aliénation.

D'autre part les besoins immédiats de l'opprimé et d'ailleurs de l'homme en général enveloppent déjà la transcendance tout entière et la liberté. Le moindre geste de faim est dépassement de la situation, éclaircissement de ce qui est à partir de ce qui n'est pas, négativité, invention, revendication. A la différence des animaux dont la faim est seulement *conatus* vers la continuation de la vie, la faim chez l'homme peut devenir revendication d'une raison de vivre ou, si l'on préfère, l'homme peut mettre toute l'humanité (recherche de la justice, de la liberté, etc.) comme transcendance et règne des fins dans l'effort pour assouvir sa faim. Il y a donc dans toute activité humaine une compréhension de la condition humaine et de la liberté.

2) Qu'elle peut naître de l'échec perpétuel de toute tentative du Pour-soi pour être. Tout effort du Pour-soi pour être En-soi est par définition voué à l'échec. Ainsi peut-on rendre compte universellement du règne de l'Enfer, c'est-à-dire de cette région d'existence où exister c'est user de toutes les ruses pour être et c'est échouer au cœur de ces ruses et avoir conscience de l'échec. C'est le monde de la folie dont parlent Spinoza et les Stoïciens. Or l'échec peut être indéfiniment masqué, réparé mais par lui-même il tend à révéler le monde comme monde de l'échec et peut pousser le Pour-soi à se poser la question préjudicielle du sens de ses actes et de la raison de l'échec. Le problème se poserait ainsi : pourquoi le monde humain est-il inévitablement le monde de l'échec, qu'y a-t-il dans l'essence de la tentative humaine pour qu'elle soit vouée par

principe à l'échec ? Cette question est une sollicitation à se placer sur le terrain de la réflexion et à envisager l'action humaine réflexivement dans ses maximes, ses moyens et ses buts.

3) Qu'elle naît de l'échec même de la réflexion complice.

La réflexion naît comme un effort de la conscience pour se récupérer : la dyade reflété-reflétant ne parvenant jamais à l'unité absolue, la réflexion jaillit comme un troisième terme qui veut unifier les deux autres. Mais à son tour elle est séparée par un *rien* des termes précédents et n'opère qu'une unification noématique de la dyade considérée. Cette unification-noématique est par nature un en-soi-pour-soi puisque le sentiment ou le trait de caractère a un *être* comme élément psychique et qu'il possède en même temps la conscience. Par là même il est le terrain de l'aliénation puisqu'il peut être dans le même temps le produit de l'unification par autrui de mes conduites objectives. Ainsi son existence sera à double face et comme les deux unifications sont homogènes, elles peuvent être interchangeables, c'est-à-dire que je puis prendre l'unification opérée par autrui (pourvu que j'en aie appris la signification intentionnelle) comme thème de l'unification subjective. Mais l'échec de la réflexion complice se marque à ceci que l'objet noématique est par principe transcendant. Ce sentiment que j'ai, je ne le suis pas, j'en suis séparé par ma conscience non-thétique elle-même. Je m'épuise à l'alimenter et je m'aliène en lui sans pouvoir en retour le fonder en moi. Ainsi la vie de la psyché est une vie dehors et sans réciprocité. J'ai conscience (réflexive) de haïr, je ne suis pas cette haine. Il y a un échec radical et constant de ma vie psychologique : je ne *touche* pas mon caractère, il est fantôme ; c'est un objet du monde. L'échec de la récupération réflexive complice peut servir de motivation pour revenir à la réflexion non complice qui du moins est-et-n'est pas, à la fois, le réfléchi au lieu que la réflexion complice n'est *pas du tout* le noème constitué.

En un mot la structure même de l'aliénation (que je dois soutenir de mauvaise foi avec ma propre complicité), l'échec de la tentative du Pour-soi pour être en-soi-pour-soi et l'échec de la réflexion complice sont un faisceau de sollicitations qui peuvent conduire à la réflexion pure.

[β] L'apparition de la réflexion pure constitue un autre type d'existant dans lequel le projet comme pure existence, dont la dimension est conscience non-thétique (de) soi, est en même temps thématisé et mis en question dans l'unité détotaalisée réfléchi-réfléchissant. Autrement dit le projet n'est absolument pas sup-

primé par la réflexion pure, pas plus que l'attitude naturelle n'est supprimée dans *εποχή* phénoménologique : il demeure entier et profondément enraciné dans le choix originel. Mais dans le même temps il est thématisé et devient pour lui-même l'objet d'une question. L'homme est l'être dont l'existence est en question dans son être et comme l'être de l'homme est action, cela signifie que son choix d'être est en même temps en question dans son être.

Les modifications apportées par la réflexion non complice (qui n'est pas pure contemplation mais elle-même projet) sont les suivantes :

Nouvelle manière, « *authentique* », d'être à soi-même et pour soi-même, qui transcende la dialectique de la sincérité-mauvaise foi. Cette manière d'être est à quatre termes cette fois : réfléchi (reflet-reflétant), réflexif (reflet-reflétant).

Saisie thématique de la liberté, de la gratuité, de l'injustifiabilité.

Nouvelle relation de l'homme à son projet : il est dedans et dehors à la fois.

Nous allons examiner les trois caractères successivement. Nous verrons qu'ils entraînent une modification du projet.

1) De la nouvelle manière qu'a l'homme d'exister son existence. A vrai dire la réponse se trouvait déjà sous-entendue par la dialectique de la mauvaise foi¹. Puisque sincérité et mauvaise foi étaient renvoyées dos à dos pour jouer sur l'être et le n'être-pas, il allait de soi que l'authenticité consistait à dévoiler l'être sur le mode de ne pas être. S'il est faux que je sois courageux et faux que je ne le sois pas, il faudra donc assouplir les concepts jusqu'à se saisir soi-même dans la tension originelle : je ne *suis* pas courageux puisque je projette de l'être, autrement dit puisque mon projet s'exerce comme négativité par rapport à une sorte de lâcheté originelle ; mais je ne suis pas non plus lâche car cette qualité impliquerait un propos de l'être, il s'agit plutôt d'une sorte de dispersion originelle, d'une sorte de flexibilité cireuse à la circonstance, d'une imitation docile d'autrui, d'une façon de prolonger presque hypnotiquement les conduites ébauchées par la situation : Ces skis partent en avant, je file en arrière, etc. En ce sens le courage est la substitution de l'esprit d'expérimentation à l'esprit d'observation : le courage c'est de se pencher en avant et d'accompagner ses skis, la lâcheté c'est la conduite appropriée à l'esprit d'observation. Ainsi est-il faux d'y voir une qualité donnée, puisqu'il doit être un perpétuel redressement ; en ce sens personne *n'est* courageux, mais il est également faux d'y voir le produit d'une

1. Voir *L'Être et le Néant*, première partie, chapitre III (N.d.E.).

contingence : Koestler montrant le supplicé qui s'est tu parce que l'eau le suffoquait au moment où il allait parler. Car cette contingence n'a pu aider que sur le projet même d'être courageux. Seulement le projet *d'être* courageux est lui-même formel et abstrait puisqu'il ne considère aucune circonstance particulière. D'autre part il est lui-même mystification puisque la *qualité* de courageux ne peut être conférée que par les autres sur la vue de certaines conduites constantes, enfin c'est un projet de mauvaise foi puisqu'on agit pour se conférer un être ou qualité d'en-soi-pour-soi. En un mot il s'agit de se conduire de telle sorte, dans des circonstances non préalablement définies, que les Autres vous collent une étiquette *objective* qu'on intériorisera ensuite sous forme d'élément de la psyché ou d'en-soi-pour-soi. Il y a donc aliénation originelle dans l'effort pour être courageux, comme aussi bien dans la confession « sincère » « je ne suis pas courageux ». En réalité j'ai fui, en certaines circonstances, je n'ai pas parlé malgré certaine torture, mais en fuyant, il m'a semblé que, dans des circonstances voisines, mais un peu différentes, j'aurais pu ne pas fuir et ceux qui ont pu se taire disent qu'en des circonstances légèrement différentes ils auraient parlé. Autrement dit non seulement je réduis, dans l'authenticité, la qualité objective intériorisée à une succession de conduites mais encore je découvre que je *ne suis pas* chacune de ces conduites, ou plutôt je la suis et ne la suis pas. Lord Jim ne *se reconnaît pas* dans son acte et pourtant il se limite par cet acte même. Il serait absurde de le limiter à cet acte et pourtant il n'est rien d'autre que cette fuite au moment où il fuit. Ce qu'on appelle sincérité consiste à assumer cet acte et à le juger comme un autre le jugerait : je suis un lâche. Mais justement cette sincérité est menteuse car elle dépasse le vrai qui est l'assomption pure et simple de l'acte. Je dois, si j'ai fui, assumer ma fuite et du même coup accepter que la caractéristique « lâcheté » me vienne à partir de l'autre et comme un destin. La lâcheté est une situation qui m'investit. Mais il y aurait une résignation de mauvaise foi et, foncièrement, une recherche d'excuse à la placer derrière mon acte comme une qualité. L'authenticité amène donc à renoncer à tout projet, d'être courageux (lâche), noble (vil), etc. Parce qu'ils sont irréalisables et qu'ils conduisent de toute façon à l'aliénation. Elle découvre que le seul projet valable est celui de *faire* (et non d'être) et que le projet de faire ne peut lui non plus être universel sans tomber dans l'abstrait (ainsi le projet de *faire le bien*, de dire toujours la vérité, etc., etc.). Le projet valable est celui d'agir sur une situation concrète et de la modifier dans un certain sens. Ce projet implique des conduites secondaires : il peut impliquer celle de ne pas fuir, de se faire couper les mains sans parler. Mais si le but poursuivi est *d'être* courageux, la fin apparente et concrète devient un prétexte à mystification. En réalité, il faut *faire* le

nécessaire. Dès lors il faut choisir, entre deux chemins également efficaces, le plus facile, qui permet de garder des forces disponibles. Si quelqu'un choisit le plus difficile, c'est que, par détour, il cherche à être. Ainsi, originellement, l'authenticité consiste à refuser la quête de l'être, parce que je ne suis jamais *rien*. Il en sera de même pour les sentiments et les croyances. J'ai marqué ailleurs que je *crois* signifie à la fois : j'en suis persuadé — et — je ne fais que le croire. Je crois à l'amitié de Pierre, c'est, à la fois, « je me ferais hacher plutôt que de penser qu'il n'est pas mon ami » et « je ne suis pas certain de son amitié ». Aussi, si je dis à Pierre solennellement : « je crois à ton amitié », immédiatement je développe en moi la contrepartie : « Je n'en suis pas sûr. » La sincérité se fait ici mauvaise foi parce qu'elle va négliger la voix sourde qui dit : « je ne fais qu'y croire », comme le physicien néglige ce qui vient après la virgule, parce que j'aime Pierre et que j'ai envie qu'il me confère en retour ma croyance comme un Être. Je voudrais devenir à ses yeux (pour le rassurer, s'il est inquiet, pour l'attacher, s'il est infidèle) celui-qui-croit-à-son-amitié. Mais l'authenticité sera de maintenir la tension en posant que croire c'est croire qu'on croit et c'est croire seulement, c'est ne pas croire. A ce moment la foi deviendra affaire de volonté et d'exercice en même temps qu'elle connaîtra ses propres limites. Croire deviendra volonté de croire et savoir que le croire est limité, c'est-à-dire que l'amitié de Pierre est probable. Du coup le *croire* cessera d'être un droit (tu m'as trompé, moi qui *croyais* à ton amitié) pour devenir une entreprise. Comme du reste cette entreprise suppose un *temps*, c'est-à-dire dépasse nettement mes possibilités actuelles d'évidence, je remets donc au temps où ma vie sera finie la décision sur ce point. Autrement dit, je sais que croire c'est ne pas croire, par ailleurs je ne sais même pas si je crois au sens limité que je viens de définir, mais je veux croire. Mieux encore — l'authenticité sera complète — je ne veux même pas croire : je veux construire cette amitié dans un mouvement de temporalisation où chacun de mes actes se modèlera sur un acte de Pierre et réciproquement, et où à chaque temps particulier de l'entreprise correspondra une certitude intuitive. Cela n'est pas du nominalisme : il ne s'agit pas du tout de réduire l'amitié à une succession d'instantanés mais de considérer le thème unificateur comme choix intentionnel de *faire* (faire une amitié) et, dans cette perspective, de laisser aux moments leur développement concret. De même pour les sentiments. Ainsi verrons-nous se dissoudre la psyché : il demeurera d'une part le monde transparent des *Erlebnisse* et d'autre part l'ensemble des informations (à assumer) sur la nature de mon être-pour-autrui. Ainsi tout en assumant ma lâcheté comme destin dans le monde, je me voudrais seulement le réalisateur de telle œuvre particulière. Pour les sentiments, comme on vient de voir, ils se

réduiront à des entreprises ; la haine, l'amour sont serments. Mais comme je me saisis en liberté, ils garderont toujours un aspect problématique. La nature du sentiment change donc absolument. Il n'est pas une réalité sous-jacente de mon être, il n'est pas non plus un simple vécu. Mais le vivre c'est le mettre en question. Il est dans sa nature d'être mis en question dans la conscience même qui le vit, des'affirmer dans l'interrogation. Il ne s'agit pas simplement de s'éprouver à tout instant comme la femme qui dit : « Aujourd'hui je t'aime moins qu'hier » ; bien au contraire, ce genre d'examen suppose qu'on croit à l'être du sentiment et décider de s'éprouver à chaque instant par prétendue sincérité, c'est décider de ne pas aimer sans réserve, c'est décider de décider à chaque instant si on aime, c'est déjà ne pas aimer, ne pas voir qu'aimer et vouloir aimer ne sont qu'un. Mais si au contraire on est persuadé qu'aimer et vouloir aimer ne sont qu'un, alors du coup dans sa nature même le sentiment est problématique. Car si vouloir aimer était tout du sentiment, il s'agirait d'une pure décision abstraite, et si aimer était tout, ce serait la pure passivité innommée du vécu. Mais par ce double caractère il y a contestation réciproque : aimer ce n'est jamais tout à fait aimer puisque c'est vouloir aimer, et vouloir aimer ce n'est jamais pur vouloir, puisque c'est aimer malgré soi, se faire déborder par son amour. Et puisque le sentiment soutenu dans son être par le choix, le serment qui le structure s'arrête devant l'avenir, il faudra le renouveler. (Proust a bien décrit l'horreur de ceux qui ne veulent pas au sein d'un amour concevoir que cet amour puisse cesser.) Ainsi dans l'amour même, en son cœur, il y aura, s'il est authentique, cet être ou ne pas être et aussi une angoisse originelle qu'il ne soit pas. Et de même que l'amour est voulu dans le même temps qu'il est senti, il faudra que cette angoisse elle aussi soit voulue dans l'authenticité comme notre unique défense contre l'avenir. Non pas que la liberté future vienne sur nous comme un voleur et brise tout, mais simplement parce que nous serons pour cette liberté quelle qu'elle soit le passé dont elle décidera le sens. Ainsi découvrons-nous une nouvelle tension au cœur de notre authenticité : celle d'être un absolu vivant que rien ne peut changer dans le temps que nous vivons et celle d'être irrémédiablement et nécessairement un futur passé dont une liberté qui sera à la fois nouvelle et moi-même décidera. Ainsi le passé comme futur état sans défense vis-à-vis des décrets d'une liberté se glisse au cœur de l'absolu présent. Et l'authenticité doit précisément réclamer de vivre cette situation même : ce sera là l'amour comme *tension*. Il n'y aura plus d'amour-psyché mais seulement cette mise en question vécue de soi par soi dans une entreprise axée sur l'extérieur. Restent les intentions mêmes prises comme choix (originel ou non) : *suis-je* au moins ceci : un homme qui *veut* résister à la torture pour sauver ses camarades, qui *veut*

croire en l'amitié de Pierre, qui *veut* aimer Anny? Mais d'abord vouloir n'est pas être. Et précisément si je veux l'être c'est que je ne le suis pas. Donc *vouloir* être c'est à la fois, d'une certaine manière, être (vouloir jusqu'au bout ne pas parler, c'est ne pas parler) et d'une certaine manière n'être pas (je veux contre les sollicitations perpétuelles qui risquent de faire de moi un homme qui parle). Vouloir être, c'est précisément être en question dans son être, faire éclairer ce que je suis (sur le mode de ne pas être) par ce que je ne suis pas (sur le mode d'avoir à l'être). Ainsi l'authenticité verra plutôt la volonté comme une mise en question au cœur de l'existant que comme cette lame rigide qu'on se plaît à définir. En outre l'intention ne se déchiffre pas sur l'heure. Non qu'elle ne soit translucide à la réflexion mais parce qu'elle est abstraite. Originellement l'intention de réaliser une œuvre est la plus pauvre. Elle est sans commune mesure avec l'œuvre réalisée (qui suppose un perpétuel problème des moyens et un perpétuel enrichissement par le monde). Finalement l'intention originelle ne comporte pas la décision de *refuser* tel ou tel moyen, de préférer l'échec à l'usage de tel ou tel moyen, pour la bonne raison que le contexte historique n'est pas encore donné et ne comporte pas ces moyens; elle ne comporte pas non plus l'invention hardie que suscitera telle ou telle difficulté, parce que la difficulté n'est même pas là. Ainsi l'intention totale coïncide absolument avec l'œuvre totale et c'est l'œuvre totale qui apprend l'intention totale. En conséquence l'authenticité saisira l'intention comme un projet ouvert, un certain rapport mouvant avec le monde, dans lequel seules les structures les plus pauvres et les plus abstraites peuvent demeurer inchangées. Cela ne signifie pas du tout, bien au contraire, que le Pour-soi doive choisir de se définir par le caprice de l'instant (car le caprice de l'instant n'est caprice qu'en apparence; il prend sa forme de caprice sur un fond de choix constant), mais seulement que le Pour-soi doit se décrire lui-même en termes de perspective, et comme direction, bien plus par ce qu'il *fait*, que par ce qu'il veut. Ce qui permettra de le dévoiler, c'est l'usine qu'il construit ou l'hôpital qu'il fonde, non sa volonté de faire le bien ou de secourir ses proches. Ce qui définira son amour, c'est le sacrifice concret qu'il fait aujourd'hui et non ce qu'il pense ou ce qu'il sent. Ainsi le Pour-soi authentique, refusant l'être et la Psyché, se dévoile à lui-même à la fois dans l'immédiat de la perpétuelle mise en question (*Erlebnis*) et à la fois par la description réflexive de son entreprise concrète telle qu'elle se dévoile à lui dans le monde. A ce niveau son avenir c'est l'avenir de l'usine, de l'hôpital, l'avenir de sa politique. Le *Moi* est un intermédiaire abusif : l'*εἶδος* que renvoie mon œuvre dont l'avenir préfigure mon avenir et l'ipséité de la mise en question doivent en tenir lieu.

Mais cet ensemble mouvant de perpétuelle mise en question et

de perpétuel dépassement ne peut se révéler qu'à une réflexion qui ne *veut pas* l'Être mais l'existence, car la réflexion n'est pas contemplative : elle est complice ou purifiante. Dans l'un et l'autre cas elle est projet. Quel peut donc être le projet d'une réflexion qui refuse de chercher l'Être ? Il ne peut s'agir que d'une décision radicale d'autonomie. Tout le système de la récupération de la réflexion complice est apparu en effet comme une projection noématique de soi comme l'Autre et finalement comme une hétéronomie. La décision de la réflexion pure est à la fois négative et positive : en tant que négative, elle renonce à la tentative d'unification synthétique de soi par soi, qui conduit nécessairement à réaliser cette unification au-dehors et à sacrifier le vécu conscient au noème ; en tant que positive, elle conçoit que l'unité de l'existence ne peut pas être sur le type de l'unification synthétique par écrasement du reflet sur le reflétant mais sur un type nouveau qui est *l'accord avec soi*. Si, en effet, le passage à la réflexion ne réalise pas une unité d'être du Pour-soi et creuse au contraire un abîme nouveau dans la conscience, il réalise une autre espèce d'unité : car par la réflexion l'existence paraît à soi sous la forme d'un thème et d'une question. Elle ne s'identifie pas à elle-même mais elle se tient d'elle-même puisque aussitôt le problème se pose de savoir si elle se continuera ou s'arrêtera (à la fois dans ses modalités — est-ce que je renonce au projet — et comme absolu non substantiel — suicide). La réflexion n'est donc nullement contemplative, elle est elle-même projet : elle est projet issu du projet non réflexif et décision de suspendre ou de poursuivre le projet. Du coup l'existant renonce bien en effet à l'être comme en-soi-pour-soi, c'est-à-dire comme cause de soi (dans l'hypothèse où la cause serait avant le soi, c'est-à-dire où il se tiendrait de lui-même *a priori*), mais il se tient de lui-même *a posteriori* en tant qu'il a accepté de se mettre en question comme existant et qu'il a *répondu* à la question par la décision de se continuer. Mais précisément pour acquérir cette autonomie et cette reprise sur la contingence, il faut d'abord que l'existant accepte et assume son mode d'être qui est précisément le mode d'être diasporique. Ou plus exactement l'assomption de ce mode d'être ne fait qu'un, radicalement, avec la reprise de soi sur la contingence. En un mot l'existant est projet et la réflexion est projet d'assumer ce projet. Naturellement c'est sur le mode de l'être et du ne pas être que le processus se poursuit, car la réflexion est et n'est pas le réfléchi. Mais c'est que la réflexion n'est pas contemplation. Ce qu'elle est c'est volonté. Si le projet ne se récupère pas contemplativement, du moins se récupère-t-il *pratiquement*. La réflexion le fait *sien*, non pas par identification ou appropriation mais par assentiment et alliance. Autrement dit la conversion consiste à renoncer à la catégorie d'*appropriation*, qui ne peut régir que les rapports du

Pour-soi avec les choses, pour introduire dans le rapport interne de la Personne la relation de *solidarité*, qui sera plus tard modifiée en solidarité avec les autres. En refusant de posséder le réfléchi, elle dévoile le caractère inappropriable de l'*Erlebnis* réfléchi. Mais en même temps elle réalise un type d'unité spécial à l'existant qui est l'unité *morale* par mise en question et accord contractuel avec soi. Autrement dit l'unité n'est jamais donnée, ce n'est jamais de l'*être*. L'unité est volonté. La sincérité est donc exclue parce qu'elle portait sur ce que je *suis*. L'authenticité porte sur ce que je *veux*. La sincérité se donnait comme contemplation et annonce de ce que je *suis*. La réflexion pure et authentique est un vouloir de ce que je *veux*. C'est le refus de me définir par ce que je *suis* (Ego) mais par ce que je *veux* (c'est-à-dire par mon entreprise elle-même non pas en tant qu'elle apparaît à autrui — objectif — mais en tant qu'elle tourne vers moi sa face subjective). En cela se différencie-t-elle des ingénieurs et des sérieux, qui considèrent directement leur entreprise avec les yeux des autres, c'est-à-dire en objectivité? Qu'on doive *aussi* assumer l'objectivité de l'œuvre c'est ce que nous verrons plus tard. Ainsi la saisie de soi authentique n'est pas du type de l'être, c'est une volonté dirigée sur une volonté : c'est un projet qui se perd pour se sauver, qui se met à distance réflexive de lui-même comme quasi-objet pour pouvoir se vouloir *aussi* dans la quasi-objectivité. Et la volonté axée sur la volonté réfléchie ne la constate pas (ce qui serait l'arrêter et la figer en εἶς); nous avons marqué au contraire que le propre de l'intention est de se dépasser et de s'enrichir par l'acte : la volonté réflexive *veut* la réflexion. Mais elle ne la *veut* pas comme la réflexion complice, qui ne *met pas* en question le projet réfléchi. Elle met en question le projet avant de le vouloir. Elle l'examine pour décider s'il ne se détruit pas lui-même en devenant pour lui-même objet. Du coup, nous verrons tout à l'heure qu'elle change radicalement son rapport à l'Être, car elle ne le saisit pas originellement comme aspiré par les valeurs transcendantes (esprit de sérieux) ou par l'Ego (aliénation), mais précisément il est présent à lui-même comme libre projet dont dépendent les valeurs et l'Ego. Ainsi le veut-elle sans complicité en tant qu'il est libre choix autonome, car c'est comme tel aussi qu'elle pourra le récuser. Il ne faudrait cependant pas imaginer la réflexion s'exerçant sur le réfléchi comme la vue s'exerce sur un spectacle. La réflexion *ne voit pas* le réfléchi et ne veut pas le voir. Mais comme elle est issue du réfléchi, c'est le réfléchi lui-même qui se décomprime et se met à distance de lui-même et par le fait même se modifie, puisque le voilà qui n'est pas seulement *choix* de telle maxime mais choix de soi-même en tant qu'il est choix de A. (Il peut être refus de soi-même aussi, sinon il ne pourrait être choix, mais nous dirons plus loin les raisons qui peuvent amener la réflexion à refuser.) Il ne s'agit donc pas d'introduire un « specta-

teur impartial » qui aliénerait encore le projet. C'est le projet en tant que projet qui accepte de se perdre pour comparaître devant lui-même. C'est le projet qui veut exister en tant que mise en question de soi par soi. Et du coup il devient pour lui-même une totalité. Le projet conscient *de* soi comme projet, c'est-à-dire se voulant, représente un tout qui se récupère soi-même dans la dimension existentielle du *choix*. J'ai marqué au début que tout projet comparaisant à la réflexion s'altère parce qu'on veut le faire pour le Moi. Ainsi le Moi apparaît comme une idole sanglante qui se nourrit de tous les projets. Mais c'est que nous étions sur le terrain de la réflexion complice. Le Moi supprimé par la réflexion pure, le projet cesse d'être rapporté à autre chose qu'à son but. Il conserve donc cette immédiateté qu'il a dans l'irréfléchi, parce qu'il se médie lui-même. Dans l'immédiat je vois ce misérable qui a soif, je lui donne de l'eau parce que l'eau apparaît immédiatement comme désirable pour lui. Dans la réflexion complice, je donne l'eau pour que le Moi soit bienfaisant. Mais dans la réflexion pure le projet de donner de l'eau se borne à se découvrir lui-même dans son ipséité, c'est-à-dire que la conscience de l'eau comme désirable se thématise. En ce sens l'eau ne passe pas à l'inessentiel, simplement le projet de donner de l'eau se met en question devant lui-même. L'eau demeure l'essentiel mais au lieu d'être l'essentiel immédiat, c'est-à-dire de se dévoiler comme désirable à un projet qui s'oublie lui-même, elle demeure l'essentiel comme le sens et la qualification de mon projet. En un mot : l'immédiat est contingent, la médiation par le Moi entraîne l'aliénation ; la médiation du projet par lui-même laisse son autonomie au projet et son essentialité à la fin poursuivie. Le Pour-soi veut toujours la fin pour elle-même mais il est conscient de soi comme voulant cette fin. Il y a double dimension : 1° L'eau est désirable (continue à affirmer le réfléchi par son intention première et inaltérée). 2° Le Pour-soi est par son projet dévoilement de l'eau comme désirable. La subjectivité apparaît comme acte dévoilant. Le vertige existentiel : le projet apparaît à la réflexion dans son absolue gratuité. Mais comme la réflexion le *veut*, le voilà récupéré. Seulement il est récupéré comme absolu et totalité sans cesser d'être gratuit. C'est ce double aspect simultané du projet humain, gratuit en son cœur et consacré par la reprise réflexive, qui en fait l'*existence authentique*. La découverte active (ou dévoilement-assomption, ou découverte-fondement) du champ pur de l'existence doit en effet saisir originellement sa parfaite *gratuité*. La contingence du surgissement empêche de le rattacher à quelque nécessité et la disparition du Moi (pur sujet de droit parce qu'il est aliénation pure. Le Moi est homogène au Il : étonnement injustifié de Gide devant l'indigène parlant de lui à la troisième personne. Koestler et l'oncle Arthur. Le droit c'est l'exigence de l'Autre devenue intériorisation au Moi)

entraîne la disparition du Droit. Ainsi le Pour-soi apparaît dans son injustifiabilité absolue et son rapport à l'univers est changé : il n'a aucun droit, même mystique, que son entreprise réussisse, il est de trop par rapport au monde social et au monde en général, l'univers pourrait se passer de lui ; sa réussite ou son échec absolu est de l'ordre de la probabilité ; il ne peut rien réclamer ni d'autrui ni du monde, pas même le respect de sa liberté. Mais en même temps il n'est pas réfugié comme le stoïcien dans le $\tau\alpha\ \epsilon\phi\ \upsilon\mu\iota\nu$, dans la pure et formelle liberté. Son existence est bien de s'attacher par définition à un $\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\phi\ \upsilon\mu\iota\nu$, puisqu'il s'attache à une entreprise qu'il n'a aucun droit à exiger comme une réussite, ni aucune garantie, et qui l'entraîne dans la dépendance du monde entier. Il s'insère donc dans une entreprise qui suppose pour réussir un aspect favorable ou tout au moins constant de l'univers, qui n'est absolument pas donné ; il y consent au hasard : il parie, il est risqué, il assume sa perte possible dans son acte même. Mais, en même temps qu'il est gratuité, il est gratuité reprise. Mais reprise *par lui seul*. Ce redoublement réflexif est assumption de la gratuité. Par la réflexivité, je consens à être homme c'est-à-dire à m'engager dans une aventure qui a les plus fortes chances de finir mal, je transforme ma contingence en *Passion*. Quant à mon entreprise, je la justifie pour moi-seul, par le seul fait de la mettre en question. Je la saisis dans sa contingence mais aussi comme un absolu indépassable, insurmontable, qui tire son caractère absolu de ce qu'il est voulu comme il se veut. Ainsi, je puis dire aussi bien que je n'aurai jamais personne qui témoigne pour moi et que je suis mon propre témoin. C'est moi, que rien ne justifie, qui me justifie dans l'intériorité. Absolu subjectif de justification, pure contingence vue du dehors. Je ne pourrai jamais persuader les Autres de ma nécessité objective, et du coup elle n'aura jamais lieu ; mais, enserré dans la pure gratuité, mon accord avec moi-même me confère la nécessité subjective. Nous arrivons donc au type d'intuition qui dévoilera l'existence authentique : une contingence absolue qui n'a que soi pour se justifier par assumption et qui ne peut s'assumer qu'à l'intérieur de soi sans que jamais le projet justifié à l'intérieur puisse à partir de là se faire justifier par d'autres dans sa subjectivité (nous verrons qu'il peut y avoir justification par d'autres de l'entreprise comme objet s'ils la réassument) et qui ne se justifie qu'en risquant de se perdre. Mais qui du coup se constitue dans le risque et dans l'angoisse (qui suis-je pour me justifier) comme *pure autonomie*. Je n'ai aucun droit à vouloir ce que je veux et ce que je veux ne me confère aucun droit, mais je suis justifié à le vouloir parce que je veux vouloir ce que je veux. On objectera que la réflexion n'est pas la dernière instance et qu'elle implique une réflexion sur la réflexion, au moins comme possibilité. Cela est vrai mais cette possibilité, quoique toujours existante,

n'enlève rien à ce caractère de dernière instance qu'a la réflexion car si toute réflexion impure est récusée dans son être même — car elle peut être l'objet d'une réflexion pure — la réflexion pure ne peut être l'objet que d'une réflexion pure (car une réflexion complice ne peut sortir d'une réflexion non complice : de quoi serait-elle complice ?). Ainsi la réflexion (pure) sur la réflexion (pure) n'est qu'un doublet qui n'ajoute rien au phénomène primitif.

2) A ce niveau s'opère la transformation radicale du projet réfléchi. Car la réflexion étant dévoilement de la liberté, le projet est toujours de *vouloir l'être* mais de le vouloir non en tant que soutenant le Pour-soi, mais en tant que soutenu par lui. Il y a une conversion du projet d'être-pour-soi-en-soi et d'appropriation ou d'identification en projet de dévoilement et de création. Comparer dévoilement et le projet d'être *Causa Sui*. Dans la *Causa Sui* le Pour-soi comme néantisation se donne l'être, c'est-à-dire se transforme en En-soi-Pour-soi. C'est ce qu'il y a *derrière* la *Causa Sui* (au sens psychanalytique), il y a le projet du Pour-Soi qui se sent *Rien* et qui veut se donner *l'Etre*. Mais l'Etre ne peut sortir de l'Existence, cela est exclu. Dans le dévoilement au contraire l'Etre et le Pour-soi sont déjà donnés et l'Etre est tout entier donné au Pour-soi en tant que *monde*. Mais certaines régions d'Etre sont confusément données (implicitement). Ce qu'il y a derrière ces arbres, je ne le sais pas. Je le vise donc par une intention vide qui va le chercher dans son indifférence d'extériorité, c'est-à-dire dans l'état le plus proche possible de l'En-soi pur. Ainsi le monde est-il traversé de régions d'Etre qui existent encore pour moi mais dans leur pureté et abstraite extériorité d'En-soi. Si je dévoile l'Etre, l'opération est comme le symbole et l'indication de deux opérations impossibles : la première qui serait l'inverse de la *Causa Sui* : c'est l'En-soi se donnant le Pour-soi pour se reprendre au lieu de se perdre. Car c'est là l'incurable défaut d'Etre de l'En-soi vu par le Pour-soi. L'Etre en ne se récupérant pas n'a qu'un Etre *pour rien*. La contingence qui définit l'Etre pur a ses racines dans le fait de n'être pour Rien ni pour Personne. Fût-il le nécessaire produit de l'Etre, on ne peut rien dire sinon qu'il *Est* et que, en n'étant pour rien, son Etre s'achève dans le Non-Etre. Toutes les catégories de dévoilement d'être que nous connaissons, en effet, disparaissent : relation à soi et aux autres, unificabilité, coefficient d'adversité, d'instrumentalité, significabilité. L'Etre n'est plus du tout saisissable *pour l'Autre* que nous sommes. Mais d'autre part n'étant pas à lui-même et pour lui-même, il s'échappe à lui-même à force d'être soi ; son existence est une générosité perdue à force de n'être pour personne. C'est pourquoi Heidegger a raison de donner la Nuit comme symbole de l'Etre pur. Tout l'Etre est là mais enseveli dans une indifférenciation totale. Ainsi Etre c'est en même temps *ne pas*

être, c'est être-pour-se-perdre-dans-le-néant. Le Pour-soi, par contre, en se néantisant se récupère ; c'est parce qu'il fait apparaître en soi une dimension de Néant qu'il peut être Pour-soi. Si nous admettions le *mythe* d'un *conatus* de l'Être pour être pleinement, c'est-à-dire pour Être à soi-même être, nous dirions qu'il gagnera le Pour-soi, même en perdant son Être. D'où un mythe inverse de la *Causa Sui* : ce n'est pas le Pour-soi qui engendre l'Être, c'est l'Être qui en voulant se récupérer se perd comme Être. Dès lors dans un monde où *il y a* de l'Être, les régions indifférenciées font un appel au Pour-soi. Dans le monde, l'Être est appel. Naturellement c'est le Pour-soi qui se constitue pour lui-même en appel d'Être. Mais cet appel n'en est pas moins l'expression du rapport structurel du Pour-soi à l'En-soi. Dans un monde où *il y a* de l'Être, certaines régions d'Être sont telles qu'il y a et il n'y a pas d'Être en ces régions, de sorte que *ce qu'il y a* est toujours conditionné, entouré, voisiné, supporté par un *il n'y a pas* qui tend à retomber au *Néant* (à ce néant particulier qui est ce sur quoi s'ouvre l'Être pur). Le Pour-soi comme pure présence à soi de *Rien* (Rien tant qu'il n'y a pas conscience *de* l'Un transcendant) ne se justifie et n'existe qu'en tant qu'il se révèle à lui-même comme conscience *de* ceci ou cela. Dès lors le caché, l'indifférencié, le lointain *visé* par la pure intention vide lui apparaissent comme son avenir d'existant. C'est l'appel de l'Être (que le Pour-soi soit conscience de plus en plus d'Être). En même temps le Pour-soi prend conscience de soi comme destiné à faire *qu'il y ait* de plus en plus d'Être, c'est-à-dire à *manifester* l'Être. Du fait que le Pour-soi n'existe que comme dévoilement d'Être et que l'Être ne peut Être sans néant que s'il *est pour*, l'Existence du Pour-soi donne à l'Être un sens qui est d'Être-pour-se-manifester. Si le Pour-soi veut bien se perdre, c'est-à-dire ne pas tenter de se récupérer comme Être, ne pas se considérer comme son propre but sous la forme du Moi-chose, alors sa tâche lui apparaît, par lui l'Être est sauvé du Néant, l'Être se manifeste : le Pour-soi surgit pour que l'Être devienne Vérité. Par là le Pour-soi a une tâche de quasi-crédation puisqu'il extirpe des ténèbres de l'indifférenciation ce qui par essence y retombe toujours. Le Pour-soi est pure clarté de l'Être. Il sauve l'Être qui, en effet, ne sera jamais Pour-soi mais *pour* un existant qui est pour-soi. De toute façon la récupération est faite, puisque le Pour-soi est pour-soi en récupérant l'Être. Autrement dit le rapport : il y a de l'Être pour un Pour-soi, est un absolu. Le Pour-soi n'est pas l'Être, l'Être n'est pas le Pour-soi, mais l'Être est pour — le Pour-soi qui est — pour-soi. Ce rapport, s'il est saisi dans sa pureté après la conversion, n'est ni appropriation ni identification. L'Être est autre que le Pour-soi et se dévoile comme irréductiblement autre. Et le Pour-soi se saisit dans le dévoilement comme irréductiblement *en exil* par rapport à l'Être. C'est un rapport pour lequel il n'y a pas de termes mais qui

est originellement *extatique*. Le Pour-soi se perd comme soi pour coopérer à ce que l'Etre soit ; il vise à n'être plus rien que ce à travers quoi l'Etre se manifeste ; et en même temps il est fondement et a conscience de l'être, soit non-thétiquement soit réflexivement, en tant que par lui l'Etre vient au monde. Ainsi la liberté est fondement ; par elle le monde existe ; si elle s'anéantit, l'Etre s'ouvre sur le Néant. Et toute possibilité de la liberté (technique, artistique, etc.) étant *en même temps* dévoilement de l'Etre, le Pour-soi s'atteint comme possibilité infinie de manifester infiniment l'Etre. Car ce n'est pas dans la contemplation passive que le Pour-soi fera apparaître le plus d'être mais c'est au contraire par les multiples facettes de l'action (Saint-Exupéry). La *joie* ici vient de cette curieuse réalité : en créant (gouvernant) l'avion on dévoile un aspect de l'Etre qui était mais n'était pas en même temps (puisque il n'était pour personne, il était dans l'indifférenciation absolue). Dévoiler c'est *créer ce qui est*. Ce sont les limites de l'Homme : le Dieu qu'il conçoit créerait ce qui n'est pas. Mais alors il est impossible qu'il projette sa création hors de sa subjectivité. L'homme en créant ce qui est conserve à l'Etre toute sa transcendance mais en même temps il le fait *paraître* sur le fondement de la liberté. Toutefois le rapport n'est pas de l'Etre à une conscience absolue et universelle qui lui serait coextensive par l'infinité actuelle de ses points de vue. Il y a là encore une tendance dont il faut se défier : l'illusion d'être tout. J'ai tendance, voyant la mer de la plage, à croire que je dévoile *toute* la mer. Je masque ainsi l'angoisse de n'être qu'un point de vue. Je prends ce que je tire de l'ombre pour symbole de ce qui y demeure dans l'ombre et, niant mon historicité, chaque fois que je dévoile *un* être, je me figure que cela vaut pour *tout* l'Etre. Mais cela est faux. Je dévoile *un* être sur fond d'indifférenciation. Et ce dévoilement ne le sauve pas de retomber dans l'ombre : je n'ai pas assimilé en le voyant ce récif à la grande conscience universelle : je l'ai manifesté pour une subjectivité historique, mortelle et oublieuse. Je m'en irai : le récif restera là. De sorte que le monde comme univers a le sort dérisoire de se manifester *par* une conscience particulière et surtout à une conscience particulière. Tout son « il y a » est suspendu à ma finitude. Il y a donc une tentation perpétuelle à considérer comme *vanité* d'activité dévoilante parce qu'elle est contingente, finie, éphémère et subjective. A cela il faut répondre que d'abord le Pour-soi est amené par là à dévoiler pour d'autres, avec d'autres, après d'autres. Nous y reviendrons. Mais nous envisageons en ce moment le Pour-soi dans sa solitude. Nous dirons que ce regret de ne pas être une conscience universelle est dérisoire. Car précisément ce n'est pas l'absence de point de vue qui rendra le dévoilement absolu mais la reprise réflexive au sein même du sujet. Je disais plus haut : je n'ai aucun droit à vouloir ce que je veux mais je suis

justifié à le vouloir parce que je veux vouloir ce que je veux. C'est ce qu'il faut appliquer ici. Une contingence absolue n'a que soi pour se justifier mais du coup elle se confère l'absolue justification dans la contingence. Ainsi lorsque par le regard réflexif je m'approuve de dévoiler cet être et je me veux le dévoilant, alors parce que je dévoile cet être je m'atteins comme un absolu et en m'atteignant comme absolu je confère à ce dévoilement ici et maintenant un caractère absolu. Alors la roche ou la mer est *de ce point de vue* pour un Absolu ; son être est justifié du seul fait que je justifie le mien, il passe à l'absolu par mon acceptation libre de la contingence et de la finitude, et la joie vient de ce que je m'atteins au plus profond de moi-même comme ipséité assumant sa finitude dans le moment même où je confère à l'Etre son Etre-pour, c'est-à-dire son Etre absolu. Je dirai plus loin comment cette assumption créatrice de l'Etre et de moi-même doit nécessairement s'achever dans un rapport à Autrui. Le Pour-soi est Dieu en ceci que s'il décide que l'Etre a un sens, l'Etre aura *pour le Pour-soi* un sens. Mais comme le Pour-soi est un absolu-sujet, c'est absolument que l'Etre aura un sens. Principe : l'absolu est sujet parce que seule la récupération (thétique ou non-thétique) empêche l'Etre de s'ouvrir sur le Néant. En d'autres termes : ou le Néant est *dans* l'Etre (existence — absolu-sujet) ou l'Etre s'effondre dans un Néant externe (En-soi). L'Etre se néantise en soi ou hors de soi. Conséquence : les modes d'existence de l'absolu-sujet sont eux-mêmes des absolus parce que l'absolu-sujet est tout entier ses modes. Conclusion : si l'En-soi a un sens pour l'Absolu-sujet, ce sens, vécu absolument, est absolu. La morale, en libérant le Pour-soi de l'aliénation (qui fait de lui un *inessentiel*), rend à la conscience son existence d'*absolu*. Ce qui empêche de saisir la clarté du raisonnement c'est que Dieu n'a pas vidé les lieux. Il est toujours dans les consciences : c'est le point de vue de Dieu qu'on envisage quand on pense que notre saisie de l'Etre reste relative à notre finitude. Si Dieu n'existe pas, nous avons seuls à décider du sens de l'Etre. Mais précisément parce que « faire qu'il y ait de l'Etre » ou « donner un sens à l'Etre » sont une seule et même chose, ce n'est pas dans la contemplation que l'Etre se dévoilera pourvu de sens : c'est dans l'effort pour que l'homme ait un sens, c'est-à-dire dans l'action. Agir c'est poser que le but est réalisable, c'est-à-dire qu'il sera inscrit dans le monde. Donc supporté par l'Etre. Agir c'est poser que l'Etre a un sens : à travers l'instrumentalité de l'action, l'Etre se dévoile comme pourvu de sens. Si l'action réussit, le sens est inscrit. Et fondamentalement on agit *pour* que l'Etre ait un sens. C'est le but de tous les buts. Agir et réussir son acte ce serait prouver à la fois que l'Etre a un sens et que l'homme a un sens. Agir et échouer c'est prouver que le sens de l'Etre est de rendre impossible la vie humaine. Ici intervient le

poète¹. Ainsi faire qu'il y ait de l'Être, c'est intégrer le maximum d'être dans une tentative pour faire apparaître le sens de la vie humaine. L'action est révélatrice-unifiante. Mais précisément parce que la conscience est point de vue, qu'il y a nécessité qu'elle soit point de vue contingent, il faut dévoiler l'Être de *mon* point de vue. Cela signifie que je dois renoncer à cette tendance perpétuelle à glisser entre mon point de vue et la réalité les lunettes de l'universel, ou plutôt de l'absence de point de vue. Cet Arabe qui passe sur la route m'est à demi dissimulé par les barreaux de fer de mon balcon. On reconnaîtra facilement en soi la tendance que je décris et dont je dis qu'il faut se dépouiller : écartier par la pensée les barreaux et tâcher de voir l'Arabe tel qu'il est : c'est-à-dire constituer une abstraction d'ailleurs non fondée puisque c'est au fond remplacer un point de vue qui est mien par un point de vue plus *commode* que je n'ai pas. Tel est le propos de l'art classique (j'ai montré ailleurs comment la sculpture tombe dans cette illusion). Un autre type d'abstraction (Barrès) consistera à percevoir selon des valeurs et à laisser tomber tout ce qui ne correspond pas dans sa perception à ces valeurs (la saleté, le désordre, les objets non nobles, etc.). La culture apparaît ici comme un effort perpétuel pour redresser la perception selon la noblesse. C'est nécessairement constituer une *moindre* perception. Si des odeurs de cuisine ou pires flottent autour d'un monument c'est précisément le sens dévoilé de l'Être que cette beauté humiliée, et il convient de ne pas l'appauvrir. Le dévoilement doit se faire par assumption de soi-même comme point de vue, ce qui implique dévoilement de la *totalité d'être*. Il n'y a pas de perception pauvre, il n'y a que des perceptions appauvries. Ce dévoilement c'est le dévoilement du *concret*, il se fait en se revendiquant soi-même comme *ce* point de vue. Le dévoilement se fait selon le seul propos de dévoiler le *maximum d'être* en étant le plus soi-même (non comme Moi mais comme ipséité). Et comme le dévoilement est articulé à l'action qui est création on voit que le dévoilement se fait par *dépassement vers*. La contemplation borne son but à ce dévoilement, elle supprime la transcendance. Mais le dévoilement concret se fait marginalement dans et par le dépassement. La création de ce qui est est variable, dépendante au sein de la création de ce qui n'est pas. y (dévoilement) = f (de sa) (création). Si Saint-Exupéry voit les montagnes de son avion comme il les voit, c'est *d'abord* qu'il pilote l'avion et que les montagnes lui apparaissent comme moyen et comme danger dans le dépassement qui le conduit vers son but (atterrir au Maroc); c'est *ensuite* qu'il ne cherche pas à substituer aux montagnes telles qu'il les voit les montagnes telles qu'elles sont (c'est-à-dire telles qu'elles sont d'un

