

Violence et éthique

Esquisse d'une critique
de la morale dialectique
à partir du théâtre politique
de Sartre

par Pierre Verstraeten

The logo for Éditions Gallimard, consisting of the lowercase letters "nrf" in a stylized, italicized font.

LES ESSAIS CLXV

Gallimard

L E S E S S A I S

Violence et éthique

Esquisse d'une critique
de la morale dialectique
à partir du théâtre politique
de Sartre

par Pierre Verstraeten

nrf

GALLIMARD

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

© Éditions Gallimard, 1972.

A Annie O.,
en souvenir.

Aucun homme, aussi grand soit-il, aussi lucide, aussi généreux soit-il, ne peut dicter son cours à l'Histoire, empêcher l'inévitable ou réaliser l'impossible. Aucun homme ne peut donner à d'autres hommes la consigne de se sacrifier pour la cause de la liberté, parce que les hommes ne renoncent pas à leur confort, à leurs enfants, à la lumière du jour, les hommes ne meurent pas pour obéir à une consigne étrangère. S'ils le font c'est par conviction, par un choix intime, irrémédiable, personnel.

RÉGIS DEBRAY, *Déclaration devant
le conseil de guerre de Camiri.*

Sartre n'a jamais donné la Morale annoncée à la fin de *L'Être et le Néant*. Cependant, si son œuvre a exercé et exerce toujours une emprise non démentie sur un large public, c'est essentiellement par la dimension pratique que promeut, explicitement ou implicitement, son discours : ses idées sont un centre de référence naturel pour une partie non négligeable des intellectuels et, de proche en proche, pour certaines sphères politiques; ses formules, jamais innocentes, représentent le plus souvent la syntaxe d'un langage de connivence dans lequel un mot entraîne avec lui toute une sphère d'expérience : ébranlant l'idéologie officielle ou consolidant la précarité de celle à venir. Mais si, à ce titre, la problématique contemporaine s'annonce de plus en plus à travers la structuration des réponses que lui a données l'existentialisme, celui-ci ne risque-t-il pas de devenir désuet à force d'évidence, et son triomphe menacé d'un affadissement s'il s'avère qu'il a été le plus souvent sollicité à travers ce qui peut apparaître comme une vulgarisation concertée, mais à effets pédagogiques limités, et en tout cas à conséquences politiques aléatoires? Bref, l'arsenal d'idées-forces : « authenticité », « angoisse », « finitude », « salauds », « rats visqueux », etc., n'autorise-t-il pas notre dogmatisme autant que notre paresse? C'est pourquoi, si le sartrisme se veut essentiellement une leçon d'existence, il importe, peut-être aujourd'hui, plutôt

que de s'en servir à titre de précepte, de nous en distancier par une réflexion qui en fasse surgir la signification exacte et nous aide ainsi à l'interroger théoriquement à neuf, quitte par la suite à reprendre le mouvement d'existence qu'il nous propose dans un projet autonome. Bref, il peut être utile d'en trahir l'exigence pratique par un recours réflexif pur, abrasion des scories de son efficacité, et ainsi peut-être en assurer une pénétration, dont l'ambivalence du pouvoir critique et récupérateur se voudrait tranchée au profit de la négation critique, dans les sphères académiques du Savoir.

A ce titre le problème moral tel qu'il se pose à travers les pièces politiques de Sartre nous a semblé un bon prétexte à faire le point « théorique » des problèmes pratiques que soulève l'existentialisme, et à regrouper les différentes réflexions et perspectives qui peuvent s'en dégager. La partie théâtrale de l'œuvre de Sartre nous semble d'autant plus propice à cette tâche que, si elle peut apparaître comme la transcription dramatique des différents thèmes philosophiques animant sa pensée, elle n'en reste pas moins, par sa nature même, l'expression la plus totalisante de son œuvre. Comme il le dit lui-même : « Si la littérature n'est pas *tout*, elle ne vaut pas une heure de peine... Si chaque phrase écrite ne résonne pas à tous les niveaux de l'homme et de la société, elle ne signifie rien¹. »

Notre projet définit donc notre méthode : nous nous efforcerons de faire surgir l'essence de la problématique morale sartrienne d'une analyse interne de l'œuvre en tenant compte du fait important que Sartre lui-même est sans cesse occupé à résituer sa propre œuvre, de sorte qu'il propose perpétuellement une certaine interprétation de ce qu'il fait ou de l'objectivation qui s'empare de ce qu'il a fait. Bref, étant philosophe, il se totalise continuellement et fait la propre théorie de son œuvre. C'est dans ce sens élargi que nous entendons l'analyse interne : elle consistera, au cours de ce travail, à rassembler les réflexions éparses à travers les écrits de Sartre concernant le problème général soulevé par son théâtre et à en induire une synthèse approximative par le simple fait de leur rapprochement. D'autre part, Sartre possédant une

1. Madeleine Chapsal, *Les Écrivains en personne*, Julliard, 1960, p. 211.

théorie du théâtre, de l'action dramatique, de l'histoire, etc., nous ferons appel au fond conceptuel déposé dans ses écrits théoriques pour les interpréter, dans un rapport dialectique, en fonction de leur réalisation dans une œuvre précise. Enfin, toujours suivant le même principe, notre analyse se présentera suivant les trois plans méthodologiques qu'il a lui-même définis dans la *Critique de la raison dialectique*² : une première approche, structuraliste, aura pour tâche de saisir le schème d'intelligibilité autour duquel s'articule tout le développement de son théâtre, c'est-à-dire le contenu intellectuel qui traverse toutes les pièces comme centre d'interrogation et dont la variation justifie la création de pièces nouvelles tout en nous sensibilisant à une éventuelle évolution de sa problématique. Puis, après cette typologie abstraite, par l'intermédiaire de laquelle nous pourrons introduire les concepts philosophiques, nous référerons, dans une démarche « analytico-régressive », ce système conceptuel au fond sociologique sur la base duquel il surgit; autrement dit, nous mettrons à l'épreuve de la totalité historique la Vérité que la cohérence de ce système signifie. Mais, dès cet instant, c'est Sartre lui-même que nous impliquons dans notre travail, puisque c'est *son* époque qui est mise en relation avec la signification déchiffrée dans ses pièces. Ainsi serons-nous amené à élucider, dans un troisième moment, la relation dialectique et « progressive » qui unit son projet à la totalité historique. En effet, ou bien son œuvre est un pur reflet de la situation et à ce titre un symptôme parmi d'autres des contradictions objectives, ou bien son discours, soutenant à l'existence la structure pétrifiée investissant progressivement son œuvre, tentant d'envelopper la situation entière au sein de son projet, transforme le monde en le dépassant dans la mesure où il s'est laissé « informer » par lui. C'est en ce sens que nous essaierons de pousser à la lettre la fidélité à un auteur puisque nous lui appliquerons les principes méthodologiques qu'il préconise pour l'étude de toute œuvre, et ceci tant dans le contenu qu'il leur a donné par ses propres réflexions sur son œuvre que dans leurs schèmes formels, en cherchant à les remplir par les matériaux

2. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960, p. 41, note 1.

historiques et biographiques qui l'ont concerné de près ou de loin dans la signification qu'il a pu leur donner³. C'est ainsi que lors de l'analyse du second groupe de pièces, avant d'entamer l'élucidation totalisante des rapports entre le contenu de la pièce, la situation historique contemporaine et le projet de Sartre, nous essaierons de réaliser une totalisation *interne* de la pièce, ce qui nous fournira, analogiquement, les linéaments principaux de la totalisation réelle opérée par Sartre à ce moment précis de l'histoire; par exemple, nous tenterons de totaliser le personnage de Goetz dans son rapport avec la totalité historique du xv^e siècle, car, suivant le principe de totalisation, si toute l'époque doit résonner à travers Goetz, alors la structure antagonistique des luttes sociales de l'époque doit fournir l'intelligibilité ultime des diverses figures qu'il incarne successivement; inversement, si le projet de Goetz doit se prolonger à travers toute l'époque, alors l'intériorisation de la situation qui lui est faite doit l'amener à la dépasser et à changer le monde dans l'exacte mesure où le monde s'est investi en lui⁴.

Notre projet tend donc moins à proposer une morale déterminée, à l'occasion de l'œuvre de Sartre, qu'à dégager le schème formel d'une morale qui se veut *engagée*, et que le théâtre de Sartre nous a appris à saisir dans sa radicalité plénière; ainsi posséderons-nous un instrument précis d'interrogation personnelle. Ceci explique que nous n'envisagions que les pièces profilant une réponse positive au problème de la violence, alors que *Huis clos*, *Morts sans sépulture*, *La Putain respectueuse*, *Kean*, restent des descriptions négatives de l'engluement de la conscience dans le monde qui, comme

3. Un exemple précis de signification projetée par Sartre sur un matériau brut nous a été fourni par l'adaptation des *Séquestrés d'Altona* en Allemagne. Le conflit objectif entre le grand capitalisme industriel et la technocratie d'État était imaginé, par lui, dans une famille décadente, vivant dans une maison poussiéreuse attendant la mort de ses maîtres pour s'écrouler. En Allemagne pareil décor eût été incompréhensible; la réalité de ce capitalisme s'affirme, au contraire, dans un modernisme criard manifestant aussi bien la renaissance économique de l'Allemagne quel a conformisation d'un capitalisme qui abandonne volontiers ses particularités d'élite au profit du nivellement technocratique proposé par l'époque. Cf. *L'Express*, n° 464.

4. Pareille totalisation ayant pour fonction essentielle de nous fournir un matériau significatif pour l'interprétation d'ensemble de la pièce.

le dit Jeanson, « contestent les possibilités de réalisation (de la liberté) dans le monde par la mise en scène des divers types d'échecs que cette liberté, en chaque homme retournée contre soi, ne cesse de s'infliger à elle-même et de provoquer chez autrui ⁵ ». Cette exclusion ne signifie nullement que nous minimisions cette dimension négative qui traverse le projet sartrien, nous sommes au contraire très conscient qu'elle constitue pour une part l'élément fécondant de toute la partie positive; mais encore que l'on puisse se demander si cette dimension ne se trouve pas intégrée dans les deux dernières pièces comme un moment essentiel du mouvement dramatique, l'élucidation de cette tendance complémentaire du théâtre de Sartre nous ferait sortir de notre propos qui est de présenter une épure du problème moral dans une perspective dialectique, telle qu'en tout cas elle s'impose dans les œuvres dramatiques majeures.

C'est pourquoi nous avons divisé notre travail, une partie groupant *Les Mouches*, *L'Engrenage*, *Les Mains sales*, qui présentent essentiellement une tentative de dépassement du moralisme bourgeois, où la nécessité d'une violence se trouve nettement affirmée en face d'une morale de la pureté qui entérine la violence existante, l'autre groupant *Le Diable et le Bon Dieu* et *Les Séquestrés d'Altona*, qui, dans un retourement dialectique, du point de vue d'une morale dialectique, contestent une certaine violence portée par les mouvements révolutionnaires eux-mêmes.

5. Fr. Jeanson, *Sartre par lui-même*, Paris, Le Seuil, 1955, p. 28. Il va de soi que notre travail est débiteur du petit livre de Jeanson; nous l'avons entrepris dans l'intention de présenter de façon schématique et en quelque sorte conceptuelle un problème qui est montré dans toute sa densité et sa richesse dans le livre de Jeanson. Nous noterons par la suite les quelques points sur lesquels nous nous séparons de ses thèses. Mais dès à présent la même règle d'interrogation *théorique* de cet ouvrage s'impose que celle qui nous a amené à « théoriser » le théâtre politique sartrien : son conceptualisme trop concret paralyse le déploiement d'une interrogation proprement philosophique et à portée universelle.

PREMIÈRE PARTIE

Dialectique critique

I

LES MOUCHES

Oreste, fils d'Agamemnon et de Clytemnestre, éloigné d'Argos à l'âge de trois ans par Égisthe, meurtrier de son père et amant de sa mère, revient à Argos dix-sept ans plus tard; la ville est plongée dans le remords, symbolisé par la présence étouffante de mouches et les vêtements noirs de la population. Oreste rencontre sa sœur qui l'attendait dans ses rêves pour venger leur père et libérer la ville du poids de son remords. Après quelques hésitations, Oreste accomplit cet acte qui le hantait depuis son arrivée à Argos et libère sa ville des mouches en mimant théâtralement la sortie du joueur de flûte qui délivra Scyros d'une invasion de rats.

Dans cette première pièce, nous assistons à la mise en place de la structure essentielle qui présidera au développement de tout le théâtre de Sartre : le conflit entre une vision dialectique et deux visions qui doivent être dépassées : la vision éthique et la vision réaliste ⁶. Oreste sera le lieu de rencontre

6. Par « vision éthique » nous entendons essentiellement une attitude « moraliste » en tant qu'elle se définit par la prise en charge de la responsabilité intégrale du Bien et du Mal par la conscience; pour que pareille attitude soit possible, il faut précisément que la conscience possède le *critère* de son acte, bref, que le *jugé* soit en même temps le *Juge*. En ce sens le moralisme kantien sera l'expression la plus radicale de l'attitude morale. La « vision réaliste » (ou technique) consiste dans l'attitude inverse; niant tout sens éthique à un comportement, définissant le Bien et le Mal comme l'expression de forces naturelles, elle oblitère par avance la conscience de toute problématique morale. Une certaine cosmologie gnostique, le manichéisme, représenterait le plus parfaitement cette tendance.

Dans cette double vision on peut voir la traduction morale de l'alternative

de cette double tension : installé dans une vision éthique, l'intériorisation de la « *praxis* pétrifiée » flottant sur *sa* ville conteste de l'intérieur cette première attitude. Une action réelle en instance d'accomplissement, en attente de son héros, par la multiplication d'implications dont elle est porteuse — toutes se rapportant à lui : le bannissement de son enfance pour tromper le meurtre de son père, la chape de remords plombant la ville dans l'hébétude vrombissant des mouches, l'instigation de haine vengeresse restée inassouvie et en appel de réalisation — conteste sa belle indépendance. Ne pouvant s'abîmer dans l'objectivité de ce destin, ni préserver la belle liberté intérieure conquise dans les sphères culturelles de Corinthe, il se trouve contraint ou plutôt sollicité à inventer une troisième voie : synthèse de la réalité et de l'idéalité auxquelles il se trouve confronté, et dissolution de la contradiction même de cette antinomie.

Oreste se trouve en possession d'une liberté d'indifférence, ou, plutôt, se trouve possédé par elle. Sa situation d'exil à Corinthe, nourri de belles lettres et de la vanité de toute chose, l'a, en effet, installé dans une espèce de *no man's land* existentiel où il flotte à la surface des choses. « Je ne pèse pas plus qu'un fil et je vis en l'air. Je sais que c'est une chance et je l'apprécie comme il convient⁷... » Mais au contact de sa ville il ressent aussitôt l'envers possible de cette liberté : une liberté concrète aux prises avec les choses, immergée dans la nécessité de la tradition, et il poursuit : « Il y a des hommes qui naissent engagés : ils n'ont pas le choix, on les a jetés sur un chemin, au bout du chemin il y a un acte qui les attend, *leur acte*⁸. » C'est la tentation réaliste : une *praxis* qui ne pose pas de problème, dans laquelle tous les gestes sont comme poussés par une nécessité immédiatement éprouvée. Oreste est aussitôt fasciné par cette perspective, d'autant plus qu'elle s'inscrit sur le fond de sa perpétuelle absence. Pour la première fois sa « *distanciation* » idéale au monde est

épistémologique idéalisme-réalisme, ou de l'alternative ontologique liberté-déterminisme. La vision dialectique se présentera à nos yeux comme la synthèse et le dépassement de ces antinomies traditionnelles. C'est à l'ébauche de sa définition que tend d'ailleurs notre travail.

7. J.-P. Sartre, *Théâtre*, Paris, Gallimard, 1947, p. 24.

8. *Ibid.*, p. 24.

rompue par la résurgence brutale, devant lui, de tout un pan de son passé. Ainsi s'affrontent dans le même personnage deux dimensions abstraites de la liberté : une liberté engagée qui lui apparaît comme le véritable réalisme; c'est la *praxis* spontanée qui, même aveugle, soutient un rapport de finalité avec le monde et détient en elle-même le secret de son intelligibilité, bref, *la liberté de signifier* en tant que tout homme « signifie » le monde : « Par cette porte, je serais entré et sorti dix mille fois. Enfant j'aurais joué avec ses battants, je me serais arc-bouté contre eux, ils auraient grincé sans céder, et mes bras auraient appris leur résistance⁹ »; puis, juxtaposée à cette liberté de signifier, *la signification pure de la liberté*, la mise entre parenthèses existentielle, produit de la situation d'exil : un détachement souverain de toute chose et l'installation dans une zone neutre d'indifférence; par elle, Oreste se meut à la surface du Bien et de l'Être, il n'y pénètre pas réellement, c'est une fleur luxueuse qui s'épanouit à la surface du monde et qui peut se permettre d'exhaler de beaux sentiments moraux : « Zeus, tu m'es témoin que je n'ai jamais voulu que le Bien¹⁰. » C'est la dimension abstraite de la négativité. Cependant, il pressent une expérience pleine dans laquelle cette liberté ne serait plus *subie* dans son abstraction, ni *révée* dans sa nécessité à partir d'une perception de la force des choses, mais *produite* par une *action*, une *praxis* transformatrice du monde, il pressent une possibilité de réconciliation entre ces deux dimensions de soi-même, qui chacune, et dans leur alternance, le laisse insatisfait, bref, une action engagée dans le monde médiatisée par les autres, forte de son poids propre, et qui, si elle se veut synthèse, se devra d'être éclairée de la conscience qu'il en prendra à l'accomplir. « Ah! s'il était un acte, vois-tu, un acte qui me donnât droit de cité parmi eux; si je pouvais m'emparer, fût-ce par un crime, de leurs mémoires, de leur terreur et de leurs espérances pour combler le vide de mon cœur, dussé-je tuer ma propre mère¹¹. » Il rêve l'engagement d'une liberté qui pondérerait le vide d'exil qui le définit, mais

9. *Ibid.*, p. 25.

10. *Ibid.*, p. 62.

11. *Ibid.*, p. 26.

il ne peut que le *rêver* : une subjectivité ne s'oublie pas, il est marqué par ses origines et serait incapable de les effacer, fût-ce dans un acte aussi absolu que le crime; il s'apprête donc à contourner Argos. Mais sa sœur veille; elle vit depuis trop longtemps du même remords que la ville, dans une haine ambivalente à l'égard de sa mère, pour laisser échapper l'instrument de sa vengeance — à tort au reste : elle ne cessera de s'en repentir car elle y perdra ses raisons de vivre, de mal vivre peut-être mais de vivre dans un dessein concerté et animé d'un désir obscur de reconnaissance maternelle, fût-ce à travers la haine —, bref, elle le provoque et le conduit par la main à ce forfait dont il ne ressent pas suffisamment la nécessité : elle le fascine sur cet acte somptueux, et l'englue dans l'image de ce destin qui *l'attendait* : « J'ai voulu croire que je pourrais guérir les gens d'ici par des paroles... C'est par la violence qu'il faut les guérir, car on ne peut vaincre le mal que par un autre mal ¹². »

Et de ce fait, dès que sa décision est prise, une tâche s'impose à lui : cette ville, « elle est à prendre, je le sens depuis ce matin... Mon chemin. Tu ne le vois pas? Il part d'ici et il descend vers la ville... Tous ces gens qui tremblent dans des chambres sombres, entourés de leurs chers défunts, suppose que j'assume tous leurs crimes. Suppose que je veuille mériter le nom de "voleur de remords" et que j'installe en moi tous leurs repentirs ¹³? »

Une fois le crime accompli et Argos délivrée, il se sent cependant aussi léger qu'auparavant : il a échoué dans sa rencontre des autres; et il n'y a là rien d'étonnant si l'on s'avise qu'il visait une reconnaissance *immédiate* et à son seul profit : il ne prenait pas véritablement les gens d'Argos pour *fin* de son acte, ils étaient tout juste l'occasion ou le motif de *sa propre libération* : la pondération de sa liberté abstraite. Son moralisme foncier reste intact : « N'ayez crainte, gens d'Argos, je ne m'assiérai pas tout sanglant, sur le trône de ma victime : un Dieu me l'a offert et j'ai dit non ¹⁴. » Après son acte, peu lui importent les tâches de

12. *Ibid.*, p. 56.

13. *Ibid.*, p. 64.

14. *Ibid.*, p. 108.

restauration qui restent à accomplir, puisqu'il a cherché avant tout à s'atteindre et à respirer le parfum alourdi de son Être; il n'a pas agi *pour* les gens d'Argos et *avec* eux mais *devant* eux : il les a exorcisés à distance; et en conséquence il ne s'est pas fait pleinement *reconnaitre* par eux mais les a *captivés* : il a voulu se faire *reconnaitre par lui-même* en installant en lui le regard absolu d'un Autre, qui est à la fois tous les autres, Zeus, et la norme de sa pureté. En fait, il a accompli un rite sacré et nous baignons en plein cérémonial : il s'est éclaboussé de sang et a accompli l'initiation symbolique à un engagement concret. Comme le dit Jeanson : « Contre la patience du travail, il a choisi l'exaltation de la fête et l'absurde générosité qui se consume dans l'absolu, immédiatement, pour n'avoir pas à s'exercer dans le relatif, à se compromettre en recourant à des moyens ¹⁵. »

Oreste est à la fois très proche de l'action dialectique et des plus éloignés comparativement aux futurs héros dialectiques. Il n'hésite pas à en passer aux actes et même au meurtre, critère décisif d'une mutation dialectique en ce qu'il encourt le risque de mort et assume la violence, mais en même temps, l'accomplissant pour de mauvaises raisons, il en pervertit irréversiblement le sens dialectique : son succès l'aliène à l'interprétation qu'il cherchait à en donner, et le fixe définitivement sur son sens éthique. Par comparaison, Électre est paradoxalement plus radicale, même si elle est amenée à renier son crime; c'est qu'elle est autrement impliquée; point de tribunal universel pour elle, elle ne peut espérer atteindre à la reconnaissance que dans le système faussé que constitue l'objet de sa haine : sa dépossession n'est pas le souvenir d'un malaise comme chez Oreste, un mauvais rêve à effacer par une justice aussi expéditive qu'efficiente, mais au contraire, dans son cas, une longue passion entretenue de vexations quotidiennes et qui ne peut être rachetée que par un corps à corps sans merci jusqu'à ce que l'ennemi rende armes et lui donne quitus de l'impossible espérance d'amour qu'elle en sollicite : l'amour qu'elle voudrait que sa haine engendre et celui qu'elle porte malgré la répulsion suscitée

15. Francis Jeanson, *Sartre par lui-même*, Paris, Éd. du Seuil, 1955, p. 27.

et le dégoût : « M'enfermer dans une grande tour, tout en haut? Ça ne serait pas une mauvaise idée, je ne verrais plus leurs visages. Le soir, imagine, quand j'ai fini mon travail, ils me récompensent : il faut que je m'approche d'une grosse et grande femme aux cheveux teints. Elle a des lèvres grasses et des mains très blanches, des mains de reine qui sentent le miel. Elle pose ses mains sur mes épaules, elle colle ses lèvres sur mon front, elle dit : " Bonsoir, Électre " tous les soirs. Tous les soirs je sens vivre contre ma peau cette viande chaude et goulue. Mais je me tiens, je ne suis jamais tombée. C'est ma mère, tu comprends. Si j'étais dans la tour, elle ne m'embrasserait plus ¹⁶. »

Bref, Oreste, figure éthique bien-pensante, se donne une violence spectaculaire aux effets strictement personnels et totalement ramenés au culte de sa personne. Électre est déjà condamnée aux figures plus tragiques du théâtre sartrien, aux messes noires d'un dessein éthique plus tortueux, plus corrosif également, tel que l'incarneront les héros du *Diable et le Bon Dieu* et des *Séquestrés d'Altona*, car elle est condamnée à éprouver les impossibles complémentarités de l'amour et de la haine, de l'amour obtenu par la haine, du Bien par le Mal et de l'Être par le Néant — fruit du rejet qui à la fois la fait haïr sa mère et entérine la nostalgie de s'en faire aimer. Oreste plus détaché ne cherche que la reconnaissance du tribunal universel de sa conscience : son crime ne sera pas un forfait paradoxalement rédempteur de fraternité, mais l'éclair silencieux de la restauration du droit et des valeurs de justice. Mais Électre n'ira pas jusqu'au bout du destin corrosif de tout ordre que lui fixe l'origine de son drame, elle reste comme bloquée sur l'ambivalence de sa passion — mécanique vicieuse et répétitive de ce qui chez d'autres sera assumé dans la violence passionnée et orientée d'un dérèglement de toutes valeurs — destin la fourvoyant dans la décision vengeresse et à son tour irréversible, du meurtre de Clytemnestre, incapable dès lors de faire rendre à sa haine amoureuse ou à son amour empoisonné de haine ce que plus tard Goetz et Frantz pousseront au comble du raffinement rhétorique avant d'en opérer la mutation dialectique : la

16. *Ibid.*, p. 30.

lente et sûre dissolution de toute valeur éthique. Électre constitue comme une figuration anticipée de ce qu'un héros « bâtardisé » peut faire ou ne pas faire, le *choix possible* de liberté qui lui est imposé dès la plus tendre origine comme alternative inéluctable — pathos originel, à adopter ou à récuser, d'un destin impossible.

Dans l'ensemble des possibilités structurelles qui sont mises en mouvement par l'ouverture de la problématique des rapports « individualité-collectivité », nous nous trouvons devant la réponse la plus *romantique*, celle qui fait le plus sa part à l'intériorité. Peut-on cependant voir dans cette solution une réponse précise de Sartre aux problèmes qu'il appelle des problèmes-limites, comme « celui de la fin et des moyens, de la légitimité de la violence, celui des conséquences de l'action, celui des rapports de la personne et de la collectivité, de l'entreprise individuelle avec les constantes historiques¹⁷ », etc., bref, la réponse de Sartre au problème du rapport de l'individu et de l'histoire?

Répondre par l'affirmative serait ignorer l'effectivité proprement historique de la pièce, c'est-à-dire le problème précis auquel elle répond en tant qu'écrite et jouée pendant la guerre, en 1943. De l'état d'esprit où il se trouvait alors, Sartre dira plus tard : « Dans le moment même où nous allions nous abandonner au remords, les gens de Vichy et les collaborateurs, en tentant de nous y pousser, nous retenaient. L'occupation, ce n'était pas seulement cette présence constante des vainqueurs dans nos villes : c'était aussi sur tous les murs, dans les journaux, cet immonde visage qu'ils voulaient nous donner de nous-mêmes. Les collaborateurs commençaient par en appeler à notre bonne foi. "Nous sommes vaincus, disaient-ils, montrons-nous beaux joueurs : reconnaîssons nos fautes." Et, tout aussitôt après : "Convenons que le Français est léger, étourdi, vantard, égoïste, qu'il ne comprend rien aux nations étrangères, que la guerre a surpris notre pays en pleine décomposition." Des affiches humoristiques ridiculisaient nos derniers espoirs. Devant tant de bassesses et de ruses si grossières, nous nous raidis-

17. Cité par Jeanson, p. 12.

sions, nous avions envie d'être fiers de nous-mêmes. Hélas, à peine relevions-nous la tête que nous retrouvions en nous nos vrais motifs de remords¹⁸. » C'est ce remords qu'il fallait exorciser car aucune *action* précise ne pouvait véritablement l'effacer, les Français par la défaite s'étaient fixés dans un ressentiment *inassimilable* et *indépassable* tant que l'occupation persisterait, ils étaient condamnés à la mauvaise conscience, « ainsi vivions-nous, dans le pire désarroi, malheureux sans oser nous le dire, honteux et dégoûtés de la honte¹⁹ ». Seul un *geste* parvenait à éclaircir la situation : « les meilleurs d'entre nous sont entrés dans la résistance... les maquisards (étaient) notre fierté... », aucune action n'était possible, la situation d'occupation par l'ambiguïté d'une coexistence *donnée* et jamais *acceptée* déviait tout acte : « (les cheminots) étaient résistants pour la plupart et l'ont prouvé. Pourtant le zèle qu'ils mettaient à défendre notre matériel servait la cause allemande : ces locomotives miraculeusement préservées pouvaient être du jour au lendemain réquisitionnées; parmi les vies humaines qu'ils avaient conservées, il fallait compter celles des militaires qui rejoignaient Le Havre ou Cherbourg²⁰ », etc. A partir de là, seule l'affirmation de principe et d'honneur de la résistance permettait de transcender l'ambiguïté de la situation : « Mais la Résistance n'était qu'une solution individuelle et nous l'avons toujours su : sans elle les Anglais auraient gagné la guerre, avec elle ils l'auraient perdue s'ils avaient dû la perdre²¹. »

Si Sartre, dans *Les Mouches*, ne propose qu'une solution individuelle, un rapport magique avec l'Histoire, c'est que l'Histoire n'a pas ménagé d'autres issues; dans l'univers de l'Europe germanisée, on peut tuer, dynamiter, être martyrisé : on n'entame pas réellement le temps d'une histoire qui se déroule ailleurs. Dans cette perspective l'action est nécessairement répétition, le geste, théâtral; on sauve son âme et non les hommes. Mais quand il n'y a que son âme à sauver, la déréalisation de l'action est la seule manière de sauver l'humain; l'homme est irrémédiablement signifiant et si

18. J.-P. Sartre, *Situations, III*, p. 35.

19. *Ibid.*, p. 35.

20. *Ibid.*, p. 37.

21. *Ibid.*, p. 30.

l’Histoire exclut l’homme de sa réalité effective, il reste à l’homme à vivre cette exclusion en s’installant dans l’imaginaire. Conserver précieusement son âme pour des avenirs meilleurs c’est partir battu d’avance. Si le futur est fait de la qualité des présents, lorsque des actes sont nécessairement transformés en gestes théâtraux, il ne reste qu’à les jouer sur le mode d’une répétition générale de l’entrée effective dans l’Histoire. « Il me semble que cette minorité qui s’est offerte au martyre, délibérément et sans espoir, suffit amplement à racheter nos faiblesses ²². »

Cependant, il reste que cette attitude, *détachée du contexte historique dans lequel elle a surgi*, peut s’articuler comme une des réponses possibles au problème posé à l’homme par l’Histoire. Autrement dit, l’interprétation qui s’élabore sur la base de cette expérience *particulière* de l’Histoire peut parfaitement se « bloquer », et prétendre s’ériger en attitude universelle; bref, elle peut se vouloir exemplaire; elle aurait l’avantage de sauver l’individualité de l’agent tout en l’obligant à payer un « tribut » à l’Histoire. En réalité, cette conception s’appuie sur une interprétation fallacieuse de l’Histoire et manifeste, à notre sens, la tentative de synthèse entre un individualisme bourgeois et l’exigence de communauté universelle latente à notre époque; ainsi, à travers les variations de la totalité historique, l’idéologie bourgeoise resterait identique à elle-même. Elle avait exclu toutes catégories historiques du front de sa pensée; contestée à l’occasion de la guerre elle doit bien faire une place à l’Histoire dans son système idéologique; mais les catégories de l’ancienne idéologie ne se dissolvent pas pour autant, elles se modifient simplement pour intégrer, sans changer essentiellement, la violence qui jusque-là restait absente de ses préoccupations; bref, elle reste pareille à elle-même, s’adapte et persévère dans son être. En effet, cette attitude n’est défendable que par l’inversion de l’ordre et du statut accordé aux divers registres en question : la guerre est plus une manifestation des forces universelles du mal que l’effet précis et daté d’une dialectique des conflits sociaux. Par elle se sont révélées les dures nécessités du monde, mais précisément, ainsi définies, ces nécessités

22. *Ibid.*, p. 42.

sont canalisées dans une révolte métaphysique de l'homme contre le destin. Au lieu de lire dans la violence l'expression brouillée de l'Histoire Universelle se déroulant dans le temps, à travers l'action des hommes, elle est ressaisie comme le « signe » de l'immémoriale absence de Dieu. Et en fin de compte l'homme retombe seul face à l'absurdité des choses. On peut encore édifier l'assomption de cette absurdité en Morale, mais les termes sont faussés d'avance : on s'est condamné à interpréter l'événement à partir du *Ciel* et non à la lueur de l'entreprise à *venir* de l'homme.