1. Cf. notamment p. 42, sur la poésie comme amour de l'échec (*N.d.E.*).

point de vue plus familier, plus commode ou délibérément choisi); c'est donc qu'il revendique résolument son point de vue dans sa contingence comme créateur de ce qui est. Voilà ce que *sont* les montagnes. Sans doute elles sont aussi autre chose (pour le pâtre, pour l'alpiniste, etc.), mais ces points de vue ne peuvent s'équivaloir que selon une logique abstraite. Dans la réalité vécue, mon action fait soudain s'épanouir l'être des montagnes, comme une fleur qui éclôt, et je veux cet être par le même mouvement qui fait que je me choisis. De la même façon, il convient sans doute que je lutte, au nom de mon projet concret, contre l'angoisse, l'abattement, la paresse, la tristesse, la dépersonnalisation, la psychasthénie, etc. Mais je ne dois pas, pour autant, les refuser comme dévoilantes. L'être-dans-le-monde-avec-les-autres a pour conséquence que chaque détermination immanente est un dévoilement absolu du transcendant. La paresse comme la dépersonnalisation me révéleront de précieux enseignements sur la condition de l'homme dans le monde au milieu des hommes, et de ces dévoilements je dois tenir compte quand j'organiserai (voir plus loin) le dévoilement total du monde. Le rationalisme éthique a raison de repousser les dispositions internes quand elles sont des entraves à l'action; il a tort de les considérer comme des humeurs, c'est-à-dire comme des agitations purement subjectives qui ne procureraient sur l'Etre que des illusions. Tout est *vrai*. Cette femme indisposée doute de l'amour de son mari: c'est qu'aussi bien l'amour est douteux, c'est que son mari *ne l'aime pas* dans les moments où il l'aime le plus, c'est que croire c'est à la fois croire et ne pas croire, etc. Cet autre, fiévreux et abattu, se sent écrasé par le monde. C'est aussi que l'Etre est *écrasant* pour le Pour-soi, quand bien même le Pour-soi paraît réussir son projet; cet aboulique ne sait plus que vouloir: c'est que le but humain, tout absolu qu'il est quand il est voulu, est absurde *avant* et *après*. Ainsi convient-il à la fois de *vouloir* et de *ne pas vouloir* ses humeurs. Les repousser, n'en pas tenir compte tout en leur attachant la plus extrême importance. Les assumer comme dévoilement de l'Etre et les dépasser vers le but concret choisi. Cette femme qui, indisposée, doute de son mari, elle est authentique si elle refuse d'en « tenir compte » au sens où cela pourrait la conduire à des actes ou des paroles irréparables et si, en même temps, elle découvre dans et par son humeur un aspect de l'amour qu'elle intégrera à son expérience totale. L'homme, existant « révélé-révélant », est perpétuellement révélation. Et si l'on assume la gratuité et la contingence du point de vue, cela revient à assumer son historicité. Je suis dans « le cours du monde » et je contribue à le faire. Je puis pratiquement mettre tout en œuvre pour que cette guerre soit évitée mais si elle éclate je *dois la vivre*. Je ne change pas mon point de vue sur elle, je persiste à la condamner, peut-être même déciderai-je au cours de cette guerre

même de faire une propagande antimilitariste; mais, cela dit, je dois la vivre comme si c'était moi qui l'avais décidée. Je la refuse et l'assume tout juste comme mon humeur. Elle est une chance de dévoilement du monde. Au moment même où je la condamne, où je la repousse, je dois lui faire rendre son maximum de dévoilement d'être. Mon refus ne doit pas être une *fuite*, je ne dois pas refuser de la vivre, essayer de n'en pas tenir compte, repousser ses joies, ses expériences. Mais au contraire les pousser à l'absolu. De ce point de vue l'homme qui a choisi de dévoiler considère tout ce qui lui arrive, *comme une chance*, en tant que ce qui lui arrive lui permet de dévoiler davantage (même le risque de mort). Et du même coup, assumant dans la contingence même sa *date*, il considère comme *sienna* la perspective historique dans laquelle il est placé. Voilà ce dont il faut à présent rendre compte. Quoi que je fasse, en effet, ma présence historique met en question le « cours du monde » et le refus de le mettre en question est encore mise en question et réponse inventée. Ma situation concrète est définie comme un point de vue particuliers sur la situation historique. « Je-suis-dans » l'Histoire et chacun de mes actes provoquera une modification du cours du monde ou au contraire exprimera ce cours. En ce sens tout ce que je fais du matin au soir (depuis ma manière de me laver jusqu'à ma façon de lire ou d'observer) sera signifiant pour l'historien futur, fussé-je perdu dans la foule et mes souvenirs eussent-ils survécu par hasard. De ce fait mon avenir se découpe dans l'avenir de la société qui m'entoure et réciproquement l'avenir de cette société est ce que la fait mon avenir. J'ai les ignorances de mon époque et je lutte contre ses superstitions. Mais les plus solidement établies sont précisément celles contre lesquelles je ne lutte pas. Je puis bien lutter aujourd'hui contre un Christianisme à demi mort, mais non contre telle supposition sociologique ou biologique sur laquelle je m'appuie au contraire. Vouloir atteindre l'éternel en passant par-dessus ces ignorances, ces superstitions, ces complicités, cette structure sociale qui me fait d'une classe ou d'une autre et ces événements que mon inertie jouée ou mon action fait arriver, c'est nier que la conscience soit point de vue, c'est nier que la contingence soit nécessité ontologique. On saisit bien d'ordinaire notre contingence biologique; on se rebelle, au contraire, devant notre contingence historique. On veut bien s'étonner de ce que nous n'avons *que* cinq sens; on ne réfléchit pas assez sur ce que Pascal ignorait le principe de Carnot et le marxisme ou la psychanalyse et qu'il pensait *avec les moyens du bord*, et surtout sur ce que *nous* pensons avec les moyens du bord. On réalise ici la même abstraction qu'en supprimant les barreaux du balcon pour mieux voir l'Arabe. On tente donc de se placer dans l'universalité, c'est-à-dire dans l'absence totale de point de vue ou dans le point de vue de Dieu. Et sans doute il existe un universel.

Mais il est lui-même vécu historiquement : en principe et dans l'abstrait, les possibilités des Mathématiques sont données d'un coup et à l'infini. En fait elles posent à chaque époque des problèmes concrets. On ne voit pas que les mathématiques non euclidiennes aient pu être conçues au xvii^e siècle. Hegel a résolu la difficulté en se plaçant à la fin de l'Histoire. Mais l'Histoire n'étant pas finie, je ne puis assumer ma contingence et en faire l'absolu que j'ai défini plus haut qu'en l'assumant dans l'Histoire. Et c'est là précisément ce qui s'appelle s'historialiser. Ainsi je m'historialise en me revendiquant comme conscience libre d'une époque en situation dans cette époque, ayant son avenir dans l'avenir de l'époque et ne pouvant manifester *que* cette époque, ne pouvant dépasser l'époque que si je l'assume et sachant que ce dépassement même de l'époque est d'époque et contribue à la faire. Dès lors l'époque est mienne : en l'assumant, je m'assume ; je ne me perçois de tâche que *dans* cette époque et par rapport à elle. Cela ne signifie pas que je ne puisse avoir affaire à de grands transcendants qui la dépassent (un parti, une fin politique, la conservation d'une institution, d'une culture) mais il s'agit de les conserver ou développer *avec les moyens du bord* et d'assurer leur passage d'une époque à l'autre. Ainsi, devant manifester mon époque à elle-même, devant la changer en elle-même et pour elle-même, je ne suis rien d'autre que sa pure médiation. Seulement cette médiation étant consciente (de) soi et s'assumant elle-même sauve l'époque et la fait passer à l'absolu. C'est ce qui permet de résoudre cette antinomie : on dit que les grands hommes expriment leur époque et l'on dit qu'ils la dépassent. La vérité est : je ne puis *exprimer* mon époque qu'en la dépassant (exprimer c'est déjà dépasser le donné — et d'ailleurs l'expression est marginale. On exprime dans un dépassement pour changer) mais le dépassement même est d'époque : par moi c'est l'époque qui se dépasse elle-même et qui contient son propre dépassement. Car l'époque, étant totalité détotalisée de transcendances, est elle-même transcendance. C'est parce qu'on a vu l'individu de génie comme transcendance en considérant l'époque comme donné et immanence qu'on a pu croire qu'ils *dépassaient*. En réalité ils dépassent un donné mais partout où ils dépassent ils portent leur époque comme un drapeau. L'époque n'est ni finie ni infinie, mais elle est indéfinie ou, si l'on préfère, elle est finie mais non limitée. Ainsi donc, me vouloir c'est vouloir *mon* époque. Je ne puis vouloir supprimer *la* guerre : les conditions d'une pareille suppression ne sont pas données et d'ailleurs les libertés de mes descendants peuvent la rétablir. Mais je puis vouloir supprimer *cette guerre-ci*. Et ceci au nom des mêmes principes qui faisaient les pacifistes vouloir supprimer la guerre en général. Je puis vouloir que *mon temps* soit celui où une certaine guerre imminente a été évitée. Ainsi ne dois[-

je] point rejeter rien de ce qui arrive (même si j'ai cherché de toutes mes forces à l'éviter) mais au contraire le revendiquer comme mien et le faire passer à l'absolu. Marx l'avait bien vu : une guerre n'est en soi ni louable ni condamnable, il faut voir si elle sert, dans les circonstances historiques, les intérêts du prolétariat. Cela signifie qu'il n'y a aucun principe d'universalité éthique *a priori* au nom duquel on puisse juger un événement de l'époque (c'est introduire le jugement du passé ou de l'avenir), mais je suis là pour que l'époque par moi se juge elle-même à travers ses propres principes et se détermine à exister selon eux. Car l'époque *n'est rien si on ne la pense*, et c'est au cœur de chaque pensée qu'elle s'atteint. Ainsi est-elle à mille facettes absolues et n'est jamais l'*unité* de ces facettes (totalité détotaillée), mais en chacune de ces facettes elle est unifiée. Et chacun, pensant et changeant l'époque, est *hors d'elle* comme celui qui la maintient dans l'absolu — et pensé et unifié à l'époque par l'autre, il est *en elle*. Il atteindra donc à l'authenticité absolue s'il réalise cette tension de penser l'époque comme l'absolu qui s'atteint elle-même¹ peut la penser et de se penser (passage à l'objectif) lui-même dans l'époque comme les autres le pensent. Deux opérations distinctes mais qu'il doit toujours avoir simultanément présentes à l'esprit (nous y reviendrons, c'est le problème du passage de l'acte à l'objectif). En définitive, mon époque c'est moi : je suis cet être immanent à elle par quoi elle se transcende vers son propre salut. Je dois l'assumer comme je m'assume et la faire passer à l'absolu en m'atteignant moi-même comme absolu. Ainsi je manifeste l'Être à travers mes humeurs et l'époque dans et par un projet qui sauve et fonde l'époque. C'est en m'historialisant que je m'assume comme absolu (en reprenant ma gratuité à mon compte) et c'est en m'historialisant que je manifeste et dévoile le maximum concret d'être (l'être révélé déjà par l'époque et l'être révélant-révéle de l'époque *sur* l'Être).

3) L'authenticité à ce niveau est double source de joie : par la transformation de la gratuité en liberté absolue — par le contact avec l'être du phénomène.

a) Gratuité et joie. La conscience est gratuité parce qu'elle n'est pas son propre fondement et parce qu'elle est contingente (point de vue) par nécessité. Il y a contradiction dans une conscience sans point de vue parce que l'infinité des points de vue s'excluent les uns des autres et ne peuvent être maintenus à la fois dans une seule conscience. Et si nous admettons que cette conscience saisit l'Être et non les apparences, elle est du moins exclue des apparences et réalise à son tour un point de vue. L'esprit conscient de soi de Hegel

1. On attendrait « lui-même » (N.d.E.).

intègre peut-être le Stoïcisme mais non le stoïcien. Ainsi la conscience, si elle cesse de déplorer sa structure profonde, atteindra sa nécessité au cœur de sa gratuité. Il n'est pas nécessaire qu'elle existe mais il est nécessaire que cela ne soit pas nécessaire ; il n'est pas nécessaire qu'elle ait ce point de vue mais il est nécessaire qu'elle ait un point de vue et que ce point de vue ne soit pas nécessaire. Ainsi la conscience de sa gratuité enveloppera la conscience de la nécessité de cette gratuité. La conscience atteignant la nécessité de cette gratuité peut et doit aimer cette gratuité comme condition *a priori* de son existence et du salut de l'être. Une conscience sans point de vue, ne pouvant être que tous les points-de-vue-possibles réalisés, serait donc *sans possibles*. Etant sans possibles elle serait nécessité pure et par conséquent sans liberté. Aucune action ne lui serait *possible*, puisqu'elle serait la conscience de tout. Ainsi la contingence de la conscience jetée au milieu de l'Etre est condition de sa liberté. En un mot une conscience est nécessairement finie et libre ; libre parce qu'elle est finie. La conscience atteint donc dans sa finitude contingente la condition nécessaire de sa liberté et de son existence ; elle ne peut la refuser sans se refuser elle-même. Mais comme en l'assumant, elle l'excipe au contraire et la soutient par sa liberté, la conscience libre et qui s'assume elle-même atteint en elle et produit en l'atteignant le point où viennent interférer liberté, contingence et nécessité. Ma contingence est nécessaire à ma liberté mais ma liberté assume ma contingence. En un mot ma liberté reprend en elle et fonde la condition nécessaire de son existence. Ma liberté donne la dimension de liberté à ce qui était nécessité, et la contingence donne la dimension de nécessité à ce qui était liberté indéterminée. J'assume ces yeux, ces sens, cette tête, ce corps parce que par eux je suis libre, j'assume mon ignorance libérante. Du même coup, ce corps et cette ignorance et ce risque perpétuel de mort *sont pour* ma liberté. Ma liberté est leur fin. Mais du coup aussi ma liberté a un visage : elle est cette esquisse d'action dans l'univers, donc ce corps, cette ignorance et ce risque. Mais en même temps ma contingence existant pour elle-même dans la transparence du choix réflexif absolu passe à l'absolu. La contingence se transforme en autonomie. Contingent j'étais parce que je ne pouvais me dériver d'aucune nécessité. Mais si, précisément, je dérivais d'une nécessité, je ne pourrais pas m'assumer car je serais rigoureusement défini par cette nécessité même. Mon être serait donc relatif à cette nécessité (fût-elle « interne » ce qui ne signifie rigoureusement rien). Mais précisément parce que je suis gratuit, je peux m'assumer, c'est-à-dire non pas *fonder* cette gratuité qui restera toujours ce qu'elle est mais la *repandre* à mon compte. C'est-à-dire me considérer perpétuellement pour moi-même *comme une chance*. Les enfants ont assez spontanément cette tendance,

lorsque, par exemple, ils se réjouissent brusquement en pensant : quelle chance j'ai d'être français, d'être garçon, d'être de cette famille. Mais cette assumption reste dans l'inauthenticité, parce qu'elle est postérieure aux motifs *a posteriori* : la famille est prospère, unie, indulgente, la France vient de gagner la guerre de 14-18, etc. Or c'est la contingence même de l'apparition dans le monde quelle qu'elle soit qu'il faut considérer comme une chance. Bataille dit : la chance la plus folle. Mais il est inauthentique aussi car ce *n'est* pas une chance, *a priori* et comme mathématique. Chance pour qui ? A partir de quoi ? mais c'est *a posteriori* par mon assumption et en revenant de mon libre projet à la contingence qui seule le rend possible que je dois considérer la contingence comme une chance. Chance parce que mon projet l'éclaire et la valorise comme ce qui a permis mon projet. Il faut aimer avoir pu ne pas être ; être *de trop*, etc. Par là seulement du *neuf* peut venir au monde. Mieux : par là seulement il peut y avoir un monde. Ainsi ce que Pascal appelle misère et grandeur de l'homme apparaissent plus étroitement liés que chez le chrétien et surtout en sens inverse : pour Pascal la grandeur est donnée d'abord et c'est la participation à Dieu ou point de vue sans point de vue. Puis vient la chute qui est chute dans un corps et limitation contingente du point de vue, et cette chute est historialisation (péché). Quant à la grandeur de l'homme elle vient de ce qu'il possède encore en lui des traces de sa participation à la toute-connaissance divine et qu'il est promis à y retourner. Pour l'homme authentique au contraire la grandeur (j'emploie ces expressions à partir de Pascal et en leur donnant un sens strictement subjectif. L'homme n'est ni grand ni misérable puisqu'il ne l'est pour aucun témoin. Mais dans l'ensemble concret que forme une société et par rapport à certaines normes *un* homme est grand ou misérable) dérive nécessairement de la misère ou contingence. C'est parce qu'il est point de vue, finitude, contingence et ignorance qu'il fait qu'il y a un monde, c'est-à-dire qu'il peut prendre d'un coup la responsabilité de lui-même et de l'univers. Et l'universel même ou essence, comme je l'ai montré (E.N.), ne peut apparaître qu'à partir de la limitation du point de vue. L'universel ou possibilité de dépasser perpétuellement ma finitude. Ainsi l'homme authentique dépasse-t-il perpétuellement la tentation que Bataille nous décrit : *être* tout. Dans le monde de l'aliénation, le fait d'*avoir* un Moi entraîne en effet le désir que ce Moi soit tout. Mais le rapport du Pour-soi à tout est différent si le Moi tombe : c'est désormais : exister comme quelqu'un pour *qu'il y ait* tout. Au lieu qu'il y ait chute, il y a dépassement. Et le rapport à la contingence se renverse également : par sa reprise elle devient *gratuité* c'est-à-dire explosion perpétuelle de la libre décision *qu'il y ait* un monde.

β) Cette conscience de la gratuité (ou de la générosité comme

structure originelle de l'existence authentique) est indissolublement liée à celle de l'Être comme jaillissement fixe. Le mythe de Dieu tranquillisait. Le monde tout entier était *vu*. Nous avons tous gardé, au départ, cette tranquillisation mythique dont on voit la nécessité originelle : quelqu'un se charge de tirer le monde de l'Être aveugle ; aussi loin que je vois cette mer, je fais *qu'il y a* cette mer. Mais plus loin il continue d'y *avoir* la mer, c'est-à-dire son Être froid et obscur est réchauffé et maintenu au monde par le regard de Dieu. Ainsi n'ai-je à faire *qu'il y ait* que dans un monde qui est déjà un « il y a ». Mon regard regarde dans ce regard de Dieu, je ne vois jamais que le *déjà vu*. Ainsi suis-je d'une part tranquilisé mais d'autre part je tombe dans l'inessentiel. Ce regard de Dieu reste sur les fleurs comme le regard du maître dans le *Toast funèbre* de Mallarmé. Et le mieux que je puisse faire c'est de voir une partie de ce que Dieu voit *pour sa gloire*. La présupposition du réalisme c'est que Dieu existe et voit. Mais si Dieu disparaît, les *choses vues* disparaissent avec lui (je ne considère pas encore ici ce qui est vu par l'Autre). L'Être demeure. Mais sa tendance à persévérer dans son Être se double d'une tendance à s'ouvrir sur le Néant. L'Être demeure ce qu'il *est*, c'est-à-dire cohésion compacte, totale adhésion à soi, contingence absolue. Mais en même temps comme il *n'est plus pour*, en même temps qu'il est, il n'est pas. (Mythe de Jupiter ordonnateur du *chaos*. Ce chaos c'est l'Être sans *il y a*.) Ainsi l'homme se trouve hériter de la mission du Dieu mort : tirer l'Être de son effondrement perpétuel dans l'absolue indistinction de la nuit. Mission infinie. Quand Pascal écrit : le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie, il parle en incroyant, non en croyant. Car si Dieu existe, il n'y a pas de silence, il y a l'harmonie des sphères. Mais si Dieu n'existe pas alors oui, ce silence est effrayant car ce n'est ni le néant d'être ni l'Être éclairé par le regard. C'est l'appel de l'Être à l'homme ; et déjà Pascal se suppose comme passion entraîné *seul* dans ces espaces pour les intégrer au monde. Dès lors *voir* c'est tirer l'Être de son effondrement. Et dès qu'il est révélé, l'Être bondit dans le dévoilement par tout le raffermissement de son Être. La perception est surgissement de l'Être, explosion fixe et vertigineuse de l'Être dans le « il y a », et c'est là originellement pour le Pour-soi la *jouissance*. En effet c'est dans *sa* perception que l'Être éclôt perpétuellement, c'est dans *son* regard que se produit cette érection vertigineuse et immobile de Tout. Et sans doute le Pour-soi ne saisit-il que des phénomènes mais l'être de ces phénomènes lui est tout entier donné (en même temps qu'il est tout entier transcendant). Sa présence à l'Être lui dévoile l'Être comme un don rigoureusement corrélatif de sa générosité à lui. L'Être n'est pas en-soi et pour-soi comme dans la conscience hégélienne : il est en-soi et pour lui. Cela signifie qu'il est totalement *lui*, sans parties,

sans facettes, séparé seulement de moi par ce que Mallarmé nomme la *lacune*. Mais cette lacune c'est encore le Pour-soi. Il n'est séparé du Pour-soi que par le Pour-soi et le Pour-soi est à lui-même sa propre séparation de l'Etre, et par l'assomption de cette séparation il tire l'Etre de la nuit et le fait *paraître* dans l'Absolu. Il accepte de ne pas être l'En-soi pour que l'En-soi paraisse dans sa totale majesté. Ainsi sa passion est jouissance puisque par son renoncement à l'Etre, l'Etre est entièrement *pour lui*, totalement donné dans son champ perceptif, faisant exploser son objectivité absolue dans la région de sa subjectivité. La jouissance c'est ici d'être l'Etre en allant jusqu'au bout du « ne l'être pas ». Cela *est* : il *n'y a rien* que de l'Etre, puisque, en dehors de l'Etre je ne suis rien qu'un consentement absolu à ce que l'Etre soit. Cela est et cela est (sur le mode du « il y a ») *par moi*. Je passe pour que cela *soit*, je suis exil pour que l'Etre qui est *soit pour*, pour que le mouvement de ce feuillage soit sauvé, existe absolument. A partir de ce moment, faire qu'il y ait de l'Etre devient la mission, la passion du Pour-soi, il se retourne perpétuellement pour éviter l'effondrement de l'Etre derrière son dos, il va toujours plus loin, il est *appelé* partout, l'Etre lui paraît comme à Ponge, comme à Gide, un effort perpétuel vers l'expression qui ne peut exister que par sa médiation. Gide, *Journal*, 344 : « Devant l'attendante beauté de la brute Nature, mon cerveau libéré s'échauffait plus que devant l'œuvre d'art ». Par moi, l'Etre existe pour l'absolu et cet absolu, c'est moi. Par moi la permanence, l'éternité (intemporalité), l'accord à soi, l'immanence absolue, la pureté (être ce qu'on est) entrent dans l'absolu et cet absolu c'est moi. Ici intervient pour la première fois le vrai rapport aux choses de l'homme authentique (qu'on retrouvera dans son rapport à l'œuvre et aux Autres) qui n'est ni l'identification ni l'appropriation : se perdre pour qu'une certaine réalité soit. Mallarmé l'avait admirablement compris : assister ignoré, inconnu dans la foule à la représentation anonyme de son œuvre. Il y a un *goût* de l'Etre. Il faut d'ailleurs comprendre clairement ce que veut dire « faire qu'il y ait de l'être ». Ce n'est pas seulement manifester l'Etre pur, c'est faire que l'Etre pur paraisse dans un monde, c'est *mettre en rapport*. Je me suis déjà expliqué à ce sujet, j'ai montré que le Pour-soi *n'ajoutait* rien, il se bornait à percevoir dans l'unité d'un monde ce qui par soi a tendance à retomber dans l'extériorité d'indifférence¹. Ainsi par le Pour-soi l'Etre vient au monde. Le Pour-soi *est le Rapport*. Il n'y a de rapport [que] parce que le Pour-soi est rapport à soi et rapport à l'Etre par structure ontologique. Il y a donc deux façons de me perdre : l'une c'est de vouloir me saisir à la manière du réalisme (qui est l'ontologie de l'esprit de sérieux) comme constatant le

1. Voir *L'Etre et le Néant*, deuxième partie, chap. III (N.d.E.).

rapport, celui-ci étant donné dans la nature des choses. Alors la conscience devient l'inessentiel ; en outre elle n'est plus qu'une luminosité passive. Passivité inessentielle relative à l'Etre absolu, subissant le rapport sans l'être, elle n'est plus ce pour quoi l'Etre vient en un monde, puisque le monde est donné sans elle. Elle ne peut donc en même temps s'assumer comme absolu puisque l'absolu est en dehors d'elle. L'autre façon de me perdre c'est de me concevoir comme créant le rapport sans être moi-même rapport (Kant). Dans ce cas le rapport n'est pas le Pour-soi lui-même, il émane du Pour-soi et tombe en dehors de lui ; le Pour-soi reste un Etre, producteur de rapports. C'est qu'il lui manque d'être à soi-même rapport dans l'absolu. Sans doute il se constitue comme ensemble de relations en s'unifiant comme le monde mais alors il s'apparaît comme rapport déjà constitué ou nature (c'est ce que j'appelle la région de la Psyché) et pur relatif, et non comme étant à soi-même et au monde son propre rapport. En même temps c'est le monde qui devient l'inessentiel, puisqu'il n'est plus rien que le corrélatif noématique d'une opération unifiante. On perd la joie de dévoiler *ce qui est*. Joie qui ne peut subsister que si ce qui *est* est dans l'absolu et si la découverte est absolument valable. Ainsi, dans le réalisme, la conscience perd la joie en devenant pure passivité contemplative, épiphénoménale — dans l'idéalisme elle perd la joie parce qu'elle-même et le monde apparaissent comme pure relativité. L'élément commun aux deux c'est que le rapport constaté par la conscience est donné en dehors d'elle (soit par Dieu, soit par une activité transcendante qui rend la conscience possible, mais qui n'est pas elle). Entraînés par la notion de *rapport* qui évoque l'idée de relativité, ils n'ont pas vu que sans doute deux termes unis par un rapport sont au sein de cette relation relatifs l'un à l'autre — parce que le rapport vient du dehors mais que *le Rapport* en tant qu'il surgit de lui-même au monde est nécessairement un Absolu, c'est-à-dire le Pour-soi lui-même. Car le rapport est précisément l'unité de la dualité, ce qui ne peut venir au monde que par un être qui soit à soi-même dualité dans l'unité (ce qui suppose une négation intime de chaque terme par l'autre, une répulsion dans l'attraction). Ainsi le dévoilement de l'Etre est contact de deux absolus dont l'un est axé sur l'autre. La conscience ne saurait exister sans l'Etre et elle est immédiatement double rapport : elle se fait rapport à soi comme étant à soi-même le ne-pas-être *cet* être et elle est rapport de négation interne (comme n'étant-pas-cet-être) avec l'Etre. Ainsi c'est par négation interne *de* l'Etre qu'elle surgit comme absolu, et réciproquement l'Etre est absolument au monde parce que la conscience étant l'absolu comme rapport, les rapports établis sont rapports dans l'absolu. Ainsi le monde qui m'apparaît est source de joie en ce que je me découvre comme absolu en le découvrant comme absolu. Il est

système de relations parce que je suis le rapport et ces relations viennent absolument à l'Etre par mon surgissement absolu. Mais en même temps comme je n'ajoute rien et que l'Etre m'apparaît tel qu'il *est*, je me découvre comme absolu dans et par le dévoilement de l'absolu de l'Etre. J'ai l'*absolue existence* d'être découverte authentique d'un absolu de l'Etre : l'absolu vient vers moi à partir de l'Etre. Et l'Etre a une *vérité* absolue parce que je suis l'absolu du rapport. Ainsi lorsque la figure de l'Etre symbolise l'Etre pur et sans rapports (les sables, la mer, la nuit) je me saisis surtout comme tirant mon absoluté de lui (à la limite c'est le réalisme). En face de l'Etre pur, éternel, indifférencié, je me saisis comme pur dévoilement quasi inessentiel et subordonné à l'Etre, et ma conscience n'est essentielle que dans la mesure où l'inessentiel est essentiel à l'essentiel. Pure joie de passion et de gratuité et mise en question radicale du Pour-soi en face de l'Etre. Et comme l'Etre n'est qu'Etre et que je ne suis rien que le ne-pas-être-l'Etre, Etre et Néant passent l'un dans l'autre et l'Absoluité c'est le Néant passant dans l'Etre ou l'Etre passant dans le Néant, la pure temporalisation comme temporalisation de la conscience de l'Eternel. Ou passage de l'Eternel au temporel pur (il est Eternel saisi dans la pure succession), ou passage du Temps pur à l'Eternel (la temporalisation est pure saisie successive de l'Eternel). Au contraire lorsque l'objet par sa variété nécessite un approfondissement constant des rapports (paysage complexe et harmonieux) je me saisis comme ce par quoi le rapport vient à l'Etre sans pour cela que le rapport cesse d'être une structure absolue de l'Etre mondain (puisque je suis moi-même absolu) et sans que ce rapport cesse d'être pure révélation de *ce qui est* (puisque je n'ajoute rien à l'Etre). Ainsi l'Etre devient ce qu'il est par une mise en rapport absolue de ce qui était déjà. Et cette mise en rapport n'est pas mon caprice ou une activité analogue à celle de la cause stoïcienne qui ne compromet pas l'agent : ce rapport c'est *moi*, c'est mon type d'existence. Je ne suis pas d'abord pour mettre ensuite en rapport mais je surgis comme mise en rapport de l'Etre. Ainsi ce dévoilement n'est ni subjectif ni objectif : il est surgissement absolu de l'Etre absolu dans l'absolu de la subjectivité. Je ne puis jamais trouver la subjectivité si je la cherche car elle n'est *rien* : tout ce que je peux voir et toucher c'est l'Etre dans sa transcendance absolue — et je ne peux nulle part saisir l'Etre comme il est puisqu'il n'y a de l'Etre que par mise en rapport, je suis partout comme rapport. Et l'Etre me renvoie ce que je suis car, puisque je suis le Rapport, plus le monde est multiple plus moi qui me perds pour que cette multiplicité existe, je suis riche. Ainsi retrouvons-nous mais dans l'humilité de la finitude, l'extase de la Création divine. Ce qui cloche dans l'idée de Création divine c'est que Dieu *parfait*, créant le meilleur des mondes *possibles* et le peuplant de

créatures imparfaites à son image, crée *au-dessous-de soi*. Valéry l'a bien vu : la création ne peut être, prise dans cette direction (A crée B, $B < A$), qu'une *faute*. Et c'est bien ainsi que psychologiquement on le comprend quand on reproche à un artiste de créer au-dessous-de lui facilité. En même temps l'antinomie de la Création divine, c'est que : si l'Être est donné il n'y a pas création, et s'il émane de Dieu, on ne sortira jamais de la subjectivité. Mais l'homme crée le Monde (réalité infiniment complexe) au-dessus-de-lui ou plutôt — car cette notion de supériorité n'a ici guère de sens — il se *dépasse* par cette création et il est ce dépassement même, il n'est rien que cet anéantissement absolu de soi pour que le monde existe. Il a la joie comme conscience d'être et de ne pas être à la fois sa création. C'est le fait que l'*Être est déjà* qui lui confère sa transcendance, c'est le fait que pour l'homme il y a de l'Être qui fait du monde une création. Pure subjectivité, la création ne conduirait pas à la joie ; pure objectivité non plus. La joie vient de se retrouver dehors quand on s'est perdu dedans. Le monde c'est moi dans la dimension du Non-moi. Mais la négativité ne peut être surmontée et il ne s'agit pas ici de rêver qu'on assimilera ce Non-moi comme chez Hegel ou Fichte. Pas de digestion : c'est moi mais pour toujours dans une autre dimension d'Être, pour toujours *autre que moi*. Nous retrouvons là les caractéristiques de l'œuvre d'Art puisque dans celle-ci *aussi* il faut une « matière à informer » qui prête son Être (sans elle l'œuvre reste subjective et rêvée), donc le transcendant est *donné* et par conséquent si l'œuvre apparaît hors de moi une fois faite c'est que j'ai travaillé sur l'Être. Ainsi originellement l'homme est générosité, son surgissement est création du monde. Il n'est pas d'abord pour ensuite créer (comme Dieu est représenté couramment) mais dans son être même il est création du monde. Et lorsqu'il s'assume par la réflexion, il fait un absolu accepté et repris de cette création même ; tout se passe comme s'il disait : « Je choisis de me perdre pour que le monde existe, je choisis de n'être que le sens absolu de l'Être, je choisis de n'être *rien* pour que le monde soit tout et par là, puisque je suis le Rapport et la Création dans mon être, je choisis d'être ce que je suis. Je n'ai pas à me donner mission de faire qu'il y ait de l'Être : je suis cette mission. Simplement cette mission peut se retourner sur elle-même et se donner dans l'absolu son être : ainsi se tiendra-t-elle d'elle-même et la pure gratuité de la mission et de la création se transforme en absolue liberté. »

4) Mais dans le monde il y a des hommes et des êtres vivants. Je ne veux point encore montrer ici comment je puis organiser *ma* création dans la leur et la leur *donner*. Nous y reviendrons. Mais avant même de les considérer comme regards révélatifs, je veux les montrer comme créatures révélées. Car une des structures du *Mit-*

sein est de révéler l'Autre dans le monde. Dans l'Enfer des passions (décrit in *E.N.*) cette révélation de l'autre est conçue comme pur dépassement. Et l'autre en effet saisi comme transcendance transcendée, comme corps fragile dans l'univers est aussitôt désarmé : je dépasse ses fins par les miennes, donc elles ne sont plus que des données, je transforme sa liberté en qualité donnée, je peux lui faire violence. Nous verrons plus loin comment tout ceci peut se transformer par la conversion. Mais ce que je veux marquer ici c'est que dans cet enfer déjà il y avait générosité et création. Car en surgissant dans le monde, je donne aux autres Pour-soi une nouvelle dimension d'être. L'Etre est au milieu du monde. L'existant est-dans-le-monde. Mais cet être-dans-le-monde est un être-au-milieu-du-monde dépassé. Seulement cet être-au-milieu-du-monde dépassé n'est *pour moi* que comme être-dans-le-monde, je ne saisis mon corps que comme un goût de mes *Erlebnisse*, je ne saisis l'investissement par les objets que comme situation à dépasser. L'Etre seul pourrait me révéler cette dimension d'Etre qui est mon Etre dépassé mais l'Etre n'est pas conscience, il est pure indifférence d'Etre, il m'écrase sans conscience de ma fragilité. Ainsi par l'Autre je suis enrichi d'une nouvelle dimension d'être : par l'Autre je me mets à exister dans la dimension de l'Etre, par l'Autre je deviens objet. Et ceci n'est nullement une déchéance ou un *péril en soi*. Cela ne le deviendra que si l'Autre refuse de voir *aussi* en moi une liberté. Mais si au contraire il me fait exister comme liberté existant aussi comme *Etre-objet*, s'il fait exister comme moment autonome et thématisé cette contingence que je dépasse perpétuellement, il enrichit le monde et moi-même, il *donne un sens* à mon existence *en plus* du sens subjectif que je lui donne moi-même, il met au jour le *pathétique* de la condition humaine, pathétique que je ne puis saisir moi-même, puisque je suis perpétuellement la négation par l'action de ce pathétique. Autrement dit l'autre fait qu'il y a un au-milieu-du-monde de l'être-dans-le-monde. Il n'invente pas cet « au-milieu-du-monde » : serais-je seul au monde, une avalanche de rochers pourrait m'écraser (seulement je ne saisis l'avalanche que comme *accident à éviter*), il le dévoile, il thématise ma fragilité. Si donc je suis conscient de cela, intervient une catégorie nouvelle de dévoilement d'être : dans l'authenticité je choisis de dévoiler l'Autre. Je vais *aussi* créer les hommes dans le monde. Tentons de bien saisir ce que cela signifie. Notons d'abord que ceci ne peut être (quoique nous parlions de celle-ci après) que sur le fondement de la reconnaissance de l'Autre comme liberté absolue. Mais comment peut-on dévoiler l'Autre comme liberté ? On peut sans doute — et c'est premier — saisir l'Autre comme regard. Mais cette liberté inquiétante, indifférenciée et intermittente n'est pas la liberté de *cet* Autre ; c'est l'intuition d'une *autre* liberté en général. En fait la liberté, qui n'est rien que le libre

projet d'une entreprise, ne se dévoile à *elle-même* que dans et par l'entreprise. Si donc sa structure implique qu'elle est toujours *concrète* et définie par son but, nous ne saisirons la liberté d'autrui que par son but. Mais il y a différentes manières de saisir le but : si je le transcende simplement vers le mien propre, ce but devient *chose*. Il est absurde et contingent. Mais la contemplation de l'œuvre d'art nous permet de saisir comment je puis appréhender le but de l'Autre : l'œuvre d'art se présente à moi comme fin absolue, exigence et appel. Elle s'adresse à ma pure liberté et par là me révèle la pure liberté de l'Autre. Si donc je saisis l'œuvre de l'autre (il importe peu qu'elle soit d'art) comme exigence absolue requérant mon approbation et mon concours, je saisis l'homme en train de la faire comme liberté. Naturellement il *faut* que dans cet Autre la liberté ne se nie pas elle-même (et c'est le cas le plus souvent), mais nous n'avons pas à traiter ici encore de la façon dont il faut saisir la liberté de celui qui nie sa liberté. Nous supposons — puisque nous sommes dans la cité des fins — que l'Autre a choisi un but qui confirme sa liberté. En ce cas donc, nous saisissons l'homme à partir de son avenir (dès la perception il en est ainsi) et cet avenir apparaît à notre propre liberté comme fin inconditionnelle *pour elle*. Sur le fond de cette saisie organisée d'une activité et d'une fin qui l'éclaire (je regarde l'orateur qui parle, il est de mon parti, j'approuve ce qu'il dit) je reviens sur l'homme en train d'agir et je le saisis comme *au milieu du monde* : c'est-à-dire que tout d'un coup sur le fond d'un but absolu (relation absolue à *la subjectivité*) je découvre tout à coup la totale contingence, l'absolue fragilité, la finitude et la mortalité de celui qui se propose ce but. Je dévoile tout à coup l'être-au-milieu-du-monde de celui qui par sa liberté dépassait le monde et exigeait que je le dépasse. Cette finitude ne doit pas m'inciter à *contester* le but puisque 1° ce but s'impose *inconditionnellement* et d'abord (la personnalité de l'artiste ne doit pas m'inciter à contester l'œuvre. Si Gide est *avare*, ce n'est pas une raison pour contester les appels à la générosité que son œuvre peut contenir). C'est lui qui définit l'homme, non l'homme qui définit le but ; 2° c'est la finitude (je le sais par ma propre conversion et par tout ce qui précède) qui est condition nécessaire de l'invention d'un but inconditionnel. Bien au contraire, donc, je dois accepter inconditionnellement cette finitude, cette contingence et cette fragilité. Mais il n'en est pas moins vrai que je la *révèle*. Ici nous pouvons comprendre ce que signifie *aimer* dans son sens d'authenticité : j'aime si je *crée* la finitude contingente de l'Autre comme être-au-milieu-du-monde en assumant ma propre finitude subjective et en *voulant* cette finitude subjective, et si par le même mouvement qui me fait assumer ma finitude-sujet, j'assume sa finitude-objet comme étant condition nécessaire du libre but qu'elle projette et qui se présente à moi comme fin incondition-

nelle. Par moi *il y a* une vulnérabilité de l'Autre, mais cette vulnérabilité je la veux puisqu'il la dépasse et qu'il faut qu'elle soit pour qu'il la dépasse. Ainsi aimera-t-on la maigreur, la nervosité de cet homme politique ou de ce médecin, qui justement bouscule et surmène, son corps maigre et nerveux et qui l'*oublie*. Car elle est faite pour être oubliée par lui (et pour se retrouver transposée dans son œuvre), et pour être au contraire thématifiée et objectivée par moi. Cette vulnérabilité, cette finitude, *c'est le corps*. Le corps pour autrui. Dévoiler l'autre dans son être-au-milieu-du-monde, c'est l'aimer dans son corps. Qu'est-ce que cela veut dire ? En éclairant le monde de mon point de vue, qui est fini, j'éclaire un ensemble d'objets dont les uns ont une relation interne avec l'Autre que je vois et dont les autres n'ont (du fait qu'il est fini) qu'une relation d'extériorité indifférente. Ces objets n'existent pas pour lui, puisqu'il les ignore mais par le seul fait qu'il existe pour moi en même temps qu'eux, je constitue une couche d'existence supplémentaire pour le Pour-soi : celle d'exister par rapport à certains objets dans le *nur verweilen bei*, l'être-à-côté-de, la contiguïté. Et de ce point de vue, il se constitue pour moi sur le mode d'*être* de l'*Etre* car, en effet, cette route à laquelle il tourne le dos, ces lois scientifiques qu'il ignore, il a une certaine manière de ne les être pas sans *avoir* à ne pas les être. Il n'est pas, il n'est jamais seulement de l'être quand je le considère en lui-même, mais il a un « n'être pas » qui est précisément celui de l'Etre (quand il se révèle dans le *il y a*). En ce sens il est déterminé dans son être par l'ensemble des rapports négatifs que j'établis entre lui et le monde. Sans moi le non-perçu, le non-modifié s'effondrerait dans la pure extériorité *pour lui* : le non-perçu ne pourrait déterminer sa finitude et celle-ci serait pure *existence*, c'est-à-dire assumée librement par soi : ses limites seraient intérieures, en ce sens qu'il ne serait jamais possible de dire si la finitude est choisie ou subie. Mais par ma présence la finitude reçoit un *être*. Par exemple : voir un homme *de dos*, c'est le voir à partir de ce qu'il ne voit pas, c'est le constituer à partir de ce qu'il ignore, c'est prévoir ce qu'il ne peut prévoir et le prévoir lui-même à partir de ce qu'il ne prévoit pas ; voir la pierre qu'il ne voit pas rouler vers lui, c'est précisément se faire dévoiler à partir de la pierre son être-au-milieu-du-monde comme possibilité permanente et *reçue*, donnée, de ne plus y être ; c'est saisir l'homme comme dépendant dans son être de l'ensemble de l'univers. L'homme que je vois, d'autre part, n'est pas seulement pur rapport de contiguïté. Autrement dit, s'il a le ne-pas-être de l'être du *il y a*, il n'est plus aussi facile de saisir son *être*. Car dès que je cherche à savoir qu'est-ce que *c'est* que cet objet qui n'est pas la pierre ou le sable qui l'entourent, son être m'échappe : je le saisis à présent dans son propre rapport avec le monde qu'il éclaire : il pêche, il nage, il danse, il marche. Et je suis obligé de le saisir à partir de son

entreprise, c'est-à-dire à partir de ce qui n'est pas, de ce dont l'existence virtuelle n'existe comme virtualité que par lui. Je suis alors dans cette curieuse situation : chacun de ses gestes est un dépassement de son être et il ne me livre jamais son être qu'à travers cette double maladie de l'Etre : le mouvement et le projet. Pourtant *j'entrevois* à chaque instant l'être de cet existant *sous* l'existence même, comme une ville engloutie sous l'eau : j'entrevois le rapport perpétuel des plantes des pieds au sol, du corps à la pesanteur, j'entrevois *à travers* la physionomie et l'air de tête qui les masquent les *traits du visage*, je saisis cette tache sur son épaule. Cette danseuse, elle est d'abord *danse* mais le tremblement de ses seins n'est pas danse, il est inertie. Ce coureur *sue*. Sous le projet j'entrevois l'ordre de la vie et sous l'ordre de la vie j'entrevois l'ordre de l'Etre, sans jamais l'*atteindre*. Ainsi je révèle un type d'objet très particulier : le rose de ces joues, le brillant de ces yeux, la courbe de ce nez qui ne sont dans le *il y a* que par moi, ils représentent bien l'être *de* cette femme à titre de détermination reçue. Mais je ne les vois jamais que par rapport à ce qu'elle *en fait*. Et finalement cela ne m'apparaît que comme une limite. Une limite que l'autre ne peut dépasser mais que je ne peux vraiment *saisir*. L'être de cette bouche ou de ce nez pour moi c'est que l'autre *ne peut pas en avoir d'autre*, bien qu'il les dépasse par le jeu de la physionomie, c'est-à-dire qu'ils sont par rapport à sa temporalité dans le rapport d'extériorité d'indifférence : dans l'ensemble en perpétuel changement unitaire de l'homme, je perçois des éléments non changeants ou changeants indépendamment (le rhume. Il parle politique, dit ses projets, son nez coule) ou, si l'on veut, par rapport à la fin projetée par l'homme et saisie par moi, il y a des structures de son être qui sont en état d'indifférence. Et ces structures ne sont pas encore l'*Etre pur* car elles peuvent être *vie* (maladie, etc. : l'exemple type, cancer), mais leur relation au projet est négation *externe*, ce qui signifie qu'elles sont *comme de l'être pur* par rapport au projet et par conséquent au corps en tant que le corps est *homme*. Ainsi est mis au jour le seul rapport dans le *il y a* de l'Etre pur à l'homme : la *destruction*. Le rapport dont l'homme est l'origine est dépassement de son propre être et de l'Etre en général en tant que son être est au milieu de l'Etre. Mais dans le projet mondanisant de l'homme, un changement de l'Etre introduit un rapport dont l'origine fondamentale est l'homme mais qui, sur le fondement du Rapport absolu, provient de l'Etre. Le seul rapport qui peut venir de l'Etre est l'introduction dans un projet d'une masse d'extériorité d'indifférence qui rompt l'unité. C'est ce qui, nommé par l'homme, s'appelle destruction. Le fondement de sa destruction est l'impénétrabilité de l'Etre. Le seul rapport possible entre deux impénétrables, c'est la contiguïté et si deux impénétrables s'affrontent il faut que l'un disparaisse (à vrai dire

ce sont les combinaisons, saisies à l'échelle humaine, d'impénétrables qui s'effondrent). Je saisis donc et dévoile la destructibilité de l'Autre en dévoilant que par-delà le rapport de dévoilement et de dépassement qui est le rapport humain de l'homme avec les choses il y a un rapport permanent d'extériorité d'indifférence de l'Etre à l'homme et dans l'homme même. Mais ce rapport doit se dévoiler par l'être pour qui et par qui le rapport existe. C'est donc moi qui dévoile-crée la *fragilité* de l'autre. Ainsi la finitude qui vient par moi à l'autre c'est qu'il est, par rapport à ce que n'éclaire pas son projet, comme l'être qui *n'est pas* un autre être (il a le non-être de l'être), et sa fragilité, c'est qu'en dépassant l'être qu'il a à être, il ne dépasse pas *tout* l'être qu'il est ; il y a en lui-même de l'être par rapport à quoi il est dans l'extériorité d'indifférence : au sein de l'être qu'il est comme ayant à l'être, *il y a* de l'être qu'il est sans avoir à l'être (il *est* dolichocéphale). Mais en outre, sans pour cela cesser d'affirmer totalement son projet fondamental, ma place dans le monde peut me révéler que par tel projet secondaire l'homme est en train de détruire ce projet et peut-être toute possibilité de projet. J'approuve ce camarade de combat que je vois de loin ramper vers l'ennemi, je me bats comme lui, son projet est mien. Mais je *vois* qu'il donne tête baissée dans un piège. L'origine de sa conduite, c'est l'ignorance et je suis pareillement ignorant en ce qui me concerne. Mais cette ignorance qui *n'est* rien quand je vis mon action, je la dévoile chez l'autre. Le résultat : je dévoile son projet comme se détruisant lui-même. Son but : approcher de l'ennemi sans se faire tuer, est contesté par le moyen qu'il emploie : ramper sur ce champ que je sais miné. Il sera tué avant d'avoir approché l'ennemi. Ce n'est pas le *hasard* qui le tue mais ses propres combinaisons de moyens. Pour éviter le feu de l'ennemi (et sauver sa vie) il va précisément vers ce rocher, derrière lequel est une mine, je le sais. Ainsi son acte est constitué avec une signification qu'il *lui donne*, sur le fond d'une signification que je lui donne à partir du monde. Et comme le résultat : la mort, est obtenu au bout d'une longue accumulation signifiante fins-moyens, comme la mine est *atteinte*, comme il se dissimule pour mieux y arriver, comme il se gare avec soin de la balle qui peut-être l'eût seulement blessé et lui eût sauvé la vie, la fin dernière : la mort, se donne comme terme d'un *projet*. Et ce projet (curieuse combinaison de la finalité humaine et de la disposition de l'Etre) revient de l'avenir *vrai* préparé dans l'ignorance à chaque moment de l'action, ce projet a l'aspect extérieur de la finalité mais dans l'extériorité d'indifférence, puisque c'est la disposition de l'Etre qui l'articule. Il est comme une illusion de projet dans la dimension de l'Etre, une finalité de pierre (comme ces visages fixes qu'on croit voir dans les rochers). On lui donne le nom de *fatum*, d'adversité, etc : puissance maligne. En fait elle vient de l'homme lui-même.

Mais en la dévoilant (moi seul peut la dévoiler. Lui, en réchappât-il, ne verrait qu'un *accident*, et son point de vue est aussi vrai que le mien, aussi incomplet) je la considère comme contre-projet désarmant le projet de l'Autre. Du coup le projet de l'Autre devient épiphénomène, un choc en retour de la transcendance l'ayant transcendé et désarmé, il ne diffère plus du mouvement de la pierre qui roule que par une prétention vaine qui fera la perte du malheureux. Ce projet devient alors de l'*être*, dans la mesure exacte où l'Être en-soi (la mine) se révèle comme projet. A la limite nous avons Laïos et Œdipe : négation de tout projet puisque tous les moyens auront le même résultat. A ce moment-là le projet apparaît comme déterminé dans l'homme par l'Être. Le projet se constitue en Être. Le fond de l'affaire, c'est que l'homme est en effet artisan responsable de sa mort en agissant *contre* l'ignorance. Il ne peut en être autrement : du dedans c'est risque, c'est le cœur du projet même et de la liberté. Du dehors, si l'ignorance n'est pas la même, c'est *folie*. C'est-à-dire que tout projet se révèle à l'Autre dans sa perpétuelle possibilité de devenir une chose-projet, provoquant des événements totalement indéterminés par rapport à l'entreprise consciente qui est *au moins* dans l'extériorité d'indifférence par rapport à ses conséquences. Ou si l'on préfère, mon acte se détache de ma volonté et de mon choix : en passant par cette rue pour éviter Z, je le rencontre. L'explication de ce fait ne tiendra plus compte de ma volonté : j'ai rencontré Z parce que j'ai suivi la rue et que Z s'y promène le matin (ce que j'ignorais). L'acte devient pur comportement aveugle ; il est devenu de l'Être et la conscience et la volonté sont comme ses épiphénomènes. Il s'agit là de cas extrêmes : l'Autre ignore tout, va à sa perte et je sais ce qu'il ignore. Mais toute conduite, comportant des risques, a toujours un aspect de *chose* pour moi, par là même qu'elle est vécue dans la plus grande liberté (acceptation du risque). Ainsi, outre la finitude et la fragilité, je dévoile l'*ignorance*, c'est-à-dire l'aspect par quoi le projet de dépasser l'univers se nie dans son dépassement et retombe dans l'immanence absurde imitant l'aveuglement de l'instinct (structure nécessaire de *tout* projet ou possibilité permanente d'échec). Mais l'ignorance n'étant pas d'abord vécue, elle vient à l'homme par moi. Contingence, finitude, fragilité, ignorance, autant de manières d'être son être que je dévoile dans l'existant même. L'existant est perpétuellement menacé par l'Être ; son ambiguïté vient de ce qu'il *est* l'être qui a à être. Si je dépasse par mon projet son projet fondamental, il n'en faut pas plus pour l'opprimer. Mais si son projet fondamental est pour moi exigence absolue et inconditionnée, alors, revenant sur ces caractéristiques, je les saisis dans leur dévoilement concret comme conditions indispensables du projet. L'Autre est *pour soi* dépassement pur, le monde est le dépassé ; par moi, témoin créateur et dévoilant de

l'Autre; il y a des dépassements du monde dans le monde ; le monde ressaisit ses dépassements sous forme de l'avenir qui vient à lui ; *il y a un avenir du monde* : et cet avenir est celui dans la perspective duquel j'ordonne mes projets. Ainsi en dévoilant les hommes, je dévoile l'avenir de l'Etre. Avenir absolu qui n'est pourtant pas celui que jè lui donne. Originellement d'ailleurs l'Etre a *des avènements* (pluralité). Ainsi le dévoilement des autres c'est le dévoilement de l'aventure de l'Etre comme temporalisation objective. (Chaque temps concret est temporalisation qui se temporalise. La temporalité *donnée* est seulement l'unification noématique des temporalités plurielles. Elle n'est plus temporalité de *personne*. Elle devient *aliénation* parce que *ma* temporalité devient, *dans* la temporalité donnée, sociale et aliénée par celle-ci ; je perçois mon propre temps à partir du temps des autres. A mettre plus haut ¹.) Je suis celui par qui l'être de l'existant est révélé. Et comme cet *être* est condition expresse du dépassement que j'approuve, je reviens sur l'être pour l'assumer. Dans la mesure où je me jette vers le dépassement de l'Etre par l'Autre, comme étant *aussi* mon propre avenir, j'ai d'abord quelque peine à revenir sur l'Etre de l'Autre qui me paraît au premier regard plutôt un empêchement contingent à la réalisation du projet approuvé. Par exemple l'état de santé de l'Autre, s'il est chancelant, ne peut m'apparaître d'abord que comme coefficient d'adversité. Et c'est précisément (sauf cas d'espèce) la contingence pure pour moi puisque c'est une détermination d'être révélée sur quoi je ne peux rien. Ainsi le dévoilement de la santé du médecin, du leader politique, de l'artiste qui a entrepris une œuvre de longue haleine est immédiatement saisi comme fragilité et dépendance du projet lui-même. Le caillou dans la vessie de Cromwell apparaît pour les partisans de Cromwell comme un conditionnement extérieur d'un projet qu'il approuve. Le Puritain accepte d'un même mouvement le projet et les résistances du monde éclairé par le projet. Il accepte comme adversité suscitée et à *vaincre* les résistances de la population mal convertie, la politique des autres pays, etc. Mais il ne saurait accepter *d'abord* cette adversité qui saisit l'homme par-derrière et qui n'est éclairée par aucun regard que le sien. Pourtant s'il a fait la conversion d'authenticité et s'il n'a pas l'esprit de sérieux, il conçoit que la valeur du but vient précisément de ce qu'il est posé par dépassement de ce corps et qu'il fallait justement ce corps-là pour qu'une liberté le ronge et le dépasse vers un projet qui est à la fois assumption de ce corps et négation dudit. Ainsi par moi, le projet lui-même vient à avoir un dehors ; il est limité comme un *être* ; il est à la fois effort pour supprimer la contingence dans une région du monde (éclairage, organisation du monde) et à la fois repris par

1. Cf. plan, section I, alinéa 2, p. 485 (N.d.E.).

la contingence, délaissé, perdu. Exposé à un double échec : celui qui lui vient *en face* par le monde et celui qui le prend *de dos* par la fragilité du corps. Et comme je le saisis dans ma propre temporalité, il apparaît comme *une lutte contre la montre*. Dans ma propre temporalité je fais qu'il y a une temporalité signifiante objective de l'Autre et cette temporalité est pathétique parce qu'elle est lutte contre la *fragilité*. Autrement dit il y a un dehors et un dedans de cette temporalité. Son dedans c'est le calcul signifiant du temps par l'Autre : il tient compte de tout — du temps que la loi mettra à être acceptée, des actions concomitantes des gouvernements étrangers, etc. Mais cette temporalité a un dehors : c'est le temps, par exemple, que mettra (dans la perspective de ma propre temporalité) la lèpre pour mettre le Roi lépreux hors de combat. Mais si j'ai compris ce que c'est qu'un homme et opéré la conversion, je ne souhaite pas simplement que le projet soit réalisé, je souhaite qu'il le soit par l'homme, c'est-à-dire à travers la contingence et la fragilité. Ma tâche à *moi* est donc, puisque je dévoile l'être du projet et de l'existant, de prendre cet être pour fin et de dépasser cet être du projet en le reprenant et le dépassant dans la mesure même où il y a un être. Ainsi l'être de l'Autre c'est *mon affaire*. Mais en outre si je veux que le projet soit réalisé par un homme, c'est que je veux qu'il soit victoire sur la fragilité. Ainsi j'assume cette fragilité. Elle devient *précieuse*. En terme de morale classique, je dirais qu'elle a une valeur. Elle est à la fois l'outil originel et l'obstacle nécessaire. Et c'est sous ce double point de vue que je la valorise. C'est elle en outre qui fait du projet une finitude. Et précisément dans la mesure où j'ai, en m'atteignant par la conversion, refusé l'abstrait pour vouloir le concret, c'est-à-dire le maximum d'être, je la valorise en ce qu'elle fait du projet une existence concrète et particulière, beaucoup plus riche qu'un simple dogme abstrait. Ce projet que l'homme d'action authentique poursuit, ce n'est jamais « le bien de l'humanité » mais dans telles circonstances particulières, avec tels moyens, à telle conjoncture historique, la libération ou le développement de tel groupement concret. Et pour *moi* qui suis témoin de l'Autre, le maximum de concret est donné par le fait que ce soit tel homme particulier, avec tel passé et tel corps, qui entreprend cette libération, avec la connaissance que c'est à travers le dépassement de ce corps seul que le projet pouvait être. Ainsi ce corps, ce visage, cette finitude deviennent pour moi qui les saisis à partir du projet comme la réplique dans l'Etre de ce projet, je retrouve en eux le projet comme finitude et fragilité, comme pure possibilité d'échec et comme infini d'être inépuisable, je saisis l'infini de la liberté (qui est son imprévisibilité) dans l'infini de leur être. L'infinité de points de vue que je peux prendre sur ce corps, sur ce visage sont le symbole du fait que la liberté de l'Autre est toujours au-delà de ce

qu'il est ou, si l'on préfère, ma perpétuelle possibilité d'approfondir cet Etre qui se laisse entrevoir sous la liberté symbolise avec ¹ la perpétuelle possibilité de la liberté d'approfondir le donné et de le dépasser. La liberté en tant que telle n'est pas aimable car elle n'est rien que négation et productivité. L'Etre pur n'est pas non plus *aimable* dans sa totale extériorité d'indifférence. Mais le corps de l'Autre est aimable en tant qu'il est la liberté dans la dimension de l'Etre. Et aimer signifie ici tout autre chose que désir d'approprier. C'est d'abord dévoilement-créateur : ici aussi, dans la pure générosité, je m'assume comme me perdant pour que la fragilité et la finitude de l'Autre existent absolument comme révélées dans le monde. Par moi des *qualités* de l'Autre apparaissent, qui ne peuvent exister que *pour moi* et dans mon surgissement même : par exemple l'autre *devient* spirituel si j'existe. Il ne saurait être pour lui spirituel. Etre spirituel c'est révéler un certain aspect du monde, neuf, inattendu, humoristique et plein d'enseignements. Mais lui qui *révèle* cet aspect du monde ne saisit que l'*aspect*, il en charge le monde. C'est le monde qui soudain se tourne vers lui avec cette profondeur humoristique. Si j'interviens, c'est lui qui me révélera cet aspect du monde; il deviendra donc *pour moi* la subjectivité qui a guidé mon appréhension du monde, etc. Ainsi ai-je conscience à la fois d'être créateur et d'être dévoilant comme pour l'Etre pur. Et comme pour l'Etre pur, je me réjouis que l'Autre devienne par ma passion ce qu'il est. Mais je ne me borne pas à lui conférer une autre dimension d'être : je me fais en outre le gardien de sa finitude. En ma liberté, elle, est à l'abri : je suis celui qui voit son dos et qui détournera de son dos le danger qu'il ne peut voir (ceci sans me détourner de mes fins propres — sinon ce serait sacrifice et négation de l'homme en moi). Il existe pour moi en secret, en cachette de lui-même, comme il ne s'atteindra jamais lui-même; mais cette existence je ne la veux que pour protéger sa finitude et pour qu'il puisse la dépasser plus sûrement; et en même temps je m'*émerveille*, revenant du but à l'être fragile, que cela soit sorti de ceci et c'est le projet que j'admire dans la finitude. J'ai la confiance de la faiblesse secrète et contingente du projet que j'approuve et cette faiblesse je la fais être contre le monde; je l'assume, je la prends en charge tout en l'approuvant; je ne cesse de la défendre et de l'approfondir; je la réintègre à l'humain en la dépassant à mon tour vers la même fin : grâce à moi l'exploitation de cet instrument qu'est le corps de l'Autre est poussée plus loin encore. Par moi en effet le dépassement se fige en partie dans l'Etre et je redépasse ce dépassement figé vers le même but. C'est là une structure originelle de l'amour authentique (nous aurons à en décrire beaucoup d'autres) : dévoiler l'être-au-milieu-du-monde de

1. Il faut sans doute supprimer ce mot (N.A.E.).

l'Autre, assumer ce dévoilement et partant cet Etre dans l'absolu; s'en *réjouir* sans chercher à se l'approprier; le mettre à l'abri dans ma liberté et le dépasser seulement dans la direction des fins de l'Autre.

5) Cependant le dévoilement d'Etre est, je l'ai marqué, une structure dépendante. Je dévoile l'Etre dans et par mon projet de *créer* de l'Etre. Car tout projet d'action est projet de création. Par la conversion nous nous saisissons et nous assumons comme injustifiabilité; du même coup nous saisissons en nous la liberté et nous établissons une nouvelle relation du Pour-soi à son projet (dehors-dedans).

La réflexion en effet (complice ou non complice) saisit l'homme au cœur du projet et comme projet. Elle saisit l'homme *en action*. Or l'action est originellement *création*. Les trois directions dans lesquelles l'homme se manifeste dans son humanité : affirmation, action, création, n'en font qu'une. L'homme est-créateur. L'aliénation lui masque son caractère de créateur. Et cela se comprend fort bien. D'une façon toute superficielle, nous pouvons distinguer les types d'action suivants : action de production et de répartition des biens, action politique, action religieuse, action sociale, action morale, action esthétique. Or, en tous ces domaines, l'aliénation a joué de telle manière que l'action apparaît la plupart du temps comme *inessentielle* : elle est répétition, ou pur phénomène déterminé, ou pur accomplissement d'une tâche qui existait déjà, au moins comme exigence, ou conservation. Elle s'efface d'ailleurs au profit de son but. Si en effet le but est donné comme *étant déjà*, l'action devient totalement inessentielle. Elle est réclamée par le but. Et si d'autre part la liberté est marquée par le déterminisme, l'action est coincée entre un but déjà donné et une succession d'être qui la constitue elle-même comme un être. Enfin si l'on a défini la création comme production d'être-en-soi, sur le type de la création divine, il devient manifeste que l'homme ne crée pas : il découvre ou redécouvre. Sur le travail de production, Marx a fort bien écrit : « L'ouvrier *n'est pas* ce qu'il *produit* par son travail. Donc, plus ce produit est important, moins vaut l'ouvrier. Le *dépouillement* de l'ouvrier au profit de son produit signifie non seulement que son travail devient un objet, prend une existence *extérieure* mais il signifie également que son travail existe *en dehors de lui*, indépendamment de lui et étranger à lui et que le travail devient en face de l'ouvrier une puissance autonome. Cela signifie que la vie prêtée par l'ouvrier à l'objet vient se dresser devant son auteur comme une force ennemie et étrangère. » Le produit par la répétition *existe déjà*. Il s'agit de le reproduire indéfiniment; et dans la mesure où la machine s'interpose entre l'ouvrier et l'objet, le travail apparaît comme le pur fonctionnement à déclencher d'une machine existant

déjà. D'autre part les machines, les produits, les heures de travail, le salaire, etc., étant *déjà réglés* quand l'ouvrier est en âge d'entrer à l'usine, le *travail* apparaît comme une réalité concrète et essentielle, chaque ouvrier comme inessentiel et remplaçable. Le travail devient un monde (le « monde du travail ») avec ses lois et son fonctionnement propres où l'ouvrier s'introduit comme pur moyen inessentiel. La *réalité* du travail implique l'irréalité du travailleur ; la réalité de la *production* implique la non-réalité du producteur. Ainsi l'ouvrier se saisit-il lui-même et est-il saisi par les autres classes comme contribuant seulement au *maintien* de cette forme dynamique déjà existante qu'on nomme le travail et où l'objet est produit mécaniquement comme un effet physique par un agent physique. L'action, au reste, étant collective (travail à la chaîne par exemple) l'ouvrier ne retrouve jamais sa part de création sur l'objet produit. Il lui semble toujours que l'objet lui est déjà donné et qu'il se borne à le raffiner, à le dégrossir — ce qui est facilement assimilable à une *remise en état* : l'objet apparaît comme ayant une essence qui précède son existence et l'ouvrier se borne pour sa part à le rendre un peu plus conforme à son essence. En ce sens la création ne se distingue pas beaucoup de la *réparation*. Dans les deux cas, un objet conçu comme existant déjà est donné comme devant être rendu plus conforme à son essence. Peu importé après cela que l'essence ait été parfaitement représentée par un *autre* objet antérieurement fabriqué ou par *cet objet même* mais dans un temps antérieur. L'objet lui-même apparaît d'autre part comme déjà représenté par l'exigence du *besoin*. Et comme le besoin est donné comme naturel (la faim par exemple comme expression de notre *nature* en tant qu'espèce), l'objet lui-même (la production alimentaire par exemple) apparaît comme naturel. Il y a chez l'ouvrier une certaine façon de se représenter comme médiation entre la Nature et la Nature. Les classes moyennes dont le travail est essentiellement de *répartition* n'ont aucun sens de la valeur créatrice de leur activité. Ce sont les intermédiaires. Et le produit étant déjà fini sera seulement *distribué*. On faisait remarquer (Burckhardt) que les Arabes (*Mille et Une Nuits*) n'ont pas le sens du jeu, le Coran les ayant orientés vers la découverte de trésors cachés. Mais ce n'est pas le Coran qui est responsable : c'est simplement l'expression mythique d'une société de marchands. Le marchand *trouve* sur une terre lointaine un objet déjà manufacturé. Les habitants ignorent la valeur que ce produit aura dans une autre terre. Ils le lui laissent pour une bouchée de pain. Si l'on exagère jusqu'à l'absolu l'ignorance du propriétaire et la valeur de l'objet qu'il méconnaît, nous aurons la grotte (image de la maison de cet aveugle) et le trésor qui s'y cache. Rapporter l'objet manufacturé n'est plus alors qu'un travail de défense contre l'usure et les dangers. L'espace apparaît ici comme un milieu homogène et

neutre et, de même que le mouvement conçu comme translation d'un objet dans cet espace s'annule, de même le travail du marchand s'annule. Il n'a rien créé ; il a transporté et la translation n'est rien. Tout au plus peut-on concevoir ici une théorie magique du lieu naturel : l'objet sera en sa *right place* là où il sera le mieux apprécié (c'est-à-dire payé le plus cher). Le commerçant d'aujourd'hui participe aux mêmes mythes. S'il se considère comme indispensable à la société, c'est en tant qu'il apparaît comme une voie d'aiguillage dans la circulation des marchandises ou, si l'on préfère, comme l'agent au bâton blanc qui règle cette circulation. Il échange des produits *déjà* manufacturés contre des pièces d'or déjà frappées. Il est sur le plan de la quantité pure qui est un *rien* (rapport de ce qui est sans rapport). Quant à son but, c'est la simple accumulation (enrichissement). Quant à son rapport à autrui, il est réglé par la destruction plutôt que par la construction. Il fournit perpétuellement des biens à détruire. Autour de cette société se disposent des *défenseurs*, dont le rôle premier est de *maintenir* : le militaire qui *détruit* pour conserver ; le médecin qui remet en état, la femme qui remet en état le foyer, le gouvernement qui *administre*. Tous ces individus en tant que consommateurs exercent une activité destructrice sur des objets donnés comme déjà existants et renouvelés à leur insu (on va chez le marchand qui a un *stock*). Le repas et le plaisir se donnent comme des activités destructrices. La fête est destruction collective de biens. Ils sont remplacés, sans doute, mais c'est toujours *les autres* qui les remplacent. Le paysan lui, ayant affaire à la vie, a la conscience de solliciter et de protéger un développement naturel, d'où les mythes sexuels de la fécondité. Ainsi la production n'est pas consciente d'elle-même, c'est la destruction et la conservation qui sont conscientes. Les activités spirituelles sont également aliénées : la religion est prière, sacrifice et don (d'objets existants) ; elle est aussi contemplation, c'est-à-dire passivité pouvant aller jusqu'au quietisme ; elle est purification (c'est-à-dire maintien, conservation et destruction) ; elle est lutte contre le Mal, c'est-à-dire destruction encore, et, finalement elle proclame que tout l'Etre vient de Dieu. L'homme par lui-même et sans la grâce est néant, seulement capable d'erreur et de mal. Sa liberté est d'adhérer à ce qui est. La vie morale est commandée par l'esprit de sérieux : les valeurs existent. Il y a un ordre moral à réaliser mais cet ordre est déjà donné ; la morale est un manichéisme : le Bien existe déjà (Dieu) mais les passions et les faiblesses l'obscurcissent. La vie morale est donc lutte contre le Mal sans cesse renaissant. Le Bien c'est la destruction partielle du Mal. Il suffit de *faire* ce qu'on voit (*meliora video proboque, deteriora sequor*). Ici encore l'homme est médiation. Il est seulement le truchement entre le Bien et le monde. Reste l'art. Mais précisément dans une société de cette sorte, l'art se saisit lui-même comme

imitation. Le tableau imite un modèle. Il a donc une existence inessentielle par rapport à l'être créé. Il propose seulement ce qui *est*. Il est contemplatif. Et l'on conçoit à ce niveau de l'art la réflexion de Pascal : « Pourquoi prendre un objet dont on ne se soucie pas dans sa réalité ? » Ainsi la *création* est rigoureusement limitée dans la vie actuelle à certaines activités : l'ingénieur, l'artisan, l'artiste (malgré les réserves ci-dessus). Encore la *théorie* va-t-elle limiter la pratique. L'ingénieur « obéissant à la Nature » n'a pas une idéologie susceptible de lui faire réaliser son pouvoir créateur. L'air liquide *était déjà* comme latence dans la nature. Il éveille plutôt qu'il ne crée. Et l'architecte, à moins qu'il n'impose un style, par la répétition recommence indéfiniment le modèle existant. La société tout entière s'inquiète de la *création*. Car cela apparaît aussitôt comme bouleversement et négation de ce qui est. Le nouveau n'est pas *demandé* ; les besoins se définissent dans le cadre de la société qui les satisfait. Le refus de l'Apocalypse et la volonté de demeurer *en équilibre* dans les cadres institutionnels ne font qu'un. Et la raison analytique considérant le *nouveau* comme scandale s'emploie (Bergson) à le réduire à l'ancien. La science *découvre* et réduit ce qu'elle découvre à ce qui était déjà découvert. Toute l'idéologie (homogénéité de l'espace et du temps, réductibilité des phénomènes, déterminisme) s'emploie à détruire l'idée même de création. Les psychologies en vogue (béhaviorisme, psychanalyse) n'ont aucun moyen d'expliquer ou de décrire l'invention. On a supprimé l'idée même. La sagesse bourgeoise a inventé *l'expérience*, qui permet de régler le nouveau sur l'ancien. Cf. Gide et les enseignements de l'Histoire : *Journal*, p. 1185. Dès lors la conscience que l'homme prend de lui-même dans l'aliénation c'est celle d'un existant surgissant dans un monde à conserver, à nettoyer, à contempler. L'action glisse à la surface des choses ; tout au plus peut-elle rapprocher ce qui ne l'était pas jusqu'alors. Elle *combine*, mais les éléments combinés conservent leur indépendance. Grâce à quoi l'homme se fait justifier par le monde. Il est inessentiel et le monde est essentiel : l'homme n'est essentiel que parce qu'il est indispensable, dans son inessentialité même, à l'univers. Il en est le jardinier. Du coup, distinction grecque entre *praxis* et *poiésis*. Une réflexion non complice a vite fait de montrer l'identité foncière d'action et de création et, du coup, de manifester au Pour-soi sa propre liberté. Dans l'action aliénée on fait pour être ou l'on fait pour avoir. Autrement dit le faire est moyen et s'annule au terme de l'opération puisqu'il est *pure existence*. J'agis pour *être* : je fais tel acte pour être courageux. Non point tant d'ailleurs pour me *créer* courageux que pour *manifester* que je le suis. En effet comme la *qualité* de courageux vient à moi par l'Autre et qu'elle est *constatée* par l'Autre et qu'il me la confère dans la permanence temporelle avec rétroactivité — « Pierre *est* courageux » — mon

acte de courage est destiné à me faire conférer dans l'être la qualité de courageux par l'Autre. J'intériorise alors cette qualité et j'en affecte mon moi qui m'apparaît comme *ayant-toujours-été-courageux* et l'acte lui-même, d'une part est coupé de tout projet concret, et d'autre part apparaît comme manifestation d'une essence. Ainsi perd-il toute sa nouveauté. Il est seulement la conséquence ou manifestation d'une essence. Mais d'autre part cette acception de l'acte ôte toute possibilité à l'homme de se satisfaire parce qu'il ne pourra jamais *jouir* de son courage, exister son courage. Celui-ci étant dévoilé *par l'Autre* n'est l'objet de jouissance que par l'Autre. Pour le Pour-soi, c'est une pure qualité formelle et transcendante qui ne sera jamais *donnée comme sienne à sa conscience*. Ainsi l'état de celui qui rapporte ses actes à son Moi est l'insatisfaction perpétuelle. Quand j'agis pour *avoir*, la différence n'est pas grande : là encore l'opération est l'inessentiel. Le but est l'appropriation, c'est-à-dire l'assimilation au Moi d'objets qui en deviennent les qualités visibles. Les objets sont tout faits. Ils sont conformément à une essence fixe dans le repos de l'En-soi mais en même temps ils sont identifiés au Moi ; ils sont le Moi dans la dimension de l'Etre mais, ici encore il y a insatisfaction puisque la conscience sera conscience *de* ces objets et non conscience-objet. L'En-soi-pour-soi est manqué. Ou plutôt on met en rapport le Moi (qui est noème) avec l'objet mais le rapport tombe en dehors de la conscience, il est magique et mystérieux, il l'aliène : elle cherche son Moi sur les choses sans l'y trouver, elle cherche à saisir l'apport des choses à son Moi (verdict de la propriété) sans l'y découvrir et elle est toujours renvoyée de l'un à l'autre. La disparition du Moi entraîne l'évanouissement de l'illusion qu'on peut exister en soi-même dans le repos : on saisit le pur champ de l'existence comme un mouvement fini d'échappement vers et l'on constate alors que le mouvement du Pour-soi est de se faire annoncer ce qui est par ce qui n'est pas encore et de modifier l'aspect du monde en fonction de ce qui n'est pas. Ainsi quoi que fasse le Pour-soi, quelque action qu'il mène, il produit des modifications dans le monde à partir d'un avenir qui est *autre chose* que l'Etre donné. Mais d'autre part ces modifications doivent nécessairement être saisies *du point de vue du concret ou du maximum d'être* comme apparition d'un être nouveau. Si je prends et transporte un objet d'une pièce à une autre, le point de vue abstrait et analytique qui repousse le changement réduira cette action à une translation pure, toutes choses restant égales d'ailleurs, c'est-à-dire qu'on assimilera l'*Umwelt* à l'espace homogène et invariant et l'objet transféré apparaîtra comme identique à lui-même. L'action conçue à partir de là par le témoin ne sera donc pas considérée comme *productrice*. Mais c'est précisément qu'on a commencé par nier totalement le *concret* ; on s'est placé hors du monde, considéré comme l'unité de

l'infini des relations de l'Etre, pour considérer des êtres abstraits qui ont la variété et la pluralité de choses dans le monde et l'extériorité d'indifférence de l'Etre *en dehors* de toute relation. Mais si nous revenons dans le monde concret avec cette décision de dévoiler l'Etre dans le concret de notre point de vue, c'est-à-dire dans son maximum d'être, il va de soi que l'organisation du monde humain est changée par une pure translation aussi bien que par un façonnement, ce que savent très bien les maîtresses de maison qui transporteront un bahut aux différents coins d'une pièce pour savoir « d'où il fait mieux ». L'idée que la translation est non productrice ne se soutient que si l'on déshumanise le monde (ce qui serait sans résultat autre que de produire dans l'imaginaire un autre monde également humain). Mais dans un monde pourvu de significations et où tout objet est ce qu'il est par rapport à tout, la translation est altération *qualitative*. Dans l'espace hodologique qui est notre espace, que nous le voulions ou non, la place d'un objet est une *potentialité* : par sa place il bénéficie de la force des pôles de l'espace hodologique (un objet qui est du côté de chez Swann n'est pas le même s'il est transporté du côté de chez Guermantes) et il altère la signification humaine des objets qui l'entourent ; il ne s'enlève plus sur le même fond, donc il n'a pas *la même nature* ; il ne reçoit pas de la même façon l'éclairage, etc. Il faut supposer un *quid* substantiel et inaltérable sous l'apparence pour considérer ces modifications de potentialité comme des accidents labiles. Mais adoptât-on même cette conception, ces accidents du moins auraient un être absolu *en tant qu'accidents*. L'armoire fût-elle totalement inchangée dans son *essence d'armoire*, du moins faut-il admettre que le reflet du tapis dans ses vitres à un être en tant que reflet et qu'il est *neuf*. Et il ne servirait à rien de réduire ce reflet à un ensemble de phénomènes physiques, car il est vrai que la physique a une vérité absolue pour la conscience qui dévoile le monde de la science dans une certaine attitude mais ce monde absolu n'altère absolument pas cet autre absolu qu'est le monde de la perception et de la *praxis*. Et si l'on fait abstraction de l'être du reflet, c'est précisément en se plaçant du point de vue inauthentique et sérieux que nous dénonçons plus haut (qui fait une classification selon un système de valeurs *a priori* parmi les êtres et qui néglige certains en fonction de ces valeurs). D'ailleurs cet être-reflet ou tel autre « accident » n'est pas apparu fortuitement, bien au contraire, mais il était précisément l'objet du projet ; c'est pour ce reflet rouge non existant encore qu'on a transporté l'armoire à cette place, c'est lui qui s'est tiré du Néant pour venir à l'Etre, c'est lui qui a été la fin, le thème et l'unité de l'action translatrice. La contestation classique de l'appropriation par elle-même (j'aimais cet objet avant de l'acquérir, je ne l'aime plus à présent) dévoile la création sous l'acquisition : en acquérant

l'objet, en le transportant chez moi, je le change et je change l'entour ; les rapports qu'il entretient avec son nouveau cadre sont neufs. En prétendant posséder ce qui est déjà, je crée ce qui n'est pas. L'illusion de la conscience possédante (qui en fait un Midas) c'est qu'elle voudrait s'assimiler l'Etre sans changement alors qu'elle transforme ce qu'elle touche. Le propriétaire a donc à l'intérieur de lui une contradiction interne : il crée pour posséder, mais posséder c'est posséder ce qui *est*, ainsi nie-t-il la création dans l'affirmation de posséder. Il faut qu'il s'aveugle sur son pouvoir créateur et qu'il ne tienne pas compte des changements extérieurs qu'il produit. La conscience authentique, bien au contraire, se saisit elle-même dans sa structure la plus profonde comme créatrice. Elle fait qu'il y ait un monde par son surgissement même, elle ne peut voir sans dévoiler et, nous l'avons vu, dévoiler c'est créer ce qui est. La structure même du projet le plus conservateur est création : car conserver c'est prolonger à l'existence une institution ou un objet dans des conditions qui sont difficilement compatibles avec le projet, cette institution ou cet objet ; c'est donc donner un sens neuf à l'institution que l'on conserve, c'est la modifier perpétuellement et perpétuellement la réinventer, pour l'adapter au cours du monde, c'est lui inventer des justifications toujours nouvelles, contre des attaques toujours neuves, etc. Le corps même, dans la contingence de la motricité, est créateur ou du moins nous jette dans la création puisqu'il modifie perpétuellement les rapports du monde que nous avons à dévoiler. Ainsi l'authenticité nous dévoilera que nous sommes condamnés à créer et en même temps que nous avons à être cette création à laquelle nous sommes condamnés. La structure même de la liberté nous l'impose : si la liberté se définit dans un acte comme son caractère de *commencement premier*, il va de soi que l'acte libre est création puisque par lui quelque chose *commence* qui n'était pas. Reste à dévoiler quel est le sens de la création, car puisque nous *avons à l'être*, il va de soi qu'elle a une signification. Ce sens est double : il y a en effet un grand mythe de la création qui brouille tout car nous saisissons volontiers notre création à partir de cette création absolue, et notre création apparaît comme l'imitation inessentielle de celle-là. Autrement dit la réflexion complice a trouvé un moyen neuf de masquer l'activité créatrice : elle a fait se mouvoir l'homme dans du *déjà créé*. Elle assimile *être* et *être créé* (par Dieu). L'homme (être créé) se meut dans le monde (être créé) et sa création personnelle ne peut être qu'inessentielle et locale au sein de la grande création majeure. La réflexion pure a donc la triple tâche :

1° de dévoiler la création sous les activités d'appropriation ou d'identification ;

2° de distinguer le mythe métaphysique de la Création de la création comme structure ontologique ;

3° de prendre celle-là comme fil conducteur pour dévoiler le sens de celle-ci. En un mot : qu'est-ce que l'homme projetait *pour soien* inventant le mythe du Dieu créateur ?