C'est un peu le sens de la critique faite à Camus en 1952 : « L'équilibre que vous réalisez [dans la meilleure des traditions moralistes françaises “entre la plénitude gidiennne et l'insatisfaction baudelairienne”] ne pouvait se produire qu'une seule fois, pour un seul moment, en un seul homme : vous aviez eu cette chance que la lutte commune contre les Allemands symbolisât à vos yeux et aux nôtres l'union de tous les hommes contre les fatalités inhumaines. En choisissant l'injustice, l'Allemand s'était rangé de lui-même parmi les forces aveugles de la Nature et vous avez pu, dans *La Peste*, faire tenir son rôle par des microbes, sans que nul ne s'avisât de la mystification... Ainsi un concours de circonstances, un de ces rares accords qui pour quelque temps font d'une vie l'image d'une vérité, vous ont permis de vous masquer que la lutte de l'homme contre la Nature est à la fois la cause et l'effet d'une autre lutte, aussi vieille et plus impitoyable : la lutte de l'homme contre l'homme ^{23.} »

Ainsi, à nos yeux, cette pièce possède à la fois valeur *évenementielle*, illustrative, et *essentielle*, exemplaire. Concrètement elle offre une réponse précise à un problème singulier; théoriquement, cette solution s'inscrit dans le système des structures *possibles* articulant le rapport de l'homme à l'Histoire, ou plutôt en présente un enrichissement. Par ce biais, proprement *typologique*, il peut être intéressant de mettre cette « possibilité » en relation avec le double horizon de passé et d'avenir que possède l'œuvre de Sartre; de passé en tant que sa première œuvre littéraire, *La Nausée*, donne une réponse

23. J.-P. Sartre, *Réponse à Albert Camus*, ex : *Les Temps modernes*, n° 82, p. 349. *Situations*, VI, Gallimard, p. 117.

anhistorique, de l'avenir en tant qu'il s'efforcera de promouvoir une vision proprement *historique*; *Les Mouches* présentent dans cette perspective une médiation par le *non-historique* — assomption non historique au problème de l'Histoire —, dépassant l'anhistorisme de *La Nausée* mais non encore proprement engagée historiquement. Par là même se trouve posé le problème des *raisons* de l'évolution de Sartre : quel est l'apport respectif de sa philosophie et de la situation de guerre dans cette vision anarcho-dialectique? *L'Être et le Néant* ne possède, en effet, dans son intention générale, aucune perspective historique et se présente même comme une *ontologie* phénoménologique. La Guerre, par contre, manifeste l'intrusion urgente de l'Histoire dans le champ de réflexion du penseur bourgeois, mais la donne à voir sous un aspect plus pathologique qu'intelligible dans le calme développement des ruses de sa dialectique; en ce sens elle ne porte en elle aucun horizon de réconciliation. On le voit, ces deux zones d'influence permettent chacune pour leur part l'élaboration de l'attitude d'Oreste face au problème de l'Histoire.

Une première réponse, résultant d'une lecture chronologique s'arrêtant aux *Mouches*, consisterait à lire dans cette pièce l'expression pure et simple de la philosophie « anarchisante » de *L'Être et le Néant*. Ce serait la « représentation » d'une philosophie ignorant l'Histoire et n'assignant qu'une dialectique irrationnelle aux rapports humains. La seconde, correspondant à une lecture par l'avenir, c'est-à-dire à partir des positions franchement marxistes de Sartre, réduirait la lacune de l'attitude d'Oreste à être le reflet de la lacune historique de la France figée sous l'occupation.

Il faut sans doute tenir compte des deux points de vue et voir dans *Les Mouches* une œuvre de transition qui, s'exprimant sur le sol historique d'événements particuliers, totalise cependant un ensemble de thèmes et de perspectives antérieurs et par là même les pousse au-delà d'eux-mêmes tout en restant cependant chargée de leur pesanteur propre. En fait, *L'Être et le Néant* n'était pas sans reconnaître la dimension historique; mais son sujet excluait la thématisation de l'effectivité de cette dernière. S'efforçant de dégager les structures ontologiques présentes en *toutes* manifestations humaines, il lui suffisait de montrer les « voies de pénétration » de l'Histoire en

l'homme, pour remplir la tâche ontologique que cette œuvre s'était fixée; le « Pour-autrui » assumait cette fonction. On sait que le Pour-autrui représente pour Sartre une *nécessité de fait, dépassable mais inéliminable*: il y a une « égale dignité d'être de mon être pour autrui et de mon être pour moi-même²⁴ ». Il participe de l'armature *existentielle* qui structure la facticité, avec le passé, le corps, l'*Ego*; bref, il appartient à la dimension *mondaine* de l'homme. Mais aussi est-ce le champ d'*extranéation* de la conscience le plus *spécifié*, puisque si les autres zones de facticité peuvent être thématisées dans l'universalité de leur structure, dans leur nécessité de *droit*, autrui, par sa signifiance même, bouleverse de l'*intérieur* mes significations, et les métamorphose : il n'est pas présent comme une *possibilité* constitutive de mon être, mais comme la *réalité* concrète susceptible de provoquer à tout instant l'événement absolu de mon objectivation. Opérée à partir d'un projet *singulier*, mon objectivation, nécessairement *déterminée*, adhère dorénavant à mon projet de façon irréversible. Bref, Autrui étant projet signifiant, ce n'est plus seulement dans un rapport formel, à l'instar de celui de l'en-soi et du pour-soi, que la conscience se révèle à elle-même ce qu'elle est à l'occasion du Pour-autrui, mais, bien plutôt, la conscience se laisse constituer par la conscience adverse dans la mesure exacte où elle se constitue par l'intériorisation de l'objectivation « pour-autrui » qu'elle est.

En ce sens, si l'histoire n'est pas thématisée comme telle dans *L'Être et le Néant*, c'est dans la mesure où cette œuvre n'exigeait rien d'autre que la formulation des catégories ontologiques qui assurent la médiation entre l'intérieur et l'extérieur de la conscience, de la sphère la plus formelle à la sphère la plus concrète, l'ultime concret résidant dans le rapport avec l'autre liberté; l'Histoire, à titre de quasi-sujet, apparaissant comme un cas particulier de cette dernière médiation. Il est donc clair que si *Les Mouches* sont l'expression de *L'Être et Le Néant*, elles peuvent parfaitement « cristalliser » la rencontre des autres et articuler la problématique de la liberté avec celle de l'assomption du Pour-autrui. Cependant, à notre sens, *Les Mouches* portent plus loin la problé-

24. *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 97.

matique proprement philosophique d'Autrui. La guerre, comme champ matériel et culturel où s'inscrit cette pièce, constraint, en effet, à une radicalisation de la problématique et provoque le débordement du thème des Autres, comme *totalité* structurée donnée dans sa massivité d'enveloppement, sur le reste des dimensions existentielles. Autrement dit, la guerre pouvait trouver place, sans bouleversement majeur, dans les catégories de l'existentialisme; mais présentant comme l'esquisse d'une « précipitation » des rapports humains, ou nouant dans une totalisation effective les aventures existentielles, elle obligeait Sartre à repenser le rapport de l'individuel et de la totalité *donnée*, du simple fait de l'existence de cette totalité.

Philosophiquement parlant, on peut dire que *L'Être et le Néant* découpaient bien les diverses couches d'intelligibilité structurant le rapport conscience-monde, mais ne les replaçait pas l'une sur l'autre dans une intégration signifiante ou ne les dotait pas d'une dialectique finalisée. Si, comme le dit *L'Être et le Néant*, « le pour-soi ne peut se choisir qu'au-delà de certaines significations dont il n'est pas l'origine²⁵ », il aurait peut-être fallu tirer plus radicalement les conséquences de cette découverte et prendre position sur le *statut* des nécessités véhiculées par ce registre autonome, et extérieur à la conscience. Bref, cette découverte pouvait faire éclater le principe même d'une ontologie radicale, et « embarquer » l'homme dans un processus de totalisation où il soit à la fois pris et prenant, changé et changeant, constitué et constituant; dès cet instant, les diverses couches structurales élucidées apparaîtraient comme les moments d'intelligibilité interne que se donne le processus en cours pour s'éclairer, plutôt que comme des dimensions ontologiques²⁶; les différents « existentials » ne seraient que des expressions abstraites ne trouvant leur sens plein que replacés dans la totalisation concrète

25. *L'Être et le Néant*, p. 602.

26. Nous ne prétendons pas résoudre tous les problèmes posés par cette position; il est évident, en effet, qu'il reste à statuer sur l'omnitemporalité ou la transhistoricité à laquelle accèdent ces « moments » une fois qu'ils sont thématisés de l'intérieur d'une totalisation qui se comprend elle-même comme devenir dialectique. Comme dit Sartre, pareille élucidation appartient et ressortit entièrement à une critique de la raison dialectique.

fondant leur émergence au Savoir. Bref, c'est essentiellement le *statut* des catégories ontologiques qui nous semble faire problème dans *l'Être et le Néant* et rendre possible un certain glissement idéaliste même si la *possibilité* dialectique reste préservée. C'est justement l'esquisse d'un dépassement de cette tendance qu'incarnent, pour nous, *Les Mouches*. Cette pièce aurait assuré la fonction précise de « problématiser » *l'Existence* au regard d'une *Totalité structurée*, et accéléré, sous la pression de la guerre, une confrontation escamotée dans la philosophie individualiste de *L'Être et le Néant*.

Cependant, *Les Mouches* possèdent encore les caractères d'une œuvre de transition car si nous y voyons s'imposer à l'individu la problématique de la reconnaissance opérée face à un *groupe*, l'attitude finale d'Oreste peut signifier tout aussi bien l'impossibilité immédiate d'une réconciliation collective que les dernières séquelles de l'individualisme bourgeois. Quand on sait que la Résistance s'est le plus souvent vécue comme les prémisses de lendemains révolutionnaires, l'absence de pareille perspective dans l'attitude d'Oreste possède une résonance autant métaphysique qu'historique.

En conclusion, cette pièce, en mettant en mouvement les analyses théoriques du Pour-autrui à l'occasion de la guerre, ne pouvait éluder la médiation des rapports humains par des structures pratico-inertes inscrites dans l'univers matériel et idéologique de la France occupée; en ce sens elle « intérieurisait » spontanément les linéaments d'une entreprise collective que le clivage ennemi-allié définissait avec précision. Cependant la thématisation de ce « regroupement » collectif n'était pas encore articulée avec la finalité universelle inhérente à l'entreprise révolutionnaire, en sorte qu'on peut dire qu'elle *prépare* les pièces proprement historiques de l'avenir tout en ayant déjà dépassé l'anhistorisme de *La Nausée* ou de *L'Être et le Néant*²⁷.

27. Il est intéressant d'examiner la solution présentée dans *La Mort dans l'âme*, troisième tome des *Chemins de la liberté*, paru en 1949, mais présentifiant la défaite de 1940. La mort de Mathieu correspond parfaitement à l'attitude symbolique d'Oreste. Il enterre sa liberté d'indifférence, son kantisme, au moment où il reconnaît la nécessité de la violence; mais il ne peut y survivre : « Il s'approcha du parapet et se mit à tirer debout. C'était une énorme revanche; chaque coup de feu le vengeait d'un ancien scrupule. Un coup sur Lola que je n'ai pas osé violer, un coup sur Marcelle que j'aurais

dû plaquer, un coup sur Odette que je n'ai pas voulu baiser. Celui-ci pour les livres que je n'ai pas osé écrire, celui-là pour les voyages que je me suis refusés, cet autre sur tous les types, en bloc, que j'avais envie de détester et que j'ai essayé de comprendre. Il tirait, les lois volaient en l'air, tu aimeras ton prochain comme toi-même, pan dans cette gueule de con, tu ne tueras point, pan sur le faux jeton d'en face. Il tirait sur l'Homme, sur la Vertu, sur le Monde : la Liberté, c'est la Terreur; le feu brûlait dans la mairie, brûlait dans sa tête : les balles sifflaient, libre comme l'air, le monde sautera, moi avec; il tira... il tira : il était pur, il était tout-puissant, il était libre. » (*La Mort dans l'âme*, Paris, Gallimard, 1949, p. 193.)

La liberté, c'est la terreur. L'engagement est vécu dans une immédiateté qui camoufle mal ses origines moralistes. A prendre tous ses amis comme *fin*, il les a tous condamnés plus sûrement qu'en les « violent ». Son kantisme a mal tourné, aussi bien pour lui que pour les autres. La guerre l'a fait sortir du personnage qu'il jouait en le *confrontant* à l'éclatement d'un ordre révolu; la décadence spontanément intériorisée jusque-là, se montre « en chair et en os » et dissout de l'intérieur ce qui restait d'une idéologie déjà imbibée de la « dilution » de l'univers bourgeois. Mathieu apprend de la guerre l'impossibilité de vivre sa vision du monde, et en meurt. C'est à ce moment que le militant communiste, Brunet, prend sa place dans l'économie du roman : son entreprise est positive, il organise la lutte *au sein* de la défaite.

Dans une situation analogue, mais revécue à la lumière de l'histoire de l'après-guerre, le personnage d'Oreste a donc dû éclater : Sartre fait vivre séparément les deux parties déchirées d'Oreste, la première est condamnée, la seconde survit, mais se radicalise par sa survie même.

II

L'ENGRENAGE

Avec le scénario de *L'Engrenage*, nous nous trouvons devant une première ébauche des *Mains sales* puisque c'était le titre original de ce scénario. Cette fois-ci l'Histoire, c'est-à-dire la violence, est explicitement prise pour thème; elle n'est plus l'occasion ou l'épreuve qui amène une liberté abstraite à se contester, elle n'est plus la rencontre fortuite et extérieure d'un donné mettant en cause le vague à l'âme d'une liberté : elle constitue la situation *a priori* de toute existence.

Nous nous trouvons d'emblée installés dans une période révolutionnaire : un pays sous-développé, dont les seules ressources sont le pétrole, vient d'accomplir sa révolution et de s'emparer du tyran; le programme minimum des révolutionnaires a pour objectif la nationalisation des pétroles dont l'exploitation se trouve aux mains de la toute puissante nation voisine²⁸. Tout le film est censé se dérouler à l'occasion du procès du tyran; en fait Jean (le tyran) se révèle rapidement avoir été le leader de la révolution précédente faite sous les mêmes impératifs : il est présenté comme un chef révolutionnaire qui a mal tourné, dont tous les amis se sont rapidement éloignés ou ont été éloignés, comme Lucien, son meilleur ami,

28. Il s'agit en l'occurrence d'un pays balkanique possédant une frontière commune avec l'Allemagne de l'avant-guerre alors au faite de sa puissance. C'est une situation analogue à celle des pays monoproducateurs d'Amérique latine placés sous la dépendance économique complète des États-Unis au point de vue de l'exploitation et de l'exportation de leur matière première.

promoteur avec lui de la révolution et qui, devenu rédacteur en chef du journal révolutionnaire, a été déporté à la suite d'une série d'articles critiquant le régime au nom de l'idéal révolutionnaire. Cependant, au cours du procès, il s'avère que Jean a été pris dans un engrenage qui s'est mis en mouvement dès le jour de son accession au pouvoir; ce jour-là, il a reçu la visite de l'ambassadeur d'Allemagne qui lui a assuré que toute modification au statut des biens des ressortissants de son pays serait considérée comme un cas de guerre avec l'Allemagne. Il est clair que toute résistance est impossible, aussi Jean est-il amené à reculer sur le seul point garantissant l'indépendance du pays; privé de l'accroissement de devises étrangères escompté par la nationalisation, il lui devint impossible d'industrialiser le pays, de se procurer les produits de consommation de première nécessité que son agriculture retardataire ne lui fournit pas et donc d'installer le socialisme. Reste la solution du *moindre mal*, qui se révèle rapidement la solution du pire : en effet, il ne peut avouer les véritables raisons de son recul, car il risquerait de ne pas être entendu, et en tout cas il démoraliserait le prolétariat qui vient d'accomplir sa révolution en lui montrant de face, et comme *indépassable*, sa dépendance et son esclavage : il préfère donc conserver bouillante la colère des masses qui leur signifie leur humanité plutôt que de les abétir par le découragement et la servitude. La seule manière de conquérir l'indépendance et d'instaurer le socialisme exige donc l'industrialisation forcée des campagnes. Jean est pris au piège d'une situation contradictoire : porté au pouvoir par les ouvriers du pétrole, il doit consolider la révolution en s'appuyant sur des masses paysannes hostiles, tout en laissant les ouvriers pétroliers sous l'emprise des trusts étrangers; le voilà bientôt obligé d'imposer la censure et de refuser la réunion de l'assemblée constituante, dont le premier acte serait de voter la nationalisation des pétroles. Bref, le voilà condamné non seulement à instaurer la terreur, mais surtout à l'assumer pour rester fidèle à lui-même. En effet, il lui faut contenir coûte que coûte cette situation explosive durant quelques années plutôt que de laisser la droite réactionnaire s'emparer du pouvoir, et accomplir « de bon cœur » ce que lui du moins s'efforcera d'imposer dans la perspective du *moindre mal* : « D'ici deux

ans, trois au plus peut-être, un conflit éclatera entre deux puissances que vous connaissez bien. C'est inévitable. Alors les troupes qui menacent nos frontières seront retirées et nous aurons les mains libres... J'aurai tenu cinq ans. Mes successeurs ne pourront pas faire d'autre politique que la mienne. Seulement la Révolution est sauvée. Dans quelques années, les déportés reviendront, on pourra nationaliser les pétroles, les hommes seront heureux. Grâce à moi. A moi, le tyran qu'ils maudiront encore²⁹. »

Jean prend donc sur lui cette situation impossible; il s'efforce de maintenir la tension révolutionnaire en allant jusqu'à assumer la haine des masses : il joue perdant d'avance, car la situation exige un objet imaginaire et provisoire susceptible de canaliser les revendications des masses. L'absence de perspective révolutionnaire immédiate, l'ébranlement pré-maturé des masses, contraignent le leader révolutionnaire à inventer un champ de réalisation de l'énergie révolutionnaire. Ainsi assure-t-il la transition nécessaire entre un présent sans avenir immédiat et un futur socialiste renvoyé à plus tard par la force des choses.

Le scénario s'achève d'ailleurs par la répétition de la scène de chantage de l'ambassadeur d'Allemagne devant le nouveau leader révolutionnaire; comme Jean, ce dernier est obligé d'abdiquer.

L'anecdote, on le voit, est mince; le caractère dramatique résulte uniquement de la métamorphose progressive du personnage de Jean sous l'éclairage successif des témoins. Mais cette simplicité fait ressortir avec d'autant plus de vigueur le conflit qui est au cœur de cette histoire; car, comme dans *Les Mouches*, nous voyons s'affronter deux conceptions du monde : une vision dialectique et une vision éthique, Jean assumant la violence nécessaire et Lucien excluant tout usage de la violence dans l'accomplissement de la révolution. Il exige en période révolutionnaire l'application immédiate des principes qui sont censés régir la société post-révolutionnaire, en bon kantien il refuse le mensonge, l'assassinat politique, et prétend considérer chaque homme comme une fin dès à

29. *L'Engrenage*, Paris, Nagel, 1948, pp. 205 et 217.

présent. C'est d'ailleurs sous ces seules conditions qu'il a accepté d'entrer dans les cadres de la révolution :

— Jean, je... je ne peux pas marcher avec vous.

— Mais pourquoi, petit frère?

— Tu sais ce que donnera ton projet? dit Lucien. Des milliers de morts de part et d'autre. Je... ne pourrai pas supporter l'idée que je suis responsable de ces morts. Je... j'ai horreur de la violence, Jean...

— Regarde, Lucien, là-bas, il y a des milliers d'ouvriers réduits à la misère. Est-ce qu'ils ne sont pas victimes de la violence, eux aussi? Et si tu ne luttes pas contre elle, est-ce que tu n'es pas complice?

— Je veux lutter contre elle, mais à ma manière, je ne suis pas un homme d'action, moi, j'écris. Je veux la dénoncer avec ma plume.

Jean ricane avec un peu d'agacement,

— Tu ne veux pas te mouiller, quoi!

Lucien le regarde avec tristesse, sans répondre...

— Écoute. Bon, je suis un râleur. Mais je vais te faire une proposition. Dans ces trucs-là, c'est sûr qu'il faut se salir les mains. Tu as raison. Mais il y a une limite. Moi non plus, je n'aime pas la violence. Si je pensais qu'un jour je doive avoir du sang jusqu'au coude...

Il regarde Lucien d'un air presque suppliant et poursuit :

— Viens avec nous, Lucien. Je ne te demande qu'une chose : quand nous voudrons employer des moyens injustes ou sanglants, tu seras là pour nous dire : « Arrêtez-vous! » Il n'y a que toi qui puisses le faire, parce que tu es pur.³⁰

Ainsi assistons-nous dans cette pièce à l'éclatement du personnage d'Oreste : la double tension qui l'habitait se dissocie et va être supportée par deux personnages distincts ; une pure liberté et une liberté engagée vont à nouveau s'affronter, mais la contradiction entre ces deux attitudes est levée par la séparation des agents : chacune va pouvoir mener à terme la logique immanente à son contenu. Oreste avait été amené à résoudre dans l'imaginaire le conflit qu'il portait en lui, Jean et Lucien vont redoubler le conflit et lui donner toute son envergure : Jean est au-delà d'une simple liberté incarnée et a vaincu ses propres scrupules moralistes, Lucien

30. *Ibid.*, pp. 131-133.

est en deçà et n'a pas encore quitté ce repère intime de la subjectivité où se cache « ce monstre incomparable et préférable à tout que tout être est pour lui-même et qu'il choie en son cœur ³¹ ».

Les termes en présence sont donc nettement définis : une vision dialectique et une vision éthique vont s'articuler l'une sur l'autre dans un conflit où la victoire de la vision dialectique sur la vision éthique se résoudra à son tour par la mort. Mais tandis que l'échec de la vision éthique est le signe de sa contradiction interne, la mort de Jean manifeste les contradictions objectives et la violence inscrites dans les choses : la radicalité de son entreprise, par la violence qui y était incluse, dans un mouvement en retour s'empare de lui et le livre à son tour à la violence ambiante : son entreprise était à la fois nécessaire et condamnée à l'avance. Lucien, quant à lui, en est resté au niveau du moralisme pur, il prétendait agir exemplairement, mais en fait cherchait la tranquillité de son âme et son salut personnel. Jean n'est pas devenu tyrannique par plaisir, tout autant que Lucien il détestait la violence, mais, moins soucieux de son âme, il a accepté toutes les implications de l'action :

Au début, j'avais décidé de lutter, par la violence. Mais j'espérais que je ne m'en servirais que contre nos ennemis. Et puis j'ai compris que j'étais dans un engrenage et qu'il faudrait quelquefois, pour sauver la cause, sacrifier même des innocents... Tu me hais?

— Non, je te plains. Moi j'aurai gardé jusqu'au bout les mains propres. Je ne regrette rien... Tu as les mains pleines de sang.

— Je sais, dit Jean. Tu crois que je n'aurais pas aimé, moi aussi, rester pur? Mais si j'avais été comme toi, le Régent serait encore en place. La pureté c'est un luxe. Tu as pu te le permettre, parce que j'étais près de toi et que je me salissais les mains... A quoi ça sert-il de parler de la justice si on n'essaie pas de la réaliser ³²?

On aura noté, derrière cette description critique, des réminiscences d'un conflit plus général qui, au niveau philosophique

31. Malraux, cité par Sartre dans la Préface à R. Stéphane, *Portrait de l'aventurier*, Paris, Ed. du Sagittaire, 1950, p. 15. Également, *Situations*, VI, Gallimard, p. 11.

32. *L'Engrenage*, pp. 199, 215-217.

phique, oppose Kant à Hegel. Il peut être intéressant à cette occasion de développer de tous ses éléments contingents le conflit concret que nous présente Sartre, pour saisir sa signification au regard d'une articulation plus purement conceptuelle du débat.

Nous n'avons pas hésité à qualifier plus d'une fois de « kantienne » l'attitude d'Oreste ou de Lucien. Kant, en effet, n'est-il pas celui qui a mené le plus loin l'intériorisation de l'entreprise morale et fait de l'homme le site même de la norme ? Il serait à juste titre le représentant le plus qualifié d'une vision éthique du monde³³. Cependant tout n'est pas si simple puisque aussi bien, comme l'a montré Goldmann³⁴, Kant, dans une certaine mesure, peut être considéré comme le précurseur de Hegel et de la pensée dialectique. Pour Goldmann, plutôt qu'éthique, la pensée kantienne serait tragique ; et à l'instar de toute pensée tragique³⁵, elle aurait eu le privilège de mettre en place les termes qui ont permis le développement ultérieur de la dialectique. Au-delà du rationalisme ou de l'utilitarisme étroits, par le concept de « communauté universelle », Kant aurait posé dans toute sa radicalité l'exigence de dépassement inscrit au cœur de tout homme. Mais de par la contradiction indépassable entre la chose en soi et le phénomène, ou encore entre l'être rationnel et la sensibilité, l'homme reste condamné à cet « entre-deux » qui est constitué par une visée de l'Absolu retombant toujours nécessairement en deçà de cet Absolu. Hegel n'aurait eu qu'à mettre en mouvement cette contradiction et à la résoudre dans le devenir temporel de la conscience retrouvant l'Absolu

33. C'est en ce sens que nous comprenons la liaison naturelle entre l'exil, le déracinement et le moralisme. En effet, le moralisme est la dernière tentative de l'exilé pour « s'exister » avec absoluité, avant la compréhension d'une attitude « praxique ». Ayant perdu l'absoluité immédiate de la tradition, il s'efforce de la récupérer immédiatement par l'intériorisation d'une norme morale qui « assure » sa précarité intérieure. Si l'essence de la première partie du théâtre de Sartre réside dans l'affrontement de l'alternative : vision éthique-vision dialectique, elle contient souvent également un premier temps où se trouve fondée sociologiquement une situation d'exil comme ouverture naturelle à l'alternative.

34. L. Goldmann, *La Communauté humaine et l'Univers chez Kant*, Paris, P.U.F., 1948.

35. L. Goldmann, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1955.

au terme de son itinéraire; il n'aurait eu, en quelque sorte, qu'à « débloquer » le déchirement tragique dans lequel était figé l'homme kantien et à inaugurer le destin à une universalité effective inscrite en ce dernier. Cette sorte de « pressentiment » dialectique dans la pensée de Kant se manifesterait notamment par la critique de la morale utilitariste régnant dans la bourgeoisie industrielle et commerçante de l'époque : « Dans l'ordre social moderne, bourgeois et individualiste... il n'y a de communauté transparente que tout au plus dans quelques cas exceptionnels (intimité familiale, amitié, etc.). Les rapports sociaux fondamentaux des hommes, les rapports de production sont ceux de vendeurs et d'acheteurs de marchandises qui ne laissent transparaître dans la conscience que l'antagonisme résultant du désir d'acheter bon marché et de vendre cher. Ce qui unit les hommes malgré tout, le fait que l'acheteur n'a de sens que s'il existe un vendeur et réciprocement, doit se réaliser malgré et contre leur conscience, dans une forme réifiée. Le fait que la production est, malgré tout, un fait social s'exprime seulement dans le *prix* des marchandises. A la Bourse, “ le blé monte ”, “ l'acier baisse ”, etc. L'homme a disparu ³⁶. »

Par la position de l'Absolu au sein de l'homme, Kant aurait instauré la critique immanente de la réification utilitariste et ainsi fait sortir la bourgeoisie de son individualisme étroit. En effet, pour Kant « il s'agit... de démontrer avant tout contre l'utilitarisme, que les hommes ne sont pas des monades indépendantes les unes des autres, mais qu'ils forment dès maintenant une communauté, même si elle n'est que formelle, qu'il y a des jugements synthétiques et pratiques *a priori* ³⁷ ». Pour la première fois aurait été formulée avec précision la critique de la vision du monde présidant au destin de l'époque moderne. Critique d'autant « plus claire et plus profonde » qu'à l'inverse de celle des intellectuels français ou anglais, elle s'exerce dans un isolement social complet. Alors que ceux-ci, portés par l'évolution démocratique de leur pays, se trouvent freinés et compromis par l'effectivité même du mouvement qu'ils éCLAIRENT, les Allemands, dans leur soli-

36. *La Communauté humaine et l'Univers chez Kant*, pp. 128-129.

37. *Ibid.*, p. 182.

tude, n'hésitent pas à radicaliser la critique de leur société. Ce qui sera théorie du progrès naturel chez les premiers, sera limitation sensible chez les seconds. « Au rationalisme optimiste des Français, on pouvait opposer en Allemagne une vision claire des insuffisances réelles de l'ordre social bourgeois et individualiste qui était en train de naître en Europe ³⁸. » Mais cette critique des limitations de l'individualisme bourgeois se redouble par le statut accordé à l'Absolu qui en assure le fondement; isolés, installés dans un régime sans horizon historique, l'Absolu est immédiatement visé par eux dans son concept le plus rigoureux, d'autant plus exigeant qu'il apparaît irréalisable. « Les rêves et les espoirs sont toujours extrêmes, aussi longtemps qu'on ne doit pas lutter pour leur réalisation ³⁹. » A la fois plus intransigeant et plus abstrait, leur « système » est le fruit de leur retard historique : par leur évolution ils se sont trouvés sensibilisés à certaines dimensions ontologiques inassimilables aux Français ou aux Anglais; rien de plus étranger, en effet, au mouvement encyclopédiste qu'un Absolu posé comme pure exigence, aussi lancinant qu'irréalisable. Le tragicisme de Kant ne sera rien d'autre que l'intériorisation et la systématisation de cette impossibilité objective inscrite dans les instruments matériels, culturels et idéologiques de l'Allemagne de l'époque. Mais par la conscience aiguë de cet hiatus, Kant s'interdira toute vision *effectivement* critique : il posera le simple concept de la critique. En ce sens, on peut dire avec Goldmann : « Kant n'a pas dépassé la réification, mais il l'a décrite avec exactitude et fixé ses limites ⁴⁰. »

Mais ne faut-il pas dire plus et faire le procès du kantisme plus fermement? La bonne volonté dont témoigne Goldmann à l'égard de Kant n'est-elle pas fondée sur un privilège un peu excessif accordé à l'enchaînement logique des systèmes? Au niveau des concepts, Kant présente certes l'épure *statische* d'une pensée dialectique, en tout cas dans sa normativité, mais, concrètement, n'a-t-il pas fourni une idéologie de « recharge » à l'individualisme bourgeois dont l'universalité

38. *Ibid.*, p. 105.

39. *Ibid.*, p. 106.

40. *Ibid.*, p. 131.

monadique allait bientôt être contestée⁴¹? Bref, n'y a-t-il pas lieu de déceler une double contradiction entre la *diachronie logique* des systèmes philosophiques et la *synchronie* qu'ils entretiennent avec la totalité dont ils sont issus, et entre cette même *diachronie logique* et la *diachronie réelle* de leur devenir au sein des idéologies concrètes? Autrement dit, le kantisme est certes une pensée qui prépare la pensée dialectique, mais n'est-il pas en même temps, lors même de son apparition, la seule morale susceptible de justifier la classe bourgeoise, et ne devient-il pas effectivement au siècle suivant l'idéologie défensive de la bourgeoisie face aux revendications d'ordre dialectique exprimées par les masses ouvrières⁴²? Ne faut-il pas y lire essentiellement la réification de l'exigence d'universalité concrète dans une condition métaphysique indépassable? N'est-il pas, plutôt qu'une *critique* de la pratique bourgeoise, son *expression* la plus adéquate et la plus avancée?