Il faut tout d'abord remarquer que l'être créé n'est plus qu'un donné s'il est créé par un être lui-même créé. L'être créé dépend de l'*incrée*. Mais l'incrée ne peut être pure existence éternellement *donnée*. Il ne peut être que sa propre création. Ainsi le mythe de la création divine a ce premier sens : la création ne peut venir à l'être que par un être qui est à soi-même sa propre création. Et le deuxième sens (mais que nous aurons à dévoiler ultérieurement) c'est que l'être ne peut être sa propre création que dans et par le projet de créer *hors de lui de l'être*. Ainsi l'argument ontologique (toute conscience est conscience *de* quelque chose si elle doit exister comme conscience (d') elle-même) est valable sur le plan de l'action. Nous allons donc examiner les deux structures essentielles de l'idée absolue de création : création de soi — création de l'Autre, mais en sachant qu'elles sont inséparables ; et nous allons les examiner dans la perspective suivante : elles sont projet dans la transcendance, dans l'Etre et passage à l'absolu de la réaction inauthentique de l'homme à sa propre réalité créatrice. Elles contiennent à la fois une représentation *aliénée* et des structures vraies de la création humaine.

A) La création de l'Etre hors de soi implique que le créateur soit son propre créateur. C'est l'*Ens causa sui* de la théologie. Notons d'abord que l'*Ens causa sui* est son propre créateur et non sa propre *créature*. L'accent est mis sur l'activité originelle et non sur son produit. Car le Dieu-créature (le Christ) est en tant que *créé* inférieur au Dieu créant ; il fait partie, en un certain sens, de la Nature. Nous trouvons donc dans l'idée originelle une certaine supériorité de l'activité sur l'Etre, qui sera considéré comme *produit* de l'activité et au cœur duquel on logera une sorte de néant, de passivité d'effondrement. L'Etre doit être soutenu à l'être. Ce Dieu absolu est médiateur entre le Néant et l'Etre, sans lui le Néant et l'Etre ne sont plus qu'une même absence. Mais comme l'Etre n'est pas d'abord, il ne peut être qu'une *activité retournée*. La passivité devient l'envers noématique de l'activité ou, si l'on préfère, la pure activité en se transcendant se retourne sur elle-même comme indication passive de l'activité. Et l'Etre n'est rien autre que l'indication passive et retournée de l'activité. Nous aurons à nous demander tout à l'heure comment la transcendance est possible s'il n'y a rien à transcender et comment l'activité peut se retourner sur elle-même comme indication passive d'activité si *l'Etre n'est pas déjà*. Notons seulement pour l'instant cette première

caractéristique. Aussitôt en vient une *inverse* : car si l'Être cause de soi est pure activité qui se donne l'être sans aucun modèle préalable, ce choix originel est gratuité pure. Ainsi nous retrouverions la *contingentia mundi* que nous voulions éviter par le recours cosmologique à l'*Ens increatum*. Certes on dira bien que la *Causa sui* est l'être dont l'essence implique l'existence. Mais nous trouvons ici des difficultés insurmontables. En effet : nous avons bien conféré à Dieu la nécessité. Mais nous n'avons point par là démontré qu'il avait une existence nécessaire comme *créateur d'un monde* ni surtout comme créateur de *ce* monde. Ce monde même, en effet, étant contingent par nature, ne peut être que l'objet d'une décision contingente. Dira-t-on cependant que Dieu est nécessaire *comme créateur de ce monde* ? Alors *il est pour créer* : ce monde devient le but, la fin et l'essentiel ; Dieu est la médiation. Le monde s'appelle à l'être à travers Dieu. Il y a primat de l'Être comme passivité opaque sur l'activité. D'ailleurs s'il est dans l'essence de Dieu d'exister, il y a au moins un être qui a prééminence ontologique sur l'existence en général, c'est l'être de l'essence. Ainsi tout se raccroche à l'Être. Et s'il s'est *donné* l'essence, alors il y a pure gratuité. Si l'on veut que les possibles soient dans l'entendement divin, au moins y *existent*-ils à titre de possibles, c'est-à-dire d'essences. Le Bon, l'Un, l'Identité sont des nécessités pour Dieu, donc de l'Être *avant* la création (avant au sens de priorité logique), Dieu est la médiation entre l'être de l'essence et l'être de l'existant. A la limite, comme on voit chez Leibniz, il suffit que les possibles soient donnés dans l'entendement divin pour qu'ils s'organisent entre eux par leur lourdeur propre et que l'ensemble le plus lourd passe à l'existence par une sorte d'appel d'être. On ne s'en tirera pas en faisant de Dieu une liberté absolue et inconditionnée, comme Descartes. Car c'est gratuité pure et l'homme doit considérer le monde comme pure trace d'une liberté qu'il ne peut comprendre. Ce qui revient à dire : c'est comme ça. Et si — comme Descartes lui-même — on ajoute que Dieu est parfait, on se contredit sans profit. Car la perfection (comme son nom l'indique) suppose l'adéquation rigoureuse d'un produit à son essence. Ce qui est parfait c'est ce qui est *fait*. A la rigueur Dieu *créature* peut être parfait (mais à quelle essence est-il conforme, suivant quel archétype s'est-il fait ?) mais non Dieu créateur. Une activité libre ne saurait être dite *parfaite* sinon par extension injustifiée du terme et en remontant du résultat à l'acte (c'est un *parfait* danseur parce que ses danses sont parfaites). Or précisément il s'agit de conférer nécessité et valeur à l'univers qui en manque, au moins en tant que nous le saisissons dans l'expérience, et la perfection divine doit être *a priori*. Mais en admettant même que Dieu *soit parfait*, c'est une façon de le traiter comme *être*, non comme liberté. Si, tout libre qu'il est, il ne peut changer parce qu'il

ne pourrait que déchoir de la perfection, sa perfection est une loi d'activité, or une loi d'activité qui s'impose de dehors à l'activité est un *être*. Que si l'on fait par Dieu un vouloir-être parfait, alors il faut dire quelle essence archétypique il se propose de réaliser et par conséquent au nom de quelle essence il sera dit parfait. Si c'est le Bien, le point de vue cartésien passe dans celui de Leibniz. Si c'est une essence conçue librement pour Dieu (au sens où pour Descartés il eût été possible que deux et deux ne fissent pas quatre), alors de nouveau, monde, vérités éternelles *et* perfection sombrent dans la gratuité. Il ne s'agit pas pour nous, par cette discussion, de réfuter le mythe de la création absolue mais seulement de montrer cette curieuse conséquence, du point de vue de la signification *pour nous* de l'idée de création : *l'Être*, pour être fondé dans son être, réclame un créateur qui se crée, c'est-à-dire une activité donnant l'Être et logiquement antérieure à l'Être comme sa condition. Mais cette activité elle-même, si elle ne doit pas être un pur caprice, une pure contingence, un choix arbitraire doit elle-même procéder d'un être logiquement antérieur à elle. Autrement dit l'Être (en-soi) ne peut pas créer l'Être mais le Pour-soi créateur doit être médiation entre l'Être (essence, perfection, Bien, possibles) et l'être (existant). La création est ontologico-ontique. Elle va de l'Être de l'essence à l'être de l'existant et l'existant qui est sa propre création est soumis à l'Être dans le temps même où il se tire du Néant.

Passons à la structure interne de l'*Ens causa sui*. Originellement « cause de soi » ne nous fait pas sortir de l'Être. C'est un être qui, en tant qu'être, est à lui-même sa cause. Que nous l'envisagions sous l'aspect cause ou sous l'aspect effet, il est *plenum d'être* ou plutôt il est effet dans la mesure même où il est cause. Si je le cherche comme effet, je le trouve comme cause, car il ne saurait y avoir distinction radicale de la création et de la créature, sinon la créature se tenant comme une transcendance en face du créateur ne saurait être autre chose que le Monde ou Nature naturée. Ainsi c'est au cœur de l'Être que s'établit ce rapport réciproque de la cause et de l'effet. Cependant la distinction, fût-elle de raison, entre cause et effet, introduit un moment de recul (intemporel autant que l'on voudra) entre ces deux aspects de la *Causa sui*. Bien sûr l'effet est cause et la cause est effet. Mais si la cause est effet, c'est qu'elle apparaît comme cause d'un effet qui s'achève en cause. Il y a nécessairement ici un recul par rapport à soi, un néant. L'être qui est sa propre cause n'est pas un être qui *est*, c'est un être qui a à être ce qu'il est. Il faut bien en effet qu'il soit intentionnellement produit. Il est son propre projet. Mais cela implique que l'être qu'il a à être comparaisse devant l'être qu'il est et en même temps que l'être qu'il est ne soit que cette comparution même. Il est pour comparaître devant soi. Il n'est que cette comparution et il a à être cette comparution. Il est donc bien évident que le modèle de cette

hypostase mythique c'est ce « reflet-reflétant » qui est pour le Pour-soi sa propre existence. C'est bien cette structure qui fait que j'ai à prendre conscience de ce que je suis et que je ne suis que ce dont je prends conscience, c'est ce chassé-croisé d'être et de néant qui est projeté dans l'absolu. Mais en outre le mythe révèle l'idéal *a priori* de toute conscience, car ce chassé-croisé d'être et de néant est projeté dans le calme de l'Etre. Là où la conscience se fait exister par la conscience qu'elle prend d'elle-même, l'Etre se fait être en étant dans son être cause d'être. C'est la première transposition. Nous voyons clairement qu'elle ne voile pas la *fissure* nécessaire car l'être qui se crée lui-même doit être en question pour lui-même. Mais naturellement on fait la présupposition secrète qu'à l'infini le négatif devient positif, qu'à l'infini de l'Etre ce qui est chez l'existant manque d'être devient positivité, force. Ainsi l'argument ontologique (Gilson-Descartes) peut être envisagé comme si perfection était *force d'être*. Mais la notion de force n'est nullement incluse dans celle d'Etre. Ou bien l'Etre a par surcroît une force, alors il est déjà et la force étant un de ses attributs ne peut se retourner sur lui pour le créer, ou bien c'est la force qui produit l'Etre, alors elle-même *n'est pas l'Etre* (si elle l'était, l'Etre serait déjà donné, donc contingent), mais seulement ce qui, n'étant pas, *a* à produire l'Etre, c'est-à-dire un non-être déterminé par l'Etre, c'est-à-dire finalement l'absence d'être posée à la fois comme être et comme non-être. Cette prétendue force d'être, c'est la fissure retournée. On a voulu s'en tirer en transformant cette notion dynamique en enchaînement logique. L'En-soi cause de soi devient l'être dont l'essence implique l'existence. Mais quel est l'*être* de l'essence? Si l'on me dit que Dieu soutient sa propre essence parce qu'il la conçoit, alors c'est au contraire l'existence de Dieu qui soutient son essence et nous retombons du logique au dramatique. Et même en gardant les termes tels qu'ils sont, un rapport d'essence à existence ne peut être que synthétique puisque, si étroitement conditionnée qu'elle soit par l'essence, l'existence est précisément donnée comme distincte de l'essence. Ainsi la nécessité de l'En-soi cause de soi est par définition synthétique, ce qui implique dans l'Etre-en-soi un recul par rapport à soi, une altérité perpétuelle par rapport à soi, donc l'existence principielle d'une négation. Mais il faut aller plus loin. L'Etre cause de soi nous est représenté comme ne pouvant pas ne pas être. Seulement cette nécessité ne saurait lui être *extérieure*. Sinon elle nous renvoie à un autre être, c'est la nécessité d'une conséquence. Et fût-ce même l'inimaginable apodicticité d'un principe, elle serait *subie par lui*, donc une négation de sa toute-puissance. Il faut qu'elle soit intériorisée et qu'il soit à lui-même sa propre nécessité. Elle passe donc du logique au dramatique : elle est notre propre nécessité de fait élevée au rang de nécessité absolue. C'est notre *rêve* (inclus

dans chaque moment de la conscience) que cette irritante nécessité de fait, qui a l'ambiguïté d'être à la fois fait (puisque je suis contingence originellement) et nécessité (puisque je suis ma propre motivation et que je me fais exister par la conscience que je prends d'exister), soit purgée de ce caractère de fait qui se glisse partout et que je ne saisis nulle part. Mais en outre nous aboutissons à une double impossibilité : nous ne pouvons concevoir que l'*Ens causa sui se tire du Néant* (fût-ce intemporellement). Autrement dit il ne saurait être par rapport à son Ne-pas-être dans un rapport d'extériorité d'indifférence, comme si le Ne-pas-être était seulement constaté par un témoin. Ce serait d'ailleurs donner au Néant un Etre. Mais si d'autre part nous supprimons jusqu'à la possibilité même du Néant, Etre et Nécessaire ne font plus qu'un, ce qui d'une part est une violence faite aux catégories, et ce qui implique en outre que *tout* Etre est nécessaire. C'est le spinozisme. Mais alors la notion de Cause de soi disparaît et Dieu subit sa propre nécessité. Ainsi faut-il que la Cause de soi existe éternellement son propre néant *pour s'en tirer*. En un mot il faut qu'elle *soit* le Néant qui se donne l'Etre. Ainsi l'absence d'Etre qui est au fond de la preuve ontologique, fût-ce comme possibilité niée *a priori*, c'est un non-être hanté par l'Etre et défini par lui. Il est le non-être de *cet* Etre et il existe pour lui comme néant nié de son être. Dieu est en question dans son être comme l'éternelle négation qu'Il a à être de la possibilité qu'Il ne soit pas. Mais cette pure possibilité qu'il ne soit pas, c'est précisément la *contingence*. Ainsi ce n'est pas du Néant que Dieu se tire : c'est de la contingence. Dieu est à lui-même comme devant être nécessaire. Cela peut s'exprimer autrement : la fissure légère que nous constatons dans l'*Ens causa sui* est un néant d'être. Mais ce néant d'être doit *être été* c'est-à-dire qu'il doit s'enlever sur fond d'être. Ainsi l'Etre est partout : au bout de la néantisation et au-delà comme être nécessaire et en deçà de la néantisation comme l'être contingent qui la soutient. Il faut que la Cause de soi existe son propre néant *pour s'en tirer*. Il faut qu'elle *soit* son propre néant pour s'en tirer. En d'autres termes, si nous concevons naïvement un Néant infini d'où l'Etre infini se tire, si ce Néant est, par rapport à l'Etre infini, dans une extériorité d'indifférence, alors il est identique à l'Etre et c'est de l'Etre que l'Etre infini se tire, mais cet Etre est contingent. Si nous repoussons cette conception naïve, c'est donc que l'Etre cause de soi se tire de l'Etre car alors l'Etre est partout comme pure contingence. Cela signifie que l'essence d'Etre est d'être — contingence — et que l'essence du Néant est d'être été comme négation interne ou néantisation supportée par l'Etre. Dès qu'il *est* sans être été, son concept s'identifie à celui de l'Etre. Ainsi l'*Ens causa sui* est son propre néant. Mais néant *de quoi* ? Néant de fondement : il a la responsabilité d'avoir à être son être sans être le fondement de cet être. Ainsi

dans la Cause de soi nous trouvons finalement un être qui se saisit lui-même comme manquant de fondement et qui se fonde *a posteriori* par le dévoilement même de son manque de fondement. C'est-à-dire que son activité rétrospective, rétroactive, consiste à s'assumer. Mais cette assumption, nous l'avons vu pour l'homme, est passage à l'absolu par acceptation de la contingence et non par négation et suppression de celle-ci. Ainsi Dieu est un homme inauthentique, lancé dans la tâche vaine de se fonder et qui ne peut *se créer* parce qu'il est déjà. La création absolue de soi par soi est un rêve qui n'est même pas concevable. Pour se créer il faut être. C'est le rêve *a posteriori* d'un existant qui est déjà et qui voudrait s'être créé pour pouvoir se fonder. Car s'il se fondait il serait dans son être adéquat à ce qu'il est. C'est l'En-soi pur représenté par la conscience ; c'est le rêve de la conscience : être antérieure à l'Etre comme néant qui se coulera dans l'Etre en le produisant, être un néant médiateur entre le Néant-En-soi et l'Etre-en-soi. S'il est vrai que le type absolu de la Création c'est l'être-cause-de-soi, projection du rêve absolu de la conscience, nous saisissons à la fois la motivation profonde de toutes les créations qu'une conscience inauthentique réalisera dans l'Etre, *a posteriori* : elles sont toutes des assouvissements symboliques du projet originel et inauthentique que la conscience a de se créer elle-même. C'est pourquoi elles auront toujours un double cachet d'inauthenticité : le premier c'est que toute création archétypique sera donnée comme *création d'être*, alors que, nous venons de le voir, il faut que l'Etre soit donné pour qu'il puisse y avoir création, ce qui va évidemment modifier radicalement la création dans sa nature. (Si la création s'opère sur l'Etre et avec l'Etre-étant-déjà elle est, en son principe, radicalement différente de la création rêvée qui est production d'être.) C'est l'Etre qui soutient la création. Le second c'est que l'homme qui veut *se créer*, entendant fonder son être, veut être à l'origine de son *Moi*, car c'est là qu'il concentre son Etre. Il croit donc que la création consistera à projeter son *Moi* dans la dimension de l'Etre créé ; à imprimer son *Moi* sur les choses et dans le Monde pour pouvoir se dire ensuite qu'il l'a produit. Mais cette création ainsi conçue perd son caractère de *nouveauté*. Si mon œuvre est le *Moi* que j'étais, transporté dans l'élément de l'Etre, on peut ramener mon œuvre à mon *Moi*, rien ou presque rien ne s'est produit (c'est l'extériorisation). C'est *Moi* = *Moi* de Hegel. D'ailleurs Hegel a précisément commis l'erreur. Nous y reviendrons. De cette conception erronée de l'archétype *création* va découler une conception erronée de la création seconde ou création du Monde, car l'*Ens causa sui* est aussi l'Etre qui crée le Monde.

B) La création du Monde. Dieu crée le monde. Mais Dieu n'est pas *pour* créer le monde. Dieu est d'abord comme substance et il

crée le monde ensuite (le « ensuite » indique la postériorité logique). Autrement dit les théologiens ont insisté sur ce que le monde n'existerait pas sans Dieu, mais seuls quelques mystiques ont entrevu que Dieu ne serait pas sans le monde. Il y aurait un lien intelligible — que nous mettrons en relief tout à l'heure — entre l'acte par lequel l'*Ens causa sui* existe son propre néant comme absence de tout fondement et comme manque d'un fondement et celui par lequel il crée hors de soi l'Etre. Mais précisément le silence de tout croyant sur cette liaison compréhensible est riche d'enseignement. Il en est de la Création comme du « réalisme » comme doctrine de connaissance : si l'on fait d'abord de Dieu une substance indépendante et infinie, le monde et Dieu tombent en dehors l'un de l'autre. Ce qui frappe en effet dans l'idée même de création c'est la *négativité* dissimulée. Dieu étant en effet tout l'Etre, l'Etre infini et l'Etre parfait qui se suffit à soi, l'acte par lequel il crée le monde est pure exubérance, pure générosité. Ou du moins il serait générosité si le monde n'était un *moindre être*, une existence presque fantomale qu'il faut perpétuellement soutenir à l'être et qui n'a donc qu'un être emprunté, et si le monde n'était par définition même imparfait. Il est, au mieux, le meilleur *des mondes possibles*, ce qui implique que le Mal en lui est comme la part d'ombre qui fait ressortir la lumière ou que le moindre mal est moyen pour atteindre un plus grand bien, etc.; il y a en lui négativité, privation, néant. L'homme même n'est que poussière et l'on nous dit assez qu'il n'existe que par la bonté divine. Ainsi le Créateur crée-t-il *au-dessous de lui*. L'idée obscure du théologien c'est qu'il est mieux qu'il y ait de l'Etre et qu'ainsi Dieu crée par une exubérante générosité, consciente de cette richesse nécessaire et infinie qu'il faut faire apparaître (et l'on peut se demander si *création* n'est pas au fond dans l'esprit du croyant *dévoilement*. Dieu serait excusable de tirer l'Etre de l'ombre si l'Etre était déjà; faire qu'il y ait de l'Etre serait le sens profond de créer de l'Etre). Seulement si justement Dieu est *tout l'être* et si le monde tire de Sa volonté une existence reflet, il n'y a pas *plus* d'être après la Création qu'avant. Comme on voit chez Spinoza : la difficulté insoluble c'est de passer de l'Etre aux modes. Sans la négativité on n'y parviendra pas; et l'univers des modes en tant qu'agitation perpétuelle d'apparences est évidemment une réalité dérivée et secondaire par rapport à la Substance; et l'on voit si peu l'enrichissement que ce monde apporte, que la Sagesse et le Salut pour le monde fini c'est de se saisir en tant qu'il est pure détermination de la Substance, c'est-à-dire de revenir à la Substance. La Création absolue ne peut être que par *privation* puisque l'Etre cause de soi produit *moins que soi* : Valéry la nommait une faute éclatante. Un autre chemin, presque parallèle, nous conduit à d'autres significations, voisines et fort importantes : Dieu, dit-on, crée le monde

pour l'homme (Stoïcisme, Christianisme populaire). Mais pourquoi crée-t-il l'homme ? Pour *Lui*. C'est-à-dire pour refléter Sa gloire et obéir à Ses ordres. Il faut contempler le monde et l'adorer. Il faut rendre grâces à Dieu de l'avoir créé. Il le faut parce que Dieu le demande. Ici encore il y a hésitation : il semble qu'Il le demande par pure décision gratuite mais d'un autre côté il est beaucoup de textes qui semblent indiquer qu'Il a *besoin* que l'homme chante Sa gloire. Leibniz a parlé de cette multiplication à l'infini des points de vue sur l'univers. La mystification vient de ce que Dieu étant l'universel dans l'unité d'une personne, le fondement de l'accomplissement de l'universel reste l'exigence ou le besoin *personnel*. La morale kantienne a derrière elle la vassalité féodale. Mais si Dieu a besoin d'une conscience libre pour refléter son œuvre, c'est que l'œuvre ne se suffirait pas à elle-même sans conscience. Autrement dit l'homme existe pour conférer l'objectivité à la Création. Pour l'esprit de l'individu, pour l'esprit de l'individu seul, la Création se révélera *d'abord* dans son être, comme ce qui est *là* comme richesse d'En-soi, alors que pour Dieu elle n'est manifeste que dans son néant. L'homme est le *Mitsein* de Dieu. (Silesius Angelus¹ : Dieu a besoin de moi.) Seulement l'idée ici est nécessairement incomplète : ce qu'il y a derrière elle, c'est la nécessité de donner sa création à l'Autre — structure interne de la création humaine. Seulement, pour que cette relation essentielle à la création existe, il faut que l'Autre soit vraiment Autre, autre dans son être, autre dans sa liberté et mon égal. La Création divine ne saurait être objectivée que pour un autre Dieu, elle devrait être dialogue d'un Dieu à un autre, ce qui, par définition, est impossible. Aussi le témoin de Dieu n'est-il pas digne de lui. Sans doute, Il l'a créé libre et la liberté est infinie. Il y a là l'idée même du risque. Le risque de Dieu c'est la liberté de l'homme, projection dans l'absolu du risque du créateur humain qui ne crée pas la liberté de l'Autre mais qui crée dans la dimension de la liberté de l'Autre. Seulement le risque a été si soigneusement limité qu'il n'en est finalement plus un. D'abord parce que l'entendement humain est fini. Il est donc toujours dépassé par le tout. Il faut donc le soutenir par la révélation, les signes et la grâce. Ensuite, d'une façon plus générale, parce que l'homme n'est *de soi* que néant. C'est en tant qu'il est *de Dieu* qu'il existe. Ainsi la Création nécessite, pour être vraiment, l'indépendance absolue d'une liberté qui la constate. Mais comme cette liberté n'a d'être que par Dieu, elle n'est liberté que si elle adore, reflète conformément à la volonté divine, obéit. Elle redevient donc inessentielle. Mais ici se retrouve un élément de la dialectique du Maître et de l'Esclave : si la liberté de l'homme est inessentielle, alors la vérité du monde est inessentielle, tout

1. Mystique allemand (1624-1677) (N.d.E.).

s'abîme dans l'inessentiel. Et si l'homme est soutenu à l'être par Dieu (grâce et création continuée) alors l'homme est fantôme d'être et la création ne sortira pas par lui de la subjectivité. Dieu créant le monde et l'homme, c'est Néron livrant ses chants et ses poèmes à des témoins indignes et terrorisés. On saisit à sa source ici le jeu de mauvaise foi du chrétien qui passe d'un point de vue à l'autre : en tant qu'il s'atteint et s'assume dans sa subjectivité il a, tout comme l'homme authentique, la claire conscience d'être le dévoilement indispensable par qui l'Être devient de *l'il y a* ; mais en tant qu'il s'aliène par la représentation qu'il est *créature*, il devient l'inessentiel. Le jeu de concepts c'est le passage perpétuel de l'essentiel à l'inessentiel. Le chrétien échappe à l'angoisse et à la contingence en acceptant l'inessentialité de la créature mais, il s'arrange pour conserver au fond de son inessentialité la conscience absolue et évidente qu'il est essentiel au monde et partant à Dieu.

Mais voyons la structure fondamentale de l'acte créateur divin. Dieu étant tout l'Être, il s'agit de créer hors de tout l'Être de l'être. Dieu étant l'être qui est parce qu'il se fait être (passage à l'absolu de la subjectivité), il faut qu'il fasse apparaître de l'être qui est parce qu'il est soutenu à l'être. Mais si l'être créé est seulement en tant que soutenu à l'être par Dieu, il ne se différencie pas des déterminations que se donne Dieu lui-même, car Dieu existe en tant qu'il se soutient lui-même à l'être. Pour être vraiment *créature* il faut qu'il ait en plus une certaine résistance à Dieu : il faut qu'il *ne soit pas* Dieu. Qu'est-ce en effet que la création ?

1) L'être créé est une apparition entièrement neuve. Donc, ici, neuve par rapport à Dieu.

2) L'apparition ne suffit pas, il faut que la création procède d'une intention, sinon elle serait pure extériorité d'indifférence par rapport au créateur.

3) Cependant cette intention ne peut être *ni* la création elle-même (sinon nous demeurerions dans la subjectivité) *ni* la causalité au sens ordinaire du terme puisque l'effet n'a rien de plus que sa cause : si la créature n'a rien d'*autre* que sa cause, elle n'est pas neuve. Si elle est autre, elle ne peut se ramener à une pure relation d'effet à cause. En fait il y a là la difficulté essentielle de l'idée de création, car, en un sens, en tant que création il faut qu'elle soit couverte dans tout son être par l'intention productrice et en un autre, il faut que l'être créé échappe par tout son être à cette intention, sinon il demeurerait affection subjective. En un mot il faut que l'intention donne l'être comme précisément extérieur dans son être à cette intention. *Donne* est le vrai mot. Car si nous supposons que l'être surgisse dans le réseau des intentions sans être donné par elles il est nouveau par rapport à elles mais dans l'extériorité d'indifférence. Ainsi la création est originellement la relation de l'Autre en même temps que celle de l'Identité. Cet être

créé c'est nécessairement l'Autre. Il se tient avec moi dans le rapport de l'Autre. Mais d'autre part, s'il est autre absolu, il n'est pas ma création. Il est ma création en tant que dans sa *manière d'être* il est entièrement ramenable à moi et en tant que *dans son être* il me résiste. C'est moi-même en face de moi dans la dimension de l'En-soi. Mais comment une subjectivité comme celle de l'*Ens causa sui*, qui se maintient d'elle-même à l'existence, peut-elle produire un être qui n'est pas elle ? Tout d'abord, si nous devons admettre avec Leibniz l'existence d'un entendement divin, d'où cet entendement peut-il tirer le concept d'un être qui *ne soit pas* lui-même ? Nous retrouvons ici purement et simplement l'argument ontologique de *L'Être et le Néant*. Pour créer de l'être intentionnellement, il faut avoir l'intention de créer l'être, donc, d'une certaine manière, concevoir l'être. Mais l'être ainsi conçu est radicalement différent du Pour-soi qui le crée puisqu'il est sans être pour soi. Et en tant qu'il n'est pas ramenable au Pour-soi il a de l'*être*. Le Pour-soi peut donc concevoir l'être (qui n'est pas encore) en tant que cet être est totalement dépendant de lui, c'est-à-dire en tant qu'il est pure subjectivité du Pour-soi ; mais non pas en tant que cet être *n'est pas* lui. La subjectivité comme existence, c'est-à-dire comme conscience de soi par soi, n'a aucun moyen de créer le concept de l'être qu'elle n'est pas si cet être originellement ne lui est pas donné en quelque manière, c'est-à-dire s'il n'est pas déjà. On pourrait aller beaucoup plus loin d'ailleurs et montrer qu'une *Causa sui* ne peut être que subjectivité et qu'une subjectivité ne peut surgir qu'*en présence de l'être* (toute conscience est conscience *de* quelque chose). Autre manière de prouver ce que nous montrions plus haut, c'est que l'*être* est nécessaire à la création : on ne se crée, on ne crée que dans les limites d'un En-soi déjà donné. En effet si l'on me dit que la *Causa sui* tirera d'elle-même la notion d'Être, je réponds qu'elle ne tirera d'elle que la notion d'existence subjective et personnelle. Quant à l'hypothèse kantienne d'une intuition intellectuelle, elle est particulièrement absurde puisqu'il faudrait supposer une conscience se produisant elle-même comme non-elle. Car en effet cette intention *donnante* a le caractère de la subjectivité (si elle est intention elle est conscience (de) l'être). Ainsi est-elle conscience d'elle-même de part en part ; l'intention donnante est donc elle-même pure subjectivité. Mais à moins d'imaginer qu'il suffit d'avoir l'intention pour que l'objet paraisse hors de la conscience (ce qui se borne à établir une pure relation de succession causale et inintelligible à la Hume entre ces deux moments — et ici il n'y a même pas de troisième terme comme la catégorie kantienne pour introduire l'unité), il faut supposer que l'intention créatrice elle-même est parcourue d'une onde d'empâtement qui amène soudain l'être-en-soi à sortir d'elle. Si l'intention est productrice il faut qu'au moins à un moment elle se pétrifie en En-

soi. Elle devient alors opaque à soi et cesse d'être *causa sui* ou simplement Pour-soi. En un mot si l'Etre n'est pas donné en quelque manière, la *Causa sui* ne peut pas même avoir l'intention de créer ; car cette intention suppose un concept d'être qu'elle ne peut former avant l'Etre. Sans doute *dialectiquement* l'objectif peut sortir du subjectif ; mais d'abord cette production n'est plus création : il s'agit d'un processus de nécessité. Ensuite c'est dans l'*incomplétude* que l'un diffère de l'autre. Autrement dit la condition pour que l'objectif apparaisse c'est que le subjectif *ne soit pas tout*, que le subjectif comprenne en soi la négation comme détermination et la négativité comme négation de la négation, c'est-à-dire que le subjectif, au lieu d'être la totalité de l'Etre, ne soit qu'un moment qui se pose abusivement comme l'essence. Mais en ce cas c'est l'objectif qui *se tire* du subjectif ou plutôt l'un et l'autre sont incomplets par rapport à une totalité qui, comme je l'ai montré ailleurs, *est déjà* en quelque manière (au sens où le progrès est le développement de l'Autre). J'ajoute que même ainsi l'argument n'est pas recevable. Si en effet il met le subjectif sur le même plan que l'objectif c'est qu'au fond il accorde à l'un et à l'autre le même type d'être. Car il ne peut y avoir dialectique que s'il y a homogénéité d'être. Au fond, objectif et subjectif sont deux faces de l'Etre et l'unité profonde est telle que le subjectif pourra se réincorporer l'objectif au terme de l'évolution dialectique (l'absolu est sujet). De sorte qu'on peut dire que l'objectif n'a jamais été bien loin du subjectif, ni le subjectif de l'objectif. Il faut supposer l'unité profonde de ces formes d'être et non pas leur dualité.

Admettons pourtant que le monde soit créé. Il faut qu'il soit à la fois tout entier *de Dieu* et pourtant tout entier *en face* de Dieu. Mais si Dieu est tout l'Etre, d'où peut venir la résistance du monde à Dieu ? Ce ne peut être de l'Etre en effet, puisque l'Etre est Dieu. Si l'Etre transcendant se tient en face de Dieu comme une substance (on connaît le problème tel que le *xvii^e* siècle cartésien et spinoziste l'a formulé) alors il y a un Etre en dehors de l'Etre. Ce ne peut donc être que par le Néant que l'Etre résiste à Dieu. C'est bien ainsi que l'entend Descartes. Il doit y avoir création continuée, sinon l'Etre du monde s'effondre dans le Néant. Le Néant est donc garantie de transcendance. Mais c'est jouer sur les mots : ou bien en effet l'Etre ne se distingue que par le Néant (par *rien*) de la subjectivité divine, auquel cas il n'y a plus de distinction car le Néant n'est rien s'il *n'est été* — ou bien le Néant est pris au sens de négativité, c'est-à-dire que la créature a à ne pas être Dieu qui a à ne pas être la créature, mais en ce cas l'existant créé est par rapport à Dieu dans la *totale* indépendance d'une liberté — ou bien le Néant est vraiment une force d'inertie *en soi* contre Dieu et en ce cas il est tout simplement l'Etre-en-soi comme déjà donné, ce qui veut dire que Dieu crée le monde en étant l'Etre par qui l'En-soi devient un

monde. Et dans ce dernier cas la Création est pure description mythique du dévoilement : Dieu n'est rien d'autre que l'homme.

Les conclusions que nous pouvons tirer de cette étude sont les suivantes :

1° En projetant son pouvoir créateur hors de lui sous forme mythique et absolue, l'homme a produit un concept contradictoire. Il a par suite brouillé le problème de la création et s'est dépouillé de son pouvoir créateur absolu au profit d'un être qui se détruit lui-même en détruisant avec lui la création humaine. Car si le type essentiel de la création est la création *ex nihilo* alors l'homme ne crée pas. Et si l'homme est créé et soutenu à l'être au milieu d'un monde créé et soutenu à l'être, alors il ne crée pas mais il est l'instrument par quoi Dieu maintient ou aménage Sa création.

2° L'être qui prétendument se crée lui-même, étant en question pour lui-même, a à être ce qu'il est et, par conséquent, l'idée de *Causa sui* est une pure hypostase de la simple subjectivité. La *Causa sui* exprime seulement le projet qu'a l'homme d'être son propre fondement.

3° Il est impossible de séparer la *Causa sui* de la *Causa mundi*. Un Etre qui serait d'abord en repos en soi, comme le Dieu d'Aristote, ne saurait trouver en lui-même une motivation pour créer hors de lui. Les deux processus doivent être rigoureusement dépendants. Une *Causa sui* ne peut être *Causa sui* que pour être *Causa mundi* et réciproquement ne peut être *Causa mundi* que pour être *Causa sui*. En un mot le Pour-soi ne peut être son propre fondement que dans le projet de créer le Monde et ne peut concevoir de créer le Monde que pour se fonder soi-même dans la dimension de l'Etre-en-soi.