Certes, Kant instaure une *contradiction* en l'homme qui deviendra par la suite le moteur de la pensée dialectique, mais en la figeant dans son indépassabilité il condamne l'homme à piétiner en deçà de l'Absolu et à se satisfaire de cette misère: il installe en chacun la contestation permanente à toute pratique purement utilitariste, mais comme l'idéal au nom duquel elle s'opère est hors d'atteinte, rien n'oblige finalement l'homme à sortir de lui-même.

En d'autres termes, le kantisme, par le concept de totalité, aurait à la fois dépassé le rationalisme dogmatique et l'utilitarisme sceptique, et préservé l'individualisme bourgeois des tentations d'une dialectique effective, apporté à l'idéologie bourgeoise la bonne conscience et en même temps l'arme défensive contre la contestation dialectique du prolétariat.

41. Goldmann me répondrait sans doute que rien n'exclut *a priori* que les totalités différentes à partir desquelles on « comprend » un phénomène ne donnent des objets contradictoires. Je ne le nie pas; je pense simplement que si l'on se place, comme lui, dans la perspective d'*une* totalité ultime, il faut alors rendre compte de pareilles contradictions et ne pas les prendre comme des données indépassables.

42. Il ne s'agit pas de la perversion qu'ont fait subir au kantisme les néo-kantiens; Goldmann montre fort bien (pp. 107 et sq.) le fondement sociologique de cette déviation universitaire. Il s'agit au contraire de la sédimentation idéologique que représente le kantisme, encore vivant de nos jours dans la pensée bourgeoise.

Issu de l'individualisme bourgeois, le critiquant, mais sauvant l'essentiel de son contenu, l'arrachant à lui-même, le transissant d'absoluité mais l'abandonnant finalement à ses propres forces de dislocation, le kantisme oblige l'homme à se dépasser vers le registre d'une communauté universelle, postule en même temps l'impossibilité de la réalisation de ce dépassement, et le replie en fin de compte sur lui-même sous l'autorité d'une communauté idéale présente-absente⁴³. En effet, selon Kant, « on ne peut prouver avec certitude dans aucun exemple que la volonté soit déterminée uniquement par la loi sans autre mobile qu'elle, alors même qu'il semble en être ainsi⁴⁴ ». Il est donc clair qu'on ne peut jamais avoir l'assurance du caractère proprement moral d'un acte — on sait que pour Kant la sphère de la moralité correspond à la communauté idéale des esprits; mais cependant il faut toujours agir *comme si* la moralité était l'unique motif de l'acte. La formule de l'Impératif catégorique apporte la technique qui assure les conditions nécessaires pour qu'un acte soit accompli selon le concept du Devoir, mais ce n'est jamais une condition suffisante : la sensibilité peut toujours s'introduire à l'intérieur de cet acte, le pervertir et finalement en être la motivation réelle. En d'autres termes, le champ de la moralité est ouvert par la seule conversion à l'Impératif catégorique : on peut passer, par simple mutation interne, d'une attitude purement sensible à une attitude probablement intelligible, on peut s'installer d'un coup dans la perspective de l'Absolu et laisser derrière soi la sédimentation d'intérêts et d'aliénations accumulés par l'expérience individuelle et dans les rapports avec autrui, mais l'entreprise reste placée sous le signe de la faille *sensible* originale. Dans sa fulgu-

43. Deux attitudes restent possibles dans cette perspective : soit pratiquer sincèrement l'Impératif catégorique et assumer la déchirure, ainsi les personnages que nous voyons incarner la morale du Juste dans le théâtre de Sartre, soit spéculer sur le formalisme pour jouer le Juste et agir à l'inverse, ce sont les pharisiens dont nous ne nous occuperons pas ici. A propos des premiers, nous essaierons par la suite de résoudre la contradiction soulevée ci-dessus entre la diachronie idéale et celle de l'histoire réelle, en voyant le rôle progressiste que la « norme » peut jouer dans l'avènement d'une vision dialectique.

44. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos, Paris, Vrin, p. 134.

rance, la liberté peut toujours comprendre autrui comme une fin, malgré sa particularité et sa contingence⁴⁵, et s'installer avec lui dans la dimension de la reconnaissance universelle; l'émancipation (ou la moralisation) de tout acte vers un espace de pure rationalité peut toujours être accomplie, mais l'obligation qui sanctionne pareille émancipation reste perpétuellement vide du remplissement moral de son acte : l'homme *est* cette absence tragique d'un Absolu qui traverse toutes ses entreprises.

Pour Sartre, au contraire, il ne faut pas s'arrêter au constat de cette précarité de l'acte moral; il faut passer outre à ce constat, après l'avoir reconnu et assumé comme tel. Plus que tout autre, par la conscience de l'indépassabilité de l'être-pour-autrui, Sartre connaît « la chute » — suivant le titre du livre de Camus — de l'homme dans l'objectivation et dans le monde; il sait l'aliénation qui s'empare de tout acte, de l'intérieur ou de l'extérieur, et qui définit aussi précisément son auteur que l'intention explicite que celui-ci y avait déposée, mais il n'y voit pas une raison pour opérer ce véritable « coup de force » qu'est l'émancipation immédiate de l'intention par rapport au « sensible », et pour affirmer dans l'affliction sa référence constante à un « Absolu caché ». C'est au contraire *à partir* de l'impossibilité d'une morale de la pureté que Sartre pose l'exigence d'une entreprise de moralisation; c'est sur la base de l'intérêt, de la passion, des autres, de l'annexion de tout acte par les morales traditionnelles⁴⁶ que débute l'humanisation de l'homme, car : « nous ne sommes pas des anges et nous n'avons pas le droit de "comprendre" nos ennemis, nous n'avons pas encore le droit d'aimer *tous* les hommes⁴⁷ ». L'humain n'est nulle part ailleurs que dans

45. On sait que pour Kant, au niveau des saints ou de Dieu, la mutation n'est pas nécessaire, en ce sens la moralité comme telle n'y a plus de sens, puisqu'ils *sont* d'emblée l'universalité de la loi.

46. Un bon exemple de cette surdétermination morale qui s'empare de tout acte est donné par Sartre dans *Les Chemins de la liberté* : « Mathieu bâilla : il avait fini sa journée, il en avait fini avec sa jeunesse. Déjà des morales éprouvées lui proposaient discrètement leurs services : il y avait l'épicurisme désabusé, l'indulgence souriante, la résignation, l'esprit de sérieux, le stoïcisme, tout ce qui permet de déguster minute par minute, en connaisseur, une vie ratée. »

47. J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952, p. 203.

l'homme, tel qu'il est aujourd'hui; il ne faut donc pas éviter sa mondanisation et la situation qui l'incarnent dans un monde déjà chargé de sens, de haine et d'amitié, de répulsion et de fascination; c'est au contraire à partir de cette réalité qu'une totalisation effective de l'homme pourra s'ébaucher. Si Dieu est mort, s'il n'y a que des hommes, de quel droit sépareraient-on arbitrairement les diverses dimensions existentielles qui concourent à le définir? Tout acte étant à la fois *fin* et *moyen*, fin de l'acte signifié, moyen de m'exprimer, c'est-à-dire fin par rapport à mon pour-autrui, en conséquence fin également pour moi-même, c'est-à-dire finalement double fin, pas toujours conciliable, et ainsi à l'infini, il n'y a guère de sens à s'en plaindre, ou à y trouver une raison pour biffer une dimension au détriment de l'autre : plutôt qu'une contestation de l'authenticité de l'acte moral, c'est une contestation du concept de moralité qu'il faut en tirer dans le cas où ce dernier implique la mutilation d'une part de l'homme. Autrement dit, si l'homme est à la fois facticité et transcendance, en-soi et pour-soi, pour-soi et pour-autrui, c'est seulement à partir de l'assomption simultanée de ces dimensions que peut commencer à se formuler le problème moral.

Hegel nous avait déjà appris cette corrélation dialectique entre la conscience, le monde et la conscience de soi puisque, pour lui, tout savoir phénoménal est en même temps un certain savoir de soi provoquant un savoir du monde, qui en retour conditionne un nouveau savoir de soi, etc. Il nous avait également appris que cette dialectique s'achevait, ou se *réalisait* authentiquement, dans l'accession au Savoir Absolu, c'est-à-dire dans la sphère de la communauté universelle, mais à l'inverse de Kant il en faisait l'aboutissement d'un long travail de totalisation de la conscience. En fait, si Kant obtient cette Fin à si peu de frais, c'est qu'il en a ontologiquement investi l'homme : l'homme est la fin absolue en soi, il recèle en lui l'univers de la communauté rationnelle intelligible; mais *l'étant*, il n'a pas à vouloir l'instaurer ou à la poser comme norme de son action : toute son action consistera à la *préserver* et à en *empêcher* la dégradation. L'homme est donc en même temps l'Absolu, tout en ne l'étant pas. Il *l'est* en ce qu'il recèle en lui le critère au nom duquel il peut juger

de la moralité de toutes ses actions, il ne *l'est pas* dans la mesure où cet Absolu n'est jamais saisissable en lui-même puisque l'homme en est irrémédiablement coupé par sa dimension sensible. L'étant, il n'a pas à l'instaurer et ne l'étant pas, il est vain de vouloir l'instaurer. En ce sens Kant accorde trop et trop peu : dans les deux cas l'action vers une universalité concrète est découragée⁴⁸.

Ici nous rencontrons les raisons philosophiques du rejet du kantisme par Sartre. Pour lui l'existence précède l'essence, c'est dire qu'il est contradictoire de figer l'homme dans un être susceptible de lui imposer les réglementations morales assurant la moralité de ses actes. Essentiellement exilé, l'homme ne peut se moraliser que sur le fond de la mondanité qui soutient son Ego et au cours d'une *praxis* qui impose ses propres normes et ses propres exigences. La *praxis* fait surgir une totalisation du monde qui s'articule en une cohérence vitale qui ne fait problème que par la rencontre avec d'autres totalisations. Le problème moral n'est posé que par l'absence d'universalisation effective des totalisations : certaines totalisations totalisent les autres totalisations de manière à les contre-totaliser ou à provoquer une désagrégation intime au sein de leur déploiement. La seule possibilité morale consiste donc à s'installer dans la perspective d'une promotion de l'universalisation des totalisations tout en sachant que pareille perspective est elle-même le produit d'une totalisation en cours, inscrite dans l'avenir de l'homme comme un moment particulier de son devenir. En ce sens la totalisation ne rencontre la possibilité morale qu'à titre de réponse à une problématique provisoire issue de son déploiement. Elle synthétise donc les catégories traditionnellement liées au concept de moralité, tout en les dépassant dans son mouvement même. Cette tentative n'est pas sans repos comme nous le verrons. Il reste que Kant ignore totalement cette problématique du *faire* puisqu'il installe en l'homme, *une fois pour toutes et*

48. « Si la cité des fins demeure une abstraction languissante, c'est qu'elle n'est pas réalisable sans une modification objective de la situation historique. Kant l'avait fort bien vu, je crois, mais il comptait tantôt sur une transformation purement subjective du sujet moral et tantôt il désespérait de rencontrer jamais une bonne volonté sur cette terre. » (J.-P. Sartre, *Situations, II*, Gallimard, 1951, p. 296.)

comme référence immédiate, le critère absolu de sa moralité⁴⁹. Ainsi, à la différence d'une morale du Faire se définissant par et au cours d'une *praxis* dans le monde et avec les autres hommes, le kantisme assure à chacun son *salut personnel* au regard de l'être rationnel qu'il est tout en ne l'étant pas. Le tragicisme de pareille attitude se console par la *certitude* de l'impossibilité d'une intuition de l'Absolu. C'est une attitude paisible. L'Absolu est caché dans l'*accession* qu'on peut y avoir, non dans la *texture* même de son existence.

Nous retrouvons ici, à son tour, la justification théorique de la critique de Lucien, le Juste, par Jean, le dialecticien. Jean emporte la victoire au sein même de sa mort, car il est le seul à avoir assumé authentiquement la totalité du monde, des hommes et de sa personne. Si, comme le dit Hegel, dans l'expérience dialectique : « concept et objet, la mesure et la matière à examiner sont présents dans la conscience elle-même⁵⁰ », alors il est clair que Jean est dialecticien, car en lui sont présents à la fois la réalité concrète du pays avec ses déterminations précises, la « mesure » révolutionnaire au nom de laquelle la révolution s'accomplit, ainsi que le passage de l'une à l'autre. A travers lui l'expérience dialectique impose ses propres règles : il ne songe pas à décréter le socialisme d'un seul coup, il tient compte des possibilités objectives en relation avec les exigences immédiates et à long terme; bref, il dialectise la situation dans un devenir qui prend à charge de lever les obstacles successifs au socialisme, jusque et y compris l'acceptation de sa propre mort.

49. On connaît les apories internes que manifeste toute morale ontologique; ou bien la norme se donne à lire sur le monde et, dans ce cas, la connaissance précède l'acte moral qui instaure la moralité, ou bien elle est dans l'expérience intime du sujet mais on ne possède plus alors aucune garantie sur la moralité de l'acte. Kant n'échappe pas à ces contradictions puisque sa morale ontologique s'annonce au sujet par le « respect », c'est-à-dire un sentiment enraciné dans le sensible, sans droit à l'universalisation. Mais notre propos est moins de définir ces apories internes que de relever les structures fondamentales qui séparent une morale de l'Être d'une morale du Faire. En ce sens, ces contradictions ne sont que le symptôme de cette opposition plus fondamentale.

50. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Paris, Aubier, p. 74.

III

LES MAINS SALES

Avec *Les Mains sales* nous retrouvons une situation analogue : Hugo, jeune intellectuel révolutionnaire, d'origine bourgeoise, est chargé par une fraction minoritaire du Parti de tuer Hoederer, partisan d'un accord avec la droite au sein de la résistance pour hâter la fin de la guerre et favoriser les conditions d'un front populaire ultérieur. Le récit est amplement connu : Hoederer incarne avec évidence la vision dialectique et Hugo la vision éthique.

Hugo ne peut pas accepter cette collaboration de classes qui pour Hoederer, vu la situation objective, est la solution du *moindre mal*. Le parti ouvrier représente 20 % de la population totale; s'il prend le pouvoir avec l'aide de l'armée Rouge, non seulement il sera le gouvernement « de l'étranger » mais il aura à affronter toutes les difficultés de l'après-guerre et à prendre la responsabilité des mesures impopulaires; c'est pourquoi il faut faire alliance avec la bourgeoisie et le Régent, leur donner le maximum de responsabilité tout en conservant la majorité au sein du comité de résistance. Hugo n'accepte pas ces « combines » car elles obligent à un certain machiavélisme et à une politique du compromis qui mystifiera la classe ouvrière. Pour lui c'est tout ou rien, on fait la révolution si l'on est capable de faire passer immédiatement dans la réalité l'ensemble des principes qui l'animent; sinon il faut se contenter de préparer et d'affiner la conscience révolutionnaire pour le moment propice à ce « cataclysme » : la révolution doit se faire comme un spasme, elle s'abattra sur la réaction comme une guillotine, c'est un meurtre, propre

et net. Il n'envisage pas la lutte empirique et relative, il parie pour la victoire du vrai et ne peut imaginer de contradictions entre la vérité individuelle, immédiate et une politique à long terme :

HUGO. — ... ça n'était pas pour des idées qu'ils sont morts, les copains qui se font tuer par la police du Régent? Vous croyez que nous ne les trahirions pas, si nous faisions servir le Parti à dédouaner leurs assassins?

HOEDERER. — Je me fous des morts. Ils sont morts pour le Parti et le Parti peut décider ce qu'il veut. Je fais une politique de vivant, pour les vivants.

HUGO. — Et vous croyez que les vivants accepteront vos combines?

HOEDERER. — On les leur fera avaler tout doucement.

HUGO. — En leur mentant?

HOEDERER. — En leur mentant quelquefois...

HUGO. — Je n'ai jamais menti aux camarades. Je... A quoi ça sert de lutter pour la libération des hommes, si on les méprise assez pour leur bourrer le crâne?

HOEDERER. — Je mentirai quand il faudra et je ne méprise personne. Le mensonge ce n'est pas moi qui l'ai inventé : il est né dans une société divisée en classes et chacun de nous l'a hérité en naissant. Ce n'est pas en refusant de mentir que nous abolirons le mensonge : c'est en usant de tous les moyens pour supprimer les classes.

HUGO. — Tous les moyens ne sont pas bons.

HOEDERER. — Tous les moyens sont bons quand ils sont efficaces ⁵¹.

Qu'est-ce à dire? Retombons-nous, sous prétexte de dialectique, dans l'abjecte formule réaliste : la fin justifie les moyens? En fait, la dernière réponse d'Hoederer signifie simplement le « truquage » du discours d'Hugo : la formulation de sa conception révolutionnaire est dans son principe contradictoire car elle se justifie par un discours (exigence de pureté) appartenant au champ idéologique qui est précisément l'objet à dépasser. En ce sens, l'attitude de Hugo reste entièrement compromise par la classe dont il est issu. Il est vrai que dans la dialectique il y a nécessairement composition entre le dépassement et l'objet dépassé, puisque ce der-

51. *Les Mains sales*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 207-209.

nier est conservé dans l'*Aufhebung*, mais la synthèse est toujours nouvelle tandis que chez Hugo la synthèse consiste en l'actualisation d'une *thèse* appartenant à un des termes de la contradiction; bref, son projet reste empêtré des instruments idéologiques qu'il prétend supprimer. Le mensonge est une création de la société bourgeoise. Appuyant son existence sur une déchirure sociale qu'elle ne peut ni ne veut reconnaître, celle-ci est obligée de falsifier son discours, de contredire ses principes par ses actes et d'ériger le mensonge en système *pratique*, et la vérité (la fidélité aux « principes ») en système idéologique, donc d'exorciser son mensonge par sa projection *idéologique*, sur tous ceux qui ne se rattachent pas effectivement à ce qu'elle défend comme la vérité : le système d'avantages dont son système social lui fait bénéfice. Le « mensonge » n'est donc que l'expression idéologique d'une répression exercée par les valeurs dominantes de tous ceux qui n'ont pas à en user pour maintenir le mensonge plus fondamental de l'organisation sociale : ses contradictions de classes. C'est dire que s'en tenir à la négation abstraite du mensonge comme critère de validation politique, c'est perpétuer la société bourgeoise, se glisser dans les structures agissantes de son système idéologique, au pire, cautionner le bien et le vrai dont elle s'est fait mérite de ne pas être contaminée par ce qui s'en définit de mal et de mensonge, au mieux, un mal pire sans doute : s'en tenir au principe formel de la règle sociale de réciprocité : le serment nouant la fraternité révolutionnaire — mais maintenant par là le principe même d'un mal ou d'un mensonge : l'identique terreur des membres du groupe révolutionnaire à l'égard du monde et d'eux-mêmes, et bientôt la délégation de la répression à une minorité dirigeante, prémisses à toutes les déviations réalistes, bref, maintenant le principe même d'une discrimination qui n'est que celle qu'exerçait la bourgeoisie elle-même mais dorénavant affichée dans la bonne conscience de son bon usage. Mieux vaut ne pas se laisser empoisonner par cet héritage douteux de la bourgeoisie, frauduleusement importé par ses intellectuels en rupture de classe, et qui, sous prétexte de réaliser ce que la bourgeoisie trahissait de son idéologie, en maintenant la structure en en inversant simplement l'application : en s'attaquant aux défaillances (nécessaires) du système et non à sa

loi propre : la répressivité non universelle du Bien à l'égard de ce qu'il définit comme mal et mensonge. Sortis de la bourgeoisie du fait de cette contradiction on comprend que ces néo-aventuriers fassent de ce souci de cohérence le motif permanent de leur engagement — c'est-à-dire de leur attitude contre-révolutionnaire. Mais Hoederer n'en fera pas une question de principe : d'opportunité politique — ce qui peut être qualifié de mensonge par l'idéologie bourgeoise s'affichera par lui comme seule efficacité révolutionnaire.

Il faut donc exorciser de la *praxis* les tabous moraux qui sont les ornements spirituels d'une société dépassée, ne pas recouvrir les actes nouveaux d'étiquettes anciennes; bref, il faut créer un nouveau langage, un langage révolutionnaire qui dépasse et résolve les antinomies déposées dans l'idéologie officielle de la bourgeoisie. C'est pourquoi, se trouvant en période de transition, Hoederer ne peut encore utiliser que le langage technique des moyens et des fins : ce langage est une catharsis nécessaire pour s'évader de tous les pièges posés par le langage moral traditionnel. « Ce n'est pas en refusant de mentir que nous abolirons le mensonge : c'est en usant de tous les moyens pour supprimer les classes », dira-t-il. En cela, il s'attaque à la racine du mal, ou du bien, ce qui revient au même. Le mensonge est inacceptable pour le moraliste car il constitue l'autre en objet; mais si l'on vit dans une société réifiée, peut-on traiter les hommes autrement qu'en objets? Faut-il poser leur liberté avant que la libération effective soit accomplie? Ou ne faut-il pas plutôt poser les conditions effectives d'une liberté en réalisant la libération concrète des hommes?

Le prolétariat n'est pas le lieu de la négativité *pure*, porteur conscient de l'exigence de reconnaissance universelle, mais il l'est *naturellement*, tout encombré des obstacles de sa facticité, immergé dans un monde matériel opaque, mystifié par l'idéologie officielle. En ce sens on peut dire de l'action du leader révolutionnaire sur le prolétariat ce que Husserl disait de la réflexion : elle doit mener l'expérience muette à l'expression pure de son sens, non lui imposer ses principes de l'extérieur :

HUGO. — Je suis entré au Parti parce que sa cause est juste et j'en sortirai quand elle cessera de l'être. Quant aux hommes, ce n'est pas ce qu'ils sont qui m'intéresse, mais ce qu'ils pourront devenir.

HOEDERER. — Et moi, je les aime pour ce qu'ils sont. Avec toutes leurs saloperies et tous leurs vices. J'aime leurs voix et leurs mains chaudes qui prennent et leur peau, la plus nue de toutes les peaux, et leur regard inquiet et la lutte désespérée qu'ils mènent chacun à son tour contre la mort et contre l'angoisse. Pour moi, ça compte un homme de plus ou de moins dans le monde. C'est précieux. Toi, je te connais bien, mon petit, tu es un destructeur. Les hommes, tu les détestes parce que tu te détestes toi-même; ta pureté ressemble à la mort et la Révolution dont tu rêves n'est pas la nôtre : tu ne veux pas changer le monde, tu veux le faire sauter ⁵².

La révolution est l'avènement concret et patient de l'humanité de l'homme, non son instauration fulgurante par les décrets d'intellectuels en mal d'absolu. Il ne s'agit donc pas de savoir si l'on mentira ou non au cours de la *praxis* révolutionnaire, mais d'établir les conditions exclusives du mensonge. Il ne faut pas hésiter à se situer franchement hors de la sphère de la moralité. Le « tu ne mentiras point » appartient à une société qui se servait mensongèrement de ce principe comme instrument idéologique; ce n'est donc pas réaliser ce principe qui doit rester le thème directeur de la révolution : c'est, au contraire, éliminer jusqu'aux termes mêmes du problème, c'est-à-dire éliminer les conditions constitutives d'une morale ⁵³.

52. *Ibid.*, pp. 212-213.

53. C'est ainsi que Weil définit le problème moral pour la pensée dialectique de Hegel : « ... Selon Hegel, le monde des hommes est justifié à partir du moment où aucun conflit moral n'y existe plus pour l'homme raisonnable, où chacun sait ce qu'il doit faire et doit éviter, où il peut être sûr d'être un membre utile et respecté de la société et de l'État à la seule condition d'être probe. La morale est présente, réelle, agissante quand l'homme raisonnable par l'éducation qu'il a reçue, peut *se laisser vivre*, peut se fier et s'abandonner à son sentiment, peut suivre ses intérêts, légitimes dorénavant dans un monde raisonnable, peut écouter la voix de la passion parce que la passion même veut maintenant ce qui est bon et n'est que la conscience sans réflexion de ce qui est raisonnable (et a été *pensée*, par d'autres, à un autre moment, ailleurs, dans la forme du concept) : l'homme, l'homme tout

C'est pourquoi le moralisme pur reste paradoxalement la déviation majeure de tout esprit révolutionnaire. Formuler un impératif, c'est s'interdire de formuler son contraire, poser une loi, c'est poser sa possibilité inverse comme *ma* possibilité exclue, mais par là même, c'est la poser comme une possibilité permanente. En ce sens, toute norme qui se pose se problématise *de facto* par la démarche même où elle s'instaure; elle est rongée par l'horizon de liberté sur fond duquel cette norme s'inscrit. C'est dire que la loi est la négation de la liberté en même temps que sa plus radicale monstruation. Cependant, chez le moraliste, les deux points de vue ne tombent pas de la même manière dans la conscience : la loi est saisie théoriquement comme la visée de l'intention, la liberté est vécue confusément comme le fond informe sur lequel s'érige la loi, elle s'estompe dans une attitude de mauvaise foi et se camoufle dans les recoins opaques de la conscience; seul le révolutionnaire, qui se trouve en deçà ou se place au-delà de la loi, peut dénoncer la mystification. En ce sens, le véritable dialecticien aura fait l'expérience de la loi pour elle-même et non comme moyen, l'aura prise expressément comme terme de sa visée et non vécue comme concept idéologique de sa *praxis*, et finalement l'aura dépassée après avoir fait l'expérience de sa limitation ontologique. Ainsi dans un certain sens faut-il bien dire que seul celui qui a vécu pareille expérience peut assumer la totalité de l'entreprise humaine et synthétiser les différentes dimensions qui sont déployées à travers ses actes : pour voir la figure de la liberté il faut paradoxalement faire l'expérience de son ultime occultation dans la Loi.

Mais ces déterminations s'appliquent essentiellement au

entier, ne vit plus sous la loi, il vit la loi, et comme il la vit, elle cesse d'être pour lui obligation et joug pour devenir la forme de *sa* liberté, qui ne saurait être réelle qu'à condition d'être vécue positivement au lieu de rester fondament métaphysique et étalon d'une critique perpétuelle. L'homme atteint à la vie morale dans la positivité des mœurs d'une communauté raisonnable. » (« La Morale de Hegel », in : *Études hégéliennes*, *Deucalion*, n° 5, Éd. de la Baconnière, Neuchâtel, 1955, p. 106.) Et Sartre, dans *Qu'est-ce que la littérature?* A nos yeux (le socialisme) ne doit pas représenter la fin dernière, mais la fin du commencement ou, si l'on préfère, le dernier moyen avant la fin qui est de mettre la personne humaine en possession de sa liberté. » (*Situations*, II, Paris, Gallimard, 1948, p. 300.)

leader révolutionnaire, au théoricien du mouvement ouvrier, dans la mesure où il *formule* le discours de sa *praxis*, ce qui est une condition nécessaire de sa *praxis* révolutionnaire. Car on ne subit pas la dialectique : on la connaît ou elle n'existe pas. L'univers reste analytique et bourgeois tant que la vision dialectique ne s'est pas formulée comme loi d'intelligibilité de l'univers et imposée comme *praxis* réelle constituant la réalité du devenir de cette intelligibilité. La dialectique reconnaissant le *devenir-humain* du monde n'existe que si elle assure la promotion effective de cette humanisation du monde ; étant la dissolution des idéologies aliénant la propre compréhension de soi du processus social, elle est nécessairement position d'un homme désaliéné. Bref, renouant le théorique et la pratique, son propre savoir tombe sous sa nouvelle définition et est donc lui-même *praxis*. Mais pour que cette position ne se réduise pas à un idéalisme activiste elle doit retrouver le fondement réel qui universalise son attitude à la totalité du monde et assure ainsi l'instauration d'un univers dialectique ; dès cet instant, le dialecticien se découvre comme l'effet de la dialecticité du monde dans le moment même où il la promeut à l'existence à travers sa thématique. Cette découverte est elle-même dialectique : elle s'opère dans la reconnaissance de la liaison entre sa théorie-pratique et la *praxis* totale du monde en tant que c'est la réalité pratique du prolétariat qui par sa simple présence dissout les principes théoriques et analytiques de la société existante et porte spontanément ses intellectuels au-delà de ces principes. Autrement dit, le dialecticien se découvre thématiser la dialectique *dans la mesure même* où le processus social réel se révèle comme dialectique et fondement de sa propre thématisation, *bien que* ce processus ne se révèle comme dialectique qu'au cours de sa thématisation, car si la théorie est *praxis*, la *praxis* est théorie et reste un « objet » ressortant de la pensée analytique tant qu'elle n'est pas réfléchie comme dialectique⁵⁴.

Mais si ces déterminations s'appliquent au *leader* révolutionnaire, c'est dans la mesure où il s'adresse à l'intellectuel

54. Nous ne faisons ainsi que formuler abstrairement ce qui se spécifiera concrètement dans la dialectique Masse/Parti.

bourgeois attiré par le socialisme. La chance de ce dernier, ou plus simplement sa possibilité, réside dans la transgression de la Loi et la découverte, par ce mouvement même, de la liberté comme fondement (et dissolution) de toute Loi. Le prolétariat, lui, vit d'office dans ce champ de liberté : il est la négation de la société existante. S'il conteste la Loi *du fait* de son exclusion, le bourgeois ne peut le rejoindre qu'après l'avoir dépassée ; mais il peut le rejoindre, car c'est précisément la négativité objective du prolétariat qui provoque son propre malaise au sein de sa classe⁵⁵. Hoederer s'adresse donc à Hugo en tant que porte-parole du Parti ayant synthétisé à la fois la négativité objective du prolétariat et la négativité subjective de l'intellectuel.⁵⁶ Il a outrepassé les limites imposées par l'idéologie de la bourgeoisie ; il sait à la fois parler aux militants pour leur montrer le sens réel de leur *revendication concrète*⁵⁶ et aux intellectuels pour leur indiquer la finalité de

55. Un exemple concret de pareille contestation provoquée au sein de la bourgeoisie par la simple présence du prolétariat est donné par Hugo à propos de « sa faim » :

« Pour une fois, tu as raison, mon grand camarade : l'appétit je ne sais pas ce que c'est. Si tu avais vu les phosphatines de mon enfance, j'en laissais la moitié : quel gaspillage ! Alors on m'ouvrait la bouche, on me disait : une cuillerée pour papa, une cuillerée pour maman, une cuillerée pour la tante Anna. Et on m'enfonçait la cuiller jusqu'au fond de la gorge. Et je grandissais, figure-toi. Mais je ne grossissais pas. C'est le moment où on m'a fait boire du sang frais aux abattoirs, parce que j'étais pâlot : du coup je n'ai plus touché à la viande. Mon père disait chaque soir : " Cet enfant n'a pas faim... " Chaque soir, tu vois ça d'ici : " Mange, Hugo, mange. Tu vas te rendre malade. " On m'a fait prendre de l'huile de foie de morue ; ça c'est le comble du luxe : une drogue pour te donner faim pendant que les autres, dans la rue, se seraient vendus pour un bifteck ; je les voyais passer de ma fenêtre avec leur pancarte : " Donnez-nous du pain. " Et j'allais m'asseoir à table. Mange, Hugo, mange. Une cuillerée pour le gardien qui est en chômage, une cuillerée pour la vieille qui ramasse les épluchures dans la poubelle, une cuillerée pour la famille du charpentier qui s'est cassé la jambe. J'ai quitté la maison. Je suis entré au Parti et c'était pour entendre la même chanson : " Tu n'as jamais eu faim, Hugo, de quoi que tu te mèles ? Qu'est-ce que tu peux comprendre ? Tu n'as jamais eu faim. " Eh bien non, je n'ai jamais eu faim. Jamais ! Jamais ! Tu pourras peut-être me dire, toi, ce qu'il faut que je fasse pour que vous cessiez tous de me le reprocher » (*op. cit.*, pp. 97-98).