4° L'Etre de l'En-soi supporte doublement l'opération complexe de la création parce que cette opération renferme une structure de négativité. L'Etre est à l'origine du créateur, le créateur est un être qui se met en question dans son Etre, c'est un être qui se néantise pour se fonder. L'Etre est à l'origine de l'intention même de créer ; le concept d'Etre ne peut être tiré que de la compréhension de l'Etre et la compréhension de l'Etre est ce que l'on pourrait appeler une *expérience a priori*, c'est-à-dire qu'elle vient de ce que le Pour-soi, dans son surgissement originel, *naît porté* sur l'Etre, se constitue comme expérience d'Etre. La structure négative de la création vient de ce que le Pour-soi dépasse l'Etre qui est, vers l'Etre qui n'est pas encore (ce qui implique que la création est par nécessité temporalisation) ; mais pour qu'il y ait dépassement, il faut un *quid* à dépasser et c'est l'En-soi, et l'En-soi dépassé demeure dans ce dépassement comme ce qui communique à « l'Etre-qui-n'est-pas-encore » sa structure interne d'Etre futur et son Etre comme Etre seulement projeté.

De là nous pouvons tirer de nouvelles conséquences plus directement intéressantes pour la morale :

1° L'Etre étant partout, à l'infini, avant comme après la création et soutenant toute création à l'être, l'homme ne peut créer qu'en tant qu'il est son propre néant d'être (imagination) et toutes ses créations sont soutenues à l'Etre par l'Etre.

2° Aussi ne crée-t-il que des significations ou des *manières d'être*.

3° Mais ces significations ou ces manières d'être ont elles-mêmes un être, en tant que significations. Aussi, derechef, l'homme est-il créateur d'être.

4° Ces significations ne peuvent apparaître que dans le monde humain en tant qu'elles sont objectivement constatées par *les Autres*.

5° Mais comme le monde humain est un monde de consciences absolues s'assumant elles-mêmes dans leur absoluité, les créations de l'homme sont des absolus. Plus l'homme sera un halluciné de l'arrière-monde, plus il méconnaîtra le caractère absolu de sa propre création. Plus il se déterminera à assumer le monde humain comme absolu, plus sa création lui paraîtra absolue.

6° En créant, l'homme *se crée*. Mais cela ne signifie point qu'il imprime dans la dimension de l'Etre un Moi déjà existant ; bien au contraire c'est de ce qu'il crée qu'il apprend ce qu'il est. Ce sont ces différentes conséquences que nous allons développer à présent.

L'Etre-en-soi ne peut créer de l'être car il n'est pas ek-statique ; il n'est pas relation à autre chose que soi. Il peut s'anéantir et c'est tout. Un autre être peut apparaître à sa place mais sans lien interne avec soi. Mais d'autre part le Néant ne saurait non plus être créateur. L'homme est l'être par la médiation de qui l'Etre peut créer de l'être. Ceci parce qu'il est à la fois être et néant ; parce qu'il est néant qui se néantise ou Etre qui est en décompression. C'est en tant qu'il est Etre que le Pour-soi a une *compréhension d'être* et peut projeter, peut se faire projet d'être. C'est en tant qu'il est néantisation qu'il peut se faire relation médiatrice entre l'Etre donné et l'être créé. La création en effet suppose une *intention*. Si cette intention était donnante, je l'ai montré, c'en serait fait de la conscience : il y aurait apparition d'Etre, non création. Elle est donc intention vide, don à vide d'Etre. Dans ce don à vide d'Etre ou conception transcendante d'un Etre qui n'est pas, c'est l'Etre du Pour-soi qui « donne » la catégorie générale d'Etre et c'est le Pour-soi comme manque qui « donne » le Ne-pas-être de l'Etre. La création n'est possible que par un être qui soit l'articulation de l'Etre et du Néant : qui s'arrache à ce qui est pour concevoir ce qui n'est pas (un Etre qui n'est pas) et qui conserve l'Etre dans son dépassement même pour donner l'Etre comme exigence à cet Etre

qui n'est pas. Car il ne saurait y avoir création sans conscience de créer. Mais la conscience de créer implique qu'on crée ce qui n'était pas. Et ce qui n'était pas ne peut être conçu comme tel que si originellement la conscience s'est faite *manque* de cet Etre. Originellement nous avons donc trois termes : l'Etre-en-soi — le manque — l'*ens creandum*. Et comme le Néant est soutenu à l'Etre par l'Etre, c'est donc l'Etre-en-soi qui se fait manque en son être de l'*ens creandum*. Et la *positivité de l'ens creandum* (son être comme être qui n'est pas encore) lui vient de l'Etre. Mais de quoi l'Etre peut-il se faire manque ? Nous l'avons vu, il faut distinguer le manquant, le manqué et l'Etre qui manque. L'Etre qui manque manque de... pour être. Le *Manqué* (la totalité à réussir) c'est l'Etre qui est son propre fondement ; ce qui manque c'est ce qui permettrait à l'Etre de réussir le manqué. Ce qui manque est création secondaire ou originellement *moyen*. C'est le *possible* du Pour-soi. Le Manqué est originellement le fondement de toute création comme l'Etre neuf conçu comme *n'existant pas encore* mais que le Pour-soi a à être. Mais cet Etre manqué n'est pas autre chose que l'Etre donné lui-même en tant qu'il serait son propre produit, son propre fondement. C'est, nous l'avons vu dans *E. et N.*, la *valeur*. Avec l'apparition de la néantisation (temporalisante) il est *déjà trop tard* pour que l'En-soi soit son propre fondement. C'est la contingence du Pour-soi, son corps, sa nécessité d'être né ou si l'on veut *son passé*. Mais avec l'apparition du Pour-soi comme présence à soi apparaît la possibilité de fonder *a posteriori* l'En-soi contingent et dépassé : puisque le passé comme être-en-soi ne peut être directement fondé par le néant qui est-été, ce néant se fait projet d'un être à venir qui sera l'en-soi passé mais réalisé par projet donc *causa sui*. Si cet Etre projeté pouvait être produit il serait la justification du passé et son fondement par rétroaction : ici apparaît pour la première fois la notion de *pour*, origine de la finalité : l'être contingent ou donné ne serait là que *pour* que se produise à partir de lui un Etre nécessaire, c'est-à-dire qui serait son propre fondement. L'être contingent serait à la base de la liberté (ou néantisation) mais celle-ci à son tour serait à la base de l'Etre. Et cet être produit serait *le même* que l'être contingent mais il aurait la liberté à sa base. Mais puisque l'être est déjà donné au départ, il ne peut *se produire* que dans une autre dimension d'être, c'est-à-dire *dans l'être existant déjà*.

En d'autres termes : l'être contingent par surgissement du Pour-soi *devient* contingent ; il est manque de *cet* Etre qui est lui-même (lui-même mais fondé par lui-même : En-soi-pour-soi). Mais en même temps il est *l'être* qui manque. En soutenant le manque à l'être, il le *qualifie* de son être, il le colore et lui confère une sorte de goût d'être. A partir de l'être le manque ne peut pas être *n'importe quel manque*. En tant que relation entre l'*ens* contingent qui est ce

manque et l'Etre total qui est le manqué, il est à la fois défini par le manqué qui est en face de lui et noématiquement comme le corrélatif du projet, et qualifié par l'Etre qui se fait manque. Le Pour-soi se fait relation entre l'être et la valeur d'une part, entre le contingent et le nécessaire d'autre part. La nécessité relative de la conséquence (A implique B) ou du moyen (M nécessaire à N) paraît en effet sur fond de la nécessité absolue. Mais la nécessité absolue d'un principe ne peut jamais être que *rencontrée*, c'est ou bien ce dont on ne peut douter (évidence cartésienne) ou bien ce qui se donne comme une condition *a priori* de l'expérience et de la pensée (Kant). Il s'agit donc toujours d'une *nécessité de fait*. Et celle-ci est garantie évidemment par une nécessité absolue. Cela veut dire que le principe ou l'être absolument nécessaire doit en dernière analyse être un être dont l'essence précède l'existence. Mais comme l'essence ne peut se définir autrement que comme ce qui se présente à une pensée et comme, d'autre part, elle ne saurait être donnée avant la pensée sans que le problème de son être et par conséquent de sa contingence ne soit posé, l'essence apparaît ici comme la présence de la pensée à soi-même en tant que cette pensée produit l'Etre. La présence de l'Etre à soi comme négativité néantisante suffisant à produire l'Etre comme en soi fondé par une intention d'être, voilà finalement ce qu'est la nécessité. Nécessaire négativement en ce que rien d'autre que son propre projet ne le détermine à être; nécessaire positivement en ce qu'il est appel d'être absolu et qu'il se fait projeter par le Pour-soi comme ce à quoi le Pour-soi est relatif dans son existence même. Ainsi par l'apparition du Pour-soi l'En-soi est dévoilé dans sa contingence parce que le Pour-soi est mise en rapport de l'être contingent dont il procède avec l'Etre absolument nécessaire qu'il a à être. Dans cette relation à trois termes le mythe de la *Causa sui* néglige le premier terme. Elle ne montre que l'Etre absolu se tirant lui-même du Néant. Mais cela même est instructif car cet oubli, cette négligence première, est déjà dans le projet originel du Pour-soi qui néglige et dépasse son être contingent pour se saisir comme pur producteur d'Etre à partir du Néant. Autrement dit le rêve ontologique du Pour-soi est l'inversion exacte du processus originel; le Pour-soi est une liberté qui est soutenue à l'existence par l'absolue contingence de l'être; elle projette d'être derrière la contingence de l'être pour la fonder et la soutenir à l'être. Mais la négativité ne pouvant être par elle-même productrice, d'où lui vient son pouvoir créateur? Autrement dit d'où vient qu'elle soit *donnante*? (A vrai dire elle ne donne point encore l'être mais elle donne le *sens d'être* puisque par elle apparaît comme exigence l'être à créer.) La réponse n'est pas douteuse: de l'être contingent qui la soutient à l'être. Le Pour-soi est et n'est pas; il n'est pas ce qu'il est, il est ce qu'il n'est pas. C'est en tant qu'il n'est pas qu'il

peut se détacher de l'Etre pour concevoir l'Autre (ce qui *n'est pas* encore) — c'est en tant qu'il est qu'il conçoit et projette « ce qui *n'est pas* » dans l'Etre. L'Etre de l'*Ens creatum* projeté lui vient de l'Etre, son « Ne-pas-Etre » lui vient de la néantisation. Seul un Etre qui est son propre Etre sous la forme de Ne-pas-Etre peut créer. Ceci nous amène à déterminer le rapport originel de l'Etre en soi comme fondement contingent du Pour-soi avec le Pour-soi comme néantisation. Le Pour-soi *est* l'En-soi comme modification en « manque ». Il est soutenu à l'Etre par cet Etre et il *n'est rien* si ce n'est cet Etre. Mais, en même temps, le Pour-soi est sa propre motivation à créer de l'Etre. En effet le Manque, dès qu'il apparaît, se redouble à l'infini par une relation interne à lui-même qui l'arrache à l'Etre pour le poser en existant. Le Manque en effet ne peut apparaître comme pur Manque en soi si ce n'est à un témoin qui le constate. Par exemple ce puits manque d'eau dans un monde déjà dévoilé et sur le fondement d'un projet. Mais le manque qui est à soi son propre manque ne peut être manque que comme conscience d'être manque, c'est-à-dire qu'il n'a d'être comme manque que comme présence à soi et cette présence à soi est sur le mode du *refus*. Le manque n'a de sens que s'il est présent à soi comme refus d'être manque. C'est-à-dire qu'il est vécu comme redoublement de négativité. Si je manque de pain ou d'eau (soif, faim) je ne *constate* pas ce manque dans la pure indifférence : je le refuse (je *veux* du pain). Je ne puis saisir le manque comme manque que *par* ce refus. Plus je le refuse plus je le constitue comme manque profond et réciproquement plus il se révèle comme manque vital plus je le refuse. Ainsi le manque (comme la croyance, le plaisir, etc.) est ce type d'existential qui n'a d'existence que par une perpétuelle destruction de soi. Et cette destruction de soi comme fondement de l'existence, quoique soutenue à l'existence par l'Etre, ne peut procéder de l'Etre : elle a son origine dans le Néant, c'est-à-dire dans ce qui a à être l'Etre et que l'Etre n'est pas. Elle est donc *commencement premier* par rapport à l'Etre. Le commencement premier c'est la présence à soi de l'Etre vécu comme manque d'être et qui entraîne la position de l'*Ens creandum* comme étant lui-même un commencement premier. Car dans l'idée de création il y a l'idée de commencement premier qui, comme rupture avec l'être antérieur, a une structure de négativité. Et cette négativité est le corrélatif noématique de l'existant qui se fait sa propre rupture avec l'Etre. Le Nouveau, étant nouveau par rapport à ce qui est, ne peut apparaître comme nouveau que s'il est produit par un être qui consomme dans son être sa propre rupture avec ce qui *est*. Mais d'autre part cette présence à soi n'est pas présence *de rien à soi*. Elle est présence à soi de l'Etre. Et ceci sous un double aspect : 1° comme étant ce qu'il est ; 2° comme n'étant

pas le reste du Monde. Il faut examiner successivement ces deux structures.

1) Le Manque n'est pas pur manque indéterminé et il ne peut se faire manque de n'importe quoi. Il est *cet* être comme manque. Toutefois c'est le manque qui définit l'être comme *cet* être. Car l'En-soi ne saurait aucunement se désigner comme *ceci*. Nous y reviendrons dans le § 2. A cette importante réserve près, ce qui se fait, manque c'est l'Etre, quoique l'Etre ne se puisse faire manque sans que le manque devienne commencement premier par rapport à l'Etre. Ainsi l'Etre est partout dans le Pour-soi et en un sens nous n'y trouverons jamais *rien* que de l'Etre. Mais en même temps il est insaisissable pour le Pour-soi qui est originellement manque de l'Etre *creandum* et qui, par suite, est *position, thèse* de l'Etre à créer comme Etre absent. Mais l'Etre à créer comme Etre absent tire ses caractères singuliers de l'Etre-en-soi qui manque. Autrement dit l'Etre en-soi n'est thématisé pour soi, dans l'irréfléchi, que là-bas sous la forme de l'Etre absolu dont il est manque. Dans l'égologie anthropologique cela signifie que je ne suis pour moi-même d'abord que comme Moi projeté, je ne prends conscience de ce que je suis que dans et par ce que je veux être : je ne connais ce que je suis que dans le projet de devenir ce que je suis. Ainsi le Pour-soi est-il dépassement de ce qu'il est vers ce qu'il a à être. Son illusion transcendante est que s'il rejoint ce qu'il a à être, ce qu'il est s'y fondera dans l'unité d'une totalisation. Mais en même temps, comme conscience non-thétique (de) soi, le Pour-soi est l'Etre. C'est l'Etre qui est présent à soi. Seulement cette présence à soi est précisément jeu du Reflet-Reflétant et l'Etre est toujours *ailleurs* qu'il ne se dévoile. Lorsqu'en effet je le cherche dans le reflété, il est passé dans le reflétant puisque c'est l'être du reflétant qui soutient le reflété-reflétant à l'être. Mais réciproquement puisque rien n'est Pour-soi que comme présence à soi, le reflétant à son tour n'existe que comme conscience (de) refléter, et en ce sens il n'est qu'en tant qu'il se reflète comme reflétant. Et si l'on recherchait dans le reflétant du reflété la source de l'Etre on y trouverait encore le jeu « reflété-reflétant », comme aussi bien dans le reflété la conscience (de) soi comme reflété. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'une régression à l'infini mais seulement d'un phénomène indécomposable où l'Etre est partout, mais insaisissable et perpétuellement voilé par l'absolu de la négativité qu'il soutient. Il n'en demeure pas moins que c'est lui comme *pure saveur d'être* qui qualifie ce manque non thématiquement et que la coloration de l'*Ens creandum*, sa *figure*, est corrélatif noématique de cette saveur d'être, puisque, précisément, c'est en tant qu'il a *cette saveur* que l'Etre est manque de fondement absolu. Tout se passe donc comme si, sur le plan irréfléchi, l'Etre ne pouvait avoir conscience thétique de soi que comme l'Etre qualifié et transcendant qu'il a à être et qui est

dans le Futur comme à *réaliser*. Ainsi en est-il du Pour-soi comme de l'atome et de son train d'ondes dans la microphysique : il est à la fois dépassement d'être vers l'*Ens creandum* à venir et présence à soi de l'Etre dépassé. Et comme le dépassé est le Passé, on voit que mon Passé a une triple dimension d'être. Il est à la fois l'être que j'ai à être derrière moi, la coloration de ma « présence à moi » et le contenu de l'*Ens creandum* qui définit mon avenir. Cet amour qu'Eupalinos eut pour une jeune femme, il est ce qui est passé, c'est-à-dire ce qu'Eupalinos a à être et qui sera pour toujours derrière lui dans la contingence totale de son être (le hasard d'une rencontre, d'humeurs, a. présidé à sa naissance, il a été affecté par la contingence de l'être (malentendus, humeurs, etc.) dans tout son cours). Mais il est aussi ce qu'Eupalinos veut fonder dans le monde par la construction de ce temple. Il est ce temple comme amour repris, fondé en harmonie et existant par suite du projet (nous verrons tout à l'heure ce que cela signifie, puisque ici apparaît une dimension nouvelle : le monde avec le temple dedans). Mais s'il est ce temple futur comme justification de l'amour passé, c'est qu'il est aussi dans la présence non-thétique à soi comme pur manque de fondement. A ce niveau, infiniment contracté dans la pure conscience non-thétique d'un manque refusé, il n'est plus l'étalement infini des souvenirs mais la saveur pure et indécomposable de l'*histoire* à fonder dans l'Etre. Et cette saveur pure et indécomposable se donne et se dérobe à la fois. Son sens est là-bas dans le futur, dans l'objet nécessaire à *créer*, et elle est non-thétiquement vécue comme insaisissable présence qui renvoie inlassablement à cet *Ens creandum*. C'est une qualité-exigence obscurément vécue comme manque indéfinissable et clairement saisie dehors comme figure de l'Etre à venir.

2) C'est dans le monde que je saisis mon être contingent ; c'est donc dans le monde que je suis futur à moi-même. Le Pour-soi en effet est intention et sa première intention est de se donner un fondement ; mais comme il ne peut retourner sur l'être pour le fonder, il lui faut créer là-bas cet être. Il est au bout de sa propre intentionnalité. Mais il est en même temps dans-le-monde. C'est-à-dire qu'il ne peut être sa relation à soi qu'en existant sa relation de négation interne à tout l'Etre. La raison pour laquelle on dit que toute détermination est négation c'est qu'on voit la détermination comme imposée du dehors (sophisme de Hegel). Chez Hegel la conscience est pour soi, mais elle reçoit toujours son statut du dehors. Mais en vérité le Pour-soi est intériorisation de sa propre finitude. Ses limites sont existées dans la liberté profonde de son être. Et exister sa propre finitude c'est se faire comme *n'étant pas* le Tout de l'Etre. Ainsi le Pour-soi est une finitude qui se constitue en deux langages différents et complémentaires : d'une part elle est indéfinissable présence à soi d'un goût d'être et d'autre part elle se

détermine en niant d'elle les attributs du Tout de l'Etre. Simultanément le Pour-soi se saisit comme cette contexture fuyante qui *n'est pas* la Totalité d'être ou s'existe comme niant d'elle-même qu'elle soit cette totalité. Le Pour-soi nie de soi qu'il soit le Tout et cette négation est sa relation à soi. Mais comme le Tout est tout de l'Etre et que le Pour-soi est manque d'être, c'est dans la dimension de ce Tout qu'il n'est pas qu'il doit produire son être. Il ne saurait en effet le trouver en soi puisqu'il n'est pas Etre mais seulement existant soutenu à l'existence par de l'Etre. Mieux : s'il tient de l'être contingent qui est son soutien à l'existence une compréhension originelle d'être, cette compréhension resterait une intentionnalité vide si elle ne s'accompagnait de la saisie intuitive et immédiate de l'être du Monde ou Tout de l'Etre. Et si la conscience est bien appel d'être comme présence à soi d'un être contingent, elle ne saurait se présenter sous forme même noématique l'être qu'elle appelle et veut fonder si par son surgissement au sein de l'Etre elle ne prenait conscience de l'Etre comme de ce qu'elle n'est pas. En un mot la conscience ne peut tirer de soi seule le concept ni le projet d'être. Elle le tire de sa compréhension d'être portée sur l'Etre du monde ou Tout de l'Etre. Ainsi la conscience ne doit pas tirer son être du Néant car il n'y a pas d'autre néant qu'elle. Mais elle doit le tirer de l'Etre. De l'Etre qui se donne à elle comme *étant déjà là*. C'est son investissement par l'Etre qui lui permet d'avoir conscience de l'Etre qu'elle a à être ou si l'on veut conscience que *c'est un Etre* qu'elle a à être. L'Etre qu'elle a à être vient à elle du fond de l'Etre, comme ayant déjà été là dans l'Etre en l'attendant ; et son apparition dans l'Etre n'ajoutera rien à l'Etre puisque celui-ci est déjà Totalité d'Etre. Mais d'autre part si elle est manque de l'Etre du monde, le Monde ou Totalité de l'Etre se dévoile à elle comme manquant d'elle, d'une certaine façon. Car à la fois il est le Tout moins elle (puisque justement c'est le Tout qui s'est refermé sans elle) et à la fois il est contingence pure puisque la structure essentielle de l'Etre c'est qu'il *est* sans être nécessaire. En tant que contingence qui *n'est pas* la conscience et n'émane pas d'elle, il se dévoile donc comme réclamant un fondement, c'est-à-dire comme réclamant de procéder d'une intention. Ainsi le Pour-soi comme manque d'un être à fonder est conscience *du* monde comme manque d'une intention fondante. Son projet sera donc de fonder cet être insaisissable qui la transite par-dérrière et réclame de procéder d'elle — mais de le fonder sous les espèces du monde. Ainsi l'Etre qu'elle a à être vient à elle du fond du monde. Et en même temps, dans l'Etre qui est déjà tout ce qu'il peut être elle a à imprimer son sens d'être, son goût d'être. Ce goût d'être sera la nouveauté de l'Etre qui ne peut pas être neuf. Par la conscience qui est non-être soutenu à l'être au milieu de l'Etre, le non-étant-encore vient à l'être *dans* l'Etre : tout est plein et cependant quelque chose

manque, qui ne peut apparaître que *dans le plein*. Ce qui manque apparaît à la fois comme de trop par rapport à l'Être (parce que l'Être est tout et partout), comme n'ayant pas de place dans l'Être et cependant comme exigé par l'Être (parce que l'Être se dévoile comme contingent). A vrai dire il suffirait que la conscience qui surgit sur le fondement d'un être sans fondement projetât de fonder *cet* être singulier au milieu du monde, par une entreprise finie comme elle est finie elle-même. Mais un être nécessaire au milieu d'un monde contingent perd sa nécessité puisqu'il ne saurait avoir que des rapports contingents avec des êtres contingents. Il faut donc que le monde entier soit fondé. Mais il est vrai aussi que la conscience, ayant la finitude d'un point de vue contingent et dépassant *un* être singulier, ne saurait être fondement dans le monde que d'*êtres particuliers*. Seulement l'être qu'elle va fonder doit faire passer à la nécessité à la fois la contingence de l'être-fondement du Pour-soi et la place dans le monde de cet être-fondement. Et comme la place dans le monde de cet être est un au-milieu-du-monde qui soutient à l'être un être-du-monde, la conscience projette de faire apparaître dans le monde un être qui ait le double rapport avec le monde de l'être-au-milieu et de l'être-dans. Autrement dit, cet être figurant *aussi* dans son être le rapport de la conscience au monde qui est d'être-conscience-du-monde, et le figurant dans la dimension d'être, doit être comme miroir du monde, c'est-à-dire un objet singulier mais tel qu'en le produisant la conscience produise à l'être à la fois son propre être (son sens d'être) et le monde en tant qu'il se dévoile à elle. Ainsi la conscience fonde son être sous les espèces du monde dans un être singulier qui se dévoile comme ayant été déjà là. Mais qu'est-ce que fonder dans un être qui est déjà là ? C'est emprunter à un être sa force d'être pour produire dans et par lui un être. Or nous nous trouvons en présence de cette double impossibilité : rien ne peut *arriver* à l'Être par l'Être (extériorité d'indifférence) et d'autre part rien ne peut arriver à l'Être *que* par l'Être (le Néant ne peut produire l'Être). Mais le Pour-soi, étant *le rapport*, transcende cette double impossibilité. Car il est mise en rapport de son être (l'être non fondé qui le soutient à l'être, ou corps) avec l'Être. Par le surgissement du Pour-soi un être est mis en rapport avec tout l'Être, et par lui le rapport vient de tout l'Être à tout l'Être. Le Pour-soi *agit*, c'est-à-dire : 1) qu'il produit des modifications de l'Être en tant qu'il *est* et en tant que l'Être est et 2) que ces modifications sont intentionnelles en tant qu'il n'est pas. Quant aux modifications que le corps comme En-soi produit dans l'Être, elles sont toujours régies par la catégorie de l'extériorité d'indifférence : transférer, assembler, désassembler, mélanger, etc. Mais la conscience saisit ces modifications dans l'unité de *formes*. L'assemblage, en tant qu'unité d'êtres qui ont un *quid* différent, se dévoile

comme forme différente. Et comme l'apparence a un être absolu comme apparence (et qu'il n'y a pas d'autre être que l'être des apparences ou apparition) cet être vient à l'être dans le monde en tant que supporté par l'Être. En un sens si l'ingénieur jette un pont sur une rivière, il n'y a *rien de plus* au monde puisque tout l'Être était déjà là et en un autre, le pont comme apparition nouvelle d'un ensemble est un être qui n'était pas. C'est précisément là ce qu'on nomme le *neuf*. Nous allons y revenir. Mais ce qu'il faut développer ici c'est la mystification ontologique de la conscience subjective ou passage du subjectif à l'objectif. Dans *l'action* le corps procède à de nouveaux assemblages d'être mais la loi d'être étant que tout ce qui se dévoile comme être à un être, il y a un être de ces assemblages ou forme. Ainsi le modelage de la cire n'est rien qu'une redistribution de ses éléments mais cette redistribution se dévoile comme un être qui est la figure que prend la cire. Or ces formes naissent sous les doigts de l'ouvrier conformément à une intention, c'est-à-dire comme réalisation de l'être qu'il a à être. Et ces différentes modifications apparaissant à la conscience dans l'unité de sa temporalisation ; la conscience fait surgir la temporalité dans l'Être. Cependant l'action est événement *pour le corps* puisqu'il se meut et change, et le Pour-soi existe cet événement ; il a conscience de changer. Et comme ce changement est orienté vers l'Être qu'il a à être, il est conscience (de) soi comme l'origine ou commencement premier de ce changement. On a voulu décrire cette conscience comme sensation d'*effort* (centrifuge) mais on a rétorqué qu'il s'agissait d'une sensation centripète de résistance. Mais le problème est mal posé : la vérité c'est que ces sensations (effectivement centripètes) sont vécues dans l'unité d'une même détermination intentionnelle et appréhendées dans cette unité comme guides et signaux. Par ces sensations la conscience est conscience d'elle-même comme productrice. Mais concurremment l'événement de l'Être est en évolution : la cire prend différentes formes. Ce que la conscience veut saisir c'est l'unité du subjectif et de l'objectif, c'est-à-dire qu'elle veut saisir l'événement intérieur comme origine de l'événement dans l'Être. Autrement dit elle projette d'être l'unité indifférenciée de son propre événement vécu comme subjectivité et de l'apparition de l'Être dans l'Être. C'est ce desideratum qu'elle projette dans le mythe du Dieu créateur qui, en effet, soutient l'Être à l'Être par sa subjectivité tout en conférant à l'Être une indépendance d'être. Nous avons vu que le mythe se détruit de lui-même, tout s'effondre dans la subjectivité. Mais il est significatif comme tentative pour penser la création comme l'homme désire qu'elle soit. En réalité c'est l'inverse qui se produit, cette conscience qui veut que l'Être sorte d'elle tout en demeurant lié à elle par je ne sais quel cordon ombilical, elle perd sur les deux tableaux. Tout l'Être est *déjà là* au départ dans sa plénitude et sa

contingence et quant à l'être qui naît corrélativement à l'événement de la conscience, il *naît de l'Etre et dans l'Etre*, il vient à l'être par l'Etre et dès qu'il apparaît, dans et par son surgissement même, il s'oppose à la conscience dans toute sa transcendance et son extériorité. Il n'a donc jamais *jailli d'elle* (comme dans l'intuition intellectuelle). En outre la conscience projetait de s'absorber dans l'Etre par le mouvement même qui le créait mais elle demeure transcendante à l'Etre comme l'Etre lui est transcendant. Pas un instant l'être de la redistribution n'a été immanent pour devenir transcendant. En tant qu'Etre que la conscience avait à être, il venait à elle du fond de l'Etre comme à *créer*; en tant que réellement produit dans l'Etre, il surgit de l'Etre en face d'elle et dans son surgissement même se fige *contre elle* dans la dimension de l'Autre (cela signifie 1° qu'il participe à la contingence du monde, loin d'en fonder la nécessité, 2° qu'il demeure dans l'extériorité d'indifférence par rapport aux autres êtres et que la conscience en prend conscience dès son apparition comme de ce qu'elle n'est pas sur le mode d'avoir à ne pas l'être, 3° qu'il s'insère dans une infinité de rapports avec l'Etre — rapports qui viennent à l'être par la conscience mais qui la débordent et qu'elle doit apprendre, 4° qu'il lui est volé par les autres consciences). L'être ainsi apparu se soutient à l'être par lui-même (à l'opposé du mythe de la création continuée). Ainsi la conscience produit-elle son être dans l'élément de l'Autre : elle a son être hostile, transcendant et contingent en face d'elle comme le résultat de sa création. Il appartient au monde, non à elle. C'est un objet au milieu du monde. Il est *neuf par rapport au monde* en tant qu'il a l'origine de sa manière d'être dans une conscience et il est *neuf par rapport à la conscience* en tant qu'il est un être dont l'être est pure contingence. Il est nécessaire en tant que son contenu, sa manière d'être, est entièrement couvert par une intention et il est contingent en tant que son être n'émane pas de cette intention mais de l'Etre. Mais pour mieux saisir cette mystification de la création il faut d'abord saisir dans leur essence les deux directions dans lesquelles elle peut s'exercer. Sans doute toute action humaine est création mais on peut considérer la plupart d'entre elles comme secondaires et pouvant se ramener à deux types particuliers : l'ingénieur et l'artiste.

L'origine du mode de création propre à l'ingénieur est le besoin (manger, boire, dormir, froid, chaud, etc.). Le besoin est une des multiples expressions du *manque* et c'est lui-même un manque. Il ne peut se produire, comme je l'ai montré in *E. et N.*, que chez un être qui est son propre manque. Ce n'est point qu'on ne puisse *constater* des besoins dans des êtres inanimés. Par exemple je puis considérer qu'une auto dont le radiateur chauffe à *besoin* d'eau froide. Cela signifie que si l'objet que je considère n'est pas

alimenté, modifié, soutenu à l'être par le concours d'autres êtres, il arrivera à son point de rupture et disparaîtra, d'autres ensembles apparaissant à sa place et la nouvelle apparition étant un autre être dans l'Etre. Mais c'est un être qui est son propre manque qui seul peut considérer qu'il y a un manque dans l'outil sur le point de se rompre. Dans l'être même il y a des apparitions et des disparitions, rien de plus. Mais si l'en-soi qui s'achemine vers son point de rupture se vit ou s'existe comme son propre manque (comme cela arrive pour le Pour-soi et, à un moindre degré, dans l'immanence de la vie) alors il existe son être comme fragilité, destructibilité, et comme il existe l'être qu'il a à fonder dans l'Etre, il se fait être cette destructibilité sous forme de présence à soi. Sous cette forme elle devient manque. Par exemple la dessiccation, pure modification d'être si on ne tient pas compte des Pour-soi, est saisie du dehors par le médecin comme manque d'eau. Elle est vécue du dedans et dans l'intériorité comme ce même manque présent à soi dans le refus de lui-même. Ce manque n'est pas nécessairement saisi comme manque de *ceci* ou de *cela*; il faudra peut-être l'expérience pour que le manque produise thématiquement le concept ou l'image de l'objet qui manque. Mais, quel qu'il soit, il est originellement saisi comme manque de quelque chose ou manque d'être. Ceci naturellement parce que le Pour-soi manquant à l'expérience originelle de l'Etre dans son surgissement (cf. plus haut). Il convient cependant de le noter tout de suite : le manque n'apparaît vraiment que chez les êtres organisés (c'est-à-dire plantes, animaux et, en un autre sens, machines). Un caillou, une goutte d'eau, un gaz ne manquent de rien. L'Etre organisé est un assemblage qui est l'unité propre de sa multiplicité. Cela veut dire que, en tant que multiplicité plongée dans le monde, il est perpétuellement désagrégé par l'action du monde et en tant qu'unité de sa multiplicité il refait son unité avec des éléments du monde. Il est à la fois indivisible et en perpétuel renouvellement et il y a en lui comme une ébauche de temporalisation. Mais précisément en tant que synthèse jetée dans le monde et condamnée à être sa propre synthèse, cet être *est* parce qu'il se maintient par un perpétuel échange et il se maintient parce qu'il est. Il est donc l'image même de la contingence car ce n'est pas seulement son être (ontique) qui est contingent et donné (au même sens que celui d'une pierre), c'est aussi sa manière d'être (ontologique) c'est-à-dire son aspect d'unité intériorisée d'une multiplicité. C'est en ce sens que la vie sous ses formes quelconques est plus nauséabonde que le pur être du désert : d'abord elle *est* (sous une forme *x*, insecte ou poisson), ensuite elle est *sous cette forme* (et sans raison), enfin elle se maintient à l'être sans autre raison que d'être déjà et elle est condamnée à se maintenir à l'être, encore que cette condamnation ne puisse venir que d'elle-même. Le rocher du

désert n'est qu'une contingence qui *est*, la fourmi à la recherche d'une nourriture est une contingence qui se maintient. Aussi l'intériorisation de l'*échange* en besoin est-elle sans aucun doute la forme absolue sous laquelle le Pour-soi prend conscience de sa contingence. Il *est* en effet ce besoin qui apparaît dans la pure contingence et qui *est* sans avoir été fondé à l'être par une intention et, en même temps, dès qu'il *est* le besoin, c'est sous la forme d'avoir à l'être (c'est-à-dire sous forme de manque vécu-refusé). Il est compromis par la contingence parce qu'il en est complice. Ce n'est pas pour fonder son être mais seulement pour maintenir à l'être cette contingence injustifiable qu'il se fait besoin, appel. L'assouvissement du besoin est pur renouvellement de la gratuité. A ce niveau le Pour-soi est espèce dans toute la contingence de l'espèce. Il est évident qu'il ne sortira de l'espèce et de la contingence spécifique qu'en assouvissant le besoin uniquement dans le cadre d'un projet. Ainsi maintient-il la contingence de son être uniquement parce que cette contingence le soutient à l'être comme manque et qu'il lui faut exister pour se fonder. Seulement ceci n'est qu'un des deux aspects de l'assouvissement du besoin. L'autre est radicalement opposé : en effet si je satisfais intentionnellement le besoin, mon intention soutient mon être à l'être. Elle se retourne sur l'être qui la fonde pour lui conférer la continuation d'être et ainsi contribue, sinon à sa création, du moins à un analogue de la création continuée. Autrement dit le besoin étant appel et manque et la conscience étant réflexion, la conscience peut se désolidariser du besoin (suicide) ou *décider* de le satisfaire. Dans le second cas elle assume sa contingence. Mais non pas dans l'abstrait, par pure décision formelle : dans le concret, par l'acte qui maintient la contingence à l'être. Ainsi peut-on décrire toute la série des conduites de l'athlète, du professeur de gymnastique, etc. qui par l'hygiène, un régime, l'exercice, etc. tentent de refaire leur corps, c'est-à-dire d'assumer leur être sans intermédiaire et par pur retournement sur eux-mêmes au lieu de chercher à fonder leur être dans l'Être par un mouvement centrifuge. Du même coup le monde qui était *mis à contribution* de façon contingente par mon être contingent (échanges gazeux, équilibre des forces, ingestion, digestion, etc.) passe au rang de *moyen* nécessaire à la conservation intentionnelle de mon être. L'invention d'un *instrument* (pour assouvir le besoin) est prolongée par le projet infini de transformer le monde en être instrumental pur, c'est-à-dire en moyen nécessaire à la conservation intentionnelle de mon être. En construisant l'instrument je n'ai fait que faire naître dans l'Être le corrélatif ontique de mon besoin. Mais si je considère le monde comme pur réservoir instrumental, il devient médiation pure entre moi et moi-même c'est-à-dire entre l'être sans fondement et le manque intentionnellement créateur d'être. Je suis alors l'essentiel comme

pur *projeté* de mon projet d'être mon être, et le monde est le moyen, essentiel dans son inessentialité, de me maintenir à l'être. Et naturellement, il ne s'agit pas ici de considérer purement et simplement le monde comme tel mais de le transformer par l'action. Ainsi, au bout de la série infinie de mes efforts, le monde sera nécessaire par moi et pour moi et je me créerai par le moyen du monde, donc je me donnerai une existence nécessaire. Ce projet infini exclut donc la répétition que la pure contingence au contraire accepte. Il s'agit de créer le champ instrumental toujours plus intensif, il s'agit d'ôter à l'univers le moindre pouce carré d'inutilité parce que c'est alors un morceau planétaire d'indifférence contingente; et pour autant qu'il tourne vers mon être une face contingente, mon être est contingent par rapport à lui. Le silence éternel des espaces infinis effraiera ou ennuiera tant que ces espaces infinis ne seront pas des sources infinies d'énergie. Alors l'espace interstellaire *sera pour* l'homme. Or, dès que la répétition est exclue, dès qu'il s'agit d'inscrire dans l'Etre un perfectionnement de l'assouvissement du besoin, la création n'est plus du simple moyen, mais du moyen d'atteindre un moyen, etc. Et dès qu'il en est ainsi, la création reprend un caractère de gratuité, elle échappe à la contingence originelle (au cycle besoin-assouvissement), nous avons affaire à la transcendance pure : le stakhanoviste qui s'épuise pour contribuer à l'accroissement de la production des machines-outils est très loin dans le dépassement pur et simple de sa contingence. Il se perd pour que le monde apparaisse comme nécessaire, c'est-à-dire créé pour la conservation de l'homme et par l'homme. Du coup ce qu'il projette, c'est d'être fondement d'une machine-outil dans l'univers, c'est-à-dire que la machine-outil soit sa part individuelle dans la transformation du monde en inessentialité essentielle. La machine-outil devient lui-même dans la dimension de l'Etre, l'être qu'il a à être, ou si l'on veut lui-même pour lui-même comme fin inconditionnée, cependant qu'il se nourrit au contraire dans la contingence et la répétition. Que s'est-il donc passé ? Ceci : le projet originel est un cercle vicieux : si le monde est passé à l'essentiel comme nécessaire à l'homme et si l'homme est devenu son propre fondement en tant qu'il assume sa contingence et devient nécessaire au monde, l'ensemble homme-monde retombe dans la contingence absolue. Il se peut que A implique B et que B réciproquement implique A. Mais l'ensemble $A \leftrightarrow B$ n'en est pas plus nécessaire pour cela, car il faut que A ou B soit donné dans la contingence de l'apparition pour que le couple existe. C'est ici qu'intervient le *Mitsein*. Nous développerons plus loin la relation essentielle de la création au *Mitsein*, nous ne faisons ici que montrer cette structure et son incidence sur le projet originel. Le rapport d'une conscience au monde sombrerait dans l'immanence et la contingence. Mais dès

qu'il y a pluralité de consciences l'accent se déplace : si mon projet de rendre le monde nécessaire au Pour-soi devient projet de rendre le monde nécessaire au Pour-soi de l'Autre, alors je sauve ma contingence, car elle devient pur moyen de rendre le monde nécessaire pour l'Autre ; je n'assouvis plus mes besoins que pour pouvoir continuer à créer la nécessité du monde pour l'Autre. L'Autre, par la reconnaissance active de l'instrumentalité du monde (c'est-à-dire en s'en servant), brise le cycle de l'immanence : je suis nécessaire comme fondement de l'instrumentalité du monde qui est nécessaire à l'Autre. Et très exactement je deviens l'instrumentalité du monde. Je suis fondement de mon être dans le monde en tant que l'Autre le saisit comme étant-pour-lui. Seulement l'Autre à son tour ne peut user de l'instrumentalité du monde que pour assouvir ses besoins, c'est-à-dire perpétuer sa contingence. L'illusion de nécessité vient de ce que, d'une part, il y a transcendance réelle et non retour à soi et de ce que, d'autre part, il y a reconnaissance pratique de ma nécessité par une liberté. Si la pluralité des consciences était une *totalité*, la perpétuation de la contingence et de l'immanence serait manifeste. La collectivité comme totalité perpétuerait l'instrumentalité du monde comme moyen de se perpétuer comme espèce. Mais comme la pluralité des consciences est totalité détotaillée, l'immanence n'est pas immédiatement décelable : c'est toujours aux autres que je suis nécessaire (en construisant un pont, une maison, une centrale électrique), et chacun est nécessaire à tous les autres. Mais il est nécessaire à *leur contingence* et si chacun, par la division du travail, est nécessaire à la perpétuation de la contingence de l'autre, cela ne fait que masquer un peu mieux la contingence sans l'ôter. Pour que je sois nécessaire à l'Autre en perpétuant sa contingence, il faut que l'Autre assouvisse ses besoins comme pur moyen de s'élever à la nécessité, c'est-à-dire qu'il ne faut pas que je produise des aliments pour que l'autre puisse produire du charbon de chauffage. Je ne puis être nécessaire que si, par-delà le règne de la contingence, l'autre à qui je suis nécessaire est le fondement nécessaire de son être.