56. Si le prolétariat est objectivement la négation de la société, on sait cependant les difficultés qu'il a de penser sa propre situation et de s'en servir comme instrument d'émancipation ; il a plutôt tendance à s'interpréter en termes objectivants : son action lui apparaît comme le résultat

leur *révolte abstraite* : il parle en connaissance de cause : « Nous autres, ça nous est moins commode de tirer sur un bonhomme pour des questions de principes parce que c'est nous qui faisons les idées et que nous connaissons la cuisine; nous ne sommes jamais tout à fait sûrs d'avoir raison... un intellectuel il faut que ça pense⁵⁷. » Ici se révèle sans doute l'ambiguïté fondamentale du kantisme (à la fois précurseur et adversaire de la pensée dialectique); car la thématisation de la Norme semble bien une condition nécessaire au passage à la dialectique; mais inversement la seule expérience de la Norme n'assure pas le « saut », elle peut, au contraire, empêcher tout dépassement ultérieur. C'est d'ailleurs cette même incertitude qui explique la sympathie et la compréhension dont fait preuve Hoederer à l'égard de Hugo : « Tu es un môme qui a de la peine à passer à l'âge d'homme mais tu feras un homme très acceptable si quelqu'un te facilite le passage. Si j'échappe à leurs pétards et à leurs bombes, je te garderai près de moi et je t'aiderai⁵⁸. » L'intellectuel bourgeois est à la fois truqué et plein de bonne volonté, c'est la tâche du *leader* révolutionnaire de l'accueillir et de l'initier à l'entreprise révolutionnaire. Mais, une nouvelle fois, c'est dans la mesure où il a lui-même déjà synthétisé les contradictions inhérentes à deux traditions différentes.

Hugo, ébranlé et tout en même temps fasciné par cette attitude qui s'impose à lui comme la finalité naturelle de son adhésion au Parti, apprend à entendre un discours qui pense les difficultés propres de l'acte révolutionnaire et qui cherche à justifier les initiatives prises au nom de la révolution.

d'une nécessité *naturelle*. Le dialogue de Slick avec Hugo en est un bon exemple, il reproche à Hugo de n'être pas entré au Parti poussé par la faim; il s'interprète donc par une philosophie des besoins et présente son adhésion au Parti comme l'expression d'une nécessité vitale, mais par cela même il oublie le fondement réel de son acte. Hoederer n'a pas de difficulté à le lui rappeler : « Slick! Tu ne m'as pas raconté que tu avais honte d'avoir faim? Et que ça te faisait rager parce que tu ne pouvais penser à rien d'autre? Et qu'un garçon de vingt ans a mieux à faire qu'à s'occuper tout le temps de son estomac?... Ça prouve que tu voulais ta bouffe et un petit quelque chose en plus. Lui, il appelle ça le respect de soi-même. Il faut le laisser dire. Chacun peut employer les mots qu'il veut » (*ibid.*, p. 96).

57. *Ibid.*, pp. 228-229.

58. *Ibid.*, p. 230.

Hoederer fait appel à sa liberté et cela au cours d'un dialogue permanent qui transforme Hugo en même temps qu'il transforme sa vision de la révolution : Hugo est en train de faire l'expérience d'une réconciliation entre sa liberté et l'entreprise révolutionnaire; par là même se révèlent les ressorts cachés de sa première attitude : il est entré au Parti comme on entre en religion, pour échapper aux débandades de sa conscience et sauver, par une mise en commun, les restes de son être déjà fortement entamé par les contradictions de l'époque. S'étant déposé entre les mains du Parti, il découvre, dans cette adhésion passionnée, une garantie contre la désintégration, continuellement rattrapée, de la société bourgeoise travaillée aussi bien intérieurement pour son organisation antagonistique, qu'extérieurement par les masses révolutionnaires. Autrement dit, il cherche dans le Parti l'Absolu que sa classe lui a refusé; et l'on ne sait jamais si ses actes veulent dire la vérité de ce qu'ils *signifient* ou de ce qu'il veut *être*. Comme Sartre le dit ailleurs : « N'est pas militant qui veut. Si le Moi vient d'abord, on est séparé pour toujours. Dans la classe bourgeoise il naît de bonne heure... Pour le jeune bourgeois qui tente de communiquer avec les hommes, c'est l'action qui est la fin parce que c'est elle qui doit réaliser cette communication. L'ordre est renversé : il agit pour *se* sauver et choisit une fin pour agir⁵⁹. »

Ainsi est-ce toute son entreprise qui se trouve compromise dès qu'Hoederer s'adresse à sa liberté : sa discipline absolue aux ordres du Parti s'effondre s'il apparaît comme responsable de sa politique à l'instar de tous les autres membres. Sa décision chancelle. L'absolu s'éloigne mais la vraie liberté est prête à poindre en lui. Hoederer lui rappelle que le Parti n'est pas une entreprise de salut personnel : « Que d'histoires! Tu as voulu te prouver que tu étais capable d'agir et tu as choisi les chemins difficiles : comme quand on veut mériter le ciel, c'est de ton âge. Tu n'as pas réussi : bon, et après? Il n'y a rien à prouver, tu sais, la Révolution n'est pas une question de mérite, mais d'efficacité; et il n'y a pas de ciel. Il y a du travail à faire, c'est tout. Et il faut faire celui pour

59. Préface R. Stéphane, *Portrait de l'aventurier*, Paris, Sagittaire, 1950, pp. 12 et 17. *Situations*, VI, *op. cit.*, pp. 9 et 13.

lequel on est doué : tant mieux s'il est facile. Le meilleur travail n'est pas celui qui te coûtera le plus; c'est celui que tu réussiras le mieux^{60.} »

Hugo est sur le point de se laisser convaincre, lorsqu'il découvre Hoederer occupé à embrasser sa femme et le tue. Cependant cet acte, sans signification politique, opéré par ressentiment, tout juste incompréhensible une fois accompli, se trouve aussitôt repris en charge par la dialectique historique qui redouble son caractère gestuel. En effet, le Parti a reçu des instructions de Moscou : les Russes préconisent la politique de Hoederer, Hoederer devient un héros. Tous les membres du Parti étaient au courant de sa politique, il est donc de toute importance que Hoederer ait été tué par jalouse. C'est pourquoi Hugo, à sa sortie de prison, se trouve devant l'alternative objective : être liquidé par le Parti ou reconnaître la motivation passionnelle de son acte. Lorsqu'il se remémore son acte, qui constitue tout le déroulement de la pièce, il n'est pas au courant de cette alternative; il peut donc aisément laisser transparaître l'ambiguïté de son acte : a-t-il tué par conviction politique ou par jalouse? N'était-il pas sur le point d'accepter l'aide que lui avait proposée Hoederer au moment où il a été amené à le tuer? Bref, il est bien près de reconnaître l'absence de conviction politique à son geste, lorsqu'il apprend l'alternative. Ainsi comme une bombe à retardement Hoederer, jusque dans sa mort, offre à Hugo la possibilité de sortir de son adolescence et du narcissisme profond de son attitude. Hugo peut servir le Parti en faisant de Hoederer un mort accidentel. Ce qui l'obligerait à relativiser son acte, à reconnaître l'inutilité de la mort de Hoederer qu'il aimait et à s'effacer en conséquence au profit du Parti. Et, si on se rappelle les paroles de Hoederer sur les morts du Parti, il est certain qu'il serait le premier à accepter que le Parti utilise sa mort au mieux de ses intérêts. Mais Hugo ne profite pas de cette ultime occasion et décide de transformer définitivement l'ambiguïté de son acte en un geste; à l'instar d'Oreste quittant Argos comme un magicien, il se condamne lui-même aux yeux du Parti. En réalité il se récupère pour lui-même au regard d'une morale absolutiste, s'il se dissout

60. *Ibid.*, p. 234.

dans la perspective de l'Histoire : « Un type comme Hoederer ne meurt pas par hasard. Il meurt pour ses idées, pour sa politique; il est responsable de sa mort. Si je revendique mon crime devant tous, si je réclame mon nom de Raskolnikoff et si j'accepte de payer le prix qu'il faut, alors il aura eu la mort qui lui convient ⁶¹. » Il prétend donc sauver Hoederer, mais c'est lui-même qu'il sauve, ou, plutôt, sa conception du salut d'Hoederer reflète sa propre conception du salut, *puisque il sauve Hoederer contre son gré*. Il se fascine sur sa propre mort et, à travers son suicide, sent peser sur lui le regard absolu de tous les amateurs de tragédie; il est amené tout naturellement à revendiquer son nom de guerre pour réaliser son héroïsme *imaginaire*. Tout dans son acte est théâtral, il ouvre la porte d'un coup de pied en criant « non récupérable », pour un instant il se trouve réconcilié avec lui-même, mais pour s'évanouir aussitôt dans la mort; on peut lui appliquer cette phrase d'un héros de Malraux cité par Sartre : « On ne se tue jamais que pour exister. » « Le mort, en effet, n'existe plus que par les autres; il vient hanter leurs nombreuses solitudes; il est repris en charge, bon gré mal gré, il n'est plus seul ⁶². »

*

Nous nous sommes attardés sur la définition de cette vision dialectique qui est progressivement mise en œuvre à travers le théâtre de Sartre parce qu'il nous semble qu'elle a souvent été mal entendue ⁶³. Nous avons été amené à revenir à quatre reprises sur la thématisation de la structure de pareille attitude pour montrer qu'il s'agissait bien de la structure

61. *Ibid.*, p. 259.

62. *Portrait de l'aventurier*, p. 18. *Situations*, VI, *op. cit.*, p. 14.

63. Le public bourgeois et communiste n'a pas manqué de s'y tromper, les uns voyant dans la pièce une critique des communistes, c'était une raison suffisante pour convaincre ces derniers de son caractère réactionnaire. En fait, tous deux se reconnaissaient dans le héros négatif de la pièce. Les bourgeois persuadés du machiavélisme des communistes qui obligent un jeune garçon sincère à renier sa fidélité à une amitié, les communistes n'acceptant pas de concevoir que le Parti puisse poser une alternative aussi abjecte. Bref, tous deux assumant allègrement le moralisme bourgeois.

essentielle constituant l'intelligibilité des différents moments dramatiques.

Tout d'abord pressentie par Oreste, ensuite incarnée par Jean, ce qui nous a donné l'occasion de marquer l'opposition entre la pensée dialectique de Sartre et la pensée tragico-éthique de Kant, troisièmement élucidée dans l'interprétation de la dialecticité de l'attitude de Hoederer et de la nécessité transitoire de son langage technico-réaliste, enfin hésitante dans l'attitude de Hugo oscillant entre la double possibilité de s'enliser dans les catégories morales traditionnelles ou d'opérer le passage à la vision dialectique, par quatre fois nous avons vu s'imposer et s'affirmer cette vision du monde dont il s'agit d'élucider maintenant les fondements réels.

C'est ici, en effet, qu'il convient d'opérer cette totalisation dont nous nous revendiquons tant, faute de quoi ce schème d'intelligibilité « tombe » hors de la totalité — c'est-à-dire du Vrai puisque l'Absolu seul est vrai — si on ne parvient à l'y intégrer comme un de ses moments. C'est donc maintenant qu'il faut référer ces pièces au sol sociologique et historique dont elles doivent être à la fois l'expression et le dépassement. Cependant avant cela il faut encore noter un trait caractéristique de cette vision du monde : elle manifeste, en même temps que la dialecticité de l'homme, l'*impossibilité*, à l'heure actuelle, d'obtenir une réconciliation entre cette dialecticité et la totalité des médiations par lesquelles elle se temporalise ; au lieu d'une intégration harmonieuse nous avons toujours affaire à une intégration violente. C'est en ce sens, et face à cette problématique précise, que l'affirmation de la vision dialectique pouvait faire l'objet d'une mise en œuvre dramatique. Si, comme le dit Sartre dans *Saint Genet*, « nous sommes tous écartelés entre les exigences d'une morale *héritée* de la propriété individuelle et une morale collectiviste en voie de formation ⁶⁴ », alors l'affirmation de la vision dialectique acquiert une urgence commandée par les paradoxes qu'elle institue. En effet, d'une part elle se dresse essentiellement contre la vision éthique et moralisante de la bourgeoisie, mais en même temps, dans le mouvement même où elle se formule, elle doit revendiquer une violence que la vision éthique prétend jus-

tement éliminer; en fait, cette dernière s'appuie implicitement sur la violence existante, mais il reste toujours paradoxal de proposer une vérité violente en remplacement d'un mensonge apaisant. En ce sens, si cette vision dialectique n'est pas réjouissante, elle se donne cependant à penser comme la seule attitude susceptible d'ouvrir un horizon d'universalité au sein de la violence existante.

Ainsi ces trois pièces manifestent, à notre sens, la découverte de l'Histoire par Sartre. Cette dernière s'était imposée, comme nous l'avons vu, à l'occasion de la guerre, mais elle avait été thématisée, alors, un peu comme un lot, un destin indépassable de l'homme. La dialectique imposée par cette perspective était bien une dialectique passant par les hommes et les choses mais d'une manière plus symbolique que concrète. Finalement la solution proposée dans *Les Mouches* permettait d'interpréter l'Histoire aussi bien comme la découverte d'une certaine violence à titre d'ancrage terrestre de l'homme, sa finitude métaphysique, que comme la découverte de la violence à titre d'expression particulière et spécifique de l'Histoire. Mais la guerre terminée, la véritable dimension de l'Histoire se révèle rapidement : la lutte des classes apparaît comme l'ultime intelligibilité pratique enveloppant tout phénomène; c'est elle qui à la fois explique et provoque les modifications sociales et politiques qui sont enregistrables dans la vie politique française de l'après-guerre. En bref, la dialectique, comme pensée des conflits, s'impose à Sartre en même temps qu'elle apporte l'éclairage nécessaire pour comprendre son absence au sein de l'idéologie bourgeoise : en assumant la violence dans son indépassibilité actuelle, elle avait de quoi effrayer les intellectuels bourgeois⁶⁵. C'est à cette dernière lacune qu'il fallait remédier au plus tôt, comme Sartre le confiera à Jeanson plus tard : « Je voulais d'abord qu'un certain nombre des jeunes gens d'origine bourgeoise qui ont été mes élèves ou mes amis, et qui ont actuellement vingt-cinq ans, puissent retrouver quelque chose d'eux dans les

65. Nous laissons ici de côté les raisons concrètes et biographiques qui ont fait que c'est à la dialectique marxiste que Sartre s'est adressé pour rendre compte de cette histoire. Rappelons pour l'essentiel que si haut que l'on remonte dans ses écrits, Sartre a toujours manifesté sa sympathie pour le marxisme.

hésitations de Hugo. Hugo n'a jamais été pour moi un personnage sympathique, et je n'ai jamais considéré qu'il eût raison par rapport à Hoederer. Mais j'ai voulu représenter en lui les tourments d'une certaine jeunesse qui, malgré qu'elle ressente une indignation très proprement communiste, n'arrive pas à rejoindre le Parti à cause de la culture libérale qu'elle a reçue. Je n'ai voulu dire ni qu'ils avaient tort ni qu'ils avaient raison : à ce moment-là, j'aurais écrit une pièce à thèse. J'ai simplement voulu les décrire. Mais c'est l'attitude de Hoederer qui seule me paraît saine⁶⁶... »

Reste que si cette description concerne directement les intellectuels bourgeois, on peut y déceler une critique indirecte du Parti, non dans le contenu mais dans le principe même de la présentation d'une contradiction au sein de la pratique révolutionnaire. Sartre ne veut sans doute pas *parler contre* le Parti dans sa pièce, mais du seul fait qu'elle fait voir la pratique réelle du Parti sa pièce devient subversive⁶⁷. Il ne faut pas oublier qu'Hugo est communiste et que sa vision éthique, typiquement bourgeoise, se trouve entièrement projetée dans l'idéal d'action du Parti. Et de fait les Partis communistes étaient à cette époque essentiellement moralisateurs, tant dans leurs jugements que dans leur pratique : niant dans leur idéologie concrète les contradictions qui les obligent à assumer la violence et trouvant la vérité de cette attitude dans une pratique de centralisation bureaucratique qui les conduit à prendre leurs décrets pour des réalités, les Partis « s'avéraient » par un terrorisme moral et physique. Autrement dit, Sartre, considérant le Parti dans ce qu'il faisait et non comme il se pensait, lui proposait

66. *Sartre par lui-même*, p. 48.

67. « Si vraiment les deux termes de l'alternative sont la bourgeoisie et le P. C., alors le choix est impossible... (mais) la vision lucide de la situation la plus sombre est déjà, par elle-même, un acte d'optimisme : elle implique en effet que cette situation est *pensable*, c'est-à-dire que nous n'y sommes pas égarés comme dans une forêt obscure et que nous pouvons au contraire nous en arracher au moins par l'esprit, la tenir sous notre regard, donc la dépasser déjà et prendre nos résolutions en face d'elle, même si ces résolutions sont désespérées... (par là) des hommes qui n'ont jamais été reflétés par aucun miroir et qui ont appris à sourire et à pleurer comme les aveugles, sans se voir, se trouveront tout à coup en face de leur image. » (J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature? Situations, II*, pp. 288-292.)

une image de lui-même aux fins de le modifier et de le renforcer; son souci secret était sans doute d'introduire, par l'affirmation de la responsabilité révolutionnaire, une distanciation par rapport à la pratique qui oblige le leader à « réfléchir » sa politique dans la perspective du *moindre mal*. Cependant cette critique reste encore faible et évanouissante par rapport à celle de Hugo, et si nous trouvons bien une double contestation, la seconde reste cachée dans la mesure où le Parti reste le centre absolu de référence à *travers* toute la pièce⁶⁸. Il faudra attendre *Le Diable et le Bon Dieu*, et l'effritement des deux blocs antagonistes pour qu'une critique du Parti, interne à la pièce, soit l'objet d'une dramatisation théâtrale,

68. C'est d'ailleurs de la façon suivante qu'il ressentait l'impératif s'imposant à tout écrivain en 1948 : « Il faut donc apprendre simultanément aux uns (les bourgeois lucides) que le règne des fins ne se peut réaliser sans Révolution et aux autres (les révolutionnaires staliniens) que la Révolution n'est concevable que si elle prépare le règne des fins » (*ibid.*, p. 298).

DEUXIÈME PARTIE

Critique de la dialectique

I

LE DIABLE ET LE BON DIEU

Avec *Le Diable et le Bon Dieu* nous passons à un nouveau plan de critique. Si les premières pièces marquaient la découverte de la dialectique, c'est-à-dire d'une *dialectique critique* contestant l'attitude éthique, nous assistons à présent au renversement de la problématique en faveur d'une *critique de la dialectique*. Il ne suffit pas en effet d'opposer à la vision éthique l'efficacité de l'attitude dialectique, il faut en assurer la validité pour éviter de la voir glisser dans son antithèse : la vision technique ou réaliste. C'est cette déviation réaliste du révolutionnaire qui est affrontée dans la seconde période, et atteste l'attention croissante de Sartre au problème de l'action révolutionnaire. En bref, si la première période assure la « réduction de l'attitude naturelle », c'est-à-dire bourgeoise, de Sartre, la seconde entreprend la systématisation du champ d'action dialectique mis au jour par cette réduction. Cette conversion n'introduit pas une rupture de plan sans continuité : c'est au contraire l'approfondissement de la problématique de la liberté, la radicalisation des catégories existentielles nées du « désœuvrement » de certaines couches de la bourgeoisie, qui apportent la justification à une attitude dialectique *immédiatement* affirmée lors des premières pièces.

C'est pourquoi le *Saint Genet, comédien et martyr*¹ peut nous fournir un instrument d'intelligibilité pour ces nouvelles pièces dans la mesure où Sartre a vu dans l'expérience de Genet l'avènement d'une liberté entièrement *purifiée*. Par la

1. J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952.

métamorphose d'un mal social et opaque en une intention maléfique et translucide, Genet a atteint ce lieu sans lieu de la liberté : plus rien — sauf la transgression de ce rien — ne peut la limiter dans sa conquête de la dialectique.

De fait, Lucien ou Hoederer se révélaient bien dialecticiens, mais de façon dogmatique : rien ne *fondait la qualité dialectique* de leur attitude, rien ne les différenciait *formellement* des réalistes : les uns comme les autres ajustaient les meilleurs moyens possibles à la fin révolutionnaire. Pourtant, si le dialecticien doit pouvoir échapper à l'aporie tournante du moralisme et du réalisme, il faut bien que nous saisissions à travers sa *praxis* une dimension originale qui spécifie la synthèse qu'il opère.

Si « la découverte capitale de l'expérience dialectique... c'est que l'homme est "médié" par les choses dans la mesure même où les choses sont "médiées" par l'homme ² », une *vision du monde* dialectique s'instaure dès que cette découverte informe la *praxis*, dès que cette dernière *s'apprend* sur le monde comme un moment qui le constitue dans son devenir. Dans ce mouvement dialectique où les choses font les hommes dans la mesure même où l'homme les a faites, la découverte de la dialectique, c'est l'*expérience vécue* que la finalité investissant l'homme n'a d'efficace qu'à travers sa propre *praxis*. Dès lors, l'homme ne peut plus rester passif : il dépasse les tensions existantes et anticipe la possibilité de les résoudre. En même temps, l'expérience de cette *possibilité*, qui est à la fois la forme et le contenu de son avenir, révèle nécessairement le fondement des problèmes présents, à savoir la *rareté*, ainsi que le moyen à mettre en œuvre pour les résoudre : la lutte pour assurer la maîtrise du champ matériel au sein duquel se déploie la rareté comme fondement des antagonismes opposant l'homme à l'homme. L'anticipation d'un monde réconcilié ou d'un règne de l'abondance, la négation de ses négations actuelles, et en conséquence le dévoilement d'autrui comme le *Même* et l'*Autre*, réciproque et antagoniste, tels sont les schèmes formels articulant la vision dialectique dans son devenir diachronique.

2. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 165.

Mais si la vision dialectique est prise de conscience de la dialectique à l'œuvre dans le monde, il y a nécessairement un problème de la *genèse* de cette prise de conscience. L'intelligibilité de cette genèse doit elle-même revêtir une forme dialectique, et donc se produire dans une situation historique concrète. C'est l'historialisation individuelle du futur dialecticien qui est maintenant en question : il doit passer à la fois par la suite d'expériences qui l'amènent nécessairement à la prise de conscience ainsi que par l'épreuve qui, de façon décisive, reconvertira en liberté, s'insérant dorénavant dans le devenir historique, la nécessité subie jusque-là. Au devenir diachronique, s'ajoute donc une mutation synchronique qui, de l'accession à la vision dialectique, éclaire rétrospectivement la *nécessité* du devenir par son effet de dissolution de toutes les figures aliénantes antérieures, et fonde prospectivement la *liberté* en acte comme sens de l'aboutissement de la conversion visée; nécessité et liberté trouvent ainsi le fondement de leur articulation dialectique dans une *genèse* et dans un *choix* ratifiant le sens de la genèse. En dernière instance la *qualité* du dialecticien nous sera donnée dans son projet existentiel, corrélatif de la *situation historique* au sein de laquelle il se déploie, en ce moment précis où ce projet, se retournant sur lui-même du fond de la nécessité de sa structure, saisit à la fois la liberté qui l'animait secrètement et l'intelligibilité de la situation qui l'orientait progressivement vers ce « devenir libre de la liberté ». Bref, le fondement de l'attitude dialectique se trouve lié à l'élucidation de ce lieu d'insertion de la dialectique de l'individu et du social dans la dialectique de la société et de l'histoire : rencontre et dépassement réciproques d'une aventure singulière et d'une généralité historique. Ainsi après la scission du personnage d'Oreste en un personnage dialectique (Hoederer) et un personnage éthique (Hugo), nous allons assister à l'éclatement du personnage dialectique en un personnage *proprement* dialectique (parce que *devenu*) et un personnage réaliste. C'est cette « trempe » d'un révolutionnaire qu'exhibe la geste de Gœtz.

Logiquement l'ensemble du processus peut se déduire *a priori* mais il faudra parcourir la phénoménologie de l'expérience vécue pour l'attester. Dénoncé comme maléfique par

la Société du fait de sa bâtardise, Goetz remplit une fonction « utile » : il fournit la caution idéologique de la moralité officielle en incarnant la négation; il cimente indirectement la cohésion du groupe, et est en droit d'en attendre de la reconnaissance. Il pense avoir trouvé là la filière d'une réinsertion secrète dans la Société. Mais cet amour honteux ne le laisse pas en paix; comme tout amour, il exige des preuves continues; le voilà condamné à creuser sans cesse le fossé de haine qu'il suscite. En quête éperdue d'amour il n'a d'autres recours que la voie du pire. Il se fait oblat infernal dans un processus infini. Jusqu'au moment où, par suite d'une maladie sans doute, certains membres du groupe accentuent la répression, menacent le coupable et l'obligent à trancher dans son ambivalence. Le sacrifice ne semble pouvoir aller jusque-là : ce serait perdre les avantages de l'ascétisme paradoxal auquel Goetz s'est voué. Il se trouve acculé au choix décisif : rester fidèle à la *positivité vitale* qui animait secrètement l'amour clandestin qu'il poursuivait derrière ses crimes, et donc refuser les ultimes conséquences répressives que suscite son attitude, ou s'attacher à la *logique suicidaire* qui s'y trouve inscrite, positivité supérieure peut-être : il y gagnerait, dans l'instant de sa perte, la couronne de martyr que la Société devra bien lui tresser en hommage posthume pour service rendu à la cause du Bien. Le choix est ouvert : le développement de la pièce est celui de cette alternative dans le devenir de l'option de Goetz.

Goetz fait le Mal pour le Mal, il croit ainsi atteindre l'être-autre dont il s'est trouvé investi à sa naissance. Bâtard, il est le Mal objectif dans une société féodale en voie de décomposition. C'est dire qu'il ne peut s'installer en toute sérénité dans l'image que les autres induisent en lui : son être-autre est fondamentalement instable, c'est une des multiples négations sur lesquelles la société assoit sa bonne conscience. En effet, toute société secrète en son sein pareilles antivaleurs qui assurent la sacralisation des siennes propres; dès lors le Mal est objectivé : la bonne conscience est *bonne* par le simple fait de *ne pas être* cet autre-mauvais. On le voit, les maudits n'ont d'autre fonction que d'incarner, pour en assurer la disqualification, le néant secret qui articule toute *position morale* sur sa *négation*. Grâce à eux la société demeure

dans le plein de l'Être : le Bien et le Mal possèdent une égale positivité. Encore faut-il se placer du point de vue du Bien pour voir les choses ainsi. Le Maudit, lui, a beau chercher à s'atteindre, il ne peut s'installer dans semblable duplicité avec la même tranquillité. C'est que le Bien est tout bénéfice pour celui qui s'en revendique : c'est même pour cela qu'il l'a adopté, pour bénéficier du soutien des forces en place, ce qui est tout le contraire pour le Mal. Pourquoi dès lors le Juste serait-il amené à s'interroger sur le bien-fondé de sa position, ou, plus profondément encore, sur sa condition de possibilité : sa dimension négative, refoulée sur des victimes propitiatoires? Le Maudit, à pratiquer semblable assumption du Mal — apologie naturelle de ses actes — ne pourrait oublier semblablement le Bien qui lui est corrélatif. C'est que le Mal est essentiellement relatif : on ne peut le faire sans le savoir, c'est-à-dire sans subir nécessairement les aléas répressifs des valeurs qui se trouvent outrageées. Que le « méchant » veuille vivre le Mal comme les honnêtes gens le Bien, de façon « naturelle », et le voilà acculé à des contradictions intenables³ : *être le « méchant » et accomplir l'acte* de disqualification qui le définit tel, en tout cas imaginairement, pour pouvoir éprouver la malédiction de son « crime », — c'est-à-dire accomplir l'acte d'autorité par lequel s'est instaurée la valeur officielle en répulsion de l'antivaleur. Il est obligé de prendre simultanément le point de vue du Bien sur lui et celui de l'intention intérieure par lequel se détermine son acte comme le sien : son désir singulier — autant dire une synthèse impossible, en tout cas instable et sans repos. Le voilà balançant de façon impossible entre une *incarnation* et une *action*, entre une figure du mal et le champ brut de la liberté en cet instant préalable à celui où elle s'autodétermine limitativement par la répression institutionalisée de ce qu'elle

3. « Si je devais *être* méchant pour moi, il faudrait que je le fusse sur le mode *d'avoir à l'être*, c'est-à-dire que je devrais me saisir et me vouloir comme méchant. Mais cela signifierait que je dois me découvrir comme voulant ce qui m'apparaît à moi-même comme le contraire de mon Bien et précisément parce que c'est le Mal ou contraire de mon Bien. Il faut donc expressément que je veuille le contraire de ce que je veux dans un même moment et sous le même rapport, c'est-à-dire que je me haisse moi-même en tant précisément que je suis moi-même. » (*L'Être et le Néant*, p. 332.)

ne veut pas être. En fait, il ne peut ni se ressentir comme l'antivaleur purement négative dans l'oubli de la relation positive qui le constitue comme méchant : le Mal est relatif au Bien; ni non plus comme pur désir hors toute référence aux valeurs : il ne serait plus méchant, ce que les forces répressives ne sauraient manquer de lui rappeler aussitôt; encore moins peut-il espérer, pour accomplir sa vocation, prendre position dans la pure relation préalable à la scission en Bien et Mal : nappe pure de néant en amont de son monnayage éthique — car il serait dans ce cas par-delà le Bien comme le Mal, c'est-à-dire une fois de plus hors de son propos qui est d'assumer la malédiction dont il se trouve investi, pour tout dire au-delà de tout désir puisque intemporelle permanence dans une stabilité existentielle qui ne devrait plus se déterminer. Or il ne peut échapper à son objectivation : par définition les gens de Bien sont en place et possèdent les instruments coercitifs de son aliénation. Il vivra donc dans un perpétuel décalage : ne pouvant ni se reconnaître totalement dans l'image que la société lui renvoie de lui, car cette relativité dépend de l'Absolu de la liberté se divisant et le sollicitant à *agir* son être, ni y échapper par simple décision, car cet Absolu de la liberté n'est à son tour sollicité à s'affirmer que dans la relativité du cadre contraignant de son statut de victime. Ainsi se resserrera progressivement l'antinomie entre l'Être et le Faire jusqu'à ce qu'il découvre le faire du Faire, c'est-à-dire la liberté.