Reste que j'ai créé une *machine*, c'est-à-dire un ensemble organisé de moyens se commandant les uns les autres en vue d'une fin. Quel est donc le *type d'être* de cet être qui est au milieu du monde en tant que créé ? Il faut signaler d'abord qu'il s'agit d'un être *réel*, produit dans le monde réel et qui a des liaisons réelles avec l'infini des êtres du monde. En effet bien que le désir soit l'origine d'une invention, il n'entraîne pas dans le monde imaginaire — ou pas nécessairement. Il confère en effet en tant que manque une certaine qualité négative aux objets dont il manque, qui est la désirabilité. Mais cette qualité ou manque retourné par quoi le manque se saisit thétiqument est soutenu à l'être par

l'Etre et, en tant que qualité, est lui-même de l'être. Et comme cette qualité est exigence d'une série d'opérations qui temporalisent le Pour-soi et le monde, elle vient au Pour-soi du fond futur de l'Etre. Mais ce fond futur est déjà de l'être. La désirabilité de l'aliment est promesse d'une saveur qui est déjà dans l'instrument. Les fruits mûrs et hors de portée, ils sont à la fois mon avenir (si je les attrape) et un présent d'être puisque leur saveur qui s'épanouira dans ma bouche est en eux, en repos. Mon futur est souvent le présent de l'Etre. Je n'imagine pas le dessous de la tasse : je le vise à vide comme complément présent de ma perception et corrélatif futur d'une série d'opérations temporalisantes. Ainsi quoique je confère à l'Etre la temporalité par mon surgissement d'être, le présent de l'Etre se dévoile partout comme le fondement de mon futur. La machine comme esquisse d'opérations fondées sur le présent de l'Etre est à la fois un présent et un futur. Elle est remplacement d'une conduite et par conséquent conduite elle-même déposée dans l'Etre (et je le dis aussi bien de l'ustensile comme la chaise qui est l'envers de l'action de s'asseoir que de la machine-outil). Elle se présente donc avec un futur. Nous trouvons en effet en elle une organisation telle que, par exemple, si l'on revient du résultat sur l'ensemble complexe d'opérations, nous verrons que la bielle ou l'arbre de couche *a à passer* par telle position *pour...* Cependant sur le même objet nous lisons qu'il prend telle position *parce qu'*il vient d'en prendre telle autre. Ainsi la finalité temporalisante s'évanouit perpétuellement en causalité ; le futur en présent, l'avenir comme raison suffisante cède la place au passé comme explication. Toutefois la décomposition de la temporalité qu'on lit d'abord sur la machine en succession d'instant^s n'est pas satisfaisante, car la décomposition en instants va nous renvoyer aussitôt à la temporalité constituante. Sans une fin et une conduite la machine n'est pas intelligible. Elle est conduite mais figée dans l'Etre et elle exige de nous à notre tour une conduite. Et en tant que moyen qui tend à s'isoler (moment de l'essence qui se pose comme essentiel) elle devient elle-même, dans sa désirabilité et son immobilité, un présent fondant notre avenir. Elle est là, immobile, mais elle recèle en elle la série liée de ses opérations comme potentialité présente ; elle indique le résultat non comme imaginaire mais comme futur réel au bout d'une potentialité réelle, présente. Autrement dit, on peut dire évidemment que la machine est un être synthétique propre et aussi bien qu'elle est une conduite tombée dans l'extériorité d'indifférence. On aurait donné l'être absolu à la conduite extériorisée si elle était restée synthèse de part en part dans l'extériorité même, c'est-à-dire si la matière même qui concourt à la former avait été modifiée par l'assemblage organisateur, si une certaine intégrité du tout tendait à se maintenir et à s'imposer aux structures partielles. Mais il n'en

est rien : ce qui soutient l'unité du tout c'est l'inertie et l'extériorité d'indifférence : il y a imitation de la synthèse sur le plan du mécanisme — donc synthèse figée en un effondrement fixe vers l'extériorité de la pure sommation —, imitation de la solidarité sur le plan de l'indépendance — cette solidarité organique qui paraît d'abord, c'est en fait la solidarité de deux bestiaux attachés l'un à l'autre par la patte et dont l'un ne peut faire un pas sans faire crouler l'autre en s'écroulant —, imitation d'une sorte de tendance à persévérer dans son être (qui n'est autre que l'unification synthétique de la conscience saisie dans son corrélatif noématique achevé — par exemple : la conscience « tire » la ligne et la ligne se donne avec une certaine vertu de retenir en soi ses parties, conformément à son essence —) par la pure inertie dans l'extériorité, qui fait que l'ensemble se maintient comme *pure juxtaposition* tant qu'un pli extérieur ne vient pas le changer ; imitation, nous l'avons vu, de la finalité par la causalité. De sorte qu'il serait parfaitement loisible de dire que par la création de la machine dans l'Etre *absolument rien* n'est arrivé à l'Etre. Pas un « ceci » dans le monde n'est sorti de son indifférence d'extériorité ; et la conscience en se perdant pour que la relation existe dans l'Etre n'a fait apparaître que de fausses relations internes qui sont en réalité des relations externes, c'est-à-dire des relations établies du dehors et qui ne modifient nullement les termes. Si l'on va par là, on peut dire en effet comme le chrétien que l'homme ne crée rien. Et l'on peut aller plus loin et montrer qu'il est toujours possible que la Nature réalise la combinaison que l'homme a réalisée. Toujours possible : simplement improbable. Ou, comme dit Valéry, il lui faudra *plus de temps* pour y parvenir. Au lieu que l'être qui s'élève au-dessus de l'être donné ou un autre plan d'être (par exemple l'être vivant), aucune combinaison de hasard ne peut le donner. Autrement dit la création dans l'Etre et à partir de l'Etre semble au moins exiger que la créature soit transformation d'être, autrement dit que l'objet produit transforme l'être à partir duquel il est produit. Il n'en est rien. Voici par exemple de l'air liquide. Qu'est-ce ? Il n'y en a pas dans la Nature et pourtant il résulte d'un simple jeu des forces naturelles. On peut donc s'amuser par scepticisme à montrer l'homme partout comme absent de son œuvre : la phrase de Mallarmé : « La Nature a lieu, on n'y ajoutera rien. » Mais c'est qu'on a mal pris la question. Car, considérée du point de vue de l'Etre en effet il *n'est rien arrivé*. Mais considérée du point de vue de l'homme il est arrivé ceci : c'est que l'Etre a prêté son être à un projet. Voici une *maison* par exemple. Considérée du point de vue de l'Etre, il n'y a rien de neuf. Mais aussi bien il n'y a pas de point de vue de l'Etre. Il y a par exemple le point de vue du physicien qui découvrira sous la forme « maison » un pur assemblage inhumain d'atomes qui ne portent même pas la *trace* de l'intention humaine

puisque leurs positions et leurs mouvements actuels dépendent d'autres positions et d'autres mouvements imprimés à d'autres atomes par d'autres atomes. Mais le point de vue du physicien est dévoilement humain de l'Etre comme inhumain. Il faut considérer au contraire que dans le monde humain un être neuf est apparu. Mais ce n'est pas que le *projet* a créé un nouveau type d'être ; c'est au contraire que l'Etre a prêté son être au projet. Ce n'est pas l'Etre qui est devenu être-projet (ce qui, en effet, serait création d'en-soi-pour-soi), c'est le projet, pure façon dont l'existant s'existe, qui est devenu *projet-être*. La Maison dans le monde humain est apparition d'une série d'indications synthétiquement liées. Elle indique des conduites à tenir, des opérations à faire ; elle reflète la collectivité entière ; elle s'explique par l'idéal existentiel de cette société et de cet homme en même temps que par le degré d'industrialisation de la société, et elle explique et symbolise cette société. Elle est l'architecte et la société projetés dans la dimension de l'Etre-en-soi. A ce niveau et pour l'homme, en tant qu'il en use, elle est entièrement synthétique et hors de la Nature. L'escalier s'effondre perpétuellement dans l'extériorité d'indifférence mais l'acte de le gravir est perpétuellement unification des marches en un tout synthétique. Qu'est-ce qui est neuf ? C'est une *signification*. Et qu'est-ce qu'une signification ? C'est une idée réalisée dans l'Etre. Or une idée (ou projet ou action, c'est ici équivalent) est par soi dépassement d'être vers un futur, c'est un mouvement dialectique dans lequel les moments s'expliquent et se déterminent par le tout projeté. Or la signification est dépassement d'être devenu être. L'escalier est dépassement de son être puisqu'il se présente pour être gravi. Mais ce dépassement d'être est lui-même inscrit dans l'Etre. L'idée ne pouvant créer sa propre matière et se donner l'être, le monde ou Nature ou En-soi lui fait un prêt d'être en se laissant assembler suivant l'idée. Mais du coup l'idée s'apprend, s'observe et se suggère dans et par l'Etre. Elle devient l'être au-delà de l'Etre mais l'être au-delà de l'Etre est encore de l'être parce qu'il s'apprend par l'Etre : la flèche du poteau indicateur, elle est plus que ce simple trait de peinture blanche sur une pancarte noire : elle *vis* au-delà d'elle-même la ville située à 20 km. Mais cette *visée*, image de dépassement par l'homme de son propre être, elle *est dans l'Etre*, elle est de l'être. Ce n'est pas du tout la même chose que lorsque mon doigt indique dans l'unité d'une attitude existentielle qui confère du sens à l'univers. Car mon doigt qui indique existe son propre dépassement. Tandis que le dépassement de la flèche par elle-même *est* comme unité donnée de la flèche avec la ville, il *est* là pour toujours dans l'inertie de l'indifférence : valable uniquement pour des hommes et dans le monde des hommes mais, dans le monde, existant absolument comme un être objectif et donné. Ainsi par l'intermédiaire de l'En-soi, le Pour-soi est mis en

face de lui-même, l'En-soi devient la médiation par quoi le Pour-soi s'apparaît en face de soi comme indépendance rebelle. Mon idée prend de l'être, se referme sur moi, m'échappe, devient publique ; l'En-soi en la soutenant par son être lui communique son inertie, son indépendance, l'isolement de tout « en-soi » ; il la sépare, il arrête le mouvement dialectique. Ainsi puis-je la voir. Mais précisément je la vois parce qu'elle n'est plus moi. Le principe de l'idée étant synthétique, elle obéit dans son apparition dans l'Etre au principe du tout ou rien. Tant que l'assemblage n'a pas atteint un certain seuil, l'idée reste le dépassement existé qui thématise et unifie mes conduites. Quand le seuil est atteint, elle surgit sous mes yeux dans l'Etre par une apparition instantanée (ce dessinateur, il trace des traits qui paraissent dépourvus de sens et puis il trace un nouveau trait et tous les traits s'organisent instantanément en nez ou en bouche). Autrement dit je ne produis pas l'idée au sens où elle prendrait corps à partir de moi : elle reste subjective et moi-même jusqu'à ce que tout à coup elle existe en face de moi dans l'Etre. Du coup, l'Etre qui lui prête son être contre moi m'apparaît comme une liberté retournée. Ma liberté se fige contre moi dans un mouvement producteur d'être. J'existe en face de moi, contre moi dans l'Etre et je dois m'apprendre dans cet être. La création n'est pas création de l'Etre par moi mais de moi dans l'Etre. Mais en se figeant dans l'Etre, toute idée est altérée par l'Etre. Elle devient pour nous être sans cesser d'être idée — ou idée-chose. Elle apparaît d'abord comme jaillissement figé : jaillissement parce qu'elle est idée, figée parce qu'elle est être. Etant idée, je dois la saisir d'un coup ou pas du tout et elle enveloppe son propre savoir. Etant être, je dois l'apprendre peu à peu. La liaison se fait par l'idée de *seuil*. Je rassemble peu à peu les éléments de l'ustensile dans l'unité synthétique d'une perception compréhensive et, finalement, l'idée, c'est-à-dire l'essence de l'ustensile, apparaît mais d'un coup et s'impose comme le sens objectif et transcendant de l'ensemble. Ainsi paraît-elle jaillir, à la fois émaner de l'observation et transcender l'observation de son sens fixe. Car son être c'est son usage. Ainsi sa transparence se double-t-elle d'une profondeur infinie. En effet l'idée en tant que subjectivité est unité transparente et sans parties. Elle n'a pas de pluralité interne. Mais dès qu'elle s'imprime dans l'élément de l'Etre, elle devient unité d'une pluralité, puisque, en effet, elle est unité d'un assemblage. Elle peut donc s'envisager au gré de l'observateur comme pseudo-unité ou pseudo-pluralité. Pseudo-unité si je prends le point de vue du *nur verweilen bei*, et pseudo-pluralité si, par exemple je fais remarquer que le plafond ou le plancher n'ont de sens que l'un par l'autre et se dissolvent dans l'unité de la chambre. Mais cette unité même, elle est de l'être, c'est-à-dire qu'elle est *donnée*. L'unité n'est réelle que comme opération (tout de même que l'infinité). Il n'y a pas d'unité,

il y a unification par un acte synthétique et temporalisant. Toute unité donnée se défait comme une gerbe, car c'est une unité inerte qui ne revient pas sur la multiplicité qu'elle unit pour l'unifier perpétuellement. Il y a donc à la fois indépendance et dépendance des parties : chacune tend à s'isoler, les parquets se gondolent, les murs s'effritent. Mais en même temps ce sont *des parquets* qui se gondolent, *d s murs* qui s'effritent, c'est-à-dire qu'ils apparaissent s'isoler *dans l'unité* de la chambre, et qu'on ne saisit leur tentative d'indépendance que dans la dépendance originelle. Ils apparaissent comme animés de puissances mauvaises et semblent habités, dans l'unité figée, par une révolte figée. A ce moment, les joints, les clous, les attaches, etc. apparaissent comme pourvus d'une force bienfaisante qui les dompte : ce sont les serviteurs de l'unité ; c'est-à-dire que l'unité figée de la chambre, comme *donnée*, apparaît à leur niveau comme unification projetée dans l'Etre. Ainsi l'unité paraît et disparaît, se conteste et se rétablit dans une sorte de mouvement pétrifié à différents niveaux d'être et toujours dans l'Etre. Il suffit d'un geste utilisateur (fermer la porte, ouvrir l'armoire, se coucher dans le lit) pour que la chambre surgisse autour de nous comme unité. Mais du même coup une pluralité se dévoile (la fenêtre est mal jointe, la lampe éclaire mal — ou bien — etc.). C'est cette pluralité infinie dans l'unité, cette nécessité d'observer à partir d'une saisie intuitive du tout, qui communique à l'idée inscrite dans l'Etre sa profondeur infinie, qui fait que, à la fois, je fais que la chambre soit par le seul geste de me glisser dans le lit et à la fois que cette chambre toute donnée dans et par mon geste et qui se livre sans partie, je n'aurai jamais fini d'en faire l'inventaire. Mais d'autre part l'idée objectivée ou chose s'insère dans le monde et, plus particulièrement, dans un monde qu'on veut rendre technique, c'est-à-dire dans un monde de projets figés ou d'idées objectivées. Et il est vrai que le rapport des idées entre elles est dialectique sur le plan de la pure subjectivité parce qu'elles s'appartiennent les unes aux autres comme des structures secondaires à une totalité synthétique. Mais comme le rapport est donné et donné dans l'Etre, il est perpétuellement sous-tendu par une structure d'extériorité d'indifférence. C'est une pseudo-dialectique. Le rapport du marteau au clou, quand il est simplement *projeté* dans l'unité d'une existence, est un rapport dialectique en ce que ce sont deux faces d'un même geste et que le geste est lui-même un moment d'une conduite. En ce sens le marteau ne peut exister sans le clou ni le clou sans le marteau. Mais le marteau *réel* peut fort bien exister sans le clou et réciproquement, car il n'est plus, à ce niveau, rien d'autre qu'un être dans le monde, indépendant de tous les autres êtres, et je peux fort bien avoir des clous et n'avoir pas de marteau. Ainsi le rapport dialectique est sous-tendu par un perpétuel hasard ou rapport d'extériorité ; le rapport interne est

traversé par un pur rapport externe. En outre l'action saisie sur le plan subjectif est organisation vivante de significations ; au lieu que, lorsqu'elle se réalise, c'est par le moyen du mouvement, de la force et de l'inertie, bref dans le milieu de la pure extériorité naturelle. Ainsi clou et marteau, apparaissant dans leur contiguïté, sont une réalité ambivalente, syncrétisme ambigu et évanouissant d'extériorité et d'intériorité. L'homme ne crée que pour l'homme, nous l'avons vu et nous en reparlerons. Aussi bien sa création, s'adressant à des êtres qui existent absolument et qui perpétuellement en renouvellent l'unité par des gestes, est un absolu. Ainsi l'être qu'il crée a un être à décrire dans le monde humain et cet être est intermédiaire entre celui du minéral et celui du vivant. C'est pourquoi il est vrai que les maisons sont hantées : elles sont à la fois un projet devenu de l'Etre et par là ensorcelé, perpétuellement en butte aux forces mauvaises au-dedans et au-dehors — et à la fois un être devenu projet, c'est-à-dire une sorte d'imitation grotesque de la subjectivité qui se temporalise par l'extériorité du présent instantané. C'est pour cela que la théorie économique de la religion des laïcs est insuffisante si elle ne se broche pas sur une structure existentielle de l'objet (de la maison). L'ancêtre est tout entier dans la maison qu'il a construite, et s'il y est comme fantôme ce n'est pas du tout parce qu'il y est étant déjà mort mais parce que sa façon d'y être est par définition magique. En voulant fonder les choses par la liberté on ne parvient qu'à faire de la liberté une chose, à se faire refléter par les choses, comme par un miroir déformant, la liberté. Car si en effet l'Etre apparaît comme hanté, dans l'outil, d'autre part le producteur s'est lui-même réalisé dans l'Etre, ainsi se saisit-il comme extériorisé, c'est-à-dire à la fois comme unité (immanence projetée) et comme extériorité (dimension de l'Etre). Il se pense donc à partir de la figure que lui renvoie le monde non comme homme mais comme chose hantée par l'homme. D'où la psychologie de l'ingénieur, de l'ouvrier et du marxiste, qui est un matérialisme magique. Ainsi dans la première direction où s'exerce son activité, l'homme crée dans l'univers de l'homme cette synthèse aberrante de l'esprit et de la matière, qui n'est plus déjà une chose et qui n'est pas de l'existence, ce papillotement d'être entre le mécanique et le spirituel, entre l'objectif et le subjectif, entre l'unité et la pluralité, l'immanence et la transcendance, entre le dialectique et le causal, entre l'action et l'inertie. Et en chacun des objets de ce que nous appellerons sa *cour d'objets*, il s'aliène.

A propos de l'ingénieur, il faudrait parler de l'effort pour transformer le besoin, qui est pure contingence, en détermination que l'homme se donne à lui-même. « L'industrie crée le besoin pour le satisfaire. » Ici la boucle serait bouclée (mais nous retrouverions un cercle vicieux). En fait la tendance dominante a toujours été de rendre le besoin sacré (communautés primitives) ou

de le transformer en liberté (la nourriture de *luxé*, l'esthétique de la boisson ou de l'aliment ; les Américains et la nourriture).

Deuxième type de création : l'art. Reste que la création technique commandée par le besoin n'épuise pas le projet fondamental de créer pour se justifier d'être. La création absolue qui fait surgir du Néant l'Etre avec la manière d'être demeure l'idéal de la justification et s'hypostasie sous les espèces du Dieu créateur. Le fondement du projet de créer ce qui n'est pas doit être cherché évidemment dans la possibilité de *concevoir* ce qui n'est pas. C'est un processus neuf par rapport à l'activité technique. Nous avons vu, en effet, que l'activité technique s'inscrit dans le *plenium* d'être révélé par la perception et que le non-donné est au-delà du donné mais dans ce *plenium* d'être comme l'ensemble des significations complémentaires du donné (intentions vides), ainsi est-il vécu dans et par la perception dévoilante-transformatrice du monde. Ainsi l'outil est-il perçu *sur* ses éléments. La branche d'arbre qui sera bâton est saisie comme bâton possible et la saisie se fait *sur elle* ; l'illumination est découverte d'un sens sur les objets (singes supérieurs), le rapprochement synthétique est apparition d'un rapport neuf entre des régions éloignées de la perception. Mais le Pour-soi se fait rapport dans le monde entre des éléments du monde. Ainsi surgit-il dans l'Etre et du fond de l'Etre sans qu'il y ait jamais eu antériorité du Néant. Au contraire le prototype de la création suppose une antériorité du Néant. Le fondement de la création comme pur schème justificateur doit donc être la possibilité de penser le Néant comme ce dont procède l'Etre. Mais comme l'être qui est son propre néant est investi par l'Etre, le Néant ne saurait apparaître comme thème de ses possibilités que sur l'effondrement *pour lui* de l'Etre. Autrement dit le Pour-soi qui est présence à l'Etre doit aussi pouvoir se faire absence à l'Etre. Cela suppose donc un décollement toujours possible par rapport à l'Etre, une conscience (de) soi comme n'étant pas, n'étant jamais l'Etre, qui est précisément la structure fondamentale du Pour-soi en liberté. La création est entièrement basée sur la conscience intime d'être libre. Mais l'esquisse schématique et à vide de la création ne se produit qu'à l'occasion de la thématization de l'objet du besoin. Le besoin en effet — et toute forme de manque affectif — cherche ce qu'il manque dans l'Etre et le saisit implicitement dans l'Etre comme l'arrière-fond signifiant de l'Etre. S'il cherche sa nourriture, le Pour-soi saisit le monde perçu entier comme soutenant à l'être la nourriture. La nourriture est cachée dans le monde mais elle *y est*, elle est implicitement contenue dans la perception comme l'envers de la tasse implicitement contenu dans son endroit. Mais à cet instant le Pour-soi est entièrement investi par l'Etre ; la contingence l'a pénétré sous forme du désir ou besoin, il vit son injustifiabilité sous la forme d'exister en besoin injustifiable

la contingence de son être, il saisit dans et par le besoin le plenum injustifiable d'être ; l'objet du besoin est virtualité confondue dans l'Etre (il ne thématise pas ce qu'il cherche mais tout ce qui apparaît apparaît sous forme d'objet du besoin et s'effondre comme tel jusqu'à ce qu'enfin un objet apparaisse qui *est* celui qui convient), et comme son objet et l'instrument pour l'obtenir c'est lui-même dans l'Etre, il *est déjà* contenu dans l'Etre comme virtualité, il se flaire dans l'Etre comme le cochon flaire la truffe et il se crée en se dévoilant et se dévoile en se créant. Si le Pour-soi n'était *que* cela, il demeurerait un genre d'insecte supérieur, car il serait pure fascination par l'Etre et, quoique distinct de l'Etre, sa présence inéluctable à l'Etre en ferait une sorte de serviteur inessentiel de l'Etre. Mais, *même* au sein de la recherche purement technique, le Pour-soi est présence à soi et problème pour lui-même, il est l'être qui est en question dans son être ; il est toujours possible qu'il se pose la question : « *Qu'est-ce que je fais* », c'est-à-dire qu'il thématise son opération. Mais il ne saurait thématiser son opération qu'il ne thématise du même coup l'objet de cette opération. C'est-à-dire qu'il est présent à soi (dans l'acte réflexif) comme *cherchant tel être*. Ainsi l'être qui était pure signification de l'Etre et contenu dans l'Etre (mon ami Pierre est quelque part *dans le monde* et c'est toujours *le monde* que je perçois) se pose soudain en soi et pour soi comme entité séparée, mais cela n'est possible que par une double opération : d'une part en effet ma perception se fond dans une indifférenciation unitaire comme *n'étant pas* l'être que je cherche (elle se ramasse et se condense exactement comme lorsqu'elle sert de *fond* à l'apparition différenciée d'un *ceci* ; seulement elle est fond de *rien* puisque le ceci n'est pas. Le monde passe à l'inessentialité marginale du fond sans qu'il y ait rien dont il soit fond, et ce recul dans l'indifférenciation de l'Etre correspond noématiquement à un décollement noétique de la conscience par rapport à l'Etre. Il y a néantisation du monde, qui devient pur-être marginal, inessentiel et indifférencié) et d'autre part l'être que je cherche se manifeste thématiquement à travers un analogon comme l'objet de mon désir et de mon savoir. Mais il se manifeste comme *n'étant pas* encore, *n'étant plus* ou *ne pouvant pas être* ; il est absent dans sa présence. Ainsi le désir se définit par son objet. Cependant notons tout de suite que c'est l'être (contingence fondamentale du Pour-soi présente à soi sous forme de désir) qui appelle l'être (objet du monde susceptible d'entretenir cette contingence) à travers l'être (les mouvements du corps, autrement dit la contingence même du Pour-soi mais dépassée et servant de *chair* à l'objet fantôme qui vient s'y incarner comme absent ou — dans des cas précis : reflets, figures dans le feu, dans le marc de café, arabesques, tableaux, etc. — l'être contingent extérieur). Ainsi la liberté ne peut surgir (comme mise en question du processus de

recherche par lui-même) que dans et par la thématization de l'objet. Je ne puis renoncer à ma recherche ou au contraire l'assumer que si je sais *ce que* je recherche et comme ce que je recherche est absent des données concrètes de mes perceptions, ce que je recherche m'apparaîtra *dans son absence*. L'imagination c'est la liberté. Mais du même coup, puisque l'objet se manifeste comme une certaine présence dans l'absence sur fond de néantisation du monde et puisque cet objet n'est pas donné dans la pure indifférence mais toujours comme corrélatif noématique d'un désir, le désir qui *fait surgir* l'objet comme un être au-delà de l'être, magiquement et dans l'immédiat, se trouve à l'inverse de l'activité technique : il engendre pour le Pour-soi l'illusion que s'il était plus fort et plus puissant il conférerait la présence totale à cette présence-absence. En fait l'imagination dans sa structure ontologique n'est pas si loin de l'invention technique, car c'est sur un être déjà existant (analogon) qu'elle saisit l'être absent. Seulement l'invention technique se perd dans la mise en rapport de cet être avec le monde ; l'imagination est au contraire le moment de la récupération et de la subjectivité : il y a rupture de contact, l'analogon est appréhendé comme l'objet à obtenir sur effondrement du monde et sans contact avec lui. Ainsi l'objet en image est l'objet isolé du monde et magiquement présent à la subjectivité en tant que telle. Le moment de l'imagination est le moment de la subjectivité. C'est aussi le moment où le désir se récupère et où par suite il est le plus conscient où *il s'existe* le plus. C'est enfin le moment de la mise en question. L'apparition thématique de l'objet liée à l'existence du désir comme conscient de soi se caractérise par le fait que le désir se conçoit et se vit *comme producteur* (d'une présence-absence mais qui a *au moins* l'être comme présence-absence. Etre qu'elle tire de l'analogon) et à la limite comme *producteur d'être*. Du coup le désir, au moment où il est le plus nu, indique ce que serait sa justification absolue : c'est s'il faisait *apparaître* en chair et en os l'être du désir. Ainsi le schème idéal de la création absolue naît de la production par le Pour-soi des imaginaires. Il ne s'agit plus ici de venir à soi du fond de l'Etre mais bien au contraire de venir à soi du fond du Néant dans la dimension de l'Etre et ainsi d'être son propre fondement. L'objet imaginaire du désir est soutenu à l'être (comme absence) par une liberté qui s'épuise à lui donner l'être (fatigues de l'imagination); s'il était soutenu à l'être comme présence par cette même liberté nous aurions enfin un être dont le fondement d'être serait la liberté et une liberté dont la justification serait qu'elle soutient l'Etre dans son être. Il va de soi que le moment de l'imagination apparaît fréquemment comme moment parmi d'autres de l'opération technique (c'est le moment où le technicien prend conscience de ce qu'il veut pour pouvoir l'exécuter), mais comme moment secondaire il

est absorbé dans l'unité de l'ensemble. Seulement il peut aussi se poser pour soi comme projet de faire surgir l'être neuf du Néant et comme tel il sera l'origine à *la fois* du mythe de Dieu créateur et de l'opération artistique. Quant à l'objet imaginaire, il faut noter tout de suite qu'il ne se donne pas de la même manière que l'objet de la perception. Outre maintes différences que j'ai signalées dans *L'Imaginaire*, il en est une qui doit particulièrement nous retenir ici : l'être perçu livre ses qualités selon son être et selon la situation de l'homme par rapport à lui ; ainsi le fruit ne se livrera pas d'abord comme comestible, mais au terme de l'expérience. L'être imaginaire est produit par un désir pénétré de savoir mais gouvernant le savoir. Aussi se donne-t-il comme corrélatif noématique du désir ; cela signifie que sa qualité fondamentale ou sa *substance* sera celle qui est appelée par le désir : le goût sucré, la liquidité du suc de l'orange et toutes les autres qualités apparaîtront comme *la même* qualité s'étendant dans des attributs différents ou se disposeront comme fond sur quoi cette qualité s'enlève ou constitueront la matière, la contexture de cette qualité. Autrement dit, l'objet de l'imagination est l'objet de la perception mais reproduit dans son absence comme organisation synthétique et unitaire de tous ses moments à partir d'un moment principal qui est appel d'être par le Désir, qui vient au désir pour le combler. En somme l'imagination fait apparaître l'objet comme si l'être était produit dans la dimension de la finalité, comme si l'être en soi était un être-pour dans son être. En même temps, du côté du désir (comme producteur), il y a désir d'*être comblé*, c'est-à-dire désir d'assimiler l'être de l'orange (nourriture), de *devenir* désir-orange et en même temps de se perdre dans l'être de l'orange, La soif voulant être *soif comblée*, c'est-à-dire soif passant à l'être en devenant son propre objet. De cette façon le schizophrène qui veut s'évader finit par dire : je *suis* la clé. L'idéal de l'imagination c'est donc un désir se produisant comme être à partir du Néant et venant à sa rencontre pour se fondre en être « en-soi-pour-soi » Le désir et l'orange sont alors deux aspects complémentaires d'une même unité existentialo-ontique qui tourne sur elle-même dans sa propre perfection. Cette création *ab nihilo* de l'univers du désir va devenir l'objet de l'art. Et si, dans ses origines magiques, l'art est réellement tentative magique de satisfaire le désir — si donc il se propose au début la même fin que l'ingénieur — très vite la réussite des techniques le détourne de ce but et il s'intéresse au pouvoir créateur du désir plus qu'aux moyens de le satisfaire. Son problème est : comment pousser jusqu'au bout le pouvoir du désir, de manière que l'imaginaire qui surgit devant lui ait une présence *réelle*. Réelle — ici est l'origine de l'illusion transcendante des artistes — c'est-à-dire accessible à tous et toujours saisissable et dévoilable, en même temps qu'objective. Et en même temps

restant marquée par son origine imaginaire, c'est-à-dire apparaissant dans l'unité d'une production finaliste, où la substance gouverne ses attributs comme la fin ses moyens. A la limite l'art sera production *du monde* comme monde du désir, c'est-à-dire que le monde comme être contingent est néantisé pour reparaître comme monde produit par une liberté, comme monde dont l'être même est finalité, comme *monde créé*.

La mystification qui est à la base de l'activité esthétique est en effet la suivante : ce que l'apparition de l'image comme corrélatif noématique du désir-savoir a appris au Pour-soi, c'est la possibilité qu'a le désir de faire surgir en face de soi son objet comme absence charnelle. S'il a dû renoncer à voir une création absolue dans ce surgissement même, il l'a attribué au fait que l'opération était demeurée purement subjective et qu'il avait pris pour analogon son propre être dans sa propre contingence. Autrement dit l'image lui est apparue comme seulement subjective parce que son opération ne pouvait être dite objective et se graver sur l'être transcendant. L'erreur est de croire qu'en conférant l'objectivité à l'analogon on confèrera du coup l'être à l'image, alors qu'on confèrera seulement l'objectivité à son absence d'être. Elle demeurera l'indication d'une création à faire mais ce sera une indication *pour tous*. C'est ce qu'on saisira le plus facilement dans le cas du dessin fait de mémoire. L'erreur ici serait de croire que je copie l'image que j'ai « dans la tête », comme le peintre copie son modèle. En fait, comme je l'ai expliqué, il y a une base de mouvements qui servent d'analogon à l'image subjective. Ce qu'on appelle « voir » une image, c'est en grande partie la tracer par des mouvements retenus et dépasser ces mouvements vers la présence (absente) de l'objet. Ces mouvements, je ne les invente pas lorsque je les réalise en analogon : ils étaient déjà dans ma perception comme des moyens de la décrire et de la déchiffrer. Et je n'invente pas non plus les mouvements qui me permettraient de copier une image : *d'où* les inventerais-je s'ils n'étaient donnés d'abord ? Et ensuite une image ne se copie pas. Ce sont *les mêmes* (ceux de la perception devenus analogon) que je fais passer à l'efficience, que j'inscris dans l'Etre. En fait ce que j'inscris dans l'Etre (pierre, bois, papier), ce sont seulement les traces du mouvement dans l'indifférence d'extériorité ; et elles resteront cela, de simples traces, si une conscience ne vient les dépasser vers l'objet en image dont elles sont l'analogon. Mais comme pour l'instant je suis cette conscience (puisque je considère mon dessin en même temps que je le fais) il s'opère un curieux transfert : à mesure que je réalise l'analogon par mes mouvements, il se fait une substitution de l'analogon objectif à l'analogon subjectif, et dès le début de l'opération puis de plus en plus, l'objet en image passe *derrière* l'analogon objectif, au point que c'est lui maintenant qui *de là-bas* exige les traits que ma main

trace, au lieu que ce soit « dans ma tête », comme au départ : c'est la ressemblance esquissée par les premiers traits qui exige d'être achevée et elle l'exige en face de moi sur le papier. Ainsi ai-je le sens même de la création artistique. C'est une opération réelle sur un être réel au bout duquel surgit un être neuf. Mais cet être neuf n'est pas lui-même dans l'Etre. Ce qui fait illusion c'est à la fois la réalité de l'opération, la réalité de l'analogon et l'objectivité du desideratum comme manque et appel. Mais il faut voir que, s'il y a en effet apparition de neuf dans le monde, cette apparition dans l'Etre est sur le mode de production *technique*. C'est de l'Etre et dans l'Etre que surgit le nouveau mode d'être du marbre, par exemple. Et Aristote a tout brouillé, car le marbre n'est pas la matière dont Vénus serait la forme : la forme du marbre est un certain contour que le sculpteur lui impose techniquement, et forme et matière sont saisies comme l'analogon sur quoi paraît l'œuvre. Ainsi peut-on expliquer ce paradoxe esthétique que l'œuvre soit unité organique d'apparition instantanée et qu'elle soit progressivement et techniquement produite par une succession d'opérations réelles. En fait ce n'est jamais l'objet de l'œuvre qui est produit, c'est l'analogon.

Car, en effet, l'art étant production (imaginaire) du monde du désir, chaque objet produit se présente sous la forme d'un désirable qui tient son être de sa désirabilité. Ainsi l'essence de la femme, du fruit est donnée dans le tableau, dans la sculpture comme produisant l'existence. Mais c'est une essence non pas constatée expérimentalement et donnée comme unité hypothétique de certains caractères, c'est une essence désirée et vécue qui se révèle justement dans et par le désir ; et cette essence, au lieu d'être pure juxtaposition ou liaison par relation externe de caractères appris, est une organisation où le caractère désiré fond en lui les caractères contigus ; de sorte que l'objet de l'art est une essence synthétique désirable qui se donne à elle-même l'existence pour satisfaire le désir ; mieux encore, c'est le désir pris comme acte qui produit devant lui le désirable dans l'unité de sa liberté. Ainsi l'art veut produire le monde du désir. Mais, nous l'avons vu, il se mystifie ; il n'arrive qu'à être un indicateur. Il indique ce que devrait être le monde pour être créé par un libre désir. Le propos de l'art est de présenter le monde que nous voyons comme produit d'une liberté. C'est en ce sens qu'à son origine l'art est théologique. A ce stade, d'ailleurs, il ne souffre pas de contradiction interne : car en présentant l'orange comme créée il témoigne de Dieu. Il faut en effet bien comprendre le processus artistique. Nous avons vu tout à l'heure ce qu'il fallait entendre par imitation de l'image que nous portons dans l'esprit. Mais il faut aller plus loin, considérer un peintre qui « copie » un arbre placé devant lui dans la Nature et nous demander ce qu'il fait. Nous savons tout d'abord qu'il

renverse sur la toile le rapport naturel de création. Si en effet nous nous plaçons dans la perspective théologique, il est clair que Dieu produit l'arbre *au bout* de tout l'Etre et avec de l'être ; c'est par l'action de l'Etre sur l'Etre que l'organisme végétal prendra telle ou telle forme ; celle-ci sera le résultat d'une tension entre les forces extérieures et les forces d'organisation interne, elle apparaîtra au bout d'une quasi-histoire végétale et d'ailleurs dépendra dans son aspect actuel du monde entier (soleil, lumière, etc.). Et si Dieu n'est pas négativité, il ne saurait produire l'arbre comme mode mais comme structure d'une unité indissoluble qui est la substance ou le tout de l'Etre. Mais l'artiste, étant négativité, fait surgir autour de l'arbre une « lacune », dès la perception (c'est le terme même de Mallarmé). Ici la détermination est négation, faite par un être qui est sa propre négation. Il fait surgir dans la perception l'arbre sur fond de monde. Et lorsqu'il transporte l'arbre sur le tableau, au lieu de créer l'arbre à partir du monde, par détermination négative, il crée le monde à partir de l'arbre : l'ordre en effet sera de créer le monde comme fond approprié au surgissement de l'arbre. Ce fond du tableau figure nécessairement le monde. Ainsi le tableau raconte le surgissement de chaque être avec son monde hors du Néant. Ce concours que l'homme prête à Dieu qui ne peut, étant l'Etre absolu, créer que l'Etre, c'est qu'il peut figurer la production du mode (négativité, être limité) à partir du Néant. Mais cette opération se fait, disions-nous, par *copie*. Que faut-il entendre par là ? Rappelons-nous que je perçois l'arbre où il est, c'est-à-dire *là-bas* sur la route. Où donc est-ce que je le copie ? Sur la toile ? Mais nous avons vu que la toile n'est l'objet que d'opérations techniques. En fait la *copie* étant prolongement de la perception, je le copie *où il est*, c'est-à-dire *là-bas* sur la route. Et pour commencer, ma décision de le copier le fait apparaître comme forme. La *forme* de l'arbre qui était, dans la création divine, résultat d'une opération à l'infini de l'Etre sur l'Etre, par mon pouvoir lacunaire, je la fais surgir au contraire dans l'immédiat et l'intemporel. Et mon pouvoir d'artiste étant de la produire sans médiation sur la toile, j'en fais donc le résultat d'un autre mode de production ou production immédiate par la liberté. Mais cela n'est possible — ce que l'artiste ne se *dit pas* — que parce que cette production *n'est qu'un imaginaire*, c'est-à-dire parce que je la produis comme néant d'être et au sein du Néant. Ainsi dès le propos qui me fait dépasser la forme donnée vers la forme reproduite, je transforme un mode de production en un autre. Mais dès que je commence à peindre, je fais naître et j'invente *là-bas* les rapports que je mets sur ma toile, et chacun d'eux devient cause finale de l'ensemble. Ainsi peindre l'arbre c'est le refaire à l'issue d'une double opération : je fais une opération *réelle* aboutissant à un imaginaire sur la toile, pendant que je fais une création irréelle sur un objet réel dehors. Et

finalement, comme la toile n'est qu'un analogon et que l'objet y est présent imaginairement, c'est l'*objet* que je perçois qui est, en tant que créé par moi, présent imaginairement à une toile. Ainsi dans la comparaison du portrait au modèle; je cherche à savoir si le modèle a bien pris possession du portrait. Il n'y a pas deux pôles symétriques mais un seul : le modèle. Seulement, quand je le considère à travers la toile, il se fait un échange mystifiant de réalités : le pôle-objet réel confère sa *réalité* à la toile et l'œuvre peinte lui confère son être-crée. Ainsi peindre c'est créer l'objet que je peins là-bas, où il est, dans l'Etre. Il ne s'agit nullement d'imiter mais de saisir la création à ses sources en créant soi-même ce qui est créé. Et l'homme — dans le stade théologique — concourt à la création divine et devient indispensable à Dieu même, car la toute-puissance de Dieu ne peut créer que la substance, au lieu que le néant de l'homme lui sert à créer le mode. Ainsi l'artiste est-il d'une part l'homme qui choisit de créer réellement des objets imaginaires, mais il est aussi et surtout (si l'on se place au point de vue ontologique) l'homme qui choisit de créer imaginairement le monde réel; il est celui dont la perception est déjà irréllement création.

Appendices

16 décembre 45

Bien et subjectivité :

Le Bien doit être fait. Cela signifie qu'il est la fin de l'acte, sans aucun doute. Mais aussi qu'il n'existe pas en dehors de l'acte qui le fait. Un Bien platonicien qui existerait en soi et par soi n'aurait aucune signification. On aurait beau dire alors qu'il est par-delà l'Être, en fait il serait *un* Être et, comme tel, en premier lieu il nous laisserait tout à fait indifférents, nous glisserions à côté de lui sans savoir qu'en faire, d'autre part il serait contradictoire comme synthèse aberrante de l'être et du devoir-être. Et pareillement le Bien chrétien, qui a sur le premier la supériorité d'émaner d'une subjectivité, s'il échappe peut-être à la contradiction, ne saurait toutefois nous émouvoir, car Dieu ne fait pas le Bien : il *est*. Sinon faudrait-il refuser la perfection à l'essence divine ? Or ce que nous pouvons retirer de l'examen de cette idée « le Bien doit être fait », c'est que l'agent du Bien *n'est pas* le Bien. Il n'est pas non plus le Mal, ce qui nous reconduirait par des voies indirectes à poser le problème de l'être du Bien : il est en état de pauvreté vis-à-vis du Bien, il en est le créateur disgracié, car son acte ne se retourne pas sur lui pour le qualifier. Sans doute, s'il le fait souvent, dira-t-on qu'il est bon ou juste. Mais bon ne veut pas dire : qui possède le Bien, mais : qui le fait. Juste ne veut pas dire : qui possède la justice, mais : qui la rend. Ainsi le rapport originel de l'homme au Bien est le type même de la transcendance, c'est-à-dire que le Bien se présente comme ce qui doit être posé comme réalité objective par l'effort d'une subjectivité. Le Bien est nécessairement ce vers quoi nous nous transcendons, il est le noème de cette noèse particulière qu'est l'acte. Le rapport entre la subjectivité agissante et le Bien est aussi étroit que le rapport intentionnel qui lie la conscience à son objet, ou celui qui lie l'homme au monde dans l'être-dans-le-monde. Le Bien ne peut être conçu en dehors d'une

subjectivité agissante, et pourtant il est l'au-delà de cette subjectivité. Subjectif en ce qu'il doit toujours émaner d'une subjectivité et ne jamais s'imposer à elle du dehors, il est objectif en ce qu'il est, dans son essence universelle, rigoureusement indépendant de cette subjectivité. Et, réciproquement, un acte quel qu'il soit suppose originellement un choix du Bien. Tout acte en effet suppose un décollement et un recul de l'agent par rapport au réel et une appréciation valorisante de ce qui est au nom de ce qui doit être. Ainsi l'homme doit-il être considéré comme l'être par quoi le Bien vient au monde. Non pas en tant que la conscience peut être contemplative mais en tant que la réalité humaine est projet. C'est ce qui explique que beaucoup de personnes sont tentées de confondre le Bien avec ce qui coûte le plus d'effort. Une morale de l'effort serait absurde : en quoi l'effort serait-il un signe du Bien ? Il me coûterait plus d'effort d'étrangler mon fils que de vivre avec lui en bonne intelligence. Est-ce pour cela que je dois l'étrangler ? Et si entre deux chemins également sûrs et qui mènent tous deux à la vertu je choisis le plus difficile, n'ai-je pas confondu le moyen et la fin ? Car ce qui importe, c'est de faire, non de faire malaisément. Et si je considère l'effort comme une ascèse, je cède d'abord à une morale naturaliste de l'exercice, de la gymnastique des âmes ; j'ai l'idée *chosiste* de profiter de l'acquis, comme le gymnaste qui fait quinze rétablissements aujourd'hui pour en faire vingt après-demain. Mais en morale, il n'est point de tremplin ni d'acquis. Tout est toujours à neuf. Héros aujourd'hui, lâche demain s'il n'y prend garde. Seulement, si l'effort a ce prix aux yeux de beaucoup (en dehors d'un vieux fumet chrétien de mortification), c'est qu'en m'efforçant je vis davantage mon acte dans sa relation au Bien. Moins je m'efforce et plus le Bien vers lequel je tends me paraît donné, exister à la manière d'une chose. Plus je m'efforce, plus ce Bien qui vacille et pâlit et clignote d'obstacle en obstacle, je me sens en train de le faire. C'est dans l'effort que se découvre à moi la relation de la subjectivité au Bien. En manquant de périr, je sens que le Bien risque de se ruiner avec moi ; à chaque fois que mes tentatives avortent, je sens que le Bien n'est pas fait, qu'il est mis en question. L'effort révèle la fragilité essentielle du Bien et l'importance primordiale de la subjectivité.

Ainsi peu importe que le Bien *soit*. Il faut qu'il *soit par nous*. Non point qu'il y ait ici un retour de la subjectivité sur elle-même et qu'elle veuille participer du Bien qu'elle pose. Les retournements réflexifs se font après coup et ne manifestent rien qu'une certaine fuite, une préférence de soi. Mais, simplement, la subjectivité trouve son sens hors d'elle dans ce Bien qui *n'est* jamais et qu'elle réalise perpétuellement. Elle se choisit en choisissant le Bien et ne peut faire qu'en se choisissant elle ne choisisse le Bien qui la définit. Car c'est toujours par le transcendant que je me définis.

Ainsi, lorsqu'on nous accuse de favoriser les caprices, obéit-on au préjugé qui fait croire que l'homme est d'abord tout armé, tout prêt et qu'ainsi il choisit son Bien par après, ce qui lui laisserait en face de possibilités contraires une liberté d'indifférence. Mais si l'homme se qualifie par son choix, le caprice n'a plus de sens car, en tant qu'il est produit par une personnalité déjà constituée et qui est « au monde », il s'insère à l'intérieur d'un choix de soi-même et du Bien déjà existant. Il est l'attention instantanée à l'instant. Mais pour qu'il y ait attention à l'instant, il faut une durée qui se temporalise, c'est-à-dire un choix originel du Bien et de moi en face du Bien. C'est ce qui permet de comprendre que tant de gens dévoués au Bien d'une cause n'acceptent pas volontiers que ce Bien se réalise en dehors d'eux et par des chemins qu'ils n'ont pas conçus. J'irai jusqu'à me sacrifier entièrement pour que cette personne que j'aime trouve le bonheur, mais je ne souhaite pas qu'il lui vienne par hasard et comme en dehors de moi. Au vrai il y a incertitude sur la subjectivité. Ce qui est sûr c'est que le Bien doit être fait par la réalité humaine. Mais s'agit-il de ma réalité individuelle, de celle de mon parti ou de celle de l'humanité concrète? Au vrai, le Bien étant universel, si je pouvais me fondre à la totalité humaine comme à une synthèse indissoluble, l'idéal serait qu'il fût le résultat du *faire* de cette totalité. Mais d'une part cette humanité concrète est en réalité une totalité détotalisée, c'est-à-dire qu'elle n'existera jamais à titre de synthèse : elle s'est arrêtée en chemin. En sorte que l'idéal même d'une humanité faisant le Bien est impossible. Mais en outre le caractère d'universalité du Bien implique nécessairement la position de l'Autre. Si l'Autre et moi nous nous fondons en une seule réalité humaine, l'humanité consciente d'être une aventure historique unique et individuelle ne peut plus poser le Bien que comme objet de sa propre volonté. Ou pour retrouver la structure universelle du Bien il faut qu'elle postule d'autres réalités humaines, dans la Lune ou la planète Mars et donc, de nouveau un Autrui. Notons que la structure universelle du Bien est nécessaire comme ce qui lui donne sa transcendance et son objectivité. Poser le Bien en le faisant, c'est poser Autrui comme devant le faire. Nous n'y échappons pas. Ainsi, pour finir, c'est la subjectivité concrète (le sujet isolé ou le groupe, le parti) qui doit faire le Bien en face des autres, pour les autres et en exigeant de la diversité des autres qu'ils le fassent aussi. La notion de Bien exige la pluralité des consciences et même la pluralité des engagements. Si en effet, sans aller jusqu'à supposer la totalisation synthétique des consciences et la fin de l'Histoire, nous imaginons simplement un accord unanime se faisant sur la nature du Bien à faire et en outre une identité des actions, le Bien conserve son universalité mais il perd sa réalité de « devant-être-fait » car il a à présent, pour chaque

subjectivité concrète, un *dehors*. Il est toujours pour moi ce que j'ai à faire, mais il est aussi ce que tous les autres *font*. C'est-à-dire qu'il apparaît à la fois comme naturel et supra-naturel. C'est, en un sens, la réalité ambiguë de ce qu'on nomme les *mœurs*. Ainsi le Bien est-il nécessairement la quête de subjectivités concrètes existant dans le monde au milieu d'autres subjectivités hostiles ou simplement diversement orientées. Non seulement il est mon idéal, mais c'est aussi mon idéal qu'il devienne l'idéal d'autrui. Son universalité n'est pas de fait, elle est de droit comme ses autres caractères.

Lundi 17 décembre

De là résulte

1° qu'il n'y a pas d'homme qui veuille le Bien pour le Bien ;

2° qu'il n'y a pas d'homme qui veuille le Bien pour en profiter égoïstement (amour-propre).

Dans les deux cas on a le tort de supposer que l'homme est d'abord tout fait et qu'il entretient par après un rapport centripète ou centrifuge avec le Bien. Mais comme c'est de ce rapport (qui est choix originel) que naissent à la fois l'homme et le Bien, nous pouvons écarter les deux hypothèses. L'homme intéressé de la morale de l'intérêt, par exemple, choisit à la fois, pour des motifs qui relèvent de la psychanalyse existentielle, d'être intéressé et que le Bien soit l'intérêt. Il se définira par l'intérêt dans le moment même qu'il définit le monde et la morale par l'intérêt. A nos yeux il ne sera jamais *l'homme intéressé* mais l'homme qui choisit d'être intéressé. Et nous saurons vraiment ce qu'est l'intérêt quand nous aurons explicité les raisons métaphysiques qu'on peut avoir de réduire la condition humaine à l'intérêt. Au niveau de son choix, l'homme intéressé est *désintéressé*, c'est-à-dire qu'il ne s'explique pas par l'intérêt.

Analyser (psychanalyse existentielle) :

Les morales	{	du plaisir
		de l'intérêt
		de la volonté de puissance
		de la vertu
		du devoir
	{	de l'amour

Etudier quelques types de valeur :

Valeurs vitales	{	noblesse
		grâce
Valeurs d'action	{	générosité
		dévouement
		franchise — pureté — innocence

De là résulte aussi, nécessairement, que la personne est inséparable du Bien qu'elle a choisi. Elle est l'agent de ce Bien. Otez-lui ce Bien, elle n'est plus rien du tout, de la même façon que si vous ôtez le monde à la conscience, elle n'est plus conscience de rien, donc plus conscience du tout. Mais elle ne tient pas à son Bien pour se conserver : plutôt c'est en se projetant vers le Bien qu'elle se fait et se conserve. Ainsi la personne est-elle le pont entre l'être et le devoir-être. Mais comme telle, elle est nécessairement injustifiable. C'est pourquoi elle choisit d'hypostasier les caractères essentiels de son Bien afin de lui donner sur elle une primauté ontologique. Ainsi, existant comme serviteur de ce Bien *a priori*, l'homme a une existence de droit : il est en quelque sorte suscité par le Bien pour le servir. C'est ce qu'on voit clairement dans la religion : car Dieu a suscité l'homme pour refléter sa gloire.

Paulhan parle de l'illusion de totalité qui nous ferait croire en présence du tatou que nous voyons *le* tatou. Mais cette illusion de totalité n'est pas seulement le fait de la connaissance. Nous la trouvons dans tous les domaines. Tout ce que nous vivons, nous le vivons comme si c'était notre vie totale et c'est pourquoi nous saisissons à travers toutes nos expériences une signification de la condition humaine. Cette rue triste, aux grands immeubles-casernes que je parcours, elle s'étend pour moi à perte de vue, c'est ma vie, c'est la vie. Et ma solitude à Bordeaux, c'était *la* solitude, le délaissement de l'homme.

Difficulté : il y a deux ordres. L'homme de l'Enfer et l'homme sauvé. Lorsque nous admettons que la liberté se bâtit sur le terrain des passions, cette difficulté n'existe plus : il y a l'homme naturel avec son déterminisme et la liberté apparaît lorsqu'il s'évade du cercle infernal. Mais si vous n'êtes pas stoïcien, si vous considérez que l'homme est libre jusqu'en Enfer, alors comment pouvez-vous expliquer qu'il y ait un Enfer ? Autrement dit, pourquoi l'homme choisit-il presque toujours *d'abord* l'Enfer, l'inauthenticité ? Pourquoi le salut est-il nécessairement le fruit d'une nouvelle démarche neutralisant la première ? Réfléchissons. Ce que nous appelons ici inauthenticité, c'est en fait le projet premier ou choix originel que l'homme fait de lui-même en choisissant son Bien. Le projet est inauthentique quand le projet de l'homme est de rejoindre un En-soi-pour-soi et de s'identifier à lui, bref d'être Dieu et son propre fondement, et lorsque du même coup il pose le Bien comme préétabli. Ce projet est premier en ce sens qu'il est la structure même de mon existence. J'existe comme choix. Mais comme ce choix est précisément position d'un transcendant, il se fait sur le plan irréfléchi. Je ne puis d'abord apparaître sur le plan réflexif puisque la réflexion suppose l'apparition du réfléchi, c'est-à-dire d'une *Erlebnis* qui se donne toujours comme ayant été là avant et

sur le plan irréfléchi. Ainsi suis-je libre et responsable de mon projet sous cette réserve qu'il est précisément comme ayant été là d'abord. En fait il ne s'agit pas d'une restriction à la liberté puisque, en réalité, c'est seulement la forme sous laquelle elle est liberté qui est l'objet de cette réserve. Etant irréfléchie, cette liberté ne se pose pas elle-même comme liberté. Elle pose son objet (l'acte, la fin de l'acte) et elle est hantée par la valeur. A ce niveau elle se réalise donc comme choix d'être. Et c'est dans son existence même qu'elle est telle. Il ne s'agit ni d'un déterminisme ni d'une obligation, mais simplement la liberté se réalise en premier lieu sur le plan irréfléchi. Et il n'y aurait aucun sens de demander si elle peut d'abord se réaliser sur le plan réfléchi puisque celui-ci par définition implique l'irréfléchi. Autant vaudrait parler d'une contrainte exercée sur l'esprit du mathématicien parce que celui-ci, pouvant concevoir un cercle ou un carré, ne peut concevoir un cercle carré. Il ne s'agit pas d'une limite contre laquelle la liberté vient buter, mais plutôt, se faisant librement, elle se fait irréfléchi, et comme elle est échappement néantisant à l'être vers l'En-soi-pour-soi et perpétuelle néantisation, elle ne peut faire qu'elle ne pose l'En-soi-pour-soi comme le Bien existant à titre *selbstständig*. Dès lors le véritable problème : sortira-t-on de l'Enfer ? ne saurait se poser à un autre niveau qu'au niveau réflexif. Mais puisque la réflexion émane d'une liberté déjà constituée, il y a déjà une question de salut, selon que la réflexion reprendra à son compte le projet premier de la liberté ou ne le reprendra pas et sera réflexion purificatrice refusant de « faire avec ». Or il est certain que nous sommes ici en présence d'un choix libre avec alternative du type de ceux que la psychologie classique nous a habitués à considérer. « *Mitmachen oder nicht mitmachen.* » Seulement les deux termes ici sont inexistantes avant la décision. Et comme ils prennent leur source dans la conscience non-thétique que la liberté a d'elle-même, il est évident que la réflexion complice n'est que le prolongement de la mauvaise foi qui se trouve au sein du projet primitif à titre non-thétique, au lieu que la réflexion pure est rupture avec cette projection et constitution d'une liberté qui se prend elle-même pour fin. C'est pourquoi, bien qu'il soit beaucoup plus avantageux de vivre sur le plan de la liberté qui se prend pour fin elle-même, la plupart des gens y ont de la difficulté...

La violence révolutionnaire

I

L'oppression

Nous examinerons successivement l'oppression des Noirs dans l'esclavage aux U.S.A. et l'oppression des ouvriers dans la période capitaliste. La différence qui nous intéresse du point de vue d'une phénoménologie de l'opresseur c'est que la première est institutionnelle — autrement dit garantie par les institutions — et que la seconde est para-institutionnelle — c'est-à-dire qu'elle n'est ni garantie ni défendue.

Le premier caractère qui frappe celui qui considère l'oppression dite « esclavage » c'est qu'il ne faut pas confondre oppression et violence. La violence, nous l'avons vu, ne peut se définir sans relation à des lois qu'elle viole (lois humaines ou naturelles). Elle représente la mise en suspens de ces lois, la « vacance de la légalité ». Au contraire l'oppression peut être institutionnelle. Il suffit que la classe opprimante la légitime par des lois et que la classe opprimée, par faiblesse, complicité, ignorance ou toute autre raison obéisse à ces lois et les reconnaisse implicitement ou explicitement par son comportement.

L'oppression esclavagiste n'est pas d'abord reconnue par la loi, mais elle devient bientôt institutionnelle. Ainsi un fils de propriétaire né au milieu d'un régime basé sur l'oppression ne considère pas seulement le fait de posséder des esclaves comme *naturel* mais aussi comme *légitime* puisqu'il fait partie des institutions de sa patrie. Et d'autant plus il est porté à respecter l'autorité de l'Etat et à se reconnaître des devoirs envers lui, d'autant plus le droit de posséder des esclaves lui paraît sacré et devoir rester hors de toute discussion. Il y a une liaison profonde entre la manière d'accepter et d'assumer les différentes prescriptions légales (devoirs matrimo-

niaux, civiques, militaires, etc.) et la manière d'accepter et d'assumer le droit de posséder des esclaves. C'est *l'ensemble* qui est respecté et reconnu. Ainsi c'est peu de dire que l'opprimeur peut avoir une bonne conscience, il vaudrait mieux dire que le propre de l'oppression légale est de lui conférer une bonne conscience et même qu'il ne peut avoir de bonne conscience sans elle. Dès qu'il s'interroge en effet sur le bien-fondé de l'esclavage, il s'interroge sur le bien-fondé de la loi en général, et l'esprit de sérieux s'écroule, faisant place à une quelconque des formes particulières de la mauvaise conscience. Il n'a pas simplement à décider pour ou contre l'esclavage, mais pour ou contre *la loi* ; il va, en particulier, rencontrer immédiatement l'écueil de la *loi du cœur*. Il faudra qu'il décide qu'il y a une loi non écrite et que la loi écrite peut la refléter plus ou moins bien ; mais on lui opposera aussitôt le cours du monde — et il est vrai que le cours du monde triomphe de la loi abstraite du cœur — ou bien il considérera toute loi comme création technique mais cette acception de la loi le conduira de proche en proche au réalisme. Et alors pourquoi ne pas accepter l'esclavage comme réalité de fait ? Le propre de la moralité d'ailleurs c'est la mauvaise conscience. Ainsi la structure d'esprit originelle de l'opprimeur qui n'appartient pas à la première génération c'est l'esprit de sérieux et la bonne conscience. Il faudra savoir seulement si cette bonne conscience est de bonne ou de mauvaise foi. L'oppression, qui se définit naturellement comme l'exploitation de l'homme par l'homme et qui se caractérise par le fait qu'une classe prive les membres d'une autre classe de leur liberté, peut donc être *légitime*, si nous entendons par légitime ce qui est reconnu par une constitution ou un système juridique.

D'autre part l'oppression esclavagiste masque, dans son origine, son caractère abject parce qu'il se trouve :

1° que dans beaucoup de cas (la plupart) ce sont les Noirs eux-mêmes qui ont vendu leurs congénères aux négriers ;

2° parce que les Noirs ne sont pas chrétiens. Ne pas être chrétien c'est évidemment ne pas être homme. Beaucoup de planteurs se refusent à instruire les Noirs dans le christianisme parce qu'ils auraient alors affaire à des êtres pourvus d'une âme et qui auraient le droit de n'être plus esclaves. C'est seulement vers le début du XVIII^e siècle qu'on commence à les instruire dans la religion, après que les pasteurs et savants eurent démontré qu'on pouvait fort bien être esclave et chrétien à la fois. Noé, d'après la Genèse, a condamné tous les Noirs, fils de Ham, à l'esclavage perpétuel. Il y a donc là, certainement, une mauvaise foi profonde qui s'appuiera sur un jeu de passe-passe opéré entre les concepts de transcendance et de facticité. Quand on n'est pas encore sûr d'être d'accord avec la Bible, on dit que le Noir peut être esclave puisqu'il *n'est pas* chrétien. Ici, il y a jeu sur la notion d'être. Si en effet *n'être pas*

chrétien signifiait être définitivement réfractaire au christianisme, être *par nature* non chrétien, l'esclavage, de leur point de vue, pourrait recevoir sa justification. Mais comme, en même temps, ils les empêchent de devenir chrétiens, ils savent fort bien que la foi chrétienne est dans leurs possibilités ; autrement dit que les Noirs sont plus et autre chose que ce qu'ils sont. Et finalement ils usent de leur pouvoir discrétionnaire sur eux pour les mettre en tel état qu'ils justifient ce pouvoir discrétionnaire. C'est leur servitude qui justifie leur servitude ;

3° leur état mental est évidemment extrêmement bas. Non seulement ils sont d'une civilisation extrêmement primitive mais encore ils ont perdu l'adaptation à cette civilisation, comme à la situation originelle où ils se sont faits, adaptation qui en faisait justement des hommes concrets en situation ; plongés dans un monde qu'ils ignorent, ils valent originellement *moins* qu'ils ne valaient même en Afrique. Ce sont des sous-hommes. Là encore il y a une mauvaise foi originelle puisqu'en même temps les lois défendront de les instruire. Dans les Etats du Sud il est interdit d'apprendre à lire aux esclaves noirs et même aux affranchis. Là encore nous avons le schème transcendance-facticité. *En fait* « ils ne savent pas lire » équivaut à « ce sont des créatures dont le caractère absolu est de ne pouvoir lire ». Mais il faut remarquer que s'il y a en fait une mauvaise foi profonde dans 2 et 3, il y a aussi ambiguïté : car s'il est vrai qu'ils pourraient peut-être au terme de longs efforts participer à quelques éléments de la civilisation blanche, encore est-il vrai qu'ils ne savent pas lire et qu'ils ne sont pas chrétiens. Ces créatures effarées ne parlant aucune langue compréhensible, croyant à des superstitions, ne peuvent en aucune façon être tenues pour des hommes, pour des égaux par le propriétaire blanc. Et la substantification n'est pas uniquement affaire de mauvaise foi : il est bien vrai aussi qu'il y a une attitude première du Pour-soi qui fige l'autre en objet. De sorte que le Nègre qui saurait lire, ce serait ce Nègre-ci que je vois en ce moment, cette nature inférieure et demi-damnée, mise en possession d'un pouvoir volé et presque extérieur dont elle ne saurait se servir que pour le mal. L'idée que *ce ne serait plus le même* est difficile à acquérir en face de l'objet lui-même. Et d'autre part d'où leur viendrait le droit d'apprendre à lire : il n'est pas inscrit dans le code et d'autre part il ne saurait émaner de la loi du cœur puisqu'il s'agit de créatures entièrement étrangères à notre civilisation. La réponse c'est évidemment qu'ils n'ont *aujourd'hui* ni droit ni désir de lire, qu'ils ne *sont* pas « dignes » de lire si on les prend comme n'étant que ce qu'ils sont, mais que, au contraire, si on les prend comme projets ils ont entièrement barre sur nous et qu'on a l'obligation stricte de les instruire, encore que, l'avenir de leur liberté ayant précisément pour caractéristique de *n'exister pas*, on

ne trouve aucune légitimation et aucune aide dans leur existence de fait. Mais une pareille obligation est difficile à concevoir et même risque de faire verser dans le paternalisme. Et surtout elle n'est pas légitimée parce que je dois traiter ici comme liberté un être qui ne se traite pas lui-même en liberté et en un certain sens je suis donc seul à vouloir sa liberté. Même remarque pour :

4° en un certain sens on peut dire que la situation de ces Noirs était une amélioration de leur sort. Ici encore il faut distinguer : beaucoup d'entre eux étaient pris dans une razzia opérée par les négriers. Ceux-là avaient été l'objet d'une violence exercée par des Blancs. Dans cette violence l'acheteur était évidemment directement engagé puisque, sans lui l'opération perdait son sens. Mais la plupart étaient vendus contre du rhum par leurs congénères. S'ils n'avaient été achetés, sans doute auraient-ils été massacrés par les tribus victorieuses. Et on pouvait se dire ici que ces Noirs n'étaient victimes au fond que de leur propre violence. En tout cas, mieux valait être esclaves chez les Blancs que prisonniers de leurs frères noirs.

Ce que j'ai voulu marquer ici c'est que, si, naturellement, la situation n'en demeure pas moins entièrement masquée par la mauvaise foi, du moins la troisième ou quatrième génération d'opresseurs n'a derrière elle aucun souvenir vraiment pénible de violence. Elle apparaît, en somme, dans un monde à caractère institutionnel où une certaine *opération* se pratique depuis longtemps. Or si nous considérons un jeune propriétaire arrivant à l'âge d'homme après 1808, la situation est encore plus obscure pour lui.

1°) La loi fédérale de 1808 a interdit la traite des Noirs. Donc le caractère traditionnel de l'esclavage est encore plus manifeste. Les seuls Noirs auxquels on a affaire sont nés en esclavage. Même ceux qu'on achète, on les achète à d'autres planteurs qui possédaient leurs parents et, s'ils ne sont pas nés sous le toit de l'acheteur, au moins sont-ils nés esclaves sous celui du vendeur. L'esclave est né comme *propriété* du Blanc et le droit de le posséder n'est pas seulement reconnu par la loi, il est en plus un droit secondaire du droit de propriété que tout le monde accepte à l'époque. Né d'esclaves, eux-mêmes fils d'esclaves, il est *né pour* l'esclavage. Il l'est même à ce point qu'il est né par la volonté du maître qui a pratiqué une sorte d'eugénisme grossier. Ainsi le maître a-t-il décidé avant même sa naissance de sa structure corporelle elle-même.

2°) Il est demeuré inférieur. Bien mieux, comme il a fallu qu'il s'adapte pour vivre à la condition qui lui a été faite, il s'est choisi de manière à en souffrir le moins, donc il la justifie. Par exemple, il arrive souvent que le maître ne veuille pas de familles d'esclaves parce que trop difficiles à vendre ; ou bien que le maître sépare les

plus proches parents : la réaction des Noirs est évidemment le relâchement du lien familial. Comment s'attacherait-on à des enfants lorsqu'on sait qu'ils ne vous appartiennent pas et qu'ils ne s'appartiennent pas non plus à eux-mêmes ? On ne peut les aimer ni pour soi ni pour eux. Mais du coup le relâchement des liens familiaux, résultat de cent ans d'esclavage, est saisi par le descendant des premiers esclavagistes comme une justification des procédés. Il ne suffirait évidemment pas de cesser de vendre les enfants et les mères séparément, il faudrait positivement réagir et tenter de créer des liens familiaux qui n'existaient pas, puisque, près de cent ans après l'émancipation, la famille noire reste très lâche, au moins dans les sphères les plus pauvres. Un Anglais voyageant dans le Sud écrit : « Quoique la vente séparée des jeunes soit un procédé barbare, les relations de famille sont si faibles que ces gens-là n'en souffrent pas comme nous. » De la même façon, jusqu'en 1860, 5 % des Noirs savent lire et écrire, une minorité de Noirs est chrétienne. On voit comment le choix le meilleur est transformé en trait de caractère lorsqu'on transforme leur adaptation en « le Noir est insouciant » ou « il est heureux ». Il va de soi aussi que le fait de le traiter à coups de fouet se justifie en créant pour le Noir une certaine attitude. Parce qu'on le traite à coups de fouet il ne marche qu'à coups de fouet. Ainsi le Blanc de 1808 naît dans un monde basé sur l'esclavage où *en fait* il trouve deux races inégales, l'une supérieure et l'autre ignare, incroyante, paresseuse et légère, sans vrais liens de famille, qui est réellement et authentiquement *faite pour* obéir parce que deux cents ans d'esclavage l'ont précisément faite pour cela. En même temps il trouve que ces deux races sont unies par des liens concrets. Il insistera plus tard sur ce fait que la loi du Nord, en traitant le Noir comme une personne abstraite et isolée sans du tout tenir compte de son état mental et de ses besoins, en coupant ses liens réels avec les Blancs, l'ont livré sans contrepartie à l'exploitation abstraite du capitalisme et l'ont par conséquent mystifié. Il insistera aussi sur ce qu'il y a de concret dans sa *connaissance* du Noir, connaissance pratique qui vient de cent ans de commandement, en l'opposant à cette pure idée abstraite et puritaine de nature humaine qu'on trouve chez l'homme du Nord. Au fond il a à la fois tort et raison. Parfaitement tort parce qu'il ne connaît pas le Noir, il le fait. Raison parce que l'abjecte institution de l'esclavage, vécue, recuite, aménagée, s'est transformée ici et là en relation concrète, en type d'existence, en architecture sociale, en liens de féodalité et qu'il faudrait évidemment un autre type de relation concrète pour la remplacer, tandis que le Puritain du Nord propose une société abstraite qui, du point de vue du Sud, est une mystification : à quoi bon reconnaître le droit de vote et la liberté à un Noir qui ne sait ni lire ni écrire et qui ne possède rien ? Il ne sait pas que la situation

ne peut être dépassée que par une négativité destructrice qui est nécessairement abstraite. La liberté analytique du Puritanisme représente évidemment la conversion d'un type d'oppression en un autre plus sournois et plus déguisé. Mais il faut en passer par là. Reste l'ambiguïté, puisque certains planteurs ont pu se vanter que la condition des Noirs, chez eux, était supérieure à la condition des ouvriers du Nord. Ainsi, pour eux, il s'agirait seulement d'une *régression*. Ces liens concrets du maître et de l'esclave sont évidemment limités à l'esclave dans la maison et dans la ville. L'esclave domestique, né dans la maison, est la propriété de son maître, sa chose. Et comme tel le maître l'aime comme un prolongement de lui-même. Il l'aime et le soigne en tant qu'il lui est reconnaissant d'être *fait pour lui*. En tant aussi, comme je l'ai montré plus haut, qu'il retrouve sa propre volonté en lui comme réalité objective, en tant enfin qu'il est porteur du droit qu'a le maître de posséder. Tout cela s'incarne dans *cette* réalité particulière, qui a *ce* passé, et la relation est idiosyncrasique. De cette période de l'esclavage est restée une relation idiosyncrasique encore aujourd'hui entre l'ancien maître et l'affranchi, qui reste son « client ». On lynche toujours les Nègres des autres, on défend les siens. D'autre part le Noir est aimé comme reflétant les qualités du maître. Il est fait pour admirer. Il est nature et monade reflétante. Il inscrit dans la nature la bonté et la force du maître ; l'esclave donne au maître le droit d'exister. Naturellement cette acception est contredite par trois ordres de faits : 1° les caprices du maître vis-à-vis des esclaves domestiques ; 2° la condition des esclaves des plantations qui, étant gouvernés collectivement, sont sous une loi d'airain analogue à celle du prolétariat et pire ; 3° les révoltes d'esclaves, qui prouvent que ceux-ci ne sont pas dociles et heureux par nature. Mais ce sont naturellement des signes à *interpréter* : les caprices du maître seront blâmés par l'esclavagiste vertueux. On dira qu'il faut reconnaître à l'esclave des droits tirés de son esclavage même, c'est-à-dire de ses devoirs. Dans cette morale hiérarchique, la perfection est d'être à son rang. La perfection morale de l'esclave c'est son dévouement et son obéissance. Elle est par elle-même comme une prétention sur la bonté du maître. Ce que réclame obscurément l'esclave lorsqu'il admet et adore la toute-puissance du maître, c'est la bonté qui est nécessairement le corollaire de la toute-puissance. Le fond de cette morale c'est qu'on conseille à l'esclave de prendre le maître à son piège : adore-le, obéis-lui et tu le rends bon en dépit de lui-même. La condition des esclaves dans les plantations condamne l'esclavage si on la considère comme une conséquence nécessaire de celui-ci ; au contraire elle le consolide si le maître généreux conçoit qu'elle peut être améliorée ; en ce cas, elle témoigne que l'esclavage est une situation vivante qui peut évoluer, progresser. Elle fournit un

avenir à la bonté du maître, une possibilité d'être aimé davantage et par là elle masque au contraire le conservatisme profond de l'esclavagiste. Enfin, on interprétera les révoltes comme phénomènes sporadiques par le caractère de certains esclaves. Ce sont des cas aberrants. Elles démontrent au contraire qu'il ne faut jamais trop se relâcher en présence d'un esclave. Le fouet est nécessaire, encore qu'on n'en doive pas trop user. Elles s'expliquent par le fait que les hommes ont besoin d'une discipline : l'enfant du maître lui-même n'est-il pas paresseux, ne se rebelle-t-il pas ? L'esclave est un enfant ; doit être traité comme tel. C'est le paternalisme. Henry Grady, *The New South* (1890), écrit : « Le Nègre du temps de l'esclavage avait le cœur ouvert, il était sympathique, plein de babillage et de camaraderie, c'était le compagnon de la chasse, du divertissement, du labour, de la maison, satisfait de sa douce dépendance qui était devenue une habitude de son sang, ne levant pas les yeux au-dessus de son petit monde de voisins et d'amis... Ce genre de relation était la règle du régime... il a survécu à la guerre d'Indépendance... il est la gloire du passé du Sud... Il est l'espoir de notre avenir. » En présence du Noir, le maître ne se sent qu'à demi seul. La conscience du Noir est une spontanéité limitée. Le maître babille et l'esclave, qui n'a pas d'opinion personnelle, se borne à lui refléter son babillage dans la dimension de l'objectif. Par le truchement de l'esclave, le maître récupère son être-pour-autrui. Une conscience faite pour lui le lui reflète. Il se pense par l'intermédiaire de l'esclave ; il est donc *pour lui-même* à la fois pour soi et pour autrui. Inversement il est vrai que l'esclave tire un bénéfice de sa résignation. Il vit sans angoisse dans l'univers de l'enfant. Il peut être *insouciant* parce que les valeurs sont sûres. Il est en deçà de l'angoisse et de l'esprit de sérieux dans l'univers sérieux des autres où il est sans responsabilité. Harper écrit dans un *Mémoire sur l'esclavage* : « L'esclave, il est vrai, n'a aucun espoir d'améliorer son sort mais, en revanche, ne possédant rien, il ne peut rien perdre. Une femme blanche est déshonorée par l'inconduite ; une femme noire point du tout... L'impudicité parmi les esclaves ne mérite pas de terme plus dur que celui de faiblesse. » L'insouciance et le rire noirs viennent de là. Naturellement c'est ce rire que l'esclave montre surtout au maître. Il y est incité par le maître : la naïveté fait rire et l'esclave et l'enfant se font naïfs pour faire rire. Lorsque le maître veut divertir les invités il fait venir les ménestrels : « Le Maître dit : Bandit tu as mangé ma dinde », et le Noir répond : « Oui, Moussu, mais si vous avez un peu moins de dinde vous avez un peu plus de Nègre. » L'esclave mangera d'autres dindes et le maître aura une autre histoire à raconter. Weatherford et Johnson notent (*Race Relation*, 1934) : « L'indigène africain n'est pas particulièrement gai, il est donc très vraisemblable que cette qualité d'humour s'est développée dans

l'esclavage. » En réalité Hegel n'a vu qu'un côté de l'esclave : le travail. Et toute sa théorie est faussée, ou plutôt elle s'applique au prolétaire, non à l'esclave. Le prolétaire n'a pas à plaire, il n'a de relations qu'avec les choses. L'esclave (au moins l'esclave domestique et urbain) a relation avec les choses et avec les maîtres. Et il doit plaire, il agit en plaisant ; par là il est récompensé, par là il évite les punitions. Ainsi son rire est à la fois réel et voulu. Il est protégé en ceci qu'il n'a pas à faire qu'un monde existe, il n'a pas à émerger dans le Néant par sa transcendance ; et il doit figurer justement cette insouciance heureuse pour dérider le maître. D'autre part la vertu que le maître lui demande et qu'assez souvent l'esclave donne est aussi un type de vertu sans angoisse. C'est le dévouement. Autrement dit l'esclave est en position de justifier son existence par l'existence d'un autre. Cette justification est vaine, très apparemment, dans le monde démocratique parce qu'il faut encore que je décide que l'autre vaut mieux que moi. Elle est au contraire apparemment vraie dans le monde de l'esclave à qui l'on enseigne que Dieu a créé deux races, l'une pour servir l'autre. Ainsi offre-t-on à l'esclave une transcendance limitée. Limitée par la liberté de l'Autre. L'esclave est esclave de droit. S'il a un bon maître et s'il assume cette morale inauthentique il est heureux, ou peut l'être. Ce n'est point d'ailleurs qu'il le soit souvent, disons plutôt que c'est la femme et l'esclave qui ont inventé la recherche du bonheur qui est jouissance paisible d'une justification dans un univers clos. Et le maître a conscience, à la manière de Claudel, de fournir une occasion perpétuelle de transcendance à l'esclave, en étant le but perpétuel de son dépassement ; il le *tente*, comme dit Claudel, il l'éprouve comme Dieu éprouve l'homme. Il y a homogénéité entre la religion chrétienne, où Dieu nous fournit par l'épreuve l'occasion d'une transcendance limitée qui se dépasse vers lui, et la morale du Maître (aussi celle du Mari, cf. *Grisélidis*). Morale et religion d'esclaves. Certes la situation de l'esclave est douloureuse : mais telle est la condition de l'homme et justement l'humilité, la résignation, le dévouement sont les moyens de dépasser ce malheur. Ainsi le malheur et le mal pour l'esclave comme pour le chrétien sont une *occasion*. C'est pourquoi Myrdal peut dire que les Maîtres, après avoir refusé de donner leur religion aux Esclaves, la leur ont donnée vers 1700 pour leur inculquer justement l'humilité, le dévouement et la résignation. Vertus de l'esclave vis-à-vis du maître mais qui ne sont pas scandaleuses puisqu'elles sont homogènes à celles du maître vis-à-vis de Dieu. Pareillement la richesse d'imagination et les fabulations serviles ne sont pas toutes africaines d'origine. Alain a bien montré que les contes sont les mythes enfantins qui décrivent l'action par politesse, autorité, séduction. De même pour les Noirs. Ainsi le maître possède-t-il sous lui un univers magique. Le Noir est magicien,

croit à la magie. Du coup le maître est magicien lui-même. Les Blancs du Sud sont superstitieux. Enfin la relation du maître et de l'esclave se fonde sur *l'intérêt commun*. L'argument est employé par tous les oppresseurs : l'ouvrier a le même intérêt que le patron, etc. Et ce qu'il a de spécieux, c'est qu'*il est vrai*. Seulement, comme toujours, il est en même temps totalement faux. Si vous admettez que l'esclavage est une institution naturelle et nécessaire, alors il est vrai que l'esclave a les mêmes intérêts que le maître : si je vous contrains à me donner les neuf dixièmes du produit de votre travail, alors vous et moi nous avons intérêt ensemble à ce que vous travailliez le mieux possible pour avoir la plus grande quantité possible de biens consommables. Votre dixième sera le plus grand quand mes neuf dixièmes seront les plus considérables. Seulement l'erreur c'est que je vous y ai contraint et que votre intérêt le plus profond c'est de me reprendre les neuf autres dixièmes. Ainsi dans un régime social donné il y a cette terrible ambiguïté permanente que si l'on accepte le régime comme inévitable, tous sont solidaires et si on ne l'accepte pas il y a lutte des classes. La classe au pouvoir parle toujours de solidarité et tant qu'elle existe elle a raison. Ex : tant que les ouvriers n'ont pas renversé et liquidé la classe d'oppression, ils se ruinent eux-mêmes en ruinant les patrons (exemple : grèves de 47, diminuant terriblement la production de charbon donc condamnant les ouvriers au froid). Et la classe opprimée, quoique mettant en avant l'opposition d'intérêts, ne peut pas éviter de reconnaître implicitement la solidarité d'intérêts.