En vérité, cette attache indélébile n'est autre que celle d'une foncière dépendance à la société qui l'a exclu : l'évidence qu'il doit se conformer à ce qu'elle a fait de lui s'il doit pouvoir recueillir les miettes d'affection dont sa naissance l'a dépourvu. S'il veut bénéficier de la passion de vivre, c'est-à-dire aimer, il est condamné à aimer la noblesse de la seule manière qu'elle a laissée à sa disposition : dans la haine, seule modalité où elle daignera le reconnaître. Qu'il n'accepte pas d'être le bouffon servile des nobles, ce qu'on l'autorisera à être sans commentaire de sa bâtardeuse, mais qu'il veuille avec une foi désespérée coller à soi, c'est-à-dire à la part de liberté sauvage dont à travers la figure du bâtarde la féodalité s'est déchargée sur lui, et le voilà embarqué à l'aveuglette dans la sarabande labyrinthique des impossibles iden-

tifications au Mal. Car ce n'est pas la paix d'un sous-homme, légitimé par la bienséance à remplir le rôle dont on l'a chargé, qu'il poursuit, mais la passion d'une reconnaissance... qui ne lui sera accordée que dans le refus. Il choisit de faire le Mal. Bien à tort — ou bien il *l'est*, et qu'a-t-il à y ajouter? ou bien il ne l'est pas, et pourquoi s'y attacher avec tant de passion? Mais dans la genèse alchimique du désir, les dichotomies tranchantes n'ont pas de place, seule l'ambivalence sournoise pousse ses racines. Il ne *fait* donc le Mal que *parce qu'il l'est déjà*. C'est dire qu'il sera déchiré entre l'Être et le Faire. Il revendiquera ses crimes dans l'orgueil et s'y laissera couler comme dans un être substantiel qui l'attend, *s'activera* à satisfaire la figure que la société a esquissée de lui, multipliera les forfaits, et en retirera la *gratification* d'avoir suscité l'adhésion négative de ceux auxquels il n'a cessé de vouloir plaire. Fascination narcissique à rebours : d'habitude il faut séduire, ici la séduction passe par la répulsion. Le détour est paradoxal, mais intelligible à partir de ce qu'il a été fait. Certes, à tout instant il aurait pu limiter les dégâts, végéter dans le non-être bénin dont l'avait autorisé la société, bref, être le bâtard soumis qu'elle avait décidé qu'il serait — colmatage hâtif dont il ne serait que la plaie. C'est le couteau qu'il veut être, car il a compris qu'il ne compterait réellement que dans l'exception de sa singularité, non dans une généralité dévaluée. Mais en même temps, comme l'entreprise est faussée au départ, qu'il ne peut se faire l'attente des autres sans en confirmer la déception, ne se faire aimer d'eux sans susciter une haine nouvelle, qu'il ne peut agir sans subir la déportation de son être dans l'enfer toujours accru de la coercition répressive, bref, comme il doit en permanence halluciner le bonheur objectif de la haine subjective qu'il suscite, c'est cette fausseté qu'il retrouvera finalement au bout de ses actes, et érigera en principe : une liberté réprouvée, qui ne s'éprouve que dans le constant renouvellement du forfait, dans l'invention toujours répétée des conditions de la fusion amoureuse qu'il cherche à avoir avec la noblesse : le crime, et finalement le plus grand de tous, en l'occurrence : la trahison de l'ordre de cohésion du consensus social par l'exhibition démesurée de cette liberté amputée par la noblesse, ramenée ici à sa pureté, et assumée par lui comme l'image

que la société n'a cessé de refouler dans l'angoisse de ne pouvoir plus être ce qu'elle est sur le mode de n'être pas l'Autre... Ainsi, c'est à approfondir sans cesse son entreprise qu'il en éliminera la trame initialement serrée, pour ne plus faire finalement de l'opacité massive du Mal que la transparence verbale d'une accusation. Le mécanisme est implacable, il ne peut espérer un quelconque répit puisque c'est de l'horreur ressentie par l'autre qu'il doit retirer sa joie — on n'horrifie pas impunément : l'horreur ne s'entretient qu'en s'approfondissant; elle s'obligera finalement à atteindre le fond de ce qui fait horreur en chacun : l'horreur angoissée que chacun se fait de pouvoir ne pas rester fidèle à l'ordre des valeurs définissant ses priviléges, la trahison.

L'ÉTAPE DU MAL

Il faut maintenant reprendre le détail de cette épopée, et en suivre la dialectique à travers l'apprentissage vécu qu'en opère Goetz. Dans la première étape, celle du Mal, il met en place la relation d'ambivalence qui le rattache à ses adversaires sous sa forme la plus explosive : il recourt à deux systèmes d'interprétation. Né au sein de la noblesse, investi de toutes les valeurs qu'elle lui a refusées, l'horreur de ses actes monte en lui à mesure où ils imposent la puissance destructrice de son terrorisme; il brûle une Église, le forfait absolu s'accomplit. Le sacré de son âme s'en émerveille, il atteint dans l'extase de l'horreur le sentiment de ne tenir que de soi, d'être son propre maître dans le destin de malédiction qui lui a été assigné : il *fait* le Mal. Pourtant, dans le même temps, il ne fait qu'accomplir un destin préfabriqué : il réalise sa nature mauvaise; cette maîtrise n'est souveraine qu'en apparence, elle ne lui apporte qu'une certaine adéquation à son être-autre originaire. Mais comme c'est cette alternance qu'il poursuit secrètement, il se trouve condamné à jouer perpétuellement sur les deux tableaux. Orgueilleux, il prend tout sur lui : « Je me suis fait moi-même : bâtard, je l'étais de naissance, mais le beau titre de fraticide, je ne le

dois qu'à mes mérites⁴. » Humble et quémandeur, il s'abandonne à l'image maléfique qu'il atteint sous le regard du Bien en place : « Dieu m'entend, c'est à Dieu que je casse les oreilles et ça me suffit, car c'est le seul ennemi qui soit digne de moi. Il y a Dieu, moi et les fantômes⁵. » Dieu, entendons la Société officielle. Mais en se chargeant de tous les forfaits qu'il était de son destin d'actualiser il ne fait que réaliser l'essence disposée de toute éternité par la féodalité pour y piéger ses transfuges, et il ne fait l'un que pour l'autre, c'est-à-dire ses forfaits, pour combler l'attente inconsciemment concertée de la Société. Il passe donc successivement de l'*action* à la *contemplation*, ou plutôt à la jouissance hallucinatoire, car c'est dans le sentiment d'horreur ressenti qu'il apprend sa réussite : il monte de toutes pièces des chefs-d'œuvre d'horreur et s'efface à temps pour s'y laisser piéger dans l'étonnement feint devant la somptuosité criminelle de ses actes : il truque résolument les dés pour mieux se donner l'illusion d'être victime des effets de leur hasard. Mais cet activisme forcené le trahit, le ver est dans le fruit : l'action dans le destin, la liberté dans la nécessité. La vérité de l'avenir de Goetz est déjà présente en cette étape, mais aliénée, empâtée dans la figure dont il attend reconnaissance et amour : liberté fichée dans un espoir impossible. Qu'il en lève progressivement l'hypothèque, et il ne restera plus que l'activité pure, désolée sans doute, mais purifiée : le subtil transfert de sa *passion d'être à la volonté d'exister*, le passage du Mal au Néant.

Et de fait, le Mal s'épuise vite : « Pendaison et torture... torture et pendaison que c'est monotone. L'ennui avec le Mal, c'est qu'on s'y habitue. Sais-tu qu'il faut du génie pour inventer?⁶ » Surtout auprès de ceux qui doivent en sanctionner l'effet dans l'horreur supposée de la transgression qui est occupée à s'accomplir sous leurs yeux; pour eux, à peine achevé, le forfait est rangé aussitôt dans le catalogue des crimes exemplaires, donc dépouillé de sa louche subversivité. Quant à Goetz, à force de les répéter, il s'y installe selon un mécanisme que même leur renouvellement ne pourra

4. *Le Diable et le Bon Dieu*, Gallimard, 1951, p. 65.

5. *Ibid.*, p. 105.

6. *Ibid.*, p. 107.

plus étonner; c'est qu'il en atteint rapidement la structure d'invariance en rendant monotones toutes les variations : le scandale recherché. Il arrive même à tirer de ses crimes des avantages directement liés à leur violence; c'est le comble : le voilà héritier des domaines fraternels après son fraticide. Il s'est habitué au Mal et le Mal le lui rend bien : le Bien ne lui est plus redévable d'aucune reconnaissance; Goetz a rempli sa fonction, le Bien n'en attend plus aucun accroissement de légitimité. Mais il n'est pas encore prêt à la métamorphose : englué dans cette première image du Mal qui monte en lui du fond de son enfance, il s'y complaît dans l'ennui, mais ne l'a pas encore épisée. Aussi ne peut-il entendre le discours de Nasty, *leader* des masses populaires : « Prends la ville, massacre les riches et les prêtres, donne-la aux pauvres, lève une armée de paysans et chasse l'Archevêque; demain, tout le pays marche avec toi... »⁷. Ceux dont les prêtres ont peur, ce ne sont pas ceux qui font le Mal et qui le déclarent, mais ceux qui veulent un autre Bien... Tu sers les grands, Goetz, et tu les serviras quoi que tu fasses; toute destruction brouillonne enrichit les riches, accroît la puissance des puissants⁸. »

Il est vrai que la féodalité est à la fois un système de relations sociales circulant de nobles à nobles et une institution historique entérinant une hiérarchie oppressive, le premier s'appuyant sur la seconde et tentant d'en masquer la violence. Sa contestation de la féodalité passe donc bien par la révolte des masses opprimées sous-tendant l'existence matérielle des nobles; mais en même temps l'autonomie idéologique de la noblesse n'est pas à négliger — bien que ce ne soit pas le danger de son infiltration sournoise dans les rangs de la révolution qui engage Goetz à la combattre. En fait, ce n'est pas encore une destruction systématique que recherche Goetz, mais bien plutôt une manière *d'être en hérésie* avec la noblesse. Aussi sera-t-il plus sensible à la critique de Heinrich, le curé des pauvres. Pour ce dernier, Dieu étant bon, si la souffrance règne sur terre, c'est que le Bien est impossible. Goetz rache-

7. *Ibid.*, p. 102.

8. P. 2156-2157 de la version publiée dans *Les Temps modernes*, n° 68.

tait le Bien par le Mal, l'amour dont il était privé par la haine, et l'Être par le Néant; il apprend maintenant qu'il n'a rien à attendre du Mal qu'il accomplit, que la Société ne l'a pas attendu pour généraliser la violence, que les nobles ont bien d'autres chats à fouetter et que ses frasques de déclassé ne font que concourir à définir la statistique des crimes dont, *quois qu'il fasse*, et même s'il ne fait rien, le bilan négatif d'ensemble l'emportera toujours sur le bilan positif que la cohésion du groupe pourrait en retirer à s'y fortifier. La métamorphose à laquelle il croyait œuvrer, la mutation dont il escomptait tirer bénéfice, le recours hallucinatoire à un usage positif du Mal, bref tous ses espoirs, s'effondrent en se trouvant dénoncés comme illusion: son mal ne fait que confirmer le destin infernal de la terre, il n'est le prétexte d'aucun bien, si ce n'est celui que dessine le destin maléfique que Dieu a porté contre les hommes.

Dira-t-on qu'il a là de quoi satisfaire son ambition? N'être rien dans le crime pour mieux en attester la généralité: être adéquat à l'anonymat du Mal? Il semble que par là il devancerait la volonté divine, la comblerait par avance et donc en tirerait le bénéfice que ses crimes n'ont cessé d'attendre en récompense de services rendus; en tout cas, il y aurait là de quoi persévérer dans son attitude diabolique. En vérité, ce qu'il y gagnerait en cohérence, il le perdrat en passion: un parmi tous, ses crimes s'inscriraient au bilan des pertes et profits théologiques, sans plus de détails sur la singularité de son initiative; or il veut être le diamant noir au jardin de l'Absolu, l'unique, reconnu pour son éclat obscur; égal parmi ses pairs, sa conscience maléfique n'est plus que l'épiphanomène illusoire d'une mauvaise naissance, un rêve de diabolilité, équivalente pour Dieu au mal d'une bonne naissance puisque celle-ci engendre son envers comme la loi immanente de sa pénitence: le vice de toute procédure à *plaider* un bien quelconque.

En vérité, Heinrich possède cette lucidité du fait de sa situation; dans le cadre de l'idéologie féodale, il tient à Goetz le discours de sa propre contradiction: curé du bas clergé, affecté aux pauvres, mais soumis à l'autorité hiérarchique du haut clergé, l'église des riches, si une solution à cette contradiction de base est possible, si la violence existe

pour être levée, serait-ce dans la *postulation négative* qu'en présente Goetz en en dévoilant, par son projet même, l'accointance secrète avec le Bien, il ne peut plus être à la fois du côté des riches et du côté des pauvres, sous la caution indifférente de Dieu : il est compromis, malgré sa double appartenance, par le camp des puissants, et doit trancher dans sa double attache. Ce qu'il ne veut à aucun prix. Il généralise donc le Mal et conteste Goetz : non seulement celui-ci laisse le Bien en place, mais il n'inquiète même pas son principe. Par là il atteint Goetz au plus intime de son projet, qui devient n'importe qui alors qu'il voulait avant tout être l'exception, faute de quoi sa douleur et sa solitude sombrent dans la dérision : sans justification, sans avenir, une banalité supérieurement inutile, absurde et sans rachat possible. « Où était le Bien, bâtard? Où était-il? Tiens, ne parlons même pas du Bien : où était le moindre mal? Tu prends beaucoup de peine pour rien, fanfaron du vice : si tu veux mériter l'Enfer, il suffit que tu restes dans ton lit. Le monde est iniquité; si tu l'acceptes, tu es complice, si tu le changes, tu es bourreau. Car c'est par la violence qu'on établit la justice, et c'est par la terreur qu'on la maintient... Nous sommes tous également coupables, bâtard, nous méritons tous également l'Enfer; mais Dieu pardonne quand il lui plaît de pardonner⁹. »

L'ÉTAPE DU BIEN

Puisque ses actes destructeurs ne peuvent plus le passionner, qu'il doit sans cesse en renouveler la substance et bientôt la *structure* de diabolicité même, puisqu'au surplus l'illusion en est dénoncée par Heinrich, que le Mal tourne au Bien qui le relativise aussitôt accompli et ne lui accorde d'autre mérite que de le provoquer à s'approfondir, bref puisque c'est illusoirement que le Mal pense s'attaquer au Bien alors qu'il ne confirme que la Société en en cautionnant l'idéologie théologique dont le contenu d'indifférence à l'égard de ses actes ne lui est plus d'aucune utilité, puisque tout est faux dans la

9. *Les Temps modernes*, n° 68, p. 2166.

fausseté même de son attitude, Goetz décide de faire le Bien — directement cette fois, et non plus par voie dialectique paradoxale, à la fois pour vaincre ce qui le vainc et dépoiller le Bien de tout bénéfice rédempteur, donc une fois de plus, pour le provoquer selon le principe phantasmatique de son espace de polémique antérieur : dans le pressentiment qu'à mener à fond cette entreprise, en prenant le contre-pied explicite de la structure d'impossibilité du monde, il ira à une catastrophe certaine, donc à ce Bien sans cesse poursuivi : réveiller Dieu de sa stupeur d'indifférence par la vocifération assourdissante de sa sanctification à rebours. Par là il pense reconquérir la spécificité de son destin : la logique paradoxale d'un Mal qui devenait Bien à force de s'accomplir, faisant du nouveau Bien adopté une forme supérieure du Mal, garantie de son indéfectible fidélité à son projet fondamental; seul parmi tous à nouveau, à mériter l'amour que ses crimes bénéfiques, en l'occurrence sa sainteté criminelle, devraient lui accorder. Heinrich a neutralisé la pratique immédiate du Mal accompli par Goetz. La dialectique explosive du Néant se dénonce de la production paradoxale du Bien par le Mal; du coup le Bien s'en trouve hypothéqué : ce n'est pas impunément qu'il fait usage du Mal pour satisfaire ses mérites, il démasque son pharisaïsme séculier.

Le Mal était donc un destin, Dieu le jouait contre lui, Goetz; il va donc se placer sur le terrain même de Dieu et fera le plus grand mal en s'opposant à sa volonté : en voulant faire régner le Bien sur terre. Le Mal est occupé à s'épurer dans la mutation subtile qu'il lui inflige. Le *cogito* intime de son évidence le renseigne sûrement sur la destination du Mal. Il pressent la découverte la plus horrible : le Mal *par* le Bien. « Tu m'apprends que le Bien est impossible, je parie donc que je ferai le Bien; c'est encore la meilleure manière *d'être seul*. J'étais criminel, je me change : je retourne ma veste et je parie *d'être un saint*¹⁰. »

Voilà donc les actes de Goetz hypothéqués d'une double inefficacité; inefficacité objective : la féodalité ne s'écroulera pas sous ses fanfaronnades criminelles; inefficacité subjective : la noblesse elle-même n'est pas fidèle à son idéologie;

10. *Le Diable et le Bon Dieu*, Gallimard, p. 119.

il ne servait à rien de rentrer dans son jeu, elle n'y croyait pas elle-même : elle ne lui en fera aucun mérite. Goetz se croyait criminel, en fait il tombait dans la statistique des violences engendrées par la société elle-même; il se croyait le Diable et il n'est qu'un simple féodal parmi d'autres; mieux, c'est la société qui engendrait son intention de croire bien faire en faisant le Mal et qui la lui volait à ses fins propres : l'absence de toute fin concertée sinon celle d'une violence diffuse définissant chaque privilégié par la position de force qu'il occupe dans l'incessant remaniement résultant des affrontements, bain de luttes et d'insécurité où les luttes sociales perdent tout privilège du fait que l'ennemi est chacun pour tous et se retrouve partout. Le Bien est un mythe idéologique, un néant d'être, une liaison justificatrice entre les individus recouvrant mal la violence sur laquelle est assise la hiérarchie sociale. Cette évidence éblouit Goetz. Il utilisait des dés pipés, en conséquence il trahira la tricherie et truquera délibérément les dés pour atteindre son objectif. Il fera le Bien pour faire surgir le Mal de l'impossibilité du Bien; il réalisera par là un Mal pire puisqu'il le fera surgir des décombres du Bien, cet alibi idéologique des forces dominantes. Ce sera sa manière d'être encore plus seul, donc plus proche de l'impossible amour qui définit son destin. En réalisant le Bien sous cette forme explosive, il dissout le critère même qui sanctionne le Mal. Mais l'ordre social a pour lui plus d'une facette d'ironie : on le prive d'une caution, il en fait resurgir aussitôt une nouvelle. Si Dieu n'est plus infiniment Bon, il en passera au Dieu infiniment créateur; ce n'est plus son éthique qui sera concernée, mais la psychologie de son autorité : le fait que sa décision soit bafouée, et bientôt l'ontologie de son pouvoir : que sa force soit controvée. Dorénavant Goetz ne fera le Mal, donc ne sera digne de l'attention de ceux qui y puisent la consolidation consolante de leur Bien, qu'en faisant le Bien, puisque c'est précisément ce qu'il est impossible à l'homme de faire. Jusque-là, la solitude du Mal était un « énorme vacarme », Dieu s'en réjouissait. On l'éclaboussait de sang? C'est le signe qu'il existait. Mais comme il n'avait jamais voulu rien d'autre, il n'allait pas crier au miracle : Goetz reste pour lui une figure anonyme. Mais que Goetz cherche à réaliser les préceptes de son église, bref qu'il veuille

être Saint plutôt que Criminel, et c'est la débandade : Dieu se dérobe, le juste équilibre des antithèses s'écroule; la violence était partout, la méchanceté de l'homme infinie, l'échec du Bien inscrit de toute éternité, mais qu'on n'aille pas en rajouter : la duplicité du Bien concourrait elle-même au juste équilibre du désordre. Que Goetz en dénonce la turpitude, et l'on ne sait quelle violence anarchique pourra s'emparer du désordre lui-même, les troubles cette fois pourraient être immaîtrisables. Faire tranquillement le Mal contre le Bien, c'était dans l'ordre des choses, mais aussi bien, pour Goetz, se condamner à l'échec. Jouer la comédie du Bien, c'est dépasser la mesure : Goetz prend Dieu de vitesse, l'interlope dans la paisible tranquillité de son despotisme averti et lui dame le pion sur le terrain même qu'il a choisi — non pas qu'il l'afflige particulièrement à provoquer ce sursaut sanguinaire d'une violence imprévue, surajoutée aux desseins autorisés de l'Absolu, mais il le met au défi de surmonter cette provocation, de le suivre dans cette déréliction renouvelée; bref Goetz risque de faire sortir Dieu de ses gonds, engendre sa fureur à être dérangé dans ses habitudes... mais — et finalement c'est toujours là ce que poursuit Goetz — est finalement amené à renforcer son autorité en réapprofondissant son infinie miséricorde.

Il échoue donc en apparence. En vérité il réussit, les événements lui donnent raison : *la Cité du Soleil* est dévastée par les paysans voisins; ils ont été mis en déroute par la frénésie de leur envie à affronter prématurément les forces féodales. Dans le règne de la violence, la non-violence fait violence à la violence : elle suscite la jalousie, l'envie et la haine. Les paysans tueront les non-violents pour rester dignes de l'inhumanité féroce à laquelle ils sont condamnés. Dans cette apocalypse, Goetz reconnaît le néant secret qu'il poursuivait pour en tirer d'autant les joies louches d'une approbation postulée. Il avait commencé par faire mal au Bien, puis s'était aperçu qu'il entretenait l'existence anonyme et nihiliste de ce dernier; dorénavant, c'est le Bien qui se fera mal à lui-même : le Mal triomphe de la sainteté.

Mais aussitôt, ce Mal qui lui advient à travers ses actes révèle à nouveau l'ambiguïté de son destin : il ne sait pas si ses actes sont truqués malgré lui et par situation, *s'il se trouve*

accomplir un mal pire en voulant faire le Bien, ou *s'il se donnait* le masque du Bien pour réaliser plus sûrement ses forfaits, et donc son projet fondamental. En fait, la logique de son inconscient le sait très bien, car tout cela est concerté en haut lieu, mais Goetz ne serait pas la proie de son désir s'il ne se laissait prendre au subterfuge de sa propre stratégie. Il ne sera pas plus lucide que n'est claire l'opacité du destin qui lui est assigné : son âme est truquée à l'image de la situation — de toute situation sociale! mais en tant qu'animée circonstanciellement du malaise de tout le groupe, elle reste inapaisée. Tant qu'il reste pris dans le discours de la féodalité, il ne peut échapper à l'être *pratico-inerte* qui a structuré son destin : c'est la même violence qui l'a ensorcelé initialement et qui ensorcelle ses actes présents du fait même qu'il néglige de l'affronter délibérément, d'en faire l'objet explicite de son action.

NOUVELLE ÉTAPE : L'ASCÉTISME

Le Mal est partout! Mais alors le Mal est un Bien puisqu'il a reçu don de l'existence. Le voilà subordonné au Tout, qui, lui, bénéficie de l'Être. La petite explosion de perversité locale qu'a déclenchée Goetz par sa générosité a bien accentué la pression, fait monter la tension, mais la force d'inertie du désordre ambiant en amortit vite l'effet d'anarchie : l'énergie déclenchée se dégrade rapidement en se mélançant au chaos traditionnel, le Bien même paraît y puiser un motif supplémentaire de remplir sa fonction d'alibi idéologique en y prenant prétexte pour renforcer le rang des privilégiés. Dieu de son côté y reconnaîtra le sien : un mal aimé en quête d'une gloire néfaste; son étonnement aura été de courte durée : Goetz représente la partie la plus haute du tracé en dents de scie qui mesure la fièvre de l'agitation sociale. Tout rentre dans l'ordre du désordre — celui-ci s'est simplement dégradé d'un cran dans le degré de ses violences. Chacun en vivant sécrète le Mal à l'Être, promeut le désordre et le chaos à la dignité ontologique, c'est donc que l'existence vaut mieux que le Néant : le Mal possède malgré tout la bonté de ce qui

existe. La violence et la rareté auraient pu être telles que la survie même des hommes fût impossible : une naissance avortée; dotés d'une pugnacité minimum, il leur est loisible en se battant de résister à la violence de la rareté et d'attester par là la victoire de l'Être sur le Chaos. Voilà le dernier retranchement du Bien, la dernière dissolution à entreprendre : l'*Existence*, toute la positivité de l'Être — quels que soient les attributs moraux que les hommes aient pu lui affecter.

Puisque le Mal triomphe une fois de plus, que Goetz y conquiert apparemment ce qu'il visait : la gloire rétroactive de son offense, on pourrait croire qu'il sera satisfait; il s'est même fait remarquer par Dieu : il détient la qualité insigne d'être le plus turbulent de ses fils. Pourtant il ne s'en tiendra pas là; il lui faudra triompher de ce triomphe. Cette fois il atteint la mécanique pure de la contradiction. A faire triompher une nouvelle fois le Mal, il se retrouve seul comme devant, mais ne pourra soutenir ce triomphe qu'en l'entretenant sans cesse, c'est-à-dire en approfondissant le désordre — faute de quoi son triomphe n'est redéivable que de son action antérieure, non de sa vanité actuelle; le spasme de l'illusion lyrique passé, il se retrouve devant une effusion éteinte, un amour mort-né, condamné par la logique implacable qui le fait échouer au moment où il atteint son objectif, à inventer l'ultime forfait : liquider le lieu même où s'inscrit, dans la transcendance phantasmatique, l'illusion dans laquelle retombait sans cesse son désir : être utile quelque part à quelqu'un, et avant tout aux forces dominantes, ou, dans l'immanence panthéistique, s'astreindre à la pérénité de l'Être en en accomplissant l'inexorable destruction prélude à sa renaissance : désordre voulu de l'ordre de sa restauration.

Si le Bien c'est finalement le simple être-là de l'homme, il faudra détruire l'Homme puisque le Bien prospère à travers le Mal : se faire souffrir soi-même et se détruire dans la mesure où, pure existence, on se trouve encore dépositaire d'un bien : la volonté divine à ce que l'on soit. C'est le Dieu des arrière-mondes, de derrière les intentions, le pur champ ontologique de la manifestation, qu'il faudra détruire en se détruisant. Le comble du néant sera atteint : la séquestration intérieure, la décomposition de l'« envers » en chacun, le simple optimisme de l'être-là, la lente décomposition de tout l'Être. « Seigneur,

je viens, je marche dans ta nuit : donne-moi la main. Dis : la nuit, c'est toi, hein? La nuit, l'absence déchirante de tout! Car tu es celui qui est présent dans l'universelle absence, celui qu'on entend quand tout est silence, celui qu'on voit quand on ne voit plus rien. Vieille nuit, grande nuit d'avant les êtres, nuit du non-savoir, nuit de la disgrâce et du malheur, cache-moi, dévore mon corps immonde, glisse-toi entre mon âme et moi-même et ronge-moi. Je veux le dénuement, la honte et la solitude du mépris car l'homme est fait pour détruire l'homme en lui-même et pour s'ouvrir comme une femelle au grand corps noir de la nuit ¹¹. »

Mais en même temps, comme toujours, s'opère la volte-face de la morale du Faire à celle-de l'Être : si Goetz ne va pas jusqu'au suicide, son entreprise dessine implacablement dans l'être une *figure* déjà prise en charge par la société — aussi bien par la théologie : en l'occurrence, *l'ascétisme*. Il redouble, radicalise et accomplit la violence déjà là. En fait, il redouble la bonté de l'Être, l'Être accueille tout, même ses destructeurs, il y a un envers ontologique, inassignable, qui surgit de la désagrégation de l'Être : l'Être est indépassable au sein de lui-même. L'Être ou Dieu, c'est la même chose; dans cette dernière avancée dans le Mal, dans la macération intérieure de l'Être au profit du Néant, reste un regard pour lequel cette entreprise *prend sens*. L'Être se désagrège, le *lieu* lui-même glisse sur soi pour s'abîmer dans le néant, tout s'effondre, atteint-il enfin :

« ces parages

du vague

en quoi toute réalité se dissout »?

Reste l'émergence du *sens* :

« à l'altitude

PEUT ÊTRE... UNE CONSTELLATION

... d'un compte total en formation ».

Implacable matérialité sidérale dont le décor sans horizon recueille jusqu'à l'évanouissement de l'Être.

L'entreprise ascétique consiste à se priver de tout, la plus

^{11.} *Ibid.*, p. 235.

grande humilité consistera à se priver de Dieu lui-même, à *jouer* sa dissolution en mimant la dissolution de son dernier refuge : l'Être. Mais le Dieu qu'on défait de face saute derrière la conscience et demeure témoin de cette autophagie : « Puisqu'il faut persévéérer malgré l'échec, que tout échec me soit un signe, tout malheur une chance, toute disgrâce une grâce : donne-moi le bon emploi de mes infortunes. Seigneur, je le crois, je veux le croire, tu as permis que je roule hors du monde parce que tu me veux tout à toi... Jusqu'à ce que je goûte à tout, je n'aurai plus de goût à rien; jusqu'à ce que je possède tout, je ne posséderai plus rien. Jusqu'à ce que je sois tout, je ne serai plus rien en rien. Je m'abaisserai au-dessous de tous et toi, Seigneur, tu me prendras dans les filets de ta nuit et tu m'élèveras au-dessus d'eux ¹². »

Une fois de plus, nous trouvons la clef de cette récupération rédemptrice dans le *Saint Genet* — du moins sa description adéquate. Si nous nous demandons quelle est la différence entre cette destruction intériorisée et la destruction hautement élaborée de l'étape antérieure de Sainteté, Sartre nous répondrait, comme il le fait pour différencier Jouhandeau de Genet, que dans le premier cas : « Dieu est resté sujet, c'est une Personne; chez le second il s'est transformé peu à peu en un simple pouvoir; il est devenu à la fois l'opération impersonnelle de l'objectivation et le pur milieu où l'existence se réfracte en essence, bref qu'il n'est plus que la condition générale et abstraite du passage à l'être. Ce Dieu finit par n'être plus qu'une caution; il s'identifie avec l'optimisme inébranlable de Genet, il garantit à celui-ci que sa vie misérable et souffrante a, quelque part dans l'absolu, un *sens*. En un mot, il y a désormais une dimension du sacré où les actes de Genet lui sculptent une statue.

« Seulement cette folie d'espoir est la véritable trahison de Genet; cette fois il ne trahit pas le Mal pour un mal pire : simplement ce transfuge passe avec armes et bagages du côté du Bien. Il se veut substance malfaisante, c'est vrai : mais qu'elle soit malfaisante tant qu'on voudra, puisqu'elle est substance elle est bonne : car sa permanence et sa densité lui viennent de l'être. Et l'Être est le Bien ¹³. »

12. *Ibid.*, p. 236.

13. *Saint Genet*, p. 227.

Si Dieu est tout l'Être, Il lui est coextensible. Qu'y gagne-t-Il par rapport au commun des mortels, sinon la généralité de ce dont chacun n'a qu'une bribe? Finalement Sa dépendance à son égard n'en sera que multipliée. Mesuré à l'amplitude infinie de l'Être, Il est condamné plus que l'homme à en surmonter la constante contingence. De même pour les vivants. Il ne peut s'en désintéresser : ils Lui sont affectés par destination; en conséquence Le voici empêtré dans leurs basses manœuvres, celles qu'ils n'ont cessé de mettre au point pour se donner l'illusion d'exister — Il ne sonde pas les cœurs et les intentions impunément, de ces besognes de procureur Il sort entamé au plus profond de l'âme : on ne comprend pas le mal sans s'en trouver secrètement infecté. Bref, on peut aussi bien dire que le monde est de trop pour Lui. Au reste qu'a-t-Il eu besoin de le produire? Ne serait-ce pas le songe d'une nuit agitée? Peut-être n'a-t-Il plus rien à y voir. Et si Sa plus grande liberté consistait à s'en être détaché, à s'être refermé sur Soi après l'avoir produit : souffle inattentif et mal cristallisé d'un rêve oublié, l'Éternelle Absence de toutes manifestations! Dans ce cas, Goetz serait à nouveau d'une grande valeur : accomplissant pour Lui les basses besognes de dissolution d'un Monde dont Il ne sait comment se défaire — seul rachat plausible du Monde, qui ne peut que s'effacer dans la seule humilité concevable : en s'identifiant à Dieu par le Néant.

Une fois encore les deux trajectoires sont parallèles : Goetz ne sait s'il découvre l'ascétisme (réempteur) à travers l'ultime forfait qu'il est occupé à accomplir sur soi, ou s'il pratique l'ascèse mystique pour proférer la suprême offense théologique et rêver la dernière dissolution de l'Être... lui rendant ainsi grâce de sa gloire inépuisable; bref, il ne sait s'il vise explicitement le Mal par habitude et réflexe sans cesse réactivé, retombant malgré lui, mais avec une complaisance non dissimulée, sur une confirmation inopinée de l'Être, c'est-à-dire sur sa propre rédemption, ou s'il cherche explicitement le Bien, et le Mal comme le moyen contingent qu'il lui a été donné de mettre en œuvre dans la position où il se trouve, c'est-à-dire comme le moyen de sa dialectique paradoxale. En fait, la même réponse est à donner que pour la sainteté : le sens dernier de son entreprise relève à la fois de la

phénoménologie vécue de son expérience interne et de la logique structurelle dont il est la victime inconsciente. Pour ce qui est de la première, le cabotinage de Goetz nous renseigne très sûrement sur le caractère de *duplicité inconsciente* de son attitude. Quant à la seconde, nous y reconnaîsons la nécessité non encore entamée de la dichotomie d'une ambivalence que rien ne nous indique qu'il est en passe d'en venir à bout.

Reste que dès cet instant, tout le système est intériorisé. Goetz s'installe délibérément dans ce mirage de l'Être qu'en constitue l'affirmation : si l'Être est chaos, l'affirmer reviendra à le nier, puisque ce sera le laisser aller à son destin de néant. Dieu a sans doute cru que l'insuffisance de l'Être inciterait les vivants à en combler le manque. Il demeure en conséquence sans défense devant celui qui s'avise de le prendre à la lettre; mieux : qui décide d'en rajouter et d'accélérer le rythme de la destruction. L'Être se trouve démunie face à une intention dévastatrice, il y reconnaît sa nostalgie secrète, son aspiration foncière : le désordre. Il reste que l'ambition du propos en définit en même temps la limite : la destruction ne sera totale qu'imaginaire. Et effectivement, c'est le lieu de triomphe de l'homme : dans l'irréel il est roi; c'est le seigneur des faux-fuyants; face à ce cataclysme, l'Être est renvoyé à la contingence de sa facticité. Le véritable mal ne se mesure pas à l'Être, il s'installe hors de lui : dans l'*apparence*, ce miroitement ironique qui flotte à sa surface.

Mais si Goetz n'a pas encore l'idéologie de sa situation — le concept de liberté qui l'autorise ainsi à s'abstraire de l'Être et à en mesurer éventuellement l'orientation au gré de sa décision — du moins la pratique-t-il. S'il suscite encore une pondération ontologique du fond de son dénuement, ce n'est plus l'Être plein, pour ainsi dire personnalisé, d'une essence éternelle de la malédiction, mais l'Être diaphane et impersonnel que constitue l'espace de projection où se réfractera dans le seul miroir de sa réflexion le prestige douloureux de son entreprise — jeu de coulisses dont il est la Loi de tous les décors. Il réussit une dernière fois la coexistence du Bien et du Mal, de l'Être et du Néant; mais dorénavant, c'est lui qui soutient à l'existence les deux termes de l'antithèse; il tire alternativement les ficelles de ses actes et celles de la Loi intériorisée; en se châtiant ascétiquement il commet un forfait, mais d'un

regard complice il sollicite le juge chargé de le réprimer. A ce jeu de cache-cache il s'élève imperceptiblement à la clarté de la connivence, bientôt le tribunal aura autant besoin de lui que lui de sa menace répressive : la duplicité devient flagrante. « Je t'ai interrogé, mon Dieu, et tu m'as répondu... je détruirai l'homme puisque tu l'as créé pour qu'il soit détruit ¹⁴. » L'ennui, pour la solidité du propos, c'est que tout se passe maintenant dans sa tête. Le Diable et le Bon Dieu sont deux figures imaginaires que Goetz articule l'une sur l'autre du fond de sa spontanéité. La comédie peut encore durer quelque temps, mais aussi bien se désarticuler. Pour la première fois la trahison est entrée dans son monde, et elle risque de tourner en subversion. En d'autres temps, en d'autres lieux Sartre l'aurait sacré roi des poètes, cette autre trahison exemplaire telle qu'il l'a reconnue libérer le personnage de Genet; mais ici l'*apparence* se ramènera à la difficile discipline de la désagrégation intérieure — ascétisme symbolique de la néantité du monde. Et il ne faut pas croire que Goetz y trouvera les tranquilles certitudes du *Cogito* de Descartes. Il y a une folie du *Cogito* cartésien qui est guérie de n'avoir jamais cessé de croire à l'ordre du monde, d'avoir seulement voulu en lever l'hypothèque de chaos. Mais qu'on assume la logique d'arbitraire du monde, sans condition d'aucun rachat, et l'imaginaire dubitatif qui s'y nourrit se révèle être la chance, inattendue aussi bien qu'inopportune, mortifère aussi bien que souveraine, de l'homme contre l'Être. Finalement aussi la chance de l'Être — si l'on admet maintenant qu'il n'a cessé d'être revendiqué par Dieu comme un rêve échappé de son esprit : le rêve d'une idée, la réduction du monde à une phantasmagorie.

Et certes, tout se joue désormais au plus serré; tout peut arriver, aussi bien le désastre total de l'Être que sa restauration cartésienne. Mais, pour parler comme Hegel, « en soi » Goetz a atteint la translucidité de la *relation* antithétique du Bien et du Mal, de l'Être et du Néant. Le processus tournant est intérieurisé : qu'il enchaîne correctement les figures l'une sur l'autre et tout tourne rond, mais qu'il insiste un peu, qu'il s'oublie, et soudain les voiles se déchirent, il reste seul, sans cau-

14. *Le Diable et le Bon Dieu*, op. cit., p. 239.

tion, avec sa liberté plénière : le néant rongeant l'Être, et bientôt l'action transformatrice, au mieux, — au pire, le néant pur, sans plus de justification, entraînant l'Être dans une catastrophe non plus concertée : souveraineté d'un désintérêt ayant rompu avec toute attente d'un témoignage en maléfice.

Selon la première conséquence, il rompt avec la circularité vicieuse que Sartre a nommée « tourniquet » : cette oscillation où le héros passe « d'une souffrance où la joie n'est que verbale à une joie où la souffrance n'est plus qu'un abstrait émotionnel¹⁵ » : répétition inlassablement approfondie d'une même structure dialectique : monotonie de l'ambivalence, enfin dénoncée grâce à l'identification maîtrisée de ses crimes et de sa liberté — liberté de tous, mais jusque-là enfouie négativement dans les fonctions de subversivité transgressive autorisées et même encouragées par le groupe pour mieux en fixer la dissémination potentielle, bref pour isoler la liberté de la sauvagerie de ses applications; liberté s'atteignant soudain au terme de la macération ascétique dans l'ampleur sans mesure de son être-là, là : c'est-à-dire nulle part et partout, s'appliquant à toute chose comme à aucune, se reconnaissant en chacun et en tous... sauf si Goetz s'applique à en reconnaître la genèse comme exceptionnelle et s'oblige à en favoriser *l'accès à tous*, donc la *détermine* encore provisoirement, pour en faire un instrument d'application de la lutte contre les forces qui en entrent la généralisation effective.

Selon la seconde conséquence possible, il persévétera cette fois dans le néant, mais dans la joie toujours suspecte de

15. *Saint Genet*, p. 238. « Une souffrance où la joie n'est que verbale », puisque c'est le refus de naissance qui a été signifié à Goetz qui motive ses forfaits accomplis dans la lamentation, condamné à halluciner artificiellement la récompense qu'il est en droit d'en attendre et que la généreuse mise à prix de sa tête lui rappelle incessamment. Inversement, à peine a-t-il eu le temps de faire triompher son échec, et de tirer une satisfaction de n'être point satisfait, qu'il s'aperçoit déjà qu'il est en tort, qu'il n'a pas à se reposer sur ses lauriers, que de nouvelles frontières du Mal l'attendent, qu'il n'est déjà plus rien aux yeux des nobles, bref qu'il est déjà toute la douleur d'un perpétuel recommencement. Mais cette douleur est à venir; s'il peut déjà la revendiquer, c'est comme une idée anticipée, il lui faut encore inventer, pour en souffrir, les modes concrets de son accomplissement : sa souffrance n'est « qu'un abstrait émotionnel ».

l'avoir atteint. Car s'il s'autorise à en jouir dès à présent, ce ne pourra être que contre ceux-là même qui lui en interdisaient jusque-là la compréhension radicale, donc les confirmant dans leur action du fait qu'il ne s'y réfère qu'à titre de témoins et non pas pour les contester dans leur être, s'attachant plus, pour son propre compte, à la joie du scandale provoqué qu'à celle de la souveraine placidité.

Reste que justement Goetz n'est pas encore sorti de son univers imaginaire, et qu'en sortir l'obligerait non seulement à en faire sauter la mécanique, à choisir le risque du néant sans appui, mais l'obligerait en plus à opter pour l'une de ces deux interprétations du néant. Il est bien passé du Mal au Néant, en ce sens il a épuré totalement la prégnance de son traumatisme originaire, mais il le reflète toujours : le dualisme de l'Être et du Néant remplace celui du Bien et du Mal, mais il reste ballotté d'un terme à l'autre dans un va-et-vient infernal, en proie à une dialectique des antithèses qui intérieurise le monde aux dimensions de sa subjectivité. Les « fous » comme les saints ont la vie longue, rien ne les oblige à échapper à l'espace de réflexion où ils se sentent pris sous le regard de l'Autre; s'ils l'ont intérieurisé il est plus précaire mais aussi plus présent. La contradiction explosive et mobilisatrice n'existera que s'ils se sentent menacés au sein de leur folie, si l'Autre du Regard perd la vie imaginaire qu'ils se plaisent à lui prêter, et soudain, comme un retour incongru du refoulé, s'impose dans la réalité à titre de juge intègre de leur forfaiture. Il leur faut bien choisir : tuer pour vivre ou être tué, bref, accomplir l'irréparable, la fin du phantasme.

Le choix décisif s'opère lorsque, affronté dans un antagonisme mortel à l'Autre de son expérience, il doit faire son choix entre les diverses possibilités qui lui sont offertes — soit se soumettre dans une sorte de sacrifice suprême à l'autorité qu'il n'a cessé de louer en l'agressant, de conforter en la provoquant, sacrifice à effet rétrospectif dont il ne sera pas là pour goûter les faveurs, mais qu'il peut imaginer anticipativement selon la logique de ce que ses expériences passées lui ont enseigné; soit refuser la mort : en cesser avec ses phantasmes et en passer aux actes — révolution — ou à la contemplation sereine — nihilisme apaisé. Il en a assez subi pour en rester là, fini le cycle des résurrections exemplaires. Il choisit

d'en passer aux actes — de récuser l'éthique et d'assumer la dialectique, hors de toute considération nihiliste. De là le meurtre de l'Autre en lui : Heinrich, son alter-ego en trahison, déviation toujours possible du terme auquel il vient d'aboutir. En fait, Goetz était resté moraliste impénitent jusque dans son ascèse. Il croyait au Bien et ne cessait de lui rendre hommage; loin de s'être libéré de son altérité néfaste, la dissolution ascétique qu'il en opérait ne pouvait que lui donner l'illusion d'une libération; en fait, il l'ancrait plus solidement en lui; l'intériorisant il s'en faisait lui-même la victime et le bourreau; il n'en dissolvait que la face spectaculaire; ses effets douloureux et rédempteurs restaient identiques en son âme : ce qu'il faisait subir à l'Être dans l'épreuve de la transgression lui était renvoyé dans l'abstraction émotionnelle d'une joie, bientôt renversée en comédie verbale de douleur. La mécanique demeurait intacte jusque dans la nuit noire de sa séquestration intime.

LOGIQUE D'UNE LIBÉRATION

C'est toujours face à un risque de mort que le héros sarrien définit sa qualité humaine. Hugo, affronté à la mort, n'accepte pas de se défendre : il devrait tuer Hoederer, c'est-à-dire en même temps la propre image de soi à travers l'amour qu'il lui porte; plutôt que de tremper dans une violence ambiguë, il préfère rester fidèle au mythe de la pureté; il mourra donc, fondamentalement attaché à une vision éthique, c'est-à-dire assigné à l'observance de la Loi.

Il s'était réfugié dans le communisme contre son père, pour en sauver le titre de paternité, et en racheter l'infidélité aux principes qu'il lui avait inculqués. Il ira jusqu'au bout, mort y comprise, pour attester la validité de ces principes, donc en s'y soumettant toujours : la Loi resplendira du fond de son désastre des feux de cette soumission héroïque; mais par là il ne se substitue au père que pour en confirmer la loi de paternité; peu importe l'infidélité que son père ait manifesté à l'endroit des principes : il en aura été malgré lui le

porte-parole officiel. L'épreuve est révélatrice du degré de l'attachement de Hugo à la vision éthique.

Croit-on plutôt qu'il veuille racheter son père, et sauver l'attachement personnel qu'il lui portait, préserver une féalité narcissique envers et contre toute trahison de celui-ci à la loi de son autorité? Le sacrifice suicidaire de Hugo confirme dans ce cas qu'il n'y avait rien à faire, que les principes sont mortifères : le rêve d'une adolescence magique, et que le réalisme de son père préservait l'essentiel : la vie, sans doute la réussite. Ce ne serait plus la soumission à la loi par idéalisme mais par réalisme ou plutôt au réalisme par idéalisme.

Par ces deux dimensions, Höederer lui rappelle la figure paternelle — figure de l'intransigeance : d'une part il est resté fidèle à l'idéalisme de sa jeunesse, d'autre part son réalisme, loin d'être trahison, est gage de succès et d'efficacité dans la défense des objectifs poursuivis : compromission tactiquement concertée, et cautionnée par l'authenticité postulée de son entreprise. Autrement dit, Höederer incarne la perfection achevée du père, de tout Père : l'alliance de la force et du droit, d'une force rachetée par la justesse de son application, d'un droit soutenu par l'efficacité de sa résolution, précisément les deux plans sur lesquels le père de Hugo avait trahi, et qu'on a vu ce dernier tenter de redresser par la fermeté de son acte. Si Hugo veut donc avoir tué Höederer « pour des raisons politiques », c'est en vue de préserver intacte *l'image* de la Paternité, donc aussi bien, pour lui, de la vérité, et comme la vérité en l'occurrence est révolutionnaire finalement c'est bien pour la Révolution, *mais dans la relation imaginaire où il l'a rencontrée*, également pour être à la hauteur des principes qui l'avait attaché à l'ancienne minorité et qu'elle est occupée à trahir — récurrence nécessaire de sa première relation oedipienne —, qu'il soutient au péril de sa vie le défi qui lui est lancé. Nous verrons quelle mutation dans la lutte à mort aurait été requise pour que Hugo accède à une authentique vision dialectique.

Mathieu, lui, allait plus loin : soumis, il prenait finalement conscience de l'aliénation de son assujettissement, et acceptait, dans un sacrifice final, de tuer la Loi; mais sa transgression restait verbale : il ne la cautionnait que du seul sacrifice de sa vie; il ne pouvait tuer la loi qu'en s'exposant lui-même

aux mêmes conséquences; au demeurant, son terrorisme apocalytique tournait à vide : rien dans la situation n'autorisait à en espérer une mutation dialectique; son refus était abstrait, prélude éventuel à une conversion, mais, en attendant, pur feu d'artifice rhétorique : dépense gaspillée dans le contexte suicidaire où elle s'accomplissait; finalement Mathieu substituait une éthique de la solitude hautaine à l'éthique du conformisme social, mais n'entamait en rien la structure éthique de sa vision : il voulait toujours d'emblée, et dans une production qui n'avait d'excessif que ses conséquences, le règne des fins et une responsabilité plénière à leur égard.

Quant à Oreste, s'il avait bravé ses scrupules moralistes et accompli le meurtre de sa mère, elle-même régicide, pas plus que celle de Mathieu sa liberté n'enchaînait-elle sur une perspective dialectique : sa violence restait pure violence, sans référence à son contexte social et historique; elle était bien consciente de l'ouverture d'initiative qu'elle signifiait, mais inconsciente des fondements historiques qui l'obligeaient à se définir par la violence. Oreste agissait hors la loi, mais pour y conquérir les titres d'une légitimité, non pour la dialectiser, et bientôt l'abolir. Il remet les choses à leur juste place, se sent justifié au tribunal de l'histoire et de son peuple, mais n'a fait que restaurer un ordre compromis. Il y a une juste violence à accomplir, il l'accomplira, mais la justesse de cette violence n'est pas définie par sa volonté de l'abolir, simplement de la remettre à sa place. Au reste, pour ne pas être suspect d'en tirer un avantage ou de s'y compromettre plus longtemps, il en refusera les conséquences : la prise du pouvoir ou plutôt l'acceptation de l'offre qui lui en est faite, laissant à la chance historique du peuple le soin d'en parachever l'avènement¹⁶.

16. Oreste et Mathieu semblent donc aller plus loin que Hugo sur les chemins de la liberté, c'est-à-dire de l'action révolutionnaire, alors qu'il s'agit de héros antérieurs à celui-ci : leur violence s'en prend apparemment à la Loi, même s'ils n'en tirent pas toutes les conséquences dialectiques; cependant pas plus que celui-ci ils ne sont en mesure d'incarner le héros dialectique : c'est que leur acte les engage moins que celui auquel se vouerait Hugo s'il allait aussi loin qu'eux. Si Hugo se décidait à agir, à prendre pour objectif de son action non la simple image de son être, mais l'efficience de son engagement objectif, s'il mesurait son initiative à ce qu'il se proposait expressément de réaliser, alors il déboucherait sur les conséquences révolu-

Avec Goetz, pour la première fois dans le théâtre sartrien, le héros possède le double sens rétrospectif et prospectif de son meurtre : à la fois *fin* d'une liberté imaginaire, attachée jusque-

tionnaires attachées à toute position dialectique. Car en quoi consisterait un véritable engagement révolutionnaire de sa part ? Non à préserver imaginairement et pour le compte de sa seule conscience morale la pureté des principes révolutionnaires — car il ne peut se faire d'illusion sur l'effet de contagion de semblable attitude, en l'occurrence de *son* attitude, sur ses bourreaux —, mais à entreprendre une lutte, risquée certes, mais précisément la seule concevable dans un contexte politique rigoureux. Il est persuadé que ses adversaires se fourvoient à vouloir à tout prix, mensonge inclus, préserver l'idéalité de l'image du Parti. Mais là n'est pas l'important s'il ne cherchait lui-même à préserver l'idéalité de sa propre image. Cette situation définit tout simplement le champ d'un conflit à soutenir. Ce qu'il faut c'est ruser, entamer une activité fractionnelle. Loin de courir le risque d'un manichéisme simpliste en dénonçant l'opportunisme politique des leaders actuels à partir de la pureté révolutionnaire de son sacrifice, catastrophique finalement pour les forces populaires, cette action seule permettrait de redresser le cours défavorable que la nouvelle majorité tente d'imprimer au Parti. Alors, ce travail fractionnel, s'accomplissant contre ses anciennes figures de référence — ceux qu'il s'était engagé à servir au nom de la pureté révolutionnaire —, et à propos de la vérité révolutionnaire à atteindre, c'est-à-dire du sens de légitimité à venir d'une certaine violence — et non du phantasme de vassalité révolutionnaire qu'il tentait de conquérir —, attesterait, par le risque même d'esseulement que Hugo y courrait : l'abandon de ses centres de référence antérieure, le vacillement hors de toutes ses attaches précédentes, bref une liberté que plus aucun lien d'être privilégié ne vient pondérer, mais laissée à la seule responsabilité de ses actes, — attesterait l'authenticité de son accession à la dialectique et le seul souci de faire triompher l'objectif révolutionnaire.

Certes, des refus spectaculaires sont souvent plus payants pour une cause que les tergiversations calculées d'un « entrisme » machiavélique — encore faut-il être certain d'en voir diffusé le message. Ici les conditions sont telles que seul le refus dialectique, c'est-à-dire l'acceptation d'une action concertée et manœuvrière, sera payant. Nous l'avons dit : le suicide de Hugo ne peut espérer voir son message se trouver répercuté au niveau des masses — seules susceptibles pourtant d'en tirer le profit d'une action de rectification de l'orientation prise par le Parti; ses seuls témoins, les nouveaux chefs du Parti, n'ont rien à apprendre de l'exemplarité de son sacrifice : ils sont les premiers visés par sa contestation; encore moins vont-ils en laisser transpirer le sens. A ce titre, l'accession révolutionnaire à la position dialectique ne s'opérera dans le chef de Hugo que de la liquidation de son attachement personnelle à son père : horizon bouché de sa liberté; en l'occurrence, de la liquidation de l'image paternelle déplacée sur son double en perfection : l'ancienne minorité du Parti qu'il avait illusoirement crédité de l'authenticité révolutionnaire — en fait : représentation en inversion terroriste du laxisme de son père. C'est seulement ce faisant que Hugo liquiderait le traumatisme original qui le rattache à la reconnaissance qu'il attend de la

là aux seuls effets subjectifs d'une *adéquation* à un ordre normatif hypothéquant l'ampleur de cette liberté et avérant le contenu de la vision éthique : sa restauration directe avec

figure paternelle et qui définit la modalité « éthique » de son attitude : ne pas penser à soi et à ce qui se répercute *en lui* de ses actes, mais de ce qui advient objectivement de ceux-ci eu égard à ce qu'ils poursuivent en s'accomplissant.

Resterait à préciser en quoi l'identification cœdipienne à la figure paternelle est inductrice d'une relation « éthique », de sorte que ce soit à la liquidation de la doublure *politique* du père que se mesurerait son abandon effectif de la vision éthique au profit d'une vision dialectique. Le risque de mort, mieux : la réalité suicidaire qu'il en assume, n'est pas suffisant à définir l'authenticité de sa position; il y confirme imaginairement ses anciennes attaches filiales : une fidélité sublime. C'est qu'il ne peut jamais y conquérir, comme dans tout affrontement cœdipien, que la propre figure de son pouvoir, c'est-à-dire fondamentalement *le prix mis à l'acquérir* : la castration de son désir, sa remise à plus tard sous l'effet de la contrainte que le père — représentant familial de l'ordre social — en impose, aussi bien l'autocastration qui en résulte d'un assujettissement au système de valeurs dont cette figure est l'émanation par refus négateur de tout ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire la terreur que la liberté exerce sur ses propres possibles refusés, et plus formellement encore le principe d'un assujettissement à la loi de l'Autre en tant qu'elle est celle de tous dans l'entérinement collectif de la nécessité d'une contrainte (sociale) : la Règle en tant que Règle, instauratrice de la Société, c'est-à-dire ordination ordonnée du désordre, alors qu'une véritable libération dialectique devrait avant tout s'attacher à opérer la transgression de toute limitation castratrice — non pas en soi-même et dans l'instantanéité de la décision de satisfaire tout désir, mais dans la conscience du caractère insupportable de semblable limitation et la volonté d'en venir à bout en en éliminant les conditions d'apparition : la cause. C'est dans ce combat *relativement* dangereux, car menacé du seul risque d'être démasqué par ses anciens chefs, mais *absolument* angoissant, car remettant en question la totalité de son passé « éthique », que Hugo conquerrait le titre de dialecticien, étant entendu que semblable combat ne peut avoir lieu qu'animé par le sens authentique qu'il y a à le tenir : à savoir réaliser l'universalité authentique d'une liberté émancipant chacun et tous de toute attache à une problématique personnelle, c'est-à-dire abolissant les causes mêmes de ce devenir problématique.

On le voit, la scansion fondamentale : narcissisme/relation d'objet, qui mesure habituellement le degré de développement des grands stades génétiques : oral-anal-génital-phallique, pivotant respectivement sur l'axe charnière de l'Œdipe, perd toute pertinence dans l'usage qui en est fait ici : le narcissisme « éthique » s'applique aussi bien au *narcissisme imaginaire* du phantasme d'une participation *immédiate* à l'identité de l'autre qu'au *narcissisme symbolique* d'une participation *médiatisée* au tribunal cœdipien de la Loi.

C'est normal puisqu'il s'agit de *deux modalités différentes de poursuivre un même objectif* : la satisfaction du désir, et de *deux manières d'obtenir une*

Oreste, sa reproduction intérieurisée chez Hugo, sa sollicitation respectueuse chez Goetz ou sa confirmation apocalyptique avec Mathieu — et *début* d'une action aux prises avec

identique adéquation au Regard sollicité de l'Autre. La seule différence est que la relation imaginaire, qui phantasme la réalisation de cet objectif, s'imagine avoir aboli le poids de l'adversité qui y est attaché pour en avoir *halluciné* la satisfaction, alors que la relation symbolique se contente de substituer la maîtrise de soi du sujet à la maîtrise impossible du désir — satisfaction autorisée et disponible, mesurée à l'insatisfaction de tout désir —; mais les deux relations sont identiques en ce qu'elles restent chacune fondamentalement dépendantes vis-à-vis de ce dont l'une ne peut que rêver l'évanouissement — mais le rêve d'une solution n'en est pas la définitive liquidation — et l'autre qu'accomplir le « différé », réduisant dès lors le désir à son sens de satisfaction à venir, à jamais abandonné quant à sa réalité immédiate.

Aux deux niveaux le narcissisme reste donc fondamental, car le sujet reste assujetti à la Loi de l'Autre : à son pouvoir de gratification directe dans un cas, indirect dans l'autre, c'est-à-dire dans les deux cas toujours avant tout préoccupé de la *position* qu'il occupe à ses yeux plus que de l'*action* qu'il entreprend d'accomplir.

On saisira d'autant mieux l'originalité de la dialectique, sa profonde rupture également avec les traditions idéologiques antérieures : ni imaginaire, ni symbolique, au-delà du plaisir comme de la réalité, mais liquidation de leur alternative par l'abolition cette fois des conditions du désir, c'est-à-dire des conditions de tout enracinement en une problématique personnelle.

Cet apparent recul du personnage de Hugo par rapport à l'avancée des héros antérieurs — puisqu'il ne se tue que dans l'hésitation à tuer la norme en lui — semble donc marquer une ultime hésitation devant une nécessité s'avérant de plus en plus inéluctable : celle du passage à la dialectique. Mais on peut tout aussi bien dire que Hugo en est plus proche par l'effet de répulsion que la proximité de cette exigence produit en lui ; les héros précédents ne bravaient impunément la morale que dans la conscience secrète de la confirmer. Au reste l'effort est d'autant plus difficile à accomplir pour Sartre, à travers son héros, que la dialectique est censément incarnée par Hoederer, et que, dramatiquement, toute la positivité de celui-ci se trouve fondée dans la comparaison avec la faiblesse et l'impuissance de la position éthique de Hugo — solution de facilité pour l'auteur (historiquement conditionnée) dans la mesure où elle permet de faire l'économie de la nécessité de montrer le *passage* par l'épreuve du *devenir de la dialectique* ; redoutable passage dans ce qui en est sollicité auprès du moraliste : l'épreuve de la lutte elle-même, en vue de l'osmose dialectique et dans ce qui s'y trouve impliqué de sens pervers : le passage par la pure violence, toujours aussi insupportable aux yeux du moraliste (puisque c'est lui qui devra bien accomplir la mutation) dans l'instantanéité de l'actualité où elle se produit, même si elle doit se trouver rachetée dans le bilan final : à long terme et dans ses résultats, aussi bien que dans l'économie immédiate de violence qu'elle rend possible.

Tout se présente comme si Hugo était prêt à soutenir du sacrifice de sa vie l'intransigeance attachée à la pureté des principes révolutionnaires, aux

les choses dans la conscience de la nécessité d'une émancipation radicale de tout type d'attache imaginaire avec une certaine figure de soi pour ne rester attaché provisoirement

lois de la libre discussion politique et au principe du centralisme démocratique qui en résulte — même dans cette interprétation assez paradoxalement où la minorité se considère justifiée à abattre le représentant de la ligne officielle au nom d'une prétendue correction de la ligne politique — plutôt que de cautionner le maquignonnage par lequel les effets négatifs de ce centralisme à rebours tenteraient de se camoufler : refoulés dans une hagiographie rétrospective ayant pour fonction de cacher le sens toujours ambigu d'une lutte de classes. Tout se passe comme s'il croyait à la vertu révolutionnaire de la vérité au point que pour lui une erreur avouée est politiquement plus payante que n'importe quelle victoire mensongère, et théoriquement seule justifiée au regard du triomphe ultime de la révolution. Mais cette position, en elle-même correcte, n'est finalement soutenue par lui que de ce qu'il en fait le prétexte à la vérité plus subjective de son attaché à la vérité. Car il s'interdit précisément les moyens d'en faire triompher la face objective, c'est-à-dire politique. La mort est un témoignage, non une action. Or si la lutte à mort doit rendre tous ses effets universalisants en tant que risque de mort, en tant que mort assumée, inversement en tant que lutte elle doit survivre et la mort n'être jamais que l'enjeu lointain et le plus long-temps repoussé, si les circonstances l'autorisent, de cette lutte, en tout cas n'être jamais que le moyen, si la situation y constraint, d'une fin qui doit toujours rester la victoire.

A ce titre, le véritable risque ne se donne pas dans l'instantanéisme de sa soumission au sacrifice exemplaire — il est, dans ce cas, comme on vient de l'établir, pur narcissisme, inconséquent en dehors du seul tribunal transcendant et imaginaire qu'il se donne; en l'occurrence, c'est le risque pris contre le tribunal lui-même qui définira l'authentique table de sacrifice de Hugo : devenir la victime propitiatoire assumée du jugement moral de la vision éthique : être suspect d'accepter, pour sauver sa vie, l'offre du Parti. Car paradoxalement c'est là que se trouve la véritable mise révolutionnaire : celle qui en passe par le sacrifice de l'idéal au profit de la préservation de la simple vie — épreuve dont le terme est symbolique puisqu'il s'agit de mourir à l'idéal moral pour que naisse la vie dialectique, alors que la décision révolutionnaire est plus habituellement définie par la mort de la vie elle-même; mais là en est précisément le sens de libération : ne plus laisser jouer la culture intime de son moi pour le contraindre à n'être que le pur instrument de l'objectif poursuivi — en l'occurrence projet parfaitement défini à l'enseigne : pour un usage prosaïquement révolutionnaire du cadavre de Hoederer. Là aurait été pour Hugo le fait d'affronter le « vieil homme » en lui, c'est-à-dire l'idéalité sublimée de son enfance. Et certes, ce n'aurait été qu'un début : alors seulement aurait-il pu entamer le véritable combat, lutter contre la direction actuelle du Parti, et le cynisme de ses dirigeants.

En fait, tout s'est joué bien avant, lorsque le véritable affrontement — pierre de touche de l'avènement à la mutation dialectique — aurait pu s'accomplir au sein de l'alternative où le plaçait la pratique de Hoederer occupé à le convaincre de la justesse dialectique de sa ligne politique. L'adop-

qu'aux moyens favorisant l'avènement d'une société proprement universelle. En ce sens, Gœtz franchit heureusement l'épreuve décisive où se joue l'ouverture à l'alternative dialectique de la vision éthique. On ne joue pas impunément la victime et le bourreau sans s'apercevoir de la comédie : en soi s'installe lentement une profonde désolation. A ressasser les figures extrêmes de l'orgueil et de l'humilité, du rien et du tout, du Néant et de l'Être, l'articulation se disloque, elle tourne à vide. Gœtz attendait Heinrich pour en finir définitivement avec son drame. A travers le discours de Heinrich il découvre la mort de Dieu et prend conscience de son aliénation : « Je me demandais à chaque minute ce que je pouvais être aux yeux de Dieu... L'absence c'est Dieu. Dieu, c'est la solitude des hommes. Il n'y a que moi : j'ai décidé seul du Mal, seul j'ai inventé le Bien... Heinrich, je vais te faire connaître une espièglerie considérable : Dieu n'existe pas. Il n'existe pas... je nous délivre. Plus de Ciel, plus d'Enfer : rien que la terre... Je recommence tout¹⁷. » Heinrich ne peut forcément entendre une pareille « espièglerie » : il *pourrait* également tout recommencer; or on sait que pour lui les jeux sont faits : il a choisi le compromis mondain par adoption d'un pessimisme radical; le Mal étant le destin de l'homme, il n'attend rien de l'action; son quiétisme de désespoir lui permet en conséquence de cautionner le faux bien de l'Église et de la Noblesse, d'en tirer tous les bénéfices, sans cesser de croire s'agiter au profit des pauvres; il confirme doublement le Bien : en confirmant Dieu à partir du sens de son absence, et l'ordre terrestre en arguant de la vanité à l'améliorer. En ce sens, le défi sollicité que Gœtz se lance à lui-même en le lançant à Heinrich, le défi qu'il relève en obligeant Heinrich à relever le

tion de la ligne hoedererienne lui aurait permis de tuer en lui l'attache à la figure du révolutionnaire reflétée par la minorité à laquelle il se trouvait allié, de faire alliance avec Hoederer et de l'aider à faire triompher la figure de la révolution en démasquant la minorité catastrophique qui la menaçait. Mais en soi-même son crime atteste son choix en faveur de l'éthique : interprétation instantanée du rapport de Hoederer à sa femme en termes de « trahison morale » et subordination inconsidérée des problèmes politiques aux problèmes personnels. Bref, les dés sont jetés dès qu'il manifeste une fidélité suspecte au miroir de son engagement antérieur — il faudra attendre Gœtz pour accéder au bris décisif du miroir.