Ainsi le maître est persuadé que la solidarité du maître et de l'esclave rend le maître meilleur vis-à-vis de l'esclave et l'esclave meilleur vis-à-vis du maître en jetant les bases d'une hiérarchie naturelle. Mais en outre il est persuadé que l'esclave rend les maîtres meilleurs vis-à-vis des maîtres. Le Gouverneur Hammond de Caroline du Sud écrit : « Tous les systèmes sociaux requièrent une classe pour faire les basses besognes et les corvées de la vie. Cette classe ne doit posséder qu'un niveau d'intelligence et d'habileté très peu élevé. Ce qu'on exige d'elle c'est la vigueur, la docilité, la fidélité. Ou vous posséderez cette classe ou vous n'aurez pas cette autre classe qui conduit au progrès, à la civilisation, au raffinement. Elle constitue les véritables assises de la société et du gouvernement politique et vous pourriez aussi bien essayer de bâtir une maison dans les airs que de construire l'une ou l'autre, si ce n'est sur ces assises. Heureusement le Sud a trouvé une race adaptée à ces conditions... Nous en usons pour nos entreprises et nous l'appelons la race des esclaves. » Myrdal écrit : « Le principe de la coopération rationnelle était ainsi réalisé ; plusieurs auteurs ont même parlé de "socialisme" en un sens purifié et dignifié. »

En faisant du travail lui-même le capital, on ôte tout fondement

au conflit d'intérêts si évident dans les autres systèmes. » ou encore : « L'Egalité conduit à l'envie universelle, à la vulgarité, au manque de charité, l'esclavage élève et purifie les sentiments du maître et de l'esclave. » « Nous sommes meilleurs époux, meilleurs frères, meilleurs amis, meilleurs voisins que nos confrères du Nord », écrit Fitzhugh (*Sociologie du Sud*, 1854). Et, comme toujours, cela est vrai en un sens. Prenons par exemple cette assertion : « Meilleurs maris. » Les Blancs perdent leur virginité avec des Noires ou des Mulâtresses, continuent, après leur mariage, des relations sexuelles avec des esclaves. Mais comme il s'agit d'être inférieurs à liberté limitée, la faute elle-même est inférieure ; elle perd toute substantialité. Il s'agit d'un phénomène intermédiaire entre la masturbation et la fréquentation du bordel ; le Blanc reste dans une demi-solitude en faisant l'amour, tout comme à la chasse avec son compagnon noir. D'ailleurs il prend, il inflige le coût mais il n'est pas pris. Dès lors, il est délivré de tout désir louche vis-à-vis des Blanches du Sud. Bien au contraire il n'a pour elles que du respect ; il ne fera jamais de sa femme sa maîtresse puisqu'il peut exercer son sadisme et ses vices sur les Noires. Elle sera vraiment la mère de ses enfants. De là la « Femme sur un Piédestal » du Sud, compensation du fait qu'elle est trompée en secret. De là aussi la « Vertu » du Sud, qui vient du dehors à la femme du fait qu'elle n'est pas désirée et du dedans par le fait de son puritanisme. Que cela cache chez elle maint complexe, cela n'est pas douteux mais l'homme, en un sens, en a moins que le Puritain du Nord qui, faute d'esclave, reste chaste et refoule ses désirs. Il y a une sorte d'innocence et de grâce dans les rapports mondains, un élément chevaleresque qui plonge ses racines dans l'esclavage. Plus généralement le mythe de l'égalité des classes supérieures est maintenu au point que les pauvres Blancs ne s'aperçoivent pas de l'exploitation dont ils sont victimes, tout occupés qu'ils sont à penser leur appartenance à la classe supérieure. Le parasitisme a ses vertus : il *libère* l'homme du corps et du monde. Il le rend plus semblable à un ange, puisque toutes les basses besognes sont faites par d'autres. L'homme n'est ni ange ni bête. Mais si des hommes font entièrement les bêtes, il en sera d'autres pour faire les anges. Un type de rapport d'homme à homme s'établit chez les Blancs, qui est la reconnaissance du maître par le maître ; chaque salut signifie qu'on est un homme de droit divin et qu'on appartient à la race privilégiée. Et il faut reconnaître que dans cette reconnaissance est impliquée comme structure secondaire la reconnaissance réciproque des libertés. Mais elle se fait sous forme de respect (non de générosité ou d'amour) parce que chaque maître reconnaît la liberté de l'autre comme liberté du maître. Et elle se fait *contre* l'esclave. Chaque Blanc a donc une *valeur* pour l'autre Blanc puisqu'il est homme de

droit. Supprimez les esclaves, il n'y plus que des hommes de fait. (De même que la valeur de la Blanche vient très exactement de ce qu'elle est celle qu'on ne traite pas comme une Noire.) En outre chaque Blanc est en lui-même la concrétisation du droit. Le monde est fait pour lui puisque l'esclave est fait pour lui. En chaque Autre, je reconnais celui pour qui le monde est fait. Le monde m'apparaît dans un climat *finaliste* et j'ai d'autant moins de peine à croire en Dieu que je suis un Dieu pour mes esclaves. Ainsi la société parasitaire est une société de Dieux, un polythéisme.

Ainsi l'oppression ne se découvre pas d'abord à l'opresseur. Elle est masquée. Il ne l'envisage pas avec cynisme comme un état de fait, mais fait et droit sont inextricablement mêlés. L'oppression est *dans la Nature* puisque c'est un fait naturel que le Noir est inférieur au Blanc. Elle est *de droit divin* puisque la Nature dans un monde créé est ménagée selon les volontés de Dieu. Thomas Dew écrit : « C'est l'ordre naturel et divin que les êtres doués de facultés supérieures... utilisent et contrôlent les êtres inférieurs. » Enfin elle est *institutionnelle*, puisque le planteur né peu avant 1800 rencontre l'esclavage comme une institution et un *régime*. Il faut comprendre qu'il ne s'agit pas ici d'une conception mais d'une certaine façon de vivre la relation avec l'autre. Près d'un siècle après la guerre de Sécession Rollin Chambliss écrit encore (*West Negro newspapers of Georgia Say about Some Social Problem*, 1933) : « J'ai été au collège avant de lire un livre écrit par un Noir. J'avais été dans les églises noires et j'avais entendu leurs prédicateurs. Probablement les premiers chants que j'ai entendus ont été ceux des Noirs. Mais je ne les avais jamais associés à l'idée d'écrire ni même vraiment de lire. C'étaient là des choses, comme notre association de Boy-Scouts et nos pique-niques de l'école, auxquelles ils n'avaient pas de part. Je me rappelle la surprise que j'éprouvai à mon premier contact avec un livre de Noir, en constatant que le *Soul of the Black Folk* de Dubois n'était nullement différent, dans son aspect extérieur, des autres livres que j'avais vus. Je ne sais pas trop à quoi je m'attendais qu'un livre de Noir ressemblât : évidemment je savais bien qu'il ne serait pas écrit à l'encre blanche sur du papier noir ; mais je sentais qu'il aurait dû se trouver dans le livre quelque marque physique pour montrer qu'il avait été fait par un Noir. » On voit ici comme la persuasion où est Chambliss de l'infériorité et de l'étrangeté du Noir se manifeste jusque dans sa perception des objets usuels. Une distinction aussi tranchée doit conduire évidemment à une philosophie implicite du concept et de la participation. Il y a des objets qui sont blancs et il y a des objets qui sont noirs. Rien n'est plus frappant à ce sujet que le raisonnement fait par le publisher de *What the Negro wants*, W.T. Conch, en avril 1944. Conch est un professeur à l'Université de Chapel Hill et un sociologue. Il est

hostile à Myrdal et son raisonnement est le suivant : ou bien vous refusez l'existence de certaines valeurs universelles, alors vous devenez relativistes et vous n'avez plus aucun critère qui vous permette de juger une civilisation supérieure à une autre, vous les expliquez toutes par l'environnement, donc l'oppression aussi doit s'expliquer par l'environnement — ou bien vous reconnaissez certaines valeurs universelles mais alors vous devez juger les civilisations, les peuples et les races à partir de ces valeurs et vous devez reconnaître alors que certains groupements humains sont supérieurs à d'autres. On voit le ressort de ce dilemme. Il est caché mais Conch ne voit pas son postulat. En effet les deux prémisses : il y a des valeurs universelles — les Blancs servent mieux ces valeurs que les Noirs, même si on les accordait, ne suffiraient pas à assurer la conclusion : donc les Blancs sont supérieurs aux Noirs. Si, en effet, nous posons ces valeurs comme transcendantes et comme le pur but de nos efforts, elles ne permettront jamais de classer nos personnes, mais seulement le résultat de nos actes. Et surtout elles seront par-delà toute classification substantielle parce qu'elles sont seulement le terme extérieur de nos projets et non pas l'étoffe dont ils sont faits. Si la fin dernière de l'opération a une plus grande valeur, cela signifie que l'objet créé a une plus grande valeur, mais cela ne permet pas de faire participer l'opération elle-même à cette valeur ni surtout l'agent qui fait l'opération. Et, sans doute, comme l'homme n'est rien d'autre que ses actes, nous sommes justifiés à considérer *au passé* qu'il est la totalité synthétique de ses œuvres. Encore faut-il ajouter : *compte tenu de sa situation*. Il est plus extraordinaire que Wright ait écrit *Black Boy* en partant d'où il est parti que Malraux *La Condition humaine* à partir de sa situation particulière. Et surtout le passé ne saurait décider du futur. *Wesen ist was gewesen ist*. Il ne décide pas des possibilités futures, sinon elle ne seraient pas des possibilités. C'est le raisonnement même des premiers planteurs : il est *vrai* que les Noirs du XVIII^e siècle *ne sont pas* chrétiens ; ce qui ne signifie pas qu'ils ne pourraient pas l'être mais seulement qu'ils ne le sont pas. Mais justement Conch prend les valeurs *of right and good* au sens participationniste : si les Noirs ont moins inventé que les Blancs c'est qu'ils sont moins inventeurs et si l'invention est un bien, voilà la preuve qu'ils sont moins bons. Ainsi les concepts et les valeurs sont une série fixe et hiérarchique et les objets participent, ainsi que les hommes, à ces concepts et à ces valeurs, comme la matière aristotélicienne participait aux formes substantielles. Il est certain que la pensée conservatrice, lorsqu'elle n'est pas réaliste et cynique — ce qui ne peut jamais être que le cas d'un petit nombre d'individus éclairés —, doit être conceptualiste, participationniste et finaliste. Et pour voir clair dans une situation injustifiable, il n'est pas suffisant que l'opresseur la regarde honnêtement, il faut

aussi qu'il change la structure de ses yeux. Tant qu'il la regarde avec l'appareil conceptualiste, il la jugera convenable et juste. Or il a respiré le conceptualisme avec l'air du temps, car le conceptualisme est la philosophie de l'observation. Si j'observe que le ballon monte, je dis qu'il monte parce qu'il est léger. Si j'observe, enfant, que les Noirs ne se comportent pas comme nous, je dis que c'est parce qu'ils sont Noirs. Il faut un renversement de point de vue pour comprendre que l'air pousse le ballon vers le haut et que nous obligeons les Noirs à se comporter ainsi, parce que dans les deux cas, le facteur déterminant est caché.

Pourtant le ver est dans le fruit. Parce qu'on ne limite pas l'homme. La contradiction est en ceci qu'un homme dont il est affirmé qu'il ne peut pas aller au-delà d'une certaine limite n'est du coup plus un homme mais un objet. L'analyse de la bêtise vaut ici. Mais d'autre part il faut tout de même le traiter comme un homme. Ne fût-ce que pour le commander ; ne fût-ce que pour maintenir avec lui des relations concrètes. Du coup il faut le traiter humainement. Et les meilleurs des planteurs vont se reconnaître ce devoir. Des femmes apprennent à lire aux Noirs. Thomas Dabney accordait à ses esclaves le repos du samedi après-midi. D'autres composaient pour les régisseurs de leurs plantations des instructions : les châtiments ne devront jamais être cruels ni abusifs... Je désire que l'Evangile soit prêché aux Nègres. C'est mon devoir que d'assurer le salut des âmes qui dépendent de moi. Un autre : « Les Nègres malades doivent faire l'objet d'une attention particulière. » Mais si vous les traitez humainement, c'est que vous les reconnaissez comme hommes et eux-mêmes deviennent plus semblables à des hommes et ils prennent davantage conscience de leur état. Ainsi deviennent-ils revendiquants par l'effet même de la bonté que vous avez pour eux. Mieux ils sont traités, plus ils deviennent dangereux, plus ils s'éveillent, plus ils vous haïssent et plus ils prennent conscience de l'oppression. Ainsi ne vous paient-ils pas le tribut de reconnaissance que vous estimez qu'ils vous doivent. C'est que vous exigez d'eux qu'ils reconnaissent votre pure liberté sous forme de générosité, alors que cette liberté est elle-même une transcendance limitée : vous êtes généreux dans les limites de l'institution et du régime. Et d'ailleurs pour que leur reconnaissance soit réelle, il faudrait qu'elle se basât sur la réciprocité, c'est-à-dire que votre générosité ait précisément été de reconnaître leur liberté. Mais justement, dans la mesure où la révélation de leur liberté pour eux-mêmes dépasse la reconnaissance limitée de cette liberté par vous, ils vous transcendent nécessairement et c'est vous qui devenez limité à leurs yeux. En réalité votre générosité est viciée à la base, vous êtes sinon subjectivement du moins objectivement de mauvaise foi ; vous avez l'intention de maintenir le régime en l'humanisant et c'est en l'humanisant que vous le rendez plus

inacceptable. En enseignant le christianisme aux Noirs pour leur adoucir la vie et leur donner un sens utile d'humilité et de résignation, vous leur donnez une âme égale aux yeux de Dieu à la vôtre et par conséquent vous leur faites voir, malgré tous les prêches, l'injustice de leur condition. En leur apprenant à lire, vous les mettez à même de lire les livres de Jefferson sur l'égalité de tous les hommes et de réfléchir par eux-mêmes ; en leur donnant du loisir vous leur permettez de s'instruire et de penser ; en favorisant des assemblées religieuses d'esclaves vous leur donnez un moyen de s'entendre. En un mot, en les rapprochant peu à peu de la condition d'homme, vous les disposez à mieux sentir leur sort et vous-même comme inhumain. La bonté est nécessairement payée par l'injustice, la générosité par la révolte et par la haine. Et plus vous êtes humain, plus vous découvrez que vous apparaissez à d'autres yeux comme oppresseur. Ainsi l'oppression vous vient-elle du dehors. Vous êtes constitué par l'opprimé en oppresseur et cela, au moment où vous avez votre conscience pour vous. Et vous expérimentez cette oppression que vous exercez comme une malédiction puisque c'est elle qui vient à vous, par elle et par l'autre. Vos meilleures intentions sont viciées et tournent à la catastrophe. Vous apparaissez à vos yeux comme ne « sachant plus comment prendre » les Noirs. L'exercice de la générosité vous rend impossible de traiter les Noirs comme auparavant (ou si vous le faites ce sera dans la rage et avec une mauvaise conscience) et d'autre part vous vous rendez compte que cette générosité est catastrophique. Vous vous retournez vers vos pères, vous vous rappelez le temps heureux où l'on pouvait avoir le cœur pur, vous pensez que les esclaves ont changé, sans vous rendre compte que c'est vous qui les avez changés. D'autre part vous vous sentez victime injuste de cette fatalité qui veut que, le premier de votre famille, vous soyez haï alors que vous êtes le premier à avoir amélioré la condition de l'esclave. (On retrouve l'argument dans l'oppression capitaliste où l'on reproche aux ouvriers d'aujourd'hui de se plaindre cent fois plus que ceux de 1830 alors que leur condition est cent fois supérieure.) En même temps il se constitue ailleurs un groupe d'hommes qui condamnent l'oppression sans en souffrir (les libéraux puritains du Nord). Ceux-là, qui sont vos égaux, vous confèrent le même caractère d'oppresseur. Cependant vous ne pouvez distinguer en vous d'*intention* d'oppression. Autrement dit vous ne vous reconnaissez pas dans le portrait qu'on fait de vous, dans l'essence qui vient à vous comme un malheur. D'autant que vous êtes au moins d'accord sur un point avec vos adversaires : ils considèrent que l'oppresseur est un méchant et un calculateur et vous le considérez aussi comme tel. Et comme ils se laissent aller à vous construire comme cynique, vous ne vous reconnaissez plus du tout. En même temps vous disposez de

plusieurs armes pour vous défendre. 1° Vous interprétez l'Histoire par la volonté des hommes et non par les lois sociales. Vous refusez de voir dans les révoltes des Noirs une nécessité. Il y a des meneurs, des volontés mauvaises. Vous glissez nécessairement (avec le conceptualisme qui s'y prête) au manichéisme. Vous refusez donc de voir le collectif, sauf sous forme d'institutions traditionnelles et coercitives. 2° Vous êtes très conscient de représenter le concret. Par le fait les formes anciennes de l'oppression (féodalité, monarchie absolue, esclavage) représentent un type concret de relation humaine. Si l'opprimé veut bien abdiquer sa transcendance et se considérer comme l'inessentiel, il a avec le maître des rapports concrets et immédiats : il le sert, il peut l'aimer et en être aimé, le Blanc représente le visage individuel du destin pour le Noir, comme aussi ses obligations concrètes. Ce devoir sera pour le Puritain l'obligation servile mais vidée de son contenu et précisément à cause de cela elle ne pourra être objet d'amour, au lieu que l'obéissance au jeune maître est obéissance à une vie souple, capricieuse et qui peut être adorable (du moins c'est l'opinion du maître). En même temps le droit qu'on veut conférer à l'esclave : liberté de pensée quand il ne sait ni lire ni écrire, liberté de posséder quand on va le jeter nu dans l'indépendance, liberté électorale quand il sera berné par le premier venu, ne peut en faire que la victime d'une mystification. Plus précisément, la victime du capitalisme abstrait. Le Sud abonde de ces récits où l'on voit le Noir échapper à l'esclavage pour tomber sous la coupe cent fois plus dure d'un entrepreneur qui le tiendra aussi serré grâce à des créances habilement obtenues et qui sera *inhumain* parce qu'il l'ignorera. Au lieu que le maître, connaissant son esclave, a intérêt à le nourrir (tout comme le roi, dans la théorie d'A.F.¹, possédant la France a intérêt à sa grandeur). Le voyant et le fréquentant, il ne saurait être inhumain. L'esclave est intégré dans le vaste corps organique que sera le *home* ou la maison ou la propriété. Il y trouve le sens de sa vie comme aussi bien le propriétaire lui-même. Ainsi l'opprimeur sent plus ou moins clairement qu'il se fait le champion d'une certaine forme d'organisation sociale où les rapports humains sont concrets comme aussi bien la société elle-même. Dans cette progression dialectique où le premier terme est le rapport concret d'oppression de l'homme par l'homme, le second terme la position abstraite des droits de l'homme (avec toutes les formes abstraites : capitalisme, internationalisme, bureaucratie, systèmes juridiques abstraits) et le troisième terme (encore ultime et imaginaire) la liberté concrète du travailleur, l'opprimeur sent qu'il défend un certain bien (thèse) général contre un mal (antithèse); il lui semble qu'il se fait le défenseur d'une cause qui le

dépasse, celle d'une société hiérarchique et traditionnelle fondée sur une religion accessible à l'imagination et au cœur et instituant des relations concrètes entre les hommes et des buts concrets pour chacun d'eux. Tout naturellement ceci sera lié à un mode de production rudimentaire usant de machines peu développées et s'opposera au machinisme du Nord. Machinisme, capitalisme, anonymat, conception abstraite du devoir, universalisme des obligations et des droits qui laisse tomber hors de lui l'oppression dans le monde des outils, religion puritaine et décharnée où l'amour fait place à l'intérêt et au respect abstrait, individualisme de la personne juridique s'opposent ici à la richesse du propriétaire agricole qui peut connaître ses biens, qui connaît aussi ses travailleurs, qui réglemente l'oppression, par là même la limite, en fait une institution donc l'assume, dont la religion comme les relations humaines sont concrètes, qui aime Dieu et prétend avoir droit à l'amour de l'opprimé, comme la philosophie du jugement s'oppose à la philosophie du concept.

Cependant, dans le même temps qu'il trouve une philosophie, une logique, une religion, une sociologie et une politique, l'oppressé ne peut nier au-dedans de lui-même qu'il soit oppresseur. Ainsi ce caractère d'oppressé qui lui est venu du dehors trouve en lui-même un écho¹.

1. Le développement reste inachevé.

- Abschattung* : esquisse, profil.
Aufgehoben : dépassé (chez Hegel).
Aufklärung : (siècle des) Lumières.
Begriff : concept, être-révéle.
Dasein : être-là.
Erlebnis : vécu.
Frei zum Tode : libre-pour-la-mort.
Gestalt : forme, figure.
In der Welt sein : être-dans-le-monde.
Mitmachen : prendre part, faire-avec. (*Mitmachen oder nicht mit-*
machen : prendre part ou ne pas prendre part).
Mitsein : être-avec.
Natürliche Einstellung : attitude naturelle.
Nur verweilen bei : pure contiguïté.
Sache selbst (die) : la Chose même (Hegel).
Sein-zum-Tode : être-pour-la-mort.
Selbständigkeit : autonomie.
Umwelt : monde environnant.
Unselbständigkeit : dépendance.
Untermensch : sous-homme.
Weltanschauung : perception du monde.
Werterfassen : saisir la valeur, apprécier.
Wesen : essence. (*Wesen ist was gewesen ist* : l'essence, c'est ce qui
 est-passé).

TERMES GRECS

- αναγκη : nécessité, destin.
 εἶδος (eidos) : Idée, essence.
 εἶς (exis) : manière d'être.
 εποχή (epochè) : suspension, arrêt (cf. « mise entre parenthèses »
 chez Husserl).

καθαρσις (catharsis) : purification.

τα εφ υμιν : ce qui dépend de vous.

τα ουκ εφ υμιν : ce qui ne dépend pas de vous.

υβρις (ubris) : démesure.

INDEX

Les chiffres en caractères gras désignent les passages où le sujet est plus particulièrement traité.

- Action, 24, 26, 53, 54, **56 sq.**, 75, 90, 91, 96, 97, 102, 109, 113, 114, 129, 325, 348, 349, 442, 445, 450, 502, 503, 504, 524, 527, 528, 555.
- Affirmation, 118, 156, 157, **164 sq.**, 181, 193, 196, 197, 524.
- Aide, 286, 287, **291 sq.**
- ALAIN, 27, 252, 274, 275, 314, 315, 322, 324, 344, 586.
- Aliénation, 16, 31, 36, 50, 53 sq., 59, 60, 66, 71, 87, 91, 93, 118 sq., 123, 128, 129, 130, 135 sq., 172, 177, 202, 203, 209 sq., 216, 221, 234, 263, 276 sq., 281 sq., 335, 351, 366, 369, 371, 376, 377, 379 sq., 392 sq., **395 sq.**, 419, **422 sq.**, **429**, 430, 432, 433, 443, 465, 485 sq., 491, 497, 521, 524, 531, 562.
- Amour, 16, 124, 194, 389, 430, 432, 434, 487, 492, 493, 516, 523.
- ANOUILH, 181.
- ANGELUS SILESII, 538.
- Apocalypse, 13, 388, 389, **429**, 430, 486, 487, 527.
- ARISTOTE, 98, 288, 317, 318, 485, 542, 568, 590.
- Art, 29, 75, 126, 137, 140, 141, 149, 252, **460 sq.**, 514 sq., 526, **563 sq.**
- Avenir, 28, 29, 38, 39, 52, 56, 58, 64, 82, 83, 86, 87, 88, 90, 91, 95, 109, 172, 175, 176, 188 sq., 203, 251, 369, 415, 416, **431**, **432**, 440 sq., 482, 505, 516, 521.
- BARRÈS, 503.
- BATAILLE, 40, 42, 102, 157, 509.
- BAUDELAIRE, 325, 463.
- BEAUVOIR, 435.
- BERGSON, 34, 177, 482, 527.
- Bêtise, **313 sq.**, **331 sq.**, 591.
- Bien, 11, 13, 23, 108, **109**, 182, 183, 196, 200, 201, 229, 230, 232, **233**, **236 sq.**, 282 sq., 415, 416 sq., 526, 532, **Appendice I.**
- BRENTANO, 286.
- BRETON, 461.
- BRUNSCHVIG, 445, 454.
- BURKHARDT, 526.
- CAMUS, 411, 419.
- Christianisme, 11, 23, 24, 47, 48, 53, 78, 79, **82**, **83**, 85, 86, 98, 154, 168, 191 sq., 215, 404, 411, 412, 419, 421, 429, 444, 446, 454, 469, 505, 509, 538, 539, 558, 573, 574, 580, 586, 592.
- CLAUDEL, 109, 146, 586.
- Compréhension, 196, **287 sq.**, 298 sq., 302 sq.
- COMTE, 27, 39, 177, 445.
- Contingence en histoire, 27, **41**, 46, 59, 64, 65, 80, 100, 101, 505, 506.
- Conversion morale, 12, 13, 16, 17, 26, 42, 54, 55, 78, 109, 293, 421, 423, 433, **486 sq.**
- Corps, 19, 44, 46, 59, 148, 163, 187 sq., 192 sq., 197, 199, 300, **327 sq.**, 341,

- 346, 347, 517 sq., 521 sq., 530, 550, 551.
- Création, 64, 114, 129 sq., 156, 177, 192, 251, 258, 292, 293, 370, 430, 458 sq., 480, 483, 486, 501 sq., 513 sq., **524 sq.**, 538, **541 sq.**
- divine, 64, 155, 158, 159, 456, 457, 462, 513, 514, **530 sq.**, 569.
- Croire, 154, 155, 201, 222, 332, 336, 492.
- Demande à l'autre :
- Prière, **225 sq.**, 301, 365.
- Exigence, 146, 149, 152, 185, 186, 197, 225, 226, 244, **247 sq.**, 256, 257, 268, 269, **271 sq.**, 301, 516.
- Appel, 16, 223, 244-245 (à la pitié), **285 sq.**, 301, 516.
- Acceptation et refus, 188 sq., 193, 223, 224, 235 sq., 247, 248, 274, 275, 293, **301 sq.**
- DESCARTES, 64, 98, 160, 226, 406, 416 sq., 532 sq., 541, 545.
- Désir, 122 sq., 187 sq., 197, 206, 227, 234, 240, 252, 259, 284, 324, **364 sq.**, 383, 406 sq., 433, 438, 556, 564 sq.
- Destin, 100, 101, 113 sq., 123, 129, 352, 422, 426, 433, **434 sq.**, 440, 486, 519.
- Dévoilement :
- De l'être, 19, 486, **499 sq.**, 523, 524, 541, 542.
- De l'autre, 26, **515 sq.**
- Dialectique, 13, 56, 124, 345 (des libertés), 352 (du monde), 355 sq. (en économie), 370, 430 (de l'Ego et du Je), 460 (dans la création), 561, 593.
- En histoire, 17, 27, **42 sq.**, 53, 56, 60, 61, 64, 66, 67, 80, 88, 95, 98, 100, 109, 111 sq., 172, 175, **428, 465** (critique de la dialectique hégélienne).
- DILTHEY, 142.
- Dieu, 11, 22, 23, 40, 74, 76, 77, 90, 92, 102, 103, 107, 123, 129, 130, 153 sq., 159, 191, 192, 197, 214, 215, 225 sq., 237 sq., 246, 249, 279, 284, 331, 333, 339, 349, 378, 379, 405, 409, 411, 412, 422, 424, 437, 440, 444, 446, 456, 462 sq., 485, 501, 502, 505, 509, 512 sq., 526, 530 sq., 534 sq., 551, 563, 566, 568, 569, 577, 586.
- Don, 79, 135, 137, 149, 156, 167, 177, 186, 188, 293 sq. (dans l'appel), **297, 298, 300, 382 sq.** (aliénant), 399, 433.
- Droit, 22, 103, 107, **145 sq.**, 148 sq., 152, 153, 155, 181 sq., 244, 275, 276, 277, 423, 497, 498, 577, 579, 588, 589.
- DÜHRING, 353 sq., 358, 359 sq., 398.
- DUMÉZIL, 382, 392.
- DURKHEIM, 120.
- Echec, 18, 19, 24, 42, 46, 78, 88, 113, 128, 140, 157, 182, 193, 194, 239, 306, 324, 339, 340, 346, 405, 410, 412, **450 sq.**, 488, 489, 502, 522.
- Economique (L'), 20, 50, **81 sq.**, 88, 89, 117, 125, 126, 174, 178, 355 sq., 390, 391, 395, 449, 562.
- EINSTEIN, 437.
- ENGELS, 69, 353 sq., 369, 370, 395, 445.
- EPICTÈTE, 79, 274, 344.
- EPICURE, 97, 98, 454.
- Événement historique, 29, 40, **41, 43 sq.**, 60, 65, 78 sq., 144, 431, **437, 438, 475.**
- FABRE-LUCE, 449.
- Féodalité, **81 sq.**, 279, 385, 469.
- FICHTE, 69, 514.
- Fin de l'histoire, 65, 91, 92, 94, 95, 96, 98, 108, 115, 149, 177, 178, 194, **437 sq.**, 465, 483, 487, 575.
- Fin, obligation et valeur, 66, 67, 105 sq., 109, 110, 248, 249, **256 sq.**, 516.
- Fins et moyens, 25, 49, 50, 58, 66, 103, **104 sq.**, 151, 154, **168 sq.**, 174, 180 sq., 187, 188, 191, 193, 194, 197, 198, 201, 203, 208 sq., 215, 216, 240, 241, **250 sq.**, 270, 271, 407, 409, 434, 450, 451, 463.
- FLAUBERT, 108, 109.
- FREUD, 206, 444, 450.
- Générations, 20, 33, 45, 47, 85, 86, 89, 91, 97, 114, **142 sq.**, 438 sq., 446, 463.
- Générosité, 16, 54, 146, 149, 233 (divine), 244, 293, 382, 386, 430, 434, 486, 487, **509, 510, 514, 515.**
- GIDE, 382, 484, 497, 511, 516, 527.
- GILSON, 159, 534.

GOBLOT, 317.

GOETHE, 342.

HEGEL, 17, 27, 31, 34, 42, 45, 53, 60 sq., 64, 66 sq., 73 sq., 82, 84, 85, 88, 92, 94 sq., 102, 107, 108, 110, 112, 113, 115, 123, 124, 130 sq., 134 sq., 139, 140, 141, 147, 148, 152, 156, 159, 162, 163, 172, 175, 183, 192, 196, 200, 202, 213, 236, 272, 280, 281, 318, 319, 332, 345, 353, 356, 359 sq., 366, 367, 372, 375, 390, 399, 402, 403, 404, 417, 420, 421, 435, 442, 445 sq., 453, 457, 464, 465, 467, 469, 472, 479 sq., 488, 506, 507, 510, 514, 536, 548, 586.

HEIDEGGER, 15, 67, 100, 162, 163, 397, 433, 499.

HÉRACLITE, 457.

HÖLDERLIN, 44, 92.

HUME, 104, 540.

HUSSERL, 67, 371, 477.

HYPPOLITE, 68, 69, 97, 99, 152, 171, 175.

Idee-objet, 20, 21, 30, 53, 63, 120 sq., 422, 423, 429, 459 sq., 557 sq.

Ignorance, 11, 15, 19, 22, 47, 65, 67, 84, 85, 87, 92, 96, 99, 109, 202, 220, 221, 306 sq., 315, 321, 326, 331, 347 sq. (et action), 444, 508, 509, 519, 520.

Illusion historique, 47, 80, 89, 90, 482.

Imaginaire (Objet), 460 sq., 565 sq.

Inconscient, 102, 206, 426, 444, 449, 450.

Individu, 74-101 (et espèce); 117 sq. (et société).

Inertie et action, 30, 35, 43, 49, 53, 57, 69, 70, 75, 81, 82, 83, 133, 156, 179, 347, 459, 560 sq.

Infini, 29, 40, 58, 90, 91, 436 sq., 454, 463, 476, 510, 522, 523 (de la liberté), 535.

JASPERS, 15, 24, 287, 454.

Joie, 32, 156, 486-501-507 sq. (et gratuité).

JOUHANDEAU, 12, 314, 321.

JUNG, 450.

KAFKA, 55, 255, 261, 434.

KANT, 14, 28, 44, 52, 75, 95, 99, 138, 145, 147, 169, 170, 249, 264, 266, 280,

441, 477, 485, 512, 538, 540, 545.

KOESTLER, 170, 238, 490, 497.

KOJÈVE, 24, 62, 64, 68, 69, 73 sq., 97, 172, 467.

LACAN, 380.

LAFORGUE, 450.

LAGACHE, 127.

Langage, 75, 125, 228, 229, 327, 331.

LEIBNIZ, 226, 229, 251, 331, 355, 532, 533, 538, 540.

LEIRIS, 374, 378.

LÉNINE, 39, 109.

LEVINAS, 397, 431.

LÉVY-BRUHL, 369.

Liberté :

Comme fondement, 165 sq., 455 sq., 486, 500 sq., 508, 509, 565, 577, 578.

Condamnés à la —, 324, 345, 346, 447 sq.

Et contingence, 29, 33, 34, 64, 65, 162, 339, 340, 501, 502, 508, 509, 515, 516, 520 sq., 544 sq.

Lutte des classes, 72, 82, 168, 172, 173, 274, 356, 359 sq., 450, 469, 587.

Maître et esclave, 17, 18, 66, 70, 71, 83, 84, 98, 123, 172, 194, 196, 250, 270 sq., 331, 332, 345, 353, 354, 385, 394 sq., 434, 467 sq., **Appendice II.**

Mal, 17, 18, 23, 108 sq., 118, 173, 196, 226, 230, 236 sq., 275, 405, 415, 417 sq., 443 sq., 526, 537, 573.

MALEBRANCHE, 180, 302, 339.

MALLARMÉ, 258, 457, 458, 463, 510, 511, 558, 569.

MALRAUX, 287, 590.

MARX, marxisme, 27, 39, 61, 66, 67, 69, 80, 86 sq., 108, 124, 125, 129, 169, 172, 174, 175, 178, 353, 360, 369, 370, 372, 420, 429, 430, 442, 446, 447, 454, 460, 465, 484, 488, 507, 524, 562.

Matérialisme historique, 50, 53, 59, 88, 97, 353 sq., 444 (et théologie), 449-450 (et psychanalyse).

MAURRAS, 442.

MAUSS, 387, 389, 391, 450.

MONTHERLANT, 92, 109.

Morales :

De la médiocrité, 25 sq.

Substantialiste, 12.

- Du chef, 23.
De la force, 194 sq.
Kantienne, 14, 52, **248 sq.**, 441, 442, 485.
Mort, 53, 54 (comme aliénation), 72, 77, 78, 90, 97, 102, 108, 145, 149, 154, 163, 182, 196, 246, 338-339-346 (et liberté), 432, **436**, 437, 439, 479.
Mythes en histoire, 31, 39, 40, 56, 66, 67 (société sans —), **90 sq.**, 95, 117, 118, 154, 193, 194, 447, 449.
- NIETZSCHE, 109, 177.
Nous, 138, 301, 375.
- Oppression, 70, 72, 82, 87, 89, 90, 92, 103, 108, 109, 123, 145, 150 sq., 168, 169, 171 sq., 176, 250, 273, 274, 283, 314, 321, 322, 357, 429, 435, 443, Appendice II.
Conditions existentielles de l'—, 15, 16, 66, 67, **338 sq.**
Origines de l'—, 13, **353 sq.**
- Ordre et désordre, 115, 182, 191 sq., 209, 210, 226, 227, 229, 230, 235, 236, 388, 399, 404, **412 sq.**, 420, 429, 430, **445 sq.**
- PARMÉNIDE, 60, 61, 194, 195, 459, 476.
PASCAL, 13, 27, 38, 155, 440, 457, 505, 509, 510, 527.
PAULHAN, 309, 577.
PIERREFEU, 37.
Pitié, **244 sq.**, 294.
Plan d'une morale ontologique, 484 sq.
Autres plans, 15 sq. (d'une Morale *tough*); 156 (pour une étude de la création); 216 (pour un traité de la violence).
PLATON, 13, 16, 33, 42, 98, 261, 262, 288, 308, 379, 417, 459, 573.
Poésie, 42, 46, 239, 405, 463, 502.
PONGE, 511.
Progrès, 27 sq., 31 sq., **46 sq.**, 55, 65, 80, 90, 94, 95, 101, 115, **445 sq.**
Propriété, 128, 150, 151, 374, 382, 385, **391 sq.**, 396, 397.
PROUST, 493.
Psychanalyse, 183, 214, 287, 329, 449, 450, 527.
- RADIGUET, 143.
Réflexion, pure ou impure, complice ou non complice, 12, 13, 17 sq., 138, 156, 373, 374, 379, 380, 394, 400, 425, 426, 433, 486, **489 sq.**, 527, 530, 577, 578.
Religion, 17, 24, 31, 50, **154**, **155**, 209 sq., 454, 455, 526, 577.
Résignation, 52, **406 sq.**, 420.
Révolte, 410 sq.
Révolution, 20, 27, 32, 54 (et conversion morale), 66, 67, 72, 87, 88, 91, 110, 169, 170, 172, 212, 215, 274, 280, 342, 421, 430, 487.
- RORSCHACH, 37.
ROUSSEAU, 93, 117, 213.
- Sacrifice, 156, 440, 441, 486, 575.
SADE, 44.
SAINT-EXUPÉRY, 326, 501, 503.
SCHELER, 262, 286.
SCHELLING, 69.
Science, 19, 39, 48, 49, 55, 69, 87, 88, 92, 152, 466, 482.
Socialisme, 20, 89 sq., 109, 173, 174, 431, 454.
Société, 13, 67 (sans mythe), 71, 117 sq., 124, 174, 279 sq., 337, 338, 356 sq (primitive), 376, 380, 430, **444**, 481, 482.
SOREL, 419.
SPENGLER, 79, 437.
SPINOZA, 20, 34, 119, 156, 162, 163, 174, 307, 308, 439, 447, 460, 480, 488, 535, 537, 541.
Spontanéité, 11, 12.
STALINE, stalinisme, 20, 33, 170, 450.
Stoïcisme, 79, 98, 340, 343, 401, 402, 406, 407, 410, 417, 420, 467, 468, 478, 480, 483, 513, 538, 577.
Subjectivité-objectivité, 11, 15, **17 sq.**, 41-45-46-50 (du fait historique), 54, 56, 72, 73, 93, 94, 97 (du temps), 103, 104, 106, 120 sq., 131-132-135-136-**513-514-540-541-551** (dans la création), 151 sq., 211 sq., 241, 270, 300 (dans l'aide à autrui), 377, 379, 417, 421, 431, 437 (de la mort), 439, **444**, 446 (de l'ordre), 454, 455, 472, 473, 510, 511, 516, Appendice I.

Temporalité, temps, 27, 29, 33, 34, 38, 64, 90, 91, **97**, **115**, **116**, 161, 162, 181, 188 sq., 197, 223, 224, 436 sq., 476, 513.

Tentation, 231, 232, 242, 243.

Travail, 44, 45, 67, 69, 70, 71, 82, 122, 124 sq., 344, 345, 403, 404, 406, 481, **524**, **525**, 526, 586.

TROTSKY, trotskysme, 12, 91, **167** sq., 174, 176, 450.

VALÉRY, 514, 537, 558.

Valeurs, 15 sq., 19, 21, 36, 50, 51, 102, 110, **121**, **122**, 123, 124-125-126 (d'usage et d'échange), 152, 173, 176, 194, 195 (être comme —), 197, 203, 214, 218, 219, 286, 287, 290, 292, 411, 414 sq., 464, 465, 486, 544, 578, 590; voir aussi Fin, obligation et valeur.

VAN LENNEP, 42.

Vérité, 52, 55, 61, 62, 85 sq., 96, **115**, **116**, 120, 121, 207, 221, 222, 306 sq., 322, 323, 324, 334, 433, 476, 477.

Violence, 16, 27, 37, 38, 67, 150, 151, 172, 178 sq., 186, 187, 188 sq., 194, 245, 246, 265, 268, 275, 276, 277, 306, 314, 336, 337, 354, 361, 430.

Autodafé, 188, **191** sq., 221.

Mensonge, 27, 168, 169, 175, **203** sq., 209 sq. (et religion), 212, 213 sq. (et parti).

Parents-enfants, 197 sq.

Terrorisme, 176, 183, 412, 417, 418, 420.

Viol, 187 sq.

Violence défensive, 192, **216** sq.

Contre-violence, **219**, 335.

Violence et droit, **181** sq., 196, 280.

Violence de l'esclave, 412 sq.

Violence révolutionnaire, 172, 173.

Principes d'une morale de la violence, 194 sq.

VOLTAIRE, 38.

WRIGHT (R.), 590.

<i>Présentation</i>	7
CAHIER I	9
CAHIER II	427
Appendices	571
Appendice I	573
Appendice II	579
<i>Termes allemands et grecs</i>	595
<i>Index</i>	597