17. *Ibid.*, pp. 267-269.

sien, bref la provocation concertée qui le met au pied du mur de sa position éthique, n'est autre que le défi qu'une vision éthique radicale est amenée à se lancer à soi-même au terme d'un itinéraire suffisamment éprouvé pour que la stabilité contradictoire de son univers se trouve mise en cause... question de vie ou de mort, de tout ou rien, car la coexistence n'est plus possible entre la liberté en passe de devenir consciente de soi et son attachement à un ordre de valeur qui s'en servait comme l'instrument de sa pérénité. Heinrich, comme Goetz jusque-là, tiraient avantage de ce que leur liberté confirmait en s'exerçant : l'ordre visible ou invisible de l'idéologie dominante; simplement l'un dans l'orgueil affiché, l'autre dans la fausse humilité, l'un dans la négation édifiante, l'autre dans l'affirmation nihiliste : confirmation pessimiste des désseins cachés de Dieu. Heinrich pour se défendre tentera de tuer Goetz, qui le devance... car pour Heinrich si Dieu meurt, plus de principe transcendant, plus de regard absolu où se sentir pris dans la figure monumentale de la tragédie. Pour Goetz ce sera le geste radical, la fin de son expérience éthique : le meurtre du *Regard*, c'est-à-dire de la Loi. Avec Heinrich, c'est tout son passé qui s'abat : « La comédie du Bien s'est terminée par un assassinat; tant mieux, je ne pourrai plus revenir en arrière ¹⁸. » Goetz est libre pour l'avenir, il est prêt à une alliance avec les classes opprimées, car il a fait l'épreuve de la solitude, du néant, c'est-à-dire de l'existence nue ou de la liberté : il acceptait d'être rien pour être tout, si Dieu est un rêve il lui reste le rien, c'est-à-dire le néant; rien... et les autres hommes. L'homme est une désolation glaciale que seuls les autres hommes peuvent tempérer. Plus rien ne camoufle la possibilité d'une réciprocité authentique : « Dieu est mort. Nous n'avons plus de témoin... le monde est devenu aveugle... J'ai besoin de voir des hommes ¹⁹. » Plus rien, si ce n'est *ce besoin* lui-même, l'attache à un immémorial souvenir de l'autre comme lieu de repos et de repliement, espoir d'une entente où c'est dans l'action que se constituera la caution réciproque de l'un par l'autre — non dans le conflit des jouissances exclusives ou complices... Pourtant cet appel à

18. *Ibid.*, p. 270.

19. *Ibid.*, p. 271.

l'autre dans les formes du même reste aussi fascinant, donc suspect, que dans les modalités antérieures de sa sollicitation. Simplement, maintenant Gœtz doit pouvoir faire l'économie du passage par la haine. C'est dire que rien n'est encore gagné au sein de cette expérience, car si le mode *paradoxal* de l'obtention de la reconnaissance de l'autre est surmonté, l'existence de Gœtz reste cependant encore mesurée à cette nostalgique aspiration à la reconnaissance : fin de l'époque glaciaire des rapports humains, non plus phantasmée, par lui, dans la modalité fantastique de la haine, mais époque à laquelle il reste tout autant exposé qu'avant, plus peut-être car sans les espoirs *paradoxaux* de ses phantasmes précédents : sans la moindre protection, animal sans défense naturelle, privé de l'autarcie *minimum* de l'existence biologique mais aussi bien interdit à une immédiate fraternité, et privé de tous les alibis forgés jusque-là pour en assouvir le désir...

Situé dans le conflit de l'époque, c'est tout naturellement que Gœtz se reconnaîtra dans les classes opprimées en révolte, car elles occupent une position analogue à la sienne : exclues de la société, composées de sous-hommes en quête d'humanité, mais plus directement (parce que massivement) à la source de la causalité déterminante de l'ordre régnant : pour en produire le fondement matériel; il n'empêche, malgré cette différence le marginalisme suspect et ambivalent de Gœtz est en affinité avec la contradiction de classe du paysannat; tout se tient : ce n'est que de la menace que cette contradiction fait peser sur la noblesse que celle-ci est condamnée à intensifier l'intégration cohésive de ses membres, à réprimer toute mésalliance en son sein. Il va donc à la rencontre des paysans et s'apprête à se joindre à leur *praxis* : « Je veux être un homme parmi les hommes ²⁰. » Mais ce n'est qu'un rêve, la réciprocité n'est pas encore heureuse, ne le sera-t-elle sans doute jamais *en tant que telle*; il ne peut en tout cas conquérir les joies poursuivies de la reconnaissance : il est trop tôt pour s'aimer; au reste quand il sera temps le besoin ne s'en fera plus sentir : au-delà ou en deçà de l'amour, la relation aux autres ne sera plus tendue sur ce pivot crispé d'une impossibilité rêvée : l'amour n'est que le phantasme régressif d'une

20. *Ibid.*, p. 275.

solution immédiate à l'impossibilité humaine, c'est-à-dire à la nécessité où l'homme se trouve d'être toujours en état de défense, donc de riposte, c'est-à-dire de violence, face aux problèmes qui l'assailgent; il est trop tôt pour l'amour, et lorsqu'on aura créé les conditions propices à son déploiement, c'est que la fraternité de classe qui en motivait l'espoir et en réalisait la forme la plus approchée aura triomphé de ses ennemis — *aussi bien de la cause de l'absence d'amour, donc de la cause même de sa nostalgie* — bref, que la fraternité opportuniste et triomphante aura aboli les conditions du phantasme de fraternité lui-même et par le fait le malheur dont il se rêve l'absolution. A s'en tenir à cet espoir Goetz est encore victime de son passé, non dans sa modalité de réalisation, avec laquelle il a décisivement rompu, mais bien des motivations qui en animaient l'entreprise : le besoin d'une reconnaissance uniment accordée à sa finitude. Il ne faudra pas attendre longtemps pour le voir sortir de son bel élan de solidarité, les temps sont durs : au sein même de l'unanimité de classe la violence s'impose comme à assumer; la violence de la féodalité persiste à se réfracter dans les rangs de ceux-là même qui sont pourtant d'accord d'en opérer la liquidation — c'est que le combat contre l'adversaire implique en même temps un combat contre soi-même. A ce titre les révoltés n'ont que faire d'un nouveau militant, ce n'est pas un homme de plus qu'ils recherchent, mais, en cette période de reflux, d'un chef, dur et intransigeant; Goetz est ce chef; c'est donc comme tel qu'il servira ses nouveaux frères en malheur — *c'est-à-dire en les niant encore*, dans l'anticipation d'un long terme où sera abolie toute contrainte. « Je leur ferai horreur puisque je n'ai pas d'autre manière de les aimer, je leur donnerai des ordres, puisque je n'ai pas d'autre manière d'obéir, je resterai seul avec ce ciel vide au-dessus de ma tête, puisque je n'ai pas d'autre manière d'être avec tous. Il y a cette guerre à faire et je la ferai ^{21.} »

Goetz reste pareil à lui-même, exploitant dans l'actualité de son avenir ce que son passé l'a fait, condamné à rester le même pour changer, et à mettre en œuvre l'ambiguïté de son talent pour en liquider les causes mêmes d'apparition. Destin toujours ambivalent, mais qui ne se justifie — s'il se hisse

^{21.} *Ibid.*, p. 282.

jusqu'à sa face dislocatrice dans la jouissance simultanée de sa face conservatrice et si sa nouvelle jouissance n'est pas sans lui rappeler les affres de ses anciennes rédemptions, et son action présente, le mal dont il escompte un bien — que si cette jouissance « passéiste » accepte de se mesurer à son caractère inadmissible, donc de se désavouer et de dissoudre, en en dissolvant les conditions, la joie officielle que sa victime doit pouvoir tirer de sa douleur secrète; dernier tourniquet, car cette joie officielle est aussi bien celle de son triomphe vécu pouvant se donner les apparences d'une lamentation malheureuse : abstraction émotionnelle gagée par une joie réelle; mais tourniquet libérateur cette fois, car accompli dans la conscience de son *impossibilité future* : la liquidation de ses conditions; quel que soit le tour que prendra dorénavant la circularité de son désir, il saura qu'il n'est jamais que le goût de cendre lié à toute satisfaction du fait *d'avoir dû avoir à se conquérir*, s'étant donc nourri du manque initial et dénonçant par là le double jeu de l'ambivalence de tout désir.

*

A la vision éthique on sait ce qu'ajoute la dialectique : la nécessité d'une *certaine* violence. Mais cette violence n'est pas n'importe quelle violence, car s'il existe une violence surdéterminée de l'éthique, complexe et polyvalente, qui s'autorise du soutien implicite et indirect que lui apportent les forces de l'ordre, il existe inversement une violence sous-déterminée, naïve et unilatérale : purement technique, où la fin justifie n'importe quel moyen et prend le masque de l'idéologie révolutionnaire pour soutenir sa démagogie; violence de pure destruction, inapte à tout sens sinon à celui de remplacer un ordre par un autre, et de substituer de nouveaux privilégiés aux anciens. Mais cette perspective est d'autant moins à négliger qu'elle reste la forme de déviation majeure de toute entreprise révolutionnaire. Il fallait donc, après avoir dans les premières pièces affirmé la *dialectique comme critique de l'éthique*, opérer une *critique de la dialectique* visant non pas à la contester, mais à la fonder... et cela paradoxalement à partir du corps à corps qu'elle entame avec l'éthique dans le processus de son dépassement, la vision éthique demeurant

la modalité d'être la plus subtile de la violence — jeu d'adulte au regard du jeu d'enfant de la violence technique. Du Charbyde de la violence éthique au Scylla de la violence technique, la dialectique doit assumer le problème de la légitimité de sa propre violence, l'assumer, en substance, dans la transparence de l'objectif poursuivi et la lucidité d'une violence non dissimulée, mais l'assumer dans des conditions telles que cette violence se révélera toujours être *la moindre des violences*, c'est-à-dire son articulation *la plus tempérée à ce qui enjoint à l'homme d'affronter l'hostilité du monde*, bref, destruction de l'ordre existant, mais dans la perspective d'une violence optimum au sens le plus économique d'une limitation de la violence investie dans l'action ²².

LOGIQUE FORMELLE DE TOUTE LIBÉRATION

C'est là où après Hegel il faut restituer toute sa signification à la lutte à mort, à sa fonction universalisante, en même temps qu'aux menaces de complaisance qui s'y trouvent attachées; à cette lutte, telle que Marx l'a reprise comme pivot de sa philosophie de l'histoire : lutte de classes, de libération, c'est-à-dire de reprise des hostilités et non lutte d'instauration du sens originel de l'humain — son accession à la culture — par l'avènement de l'ordre symbolique : la compréhension idéale et culturelle que l'homme a pris en soi lors du combat immémorial, mais ici : la lutte accomplie sur le fond de la première défaite esclavagiste, contre les conséquences institutionnelles que le maître en a tirées pour asseoir sa domination — donc entreprise de subversion à l'égard de la loi justifiant cet ordre, par la dénonciation duurre idéologique dans lequel est retombée la première outrance idéale, pourtant pleine de promesses, posée par l'homme : l'émancipation universaliste attachée au mépris de la vie. C'est là aussi où il faut suivre Marx dans la critique qu'il oppose à Hegel et l'usage radicalement révolutionnaire qu'il tire de cette expérience de lutte : l'avènement de la fin de l'histoire et non son

22. Appendice II.

perpétuel recommencement, par l'abolition de toute loi, de toute déviation institutionnelle de la maîtrise qui risque toujours de fournir la caution sublimée d'une oppression en entérinant la violence.

Car on ne meurt à la loi morale, forme supérieure de toute idéologie, que pour naître à la liberté. Tout meurtre n'est pas une expérience décisive, mais le meurtre de la Loi creuse en son auteur une *origine* inoubliable. Déjà au terme de la vision éthique la prégnance des attaches mondaines s'est trouvée désamorcée, la liberté est présente comme *sens*, ultime cristallisation, de la morale : elle n'abdique que devant les Principes; sous l'évidence de leur autorité elle se soumet à la nécessité, c'est là la dernière et seule extase qu'elle s'accorde : on connaît l'intransigeance des moralistes quant aux choses du monde, leur liberté est inflexible, elle ne s'attendrit et n'abdique qu'à la lueur de l'Éternel. Aussi imagine-t-on facilement le désarroi qui résulte du meurtre de la morale elle-même. Nous l'avons vu, ce ne sont pas les gens de bien qui étrangleront les principes, mais les gens de mal, les déracinés, les exilés, ces seuls moralistes authentiques : les seuls qui vivent la Loi dans toute sa rigueur, mais qui ne sont que l'envers lucide des pharisiens de la bonne conscience. Exclus, ils assument leur exclusion; s'ils l'assument avec suffisamment de rigueur, ils se retrouvent finalement face à face, dans un duel solitaire, avec la Loi. Ils sortent étourdis du conflit, mais libres; leur liberté s'est conquise contre sa dernière limitation : l'identification à l'idéalité spirituelle des principes — fût-elle négative ou positive; après s'être efforcée de les confirmer par leur négation ou leur réalisation, elle accède enfin à la pleine maîtrise de soi. Comme le dit Sartre de Genet : « Un pas de plus et tous les fantômes qui l'enserrent vont s'évanouir; il reconnaîtra peut-être qu'on l'a mystifié au départ; ce labyrinthe du Bien et du Mal où il s'est égaré, il s'apercevra que ce sont les honnêtes gens qui l'ont construit, le jour où, par frousse verte, ils ont coupé en deux la liberté. L'Être, le Non-Être, le Non-Être de l'Être, et l'Être du Non-Être, le Souverain Bien, le Mal Souverain : il n'y verra plus que des reflets que les deux tronçons se renvoient l'un à l'autre. Qu'il ressoude ces tronçons et la liberté va se rétablir dans sa dignité première. Alors, peut-être, la vraie morale va le tenter :

parce qu'elle est au-delà de l'Être comme le Mal, aussi impossible que le Mal et comme lui vouée à l'échec, et que, d'ailleurs, elle ne fait qu'un avec lui... Et avec le Bien. Ou la morale est une faribole ou c'est la totalité concrète qui réalise la synthèse du Bien et du Mal ^{23.} »

*

La liberté n'est pas la liberté si elle ne se veut pas pour tous : je ne peux me comprendre libre si je ne reconnaiss pas semblable liberté à l'œuvre chez autrui, c'est-à-dire si l'Autre n'est pas dans une certaine mesure le Même. Je m'impose nécessairement la limite que j'impose à l'autre homme, car une liberté « particulière » est une liberté amputée ou surdéterminée, donc autre chose que la liberté : maudite ou exceptionnelle, valorisée ou disqualifiée — semblable compréhension en subordonne l'universalité au critère de sa *particularité*. Pour déployer la totalité de son envergure, la liberté doit donc reconnaître intégralement la liberté des autres, c'est-à-dire la vouloir puisqu'elle n'existe qu'en se faisant — faute de quoi chaque liberté sera définie par la définition relative qu'elle donnera de celle des autres. Atteindre la liberté dans l'extension intégrale que l'expérience intérieure de la lutte à mort contre la Loi lui confère, c'est donc *de facto* l'atteindre en tous, donc vouloir la réaliser si le combat est de libération comme nous l'avons établi, et non d'instauration : par là lutter contre ceux qui l'oppriment c'est-à-dire s'engager dans les antagonismes au sein desquels elle se définit. Ainsi Goetz, sait-il dorénavant pourquoi il lutte : « Il n'y a rien, Nasty, rien : nous n'avons que notre vie ^{24.} ». Il n'y a rien au ciel imaginaire des principes, il ne s'y trouve pas de caution transcendante venant fonder le sacrifice fait à l'idéalité; dès lors restons sur terre, avec ce qui ne nous fait pas défaut, même si c'est notre défaut essentiel : la vie. Mais cet embrasement qui s'empare de tous les fétiches célestes n'en entame pas pour autant leur espace de déploiement : le champ de néant où se « célestisaient » les frayeurs angoissées de l'homme. Certes, c'est parce qu'il n'y a rien que nous n'avons que notre vie, mais c'est parce

23. *Saint Genet*, p. 177.

24. *Le Diable et le Bon Dieu*, p. 277.

que la vie s'est soudain trouvée suspendue à ce rien — s'est *découverte* dans le rien de l'angoisse assumée de la lutte à mort — que le néant s'est dévoilé : qu'il n'y a rien, qu'il y a le rien. La revendication massive de la vie par Götz n'en est que plus précaire : c'est dans le frisson d'une solitude qui ne se trouve plus éclairée des phares de l'éternel qu'il doit la revenir diquer; non une positivité rassurante, mais le perpétuel « suspense » d'une finitude sans caution; et s'il s'y trouve rejeté dans l'espoir d'y trouver une consolation, son espoir ne sera que de courte durée : déjà la vie s'offre à lui dans les contradictions multiples où il lui faut trancher s'il doit y trouver la place de familiarité qu'elle lui a fait miroiter. Tout recommence donc, ou plutôt continue, mais dans l'immanence cette fois. La tragédie d'une vie ramenée à son seul horizon de néant lui est devenue propre et n'est mesurée que par le critère d'universalité conquis dans sa lutte avec Heinrich. Il n'y a que la vie, mais à la lueur du rien qui l'a révélée, non pas une « rentabilité » octroyée du néant : la mise décuplée du gain de l'avoir risquée et gagnée — le maître pouvant enfin jouir sans discontinuer ou l'esclave se « former » petit à petit au dur contact de la matérialité travaillée —, mais l'exploitation de la source minière de ce double bénéfice : ce qui s'y est dévoilé de sublimement transvital : l'égalité de la mort, la calme universalité à laquelle chacun peut se suspendre comme au sens non équivoque, en négatif, de ce que la vie devra manifester en positif : une identique homogénéité, mais sereine cette fois, et non plus angoissée comme dans sa conquête guerrière. La conquête de la liberté ou le meurtre de la Loi est un événement décisif; c'est le lieu d'origine de l'homme, de son devenir et de la libération de sa liberté : la trempe d'une réciprocité authentifiée par l'épreuve de l'universalité immanente au risque de mort, de l'angoisse au regard de quoi tout chancelle, ne laissant surgir que la commune condition de semblable liberté : l'au-delà de liberté par lequel tout homme doit pouvoir se définir. En ce sens, la violence encore nécessaire à la réalisation de cette liberté possède son propre critère de validité puisqu'elle est la saisie du néant en l'homme, c'est-à-dire en tout homme : elle ne peut plus glisser dans le manichéisme simpliste des terroristes en quête d'un Absolu; elle ne sera subordonnée à aucun autre critère que celui de l'accom-

plissement de la liberté du néant et rapidement de son achèvement. Goetz sait dorénavant ce qu'est l'homme, et l'homme qu'il faut instaurer, aussi bien le non-homme. Aussi, s'il n'existe pas une formule de l'action révolutionnaire assurant la *réussite* de la fin poursuivie ou garantissant l'*absence de violence* dans les moyens, il reste que l'on peut fixer, parmi les attitudes possibles restant en deçà de cette double impossibilité, les conditions d'une action entièrement totalisante à la lueur de l'épreuve de la fin révolutionnaire — conditions portant à la fois sur les moyens à court terme et à long terme, sur la fin immédiate et la fin ultime, sur la possibilité de l'échec, le partage entre la violence existante et la violence à instaurer, etc.

CONDITION DE FORMATION DU SENS DIALECTIQUE

Comme on le voit, l'acquisition de cette capacité est subordonnée à une condition d'ordre ontologique : l'épreuve du néant accomplie dans la confrontation mortelle dissolvant la dernière figure ontologique derrière laquelle se camoufle le néant de la liberté. Cette épreuve, Goetz se voit contraint de l'affronter lorsque Heinrich vient le menacer jusque dans son dernier retranchement et, s'attaquant à son ascétisme, met en question l'ordre de sublimation que, vaincu, Goetz s'est donné pour supporter sa défaite sans en tirer les conclusions transgressives de l'ordre idéologique dont il nourrit ses exercices spirituels, en l'occurrence la gratification religieuse et féodale de son destin. De cet ultime conflit, Goetz peut sortir avec une vision lucide de la liberté, dépouillé de ses derniers résidus ontologiques²⁵.

25. Et certes, ce sacrifice de soi qu'encourt celui qui entame le combat décisif se donne également le témoignage d'un tribunal, celui universel de la pure conscience de soi, du pur mouvement de transcendance, donc apparemment également une Loi — cette attitude ne serait-elle pas aussi suspecte que les autres modalités de sublimation? Ce serait le cas si la conscience devait se subordonner à sa propre législation et observer les lois de son apparition; mais cette loi est précisément la loi révolutionnaire de la non-loi, la loi de l'abolition de toute loi. Cette fois, cette sublimation idéale l'est dans l'intégralité du détachement de tout usage fonctionnel qui peut en être tiré,

Entre l'itinéraire de Goetz et celui que Marx assigne à la classe ouvrière, par l'intermédiaire de Hegel, l'analogie est maintenant évidente. La classe la plus *défavorisée*, celle à

serait-ce indirectement, dans le cadre de la société. Sa genèse est décisive, car elle ne s'accomplit que dans, par et au cours de l'assumption du *risque de mort*, donc de la violence assumée, qui à la fois en déploie l'extension intégrale et en définit l'insupportable origine comme origine insupportable, donc à *abolir*, par et grâce à l'emploi de la violence qui l'a elle-même engendrée. C'est, si l'on veut, la conscience kantienne, mais non plus complaisamment abandonnée à son effet : la contrainte intériorisée et retournée contre soi de la violence faite au désir, mais délibérément tournée vers sa cause, dans l'assumption des conditions de sa genèse, et la mise à jour de la lutte à mort de son avènement; non plus refoulée donc dans le faux alibi d'une victoire qui ne serait que l'envers d'une défaite, mais détruisant littéralement son devenir à mesure même où elle advient à son sens. Bref, cette universalité conquise au grand jour du combat ne reste pas *symbolique* dans la pure consomption intérieure de sa fulgurance idéale, mais, du fait même du contexte de son apparition, elle sera forcément *réelle et pratique*, c'est-à-dire *significative de l'impossible complaisance à la jouissance de son avènement*.

Si Goetz n'a cessé de se battre jusqu'à présent, tous ses combats il les a menés sous la contrainte de l'ordre féodal, jamais dans la radicale mise en suspens de son existence émancipée de toute attache au système. Ses incartades, aussi périlleuses qu'elles apparaissent, ne faisaient qu'actualiser la loi du système dans sa soumission à cette attente de forfaits dont le système se glorifiait du fait d'y conforter sa cohérence.

La violence étouffée des figures successives de l'idéalité : l'immoralisme, le moralisme et la sanctification ascétique, ont progressivement amené Goetz à une pleine maîtrise de sa liberté; mais cette « force productive » patiemment conquise, est restée assujettie à la dialectique tournante, donc légalisée selon la loi propre de son développement, de la partie ambiguë qu'il jouait : le qui perd gagne de ses forfanteries dans l'attente de reconnaissance que ses forfaits impossibles apportaient en confirmation à la féodalité. Cette lente purification le rendait plus apte cependant à en transgresser la nécessité, bien qu'en elle-même, fonctionnant dans le cadre du système, elle ne l'obligeait en rien à en accomplir la négation. Le prétexte lui en sera donné par Heinrich. Par l'effet même de la critique à laquelle il pressent prêter le flanc au moment où du fond de son ascétisme il retrouve ce dernier, Goetz dénonce de lui-même la dérisioe vaine de ses combats antérieurs : le sens de *nullité refoulée* d'une liberté sans cesse reprise en *positivité* par le système — c'est-à-dire, dorénavant, *l'impossibilité foncière* de ses tentatives antérieures dans le paradoxe de sa volonté à se soumettre au système : à employer sa liberté dans l'effort toujours déjà fixé de son aliénation, plutôt que d'en faire la fulgurance éclatante d'un drame originaire qu'elle ne toléra plus de venir sublimer maintenant qu'elle a accédé à la contre-violence décisive de son sens inadmissible et insupportable.

De quoi brûler ses vaisseaux et rompre les dernières attaches à son passé en cherchant un appui authentique à l'universalisation de son expérience auprès de ceux dont le destin est d'un même refus, contraint, de l'ordre

laquelle un *tort absolu* a été fait, cette classe vaincra son dénuement, et toutes les mystifications qui en justifient l'oppression, par une *violence* révolutionnaire mettant bas l'ordre établi; elle conquerra son droit à l'humanité en niant la négation qui lui est faite. Mais comme le disait le jeune Marx, le prolétariat n'est que le « cœur » de la révolution, le philosophe en sera la « tête ». La dialectique propre des classes ne suffit pas, il faut que la philosophie révolutionnaire élabore également une théorie dialectique du *leader révolutionnaire*; c'est là une des pièces maîtresses de l'apport de Sartre au marxisme, ou plutôt à la conjoncture historique si le marxisme doit demeurer vrai : le sens de la convergence de Goetz et du paysannat révolté. L'action du révolutionnaire professionnel, du militant spontanément issu des masses n'est pas toujours adaptée à leur rythme, à leur état de développement révolutionnaire ou à la totalité des circonstances dont *certaines* en ont conditionné l'émergence et favorisé la responsabilité. Prématurée, mais requise par l'occasion ou l'opportunité, la révolution se bloque sur les problèmes immédiats, piétine à lever les inerties du passé, et n'est pas en mesure de satisfaire immédiatement les aspirations de l'élan révolutionnaire. Le *leader*, submergé, glisse dans l'autoritarisme ou passe sournoisement à l'empirisme. C'est ici que l'expérience de Goetz revêt toute sa signification : l'expérience

établi : la lente émancipation laborieuse des paysans à la lueur de la défaite, souvenir immémorial et effacé d'une mort, donc d'une transcendance, pressentie mais refusée dans le mythique combat originel. Refus de l'ordre, et non son appropriation, car dans ce cas ce serait oublier proprement l'inoubliable, à savoir la discrimination décisive dont le *système* — *en tant que système, donc comme tout système* — est inducteur du fait de *devoir s'affirmer*, donc se défendre, et dont le paysan comme travailleur forcé est la première victime, inoubliable comme l'oppression dont ce dernier tire sa subsistance dans la nécessité où il se trouve de devoir se vendre pour vivre, de vendre sa force de travail, donc de vivre en forgeant l'arme de libération de la contrainte qui pèse sur lui. C'est l'endurcissement de la sublimation, l'apprentissage forcé d'une liberté, la mise à jour progressive du pouvoir infini de la production, du caractère répressif et obligatoire de sa nécessité, de l'oppression exercée par ceux qui en tirent bénéfice, bref l'*insupportable* condition d'être privé du produit même de leur esclavage — l'objectif est clair, lié au seul remède adéquat : l'abolition du *système*, c'est-à-dire de tout ordre de contrainte au nom de cette liberté neuve, non plus pressentie dans le lent travail de formation, mais littéralement réalisable dans la liquidation de ses propres causes.

de celui qui par une voie inattendue mais parfaitement rigoureuse et prévisible se retrouve au même carrefour que la classe révoltée. Car tout se passe comme si dans un premier temps c'était le mouvement réel des masses qui obligeait Goetz à opérer la conversion de son Mal ambivalent au Néant univoque de la liberté universelle du risque de mort, et ensuite seulement se le donnait comme seul *leader* possible dans la situation inextricable où l'avancée révolutionnaire a placé les masses paysannes.

C'est que la vérité et la liberté ne sont pas encore dans le même camp. Nasty et les masses en révolte représentent bien l'avenir, mais, pourchassés et défait par l'unité refaite des féodaux, ils ne savent plus que faire de cette vérité. Goetz, de son côté, a atteint la liberté, mais une liberté inefficace tant qu'elle ne s'allie pas aux forces réelles qui l'ont engendrée. Les conditions sont mûres pour un dépassement révolutionnaire de Goetz et une subordination de la force des masses à la dimension proprement idéologique de leur soulèvement : l'acceptation de la réflexion finalisante et totalisante du dialecticien *théoriquement devenu tel* : *leader* authentiquement révolutionnaire et capable de totalisation sans concessions, à la fois issu de la dialectique totale de l'histoire et se retournant sur elle pour la dialectiser à partir de sa propre épreuve de la dialectique — dialectique de l'individualité particulière se constituant au sein de la dialectique totale comme volonté de dépassement et mouvement d'unification des deux dialectiques.

Dans *Le Diable et le Bon Dieu* le problème est posé dans toute sa complexité. Karl et Nasty incarnent les militants issus des masses plébéiennes; mais Karl est d'office disqualifié par la portée démagogique de ses mots d'ordre et leur efficacité catastrophique; le cas de Nasty est moins évident : tant qu'il reste agitateur et organisateur de la révolte il colle parfaitement à ses troupes et exprime avec lucidité la nécessité de la situation; mais dès que la révolte s'effondre, alors il apparaît totalement démunis. Sartre lui conserve cependant toute sa sympathie; il est probablement persuadé qu'en période normale les *leaders* révolutionnaires issus des couches populaires sont les plus aptes à mener leurs troupes au combat; mais, nous le verrons, là n'est pas le propos de Sartre qui écrit

dans le contexte précis du stalinisme, c'est-à-dire à une époque où l'idéologie révolutionnaire est entièrement obérée par une bureaucratie dictatoriale. Quand le mouvement ouvrier dans sa totalité est provisoirement confisqué par une idéologie de la construction, urgente et disciplinaire — et c'est précisément l'évidence et les conséquences de la nécessité de cette situation qui se trouvent mises ici en question — la moindre difficulté durcit la situation et accroît l'autoritarisme des chefs, le *leader* glisse insensiblement dans le réalisme simplificateur, les contradictions sont assumées dans la terreur tournante de l'angoisse et de la répression, la dialectique, complexe, entre les masses, les exigences objectives et les choix élaborés par les dirigeants, se schématise sous l'effet d'une pratique politique autoritaire et policière. Le *leader* populaire, débordé par la situation ne possède plus le critère de totalisation unifiante que lui fournissait le flux victorieux des masses. C'est à ce moment que la liberté *conquise* de l'« aventurier » s'offre à organiser le chaos auquel le militant ne peut réagir que dogmatiquement.

C'est à semblable transfert d'autorité que nous assistons dans *Le Diable et le Bon Dieu*. Nasty et Goetz, qui ont poursuivi un dialogue de sourds durant toute la pièce, se rencontrent finalement en plein reflux révolutionnaire, à cet instant précis où l'un, perdant toute assurance, est prêt à s'abandonner aux forces de désagrégation qui s'emparent de ses hommes, et où l'autre découvre dans la complexité de la situation le champ de réalisation de son être — c'est-à-dire de son néant. Nasty, défait, abandonne la situation aux mains de Goetz; il lui laisse poursuivre la synthèse qu'il a été incapable d'accomplir. Goetz, par son commerce avec l'échec, la solitude, le néant, est à même d'assumer la pratique contradictoire imposée par la situation; il peut y déchiffrer la nécessité de dépassement de toute morale, aussi bien de toute violence, en même temps que l'impossibilité de la dépasser dans les circonstances présentes; il est capable d'affronter et d'opérer une synthèse qui se détota lis sous ses yeux; il peut mener une entreprise contradictoire : une dialectique qui se dédialectise dans le moment même où elle se constitue. Son âme est habituée, de par son déchirement originel, aux fines alchimies des fins superposées et des moyens dialectisés : elle vit dans les contradictions

révolutionnaires comme poisson dans l'eau trouble des longues tractations violentes avec l'adversaire. Dans cette phase transitoire, le militant se trouve donc relayé par l'homme d'action, par l'« aventurier », seul susceptible d'assumer la nécessité d'un passé encore agissant et les exigences d'un avenir encore impossible, de se faire violence sans violenter irréversiblement le cours de la ligne révolutionnaire, de contredire dans le présent le sens de l'avenir sans en hypothéquer la réalisation, bref, de dialectiser l'inconciliable dans la mesure où il a été trempé à une expérience de violence qui la rend à la fois iné�utable et impossible, affichée et à abolir, en conséquence d'accélérer le processus de décomposition sociale dans la fermeté d'une maîtrise du sens de cette liquidation. Nasty est en avance d'une génération : il comprend les situations précipitées, qui préfigurent une *praxis* collective et unifiée, mais il ne possède pas le talent des situations impossibles. Si l'histoire est aussi ce qui se fait au jour le jour, Nasty est encore un abstrait : seul Goetz est en mesure de débrouiller l'écheveau entremêlé d'un présent dont l'avenir se trouve chargé de toutes les inerties matérielles et instrumentales de sa réalisation.

Nasty vient d'accepter de se laisser frotter par une sorcière pour conjurer, aux yeux de ses hommes, la défaite :

GOETZ. — Nasty, tu en es venu là?

NASTY. — Oui.

GOETZ. — Tu les méprises donc?

NASTY. — Je ne méprise que moi. Connais-tu plus singulière bouffonnerie : moi qui hais le mensonge, je mens à mes frères pour leur donner le courage de se faire tuer dans une guerre que je hais.

GOETZ. — Parbleu, Hilda, cet homme est aussi seul que moi.

NASTY. — Bien plus. Toi, tu l'as toujours été. Moi, j'étais cent mille et je ne suis plus que moi. Goetz, je ne connais ni la solitude, ni la défaite, ni l'angoisse et je suis sans recours contre elles...

GOETZ. — Non. La souffrance, l'angoisse, les remords, bon pour moi. Mais toi, si tu souffres, la dernière chandelle s'éteint : c'est la nuit. Je prends le commandement de

l'armée... Croyez-moi; s'il y a une chance de gagner cette guerre, je la gagnerai²⁶.

Ainsi naît un dialecticien, c'est-à-dire un *leader* révolutionnaire : en assumant la guerre et la violence Goetz condamne les paysans à vingt-cinq mille morts; s'il les abandonnait à la répression des féodaux, il y en aurait cent mille²⁷.

26. *Ibid.*, p. 279-282. A cette situation de reconnaissance fait écho une position plus théorique dans l'étude que Sartre a écrite en préface au livre de Roger Stéphane, *Portrait de l'aventurier* : « Dans la défaite et l'agonie, le militant et l'aventurier éprouvent pour la première fois une vraie fraternité : à vrai dire, c'est le militant qui change, non l'homme d'action. Celui-ci avait choisi de mourir, il mourra donc, il n'a presque rien perdu. Mais celui-là voulait vivre, il voulait atteindre un but qui s'éloigne et disparaît; il était optimiste... C'était un fonctionnaire paisible, aux initiatives limitées, habitué à découvrir son visage apprivoisé dans les yeux de ses camarades, sûr de soi, sûr de trouver au fond de soi, ferme comme un roc, la Volonté du Parti; le voilà délaissé dans l'inexpiable isolement de la défaite, le Parti est vaincu, l'espoir écrasé... » (éd. du Sagittaire, p. 25; également : *Situations*, VI, Gallimard, p. 19).

27. Nous serions en léger désaccord avec Jeanson sur l'interprétation générale du personnage de Goetz : il ne lui accorde pas la même originalité que nous par rapport aux pièces précédentes : « Si maintenant nous tentons de situer Hoederer par rapport à Goetz... nous ne serons pas loin de reconnaître en lui *l'homme engagé*, au meilleur sens du terme. Hoederer, c'est Goetz ayant dépassé le moment théâtral, héroïque de sa conversion à l'humain; ou, peut-être, n'ayant jamais eu à s'y convertir. Son éthique est résolument celle de la *praxis*. » (*Sartre par lui-même*, p. 167.) Pour nous, par contre, le personnage dialecticien que nous présente Hoederer est donné de façon immédiate, tandis que l'histoire de Goetz nous montre l'expérience concrète apportant un fondement à cette vision dialectique. Il est d'ailleurs symptomatique que lorsque Jeanson veut montrer l'aspect non technique de la vision de Hoederer, il ne puisse plus poursuivre sa comparaison avec Goetz, dont la démarcation par rapport à cette attitude nous semble précisément l'originalité, et doive prendre pour référence Canoris, le héros de *Mort sans sépulture*. Nous serions d'accord pour dire que Hoederer représente Goetz tel qu'il devient après la pièce, mais qu'il était essentiel de nous montrer le devenir-dialecticien de Hoederer, c'est-à-dire l'histoire de Hoederer avant les débuts des *Mains sales*. Bref, Jeanson ne semble pas dégager toute la signification de cette apparente postériorité anachronique de Goetz par rapport à Hoederer.

Mais peut-être faut-il comprendre plus profondément ces remarques de Jeanson et y voir non pas une interrogation sur la plus ou moins grande qualité dialectique des héros, mais une question sur l'universalité de l'attitude de Goetz. Cette attitude est-elle condamnée à disparaître avec la résolution du problème historique qui a concouru à la provoquer et à fonder sa nécessité, ou s'agit-il réellement de l'émergence dans l'histoire des hommes d'une figure préfigurant l'homme des sociétés futures? Disons pour

TOTALISATION INTERNE

En fait, la situation historique au sein de laquelle Sartre a décidé de développer cette problématique morale rend compte à la fois de la nécessité des différentes figures qui jalonnent l'itinéraire de Goetz ainsi que du sens que nous devons lui accorder aujourd'hui. Pour Sartre, idéologiquement, la fin du Moyen Age correspond à la fin de notre société capitaliste. Dans les deux cas, il s'agit des derniers soubresauts d'une société de consommation²⁸. De sorte que si nous creusons quelque peu l'origine du drame de Goetz, ce qui apparaît initialement comme un donné irréductible et contingent s'avère posséder une intelligibilité totalisante dans la mesure où l'on y voit l'inscription première par laquelle Goetz enfant a appris à vivre, dans la singularité, l'universalité d'une contradiction sociale : sa bâtardise n'acquiert son sens de malédiction qu'au sein d'une noblesse contestée par les masses populaires et ne pouvant, de ce fait, tolérer de défection dans ses rangs.

Son destin se trouve ainsi entièrement prédéterminé par la matérialité historico-sociale du Moyen Age : il *subira* effectivement sa vie jusqu'à la découverte de la liberté; jusque-là sa liberté se forge dans l'exacte mesure où elle s'aliène dans les figures mystifiantes que lui propose l'idéologie

l'instant que toute notre interprétation tend à conclure en faveur de la seconde position, car s'il est vrai que Sartre dit de cet homme d'action qui a contracté des alliances avec les mouvements révolutionnaires : « Je le regarde s'éloigner, vaincu et vainqueur, déjà oublié dans cette cité où il n'a pas de place et je pense qu'il témoigne à la fois de l'existence absolue de l'homme et de son impossibilité absolue... », il ajoute cependant en terminant : « J'en connais déjà qui sont tout à la fois... ils ne pensent qu'au moyen de la raison combattante que le Parti leur a fournie, mais comme leur pensée refuse toute entrave, ils poussent jusqu'au bout d'elle-même cette raison constituée et la métamorphosent en raison constituante; tout entiers ordonnés à l'obéissance ils ne réservent rien d'eux-mêmes, absolument rien, sauf cette liberté qui les donne sans réserves. » (*Portrait de l'aventurier*, pp. 27-28 et *Situations*, VI, *op. cit.*, pp. 21-22.)

28. « Notre société est ambiguë : le développement de l'industrie et les revendications d'un prolétariat organisé la transforment avec des secousses atroces en société de production. » (*Saint Genet*, p. 191.)

de l'époque. Ainsi sommes-nous autorisés à opérer cette double lecture, par l'individuel et par l'historique, qui nous amène à reconnaître une dimension ontologique à l'expérience vécue de Goetz tout en l'insérant dans une trame historique qui *fonde la nécessité* de cette expérience à la fois dans ses différents moments et dans l'ultime figure qui en assure la dissolution; ou encore : à voir dans l'*être pratico-inerte* du Moyen Age ce qui donne sens, tout en l'aliénant, à une entreprise de libération en tant que la structure matérielle de l'époque crée en même temps les forces qui la contestent, la résistance qu'elle leur présente et les systèmes idéologiques qu'elle leur oppose; en bref, la noblesse se bat, le clergé se mystifie, les « bâtarde » découvrent une correspondance naturelle entre leur malédiction et la négativité des révoltés. Mais le rapport n'est pas si immédiat, il n'apparaît clairement qu'à la fin de toutes les figures intermédiaires que la société a ménagées entre le Mal et la Liberté.

Ici nous devons nous référer aux brèves analyses de la société de consommation que Sartre nous donne de la féodalité dans le *Saint Genet*. Dans pareille société le travail est inessentiel, seule compte la consommation. C'est clair : les maîtres y ont conquis leur titre des valeurs guerrières, non de celles du travail. Les paysans, par contre, ces futurs serfs, ont sauvé leur vie au prix du seul travail; mais ce dernier ne s'impose pas encore comme l'idéologie dominante, tout au plus comme le moyen matériel requis, mais inessentiel, aux affirmations idéologiques du maître. Seule l'élite est en mesure d'accomplir les valeurs de la société, de réaliser pleinement la consommation, et cela dans le faste « rituelle » qui en mesure le climat : jouissance conquise de la vie comme l'est le repos mérité du guerrier, parce qu'obtenue à son plus grand risque — se refusant à toute contrainte secondaire qui en limiterait la portée. Par là, la vie est censée se réconcilier avec soi : s'étant mise en jeu pour n'avoir plus à se monnayer, à monnayer le temps de son déploiement, et à subir la loi de développement de sa pérénité : l'autre d'elle-même, *sa durée* —, elle exige tout pour avoir risqué de tout perdre. Mais en même temps que la mort lui est ainsi subordonnée comme la conséquence méprisée de l'affirmation de soi : la possibilité inessentielle enjointe à une pleine jouissance

de la vie — la mort se trouve en même temps dorénavant refoulée par la prise en charge esclavagiste des menaces qui en sont la prémonition. Pour les maîtres la contrainte du danger a suffi une fois : le jour où dans la victoire ils se sont faits reconnaître comme tels. Cette fois-là, la vie a joué son va-tout dans la préférence du risque de sa disparition à une parcimonieuse gestion de sa durée. Lorsqu'il a conquis son titre, le futur maître a mis le prix à l'obtention de sa jouissance : un pacte avec la vie au cas où il la conserverait : l'éternisation *naturelle* de sa jouissance.

Cependant, les modalités, mêmes immédiates, de la jouissance sont multiples. En détruisant l'objet par sa consommation, la noblesse s'assimile symboliquement ses qualités substantielles : illusion d'une jouissance naturelle du *privilège* de son statut. Mais plus subtilement, si les circonstances l'y obligent, elle en opérera une destruction plus proprement symbolique, dans le gaspillage ou la générosité gratuite — *sur-privilège* cette fois, s'il est vrai que le don ou la générosité détachent supérieurement de l'objet, donc le place dans une dépendance dont le mépris ostentatoire à son égard ne fait qu'attester la marque de possession de celui qui le dédaigne : usage symboliquement concerté des ressources exorbitantes de la vie, expurgées de toutes limites, sans mélange, et dont la phase consomptive n'est que la précipitation, l'accélération subite dans l'ambition démesurée de prendre à son tour de vitesse la durée propre de la jouissance, non pas la durée liée à ses conditions extérieures, mais celle de son propre assouvissement, et se la donner d'un coup, en bloc, sans faire le détail; symbolisation de la symbolique assimilative, toujours en vue du même pacte, mais ramassé cette fois dans la volonté instantanée de « faire rendre » à la vie, sans restriction aucune, l'absoluité de sa vitalité.

Dans les deux cas, cependant, destruction directe par assimilation reproductive de soi dans l'immédiate jouissance de ce que la nature offre de plénitude repue, ou, indirecte, par symbolisation médiatisée, d'une substitution par sacrifice du tout du sujet transcendant au tout de la nature transcendée — dans les deux cas l'entreprise n'acquiert son sens que par la médiation du modèle fondant l'idéologie de la consommation : l'identification, sans ombres portées, au

grand tout de la vie : Dieu ou la Nature —, substance infinie, dans l'infinité de laquelle la coaptation de la consommation à son objet doit permettre une réimmersion régénérante. Médiation requise à la rédemption absolutiste de la perte sèche que constitue la destruction de l'objet.

Dans un deuxième temps cependant, c'est la « médiation » elle-même qui devient l'objet de consommation. Aussi l'entreprise doit-elle s'intérioriser : on ne peut détruire Dieu ou la Nature que dans l'imaginaire. Alors que les consommations-destructions antérieures se donnaient encore l'alibi des actes de leurs gestes : l'apparence publique de leurs intentions édifiantes, ici c'est à l'alchimie secrète des âmes qu'il faut recourir. C'est le moment des messes noires. La consommation détruisait soit l'objet réellement, soit le monde symboliquement, elle pouvait même pousser le raffinement jusqu'à s'autodétruire dans une ascèse où le sujet lui-même devenait victime de son ostentation sacrificielle; tout cela témoignait au regard de l'Absolu, et conférait au sacrificeur le bénéfice de la réciprocité quémandée. « L'Église a emprunté à l'aristocratie sa générosité de consommation : une partie de l'aristocratie, à son tour, se met à imiter l'Église... Ces actes ostentatoires perpétuent la tradition laïque du gouvernement romain... La morale aristocratique a pris un aspect religieux; des mythes et des rites chrétiens sont venus la coiffer, mais elle n'a pas changé de fond : le consommateur, c'est Dieu le père; on donne, on détruit "pour l'amour de Dieu" ... dans cette nouvelle perspective, l'élévation rapproche du Père Éternel : un jugement céleste vient l'entériner... En poussant les choses à l'extrême, on peut supposer une société civile à l'agonie : des paysans qui se tuent à la peine pour que des aristocrates meurent de faim auprès de moissons calcinées. Naturellement, les choses n'en viennent jamais là : la plupart des riches préféreront consommer en jouissant; la guerre à l'étranger donnera l'illusion d'un renouvellement constant des biens; les mouvements sociaux, l'infiltration des barbares, puis l'apparition d'une classe commerçante modifieront la structure de la société; finalement, l'aristocratie ne ruinera qu'elle-même, les progrès de l'industrie transformeront les sociétés de consommation en sociétés de production. Mais le Saint, fleur exquise des sociétés de

consommation, présente à cette aristocratie qui court à la ruine et à la mort son image la plus exacte²⁹. » L'entreprise est osée, non contradictoire, la symbolique se charge d'en opérer les feintes rhétoriques. Maintenant, par contre, l'entreprise devient paradoxale : on brûle ce qu'on avait adoré, on détruit les idoles théologiques, divines ou naturelles, la nature se désagrège, Dieu lui-même s'éclipse, c'est la nuit de fin du monde. Dieu se donnera dans son absence, dans le paradoxe de l'absurdité des choses. Encore faut-il en produire l'évidence, c'est-à-dire abréger son agonie et commencer par le faire disparaître. Il faut accélérer le processus, aggraver la situation, car c'est au moment où le désespoir est le plus grand qu'il faut s'obliger à espérer, y tremper une foi qui ne devra rien à autre chose qu'elle-même. L'absolu ne l'est pas impunément : c'est à ne s'y point frotter que jaillira l'étincelle de sa présence.

En vérité, une logique secrète court d'une consommation à l'autre. Mais aveuglée par le renversement de l'hommage rendu au grand Tout, la conscience peut s'illusionner sur la mutation accomplie, et croire avoir franchi une étape décisive. En fait, la première figure idéologique, l'étape proprement symbolique de la consommation nous avait donné la clef de cette attitude dernière : « Le raffinement suprême de la consommation, c'est de détruire le bien sans en jouir... l'aristocratie connaît en même temps la satisfaction secrète de se placer au-dessus des biens de ce monde... [l'aristocrate] possède éminemment les biens qu'il détruit; refuser la jouissance, c'est la jouissance la plus exquise³⁰. » Ainsi le don engage-t-il le donataire. S'il faut donner à Dieu le plus cher de nos biens, la plus sacrée de nos attaches, alors le dénuement ne devra cesser de se renouveler : « Donner à Dieu dans les larmes, dans la révolte, dans le désespoir ce que nous avons de plus légitimement cher, c'est l'acte pieux par excellence. Abraham tuera son fils. A la limite et puisqu'il paraît que rien ne nous est plus cher que nous-même, c'est nous que nous donnerons, par une sorte d'intériorisation du sacrifice humain où le sacrificateur et la vic-

29. *Saint Genet*, pp. 187 à 189.

30. *Ibid.*, p. 187.

time ne font plus qu'un³¹. » Il suffit de pousser quelque peu cette logique pour déboucher sur l'ultime étape : s'il faut sacrifier le plus précieux de nos biens pour rendre hommage à l'Absolu, alors c'est Dieu lui-même qu'il faudra sacrifier. L'absurde est consommé et la foi sollicitée dans son authentique ferveur. Au reste, c'est bien ce que vise le pêcheur, et ce qui hypothèque l'authenticité de son entreprise : faisant le mal dans le reniement ultime de l'Absolu, il commet ce dernier à la rédemption du monde et donc concourt à sa plus grande gloire en favorisant sa Manifestation. Il aura sa place dans la hiérarchie des ineffables, la plus proche de Dieu pour en avoir constitué le paradoxe le plus outrageux. « Parce que le Pécheur, en dépit de lui-même, tient, jusque dans son péché, sa partie dans le concert du monde, il s'attribue tout le mérite de concourir à cette symphonie, comme si ce péché avait été quelque part expressément voulu pour cela. Et de fait, si l'on a la foi, il a été voulu quelque part et par quelqu'un : par Dieu qui décide des moyens de maintenir l'ordre universel. Et comme le Pécheur s'anéantit, il ne reste plus que Dieu même et tout s'évanouit dans le Bien³². » La catastrophe de la destruction n'est plus un don, elle est un destin. Il suffira de l'accomplir en observant tout simplement les règles de malédiction auxquelles sont voués l'homme et le monde. C'est l'ascèse sadique, la désagrégation concertée de l'Être, cet ultime Bien où pouvait encore se réfugier l'insondable profondeur divine, ce dont la destruction laissait nécessairement miroiter l'envers positif de restitution plénière : le lieu des lieux — autrement dit, la liquidation de l'espèce humaine commandée par le phantasme du forfait le plus monstrueusement rentable, et l'ébranlement de son espace de projection : la présence induite de la totale absence, du trou noir du Néant. La société féodale, usée par ses cérémonies symboliques, épaisse par ses saignées internes en arrive à s'atteindre elle-même dans ses fêtes destructrices, à voir les structures ultimes de sa stabilité menacées de dislocation ; elle n'aura d'autre solution que d'en faire mérite : de conséquence, sa disparition inéluctable devient son but ;

31. *Ibid.*, p. 211.

32. *Ibid.*, p. 215.

elle renchérit sur le processus et prépare ainsi d'elle-même l'holocauste final. Ses saints et ses mystiques, dans une division du travail encore efficace, lui annoncent la forme sublimée de sa propre dissolution, elle se fascine sur ce « potlach mystique », millénarisme concerté, où elle croira gagner la suprême preuve de sa qualité par la volonté de sa perte. La boucle est bouclée, une nouvelle société peut naître, au mieux la révolution, au pire la bourgeoisie.

Ces deux grandes étapes idéologiques de la société de consommation recouvrent parfaitement les trois figures de l'épopée goetzienne. Dans l'épopée lyrique de sa pratique éthique, Goetz actualisait le premier contenu idéologique : détruire les choses pour s'en imprégner par appropriation violente, ou les détruire par consommation sacrificielle de soi, en les laissant intouchées, ou d'elles-mêmes en répudiant souverainement leur fonction usuelle. En fait, dans le Mal ou dans le Bien, ses actes restent publics et continuent à s'en prendre aux choses ou au monde dans sa totalité : il détruit dans la voluptueuse conscience de possession qu'il en retire, ou il abandonne dans l'illusion de marquer de son sceau l'ordre du monde délaissé. Ainsi dans sa conversion au Bien le voit-on rassembler dans une sublimation synthétique ces deux dimensions d'assimilation féodale : si « l'abandon des possessions qu'on a est un acte de prince, c'est jouir éminemment, renoncer à ce qu'on n'a pas, c'est accepter l'ignorance, la faim, la servitude ; bref, accepter de rester sous-homme ³³ ». Chez Goetz les deux aspects se juxtaposent en un ensemble instable mais tenu : par le don de ses terres, il mime le Bien de l'aristocrate, mais en même temps il confirme son dénuement puisqu'il donne des terres acquises par trahison, des terres qui ne lui appartiennent pas ³⁴ : il pose donc l'impossibilité de tout rapport de propriété entre lui et le monde dans l'instant même où il accomplit le rituel qui sanctionne l'absoluité de la propriété.

Dans l'ascétisme par contre, l'action s'intérieurise, elle devient imaginaire, comme l'est nécessairement la liquidation du centre de référence auquel se vouait encore le Mal et le

33. *Ibid.*, p. 188, no 2.

34. « La possession est une amitié entre l'homme et les choses ; mais dans ma main à moi les choses hurlaient. Je n'ai rien donné. J'ai lu publiquement un acte de donation, c'est tout. » (*Le Diable et le Bon Dieu*, p. 261.)

Bien : c'est la « médiation » elle-même qui devient l'objet de consommation c'est pourquoi l'entreprise doit s'intérioriser : on ne peut détruire la Nature ou Dieu que dans l'imaginaire. C'est ce moment où la société, épaisse par ses saignées internes, en arrive à s'atteindre elle-même dans ses fêtes destructrices : il ne lui reste plus qu'à transformer ce suicide en une lente décadence. La dernière démarche de Goetz recoupe parfaitement cette seconde possibilité : il va se l'approprier tout naturellement, car c'est bien ce qu'il vise : à la fois conquérir volontairement son dénuement absolu et s'intuitionner passionnément dans la plénitude de ce dénuement. Et il n'y a rien d'étonnant dans cette coïncidence : si Goetz est bâtard, les membres du bas clergé, incarnant habituellement cette figure de sainteté dans la société féodale, ne le sont pas moins, puisque « refusant tout pour être tout » ils surpassent dans l'orgueil l'inaccessibilité de certaines cléricatures.

En vérité, il ne cesse d'être victime, c'est-à-dire d'entériner la société qui l'a rejeté en assumant les multiples modalités idéologiques qu'elle met à sa disposition. Mal, Bien ou Ascétisme, ses exercices négatifs se répercutent positivement dans le champ idéologique de la féodalité ; ils constituent une contemporanéité complémentaire essentielle, et par là exorcisante, de l'impossibilité de toute pratique consommative radicale. Goetz renforce l'oppression à tout coup, en la généralisant dans sa phase offensive, en l'intériorisant dans sa phase défensive. La logique de la consommation est l'autodestruction ; le maître n'a pas vaincu impunément l'adversaire où devait se refléter la gloire de son prestige : le miroir se brouille à mesure qu'il conquiert le droit de s'y mirer ; il se découvre, d'être devenu maître, le seul adversaire à la hauteur de sa gloire, condamné à se provoquer lui-même et à poursuivre l'ascension glorieuse de son prestige par l'abaissement de toute attache mondaine à ses priviléges : faste de la dépense souveraine. Ses jours sont comptés, le temps de mimer la mort, de la jouer au ralenti, mais destin imparablement suicidaire. C'est ici que les bâtards interviennent, en tout cas ceux qui comme Goetz assument leur bâtardise avec la radicalité des « désesperados » — l'échéance suicidaire est retardée ; les bâtards ont trouvé l'emploi de leur infortune : l'assomption précipitée de ce que sera la vérité essentielle des maîtres,

leur figure sublime : la mort. Ils actualiseront dès à présent ce qui ne fait que se profiler à l'horizon historique, dressant anticipativement le décorum du destin de la maîtrise, avides de revêtir les signes d'une élection qui leur a été refusée de naissance. Court répit pour la noblesse officielle qui recrute pour ces fonctions exemplaires parmi les victimes qui peuplent, en exclusion interne, les périphéries de son prestige : figures dorénavant pilotes, et dès à présent sacrifiées, de l'iné-luctable sacrifice de classe à venir.

Destruction brouillonne, générosité provocatrice ou consommation ralenti, on le voit, Goetz ne fait qu'actualiser la figure, délibérément prématurée et anticipée, de l'autodestruction suicidaire qui hante la maîtrise féodale. Mais y confirmant les titres directs de celle-ci selon les modalités logiques de sa trajectoire, il en retire l'avantage indirect de participer à ses pompes et de posséder le destin noble par inversion — par là peut-il satisfaire la fascination nobiliaire de son désir : cet « impossible » ontologique ressenti de l'exclusion du monde qu'a constitué son entrée en lui. Le mécanisme reste le même, mais décrit cette fois au niveau des fonctions sociales de cette classe qualitative des déclassés : les victimes idéologiques de l'idéologie dominante — il ne se fera reconnaître que dans le négatif de sa douleur à susciter la haine, donc dans le meilleur usage social de son existence maudite pour ceux qu'il doit satisfaire.

Ainsi aboutissons-nous au même résultat, que nous prenions l'expérience de l'intérieur, par la subjectivité de Goetz, ou de l'extérieur par la sociologie de la situation historique. La liberté de Goetz est en situation, et dans le mouvement même par lequel il assume cette situation il ne fait que l'entériner; le supreme effort qui gonfle sa liberté d'orgueil pour affirmer son autonomie ne fait que redoubler la condamnation portée contre lui par la noblesse; mieux : c'est la situation elle-même qui définit l'orientation générale de l'entreprise de Goetz ainsi que le transfert progressif de sa « passion d'être » dans le champ de sa liberté.

TOTALISATION EXTERNE

Pour être fidèle à notre propos initial, nous devrions à présent confronter à la situation historique, telle qu'elle se présentait au moment où Sartre conçut *Le Diable et le Bon Dieu*, l'élucidation que nous avons tirée de la pièce elle-même. Les documents et témoignages qu'il nous a livrés de la manière dont il a vécu cette situation nous révéleraient le fondement historique réel de la problématique développée dans *Le Diable et le Bon Dieu* en même temps que l'originalité irréductible de toute existence, et en conséquence son « différentiel », au regard de la généralité historique à laquelle elle emprunte ses matériaux, pour les dépasser et les affirmer tout à la fois. Ne pouvant opérer ici dans le détail cette démarche totalisante, nous nous contenterons d'esquisser les thèmes d'intelligibilité réelle qui totalisent la problématique sartienne avant d'être totalisés eux-mêmes par elle.

Il nous faut retrouver dans notre époque d'abord les figures réelles dont les personnages dramatiques représentent les analogues — ce qui autorise leur mise en parallèle —, ensuite l'ordre d'événements qui a suscité l'approfondissement de la problématique sartienne et notamment le passage de l'affirmation de la dialectique à sa critique. Les équivalences que nous établirons seront forcément schématiques; aussi bien nous nous appuierons sur la première totalisation immanente que nous avons opérée pour en tirer une sorte de décalque contemporain.

En premier lieu, nous nous interrogerons sur le sens de cette séquence dramatique qui semble un schème essentiel de la problématique de Sartre : le Bien, le Mal, l'Imaginaire. Pour utiliser la totalisation historique précédente, il faut nous rappeler que pour Sartre la société capitaliste actuelle est, comme la société féodale, une société de consommation. En effet, au xx^e siècle nous nous trouvons face à une pratique qu'autorise la bonne conscience des grands capitalistes du siècle précédent : le travail est passé au second plan, on profite des biens accumulés, on consomme. Et cette métamorphose en société

de consommation d'une société de production, ne pouvant assumer jusqu'au bout son destin travailleur, est elle-même le fruit d'une contradiction immanente à son origine. La société capitaliste est née d'une exploitation systématique d'une partie de la population; en ce sens, sa propre pratique portait non seulement sentence contre elle-même, mais formait également les hommes susceptibles de l'appliquer : le prolétariat s'organisait à mesure que les forces de production dévoilaient l'essence travailleuse de l'homme, et il se préparait à révolutionner le statut fondamental de cette société fondée sur le privilège de la propriété privée. Au tournant du siècle, la menace s'accrût; la bourgeoisie se croyait l'universalité accomplie et, en même temps, lisait la fin de son règne dans le regard des masses ouvrières parquées en bordure de ses villes. « Les nantis découvrirent l'homme en face d'eux dans une espèce qui leur demeurait étrangère; ce fut l'origine de leur grande peur : puisque l'Autre prétendait devenir homme, l'Humain tout entier devenait autre et le Bourgeois dans les yeux de l'Autre se connaissait comme autre que l'Homme... en s'arrogeant le droit de prescrire des limites à son espèce, il s'était donné ses propres limites; si les exclus, à leur tour, devaient se faire la mesure de l'homme, il apercevrait son humanité chez les autres comme une force ennemie... des sous-hommes s'étaient infiltrés dans le genre humain.... la bourgeoisie avait perdu ses calmes certitudes ³⁵. » Dès lors le régime change : on produit pour survivre et non plus pour le bien de l'humanité, on consomme; la machine capitaliste transforme le rythme de la production en fonction de cet avenir. Ceux qui décidèrent la chose avaient atteint l'âge du repos, mais leurs fils se trouvèrent investis d'une idéologie impossible : on leur enseigne que la Fin de l'Homme est arrivée, qu'il Lui reste à jouir à consommer, bref, qu'ils n'ont qu'à réaliser l'universalité humaine, et en même temps, dans la rue, des ouvriers revendiquent et sèment la panique dans le discours de leurs pères. Ils ne pourront plus se vivre dans la fierté des grands conquérants industriels : ils possèdent tout et c'est de là que procèdent leurs malheurs; gavés et contestés

35. J.-P. Sartre, « Les communistes et la paix » ex : *Les Temps modernes*, avril 1954, pp. 1745-1746, et *Situations*, VI, p. 275.

par des forces obscures qu'ils ne parviennent à nommer, ils vivent dans la honte : la honte d'être nantis. Gaspilleurs nés dans une société où l'on meurt de faim, ils gaspilleront à satiété, ils détruiront leur société puisqu'on ne leur a pas permis de la faire prospérer. Pareils à ces maîtres dont parle Hegel, qui n'ont de contact avec le monde que dans la guerre, la jouissance ou la générosité, ils feront de l'héroïsme et de la gloire leurs titres de noblesse; l'utilitarisme triomphant de leurs ancêtres étant ruiné, ils se placeront au-dessus des valeurs prosaïques et manifesteront avec éclat que l'homme dépasse l'homme. « La classe possédante... ne se caractérise par l'épargne qu'à un moment de son histoire. Elle consomme : cela veut dire qu'elle se détruit en détruisant ses biens par l'usage et pense ainsi gagner une possession exquise de soi-même... les fils de famille (nobles) *voulaient* la ruine comme ces jeunes bourgeois veulent la mort. Les aventuriers feront flamber l'énorme entrepôt de marchandises qu'est la société bourgeoise et, pour finir, ils se jetteront dans les flammes ³⁶. » Ils auront l'idéologie de ce potlatch géant : le communisme ou le fascisme. Là, ils trouveront la « médiation » qui donne sens à leur dégoût d'être homme. Lorsqu'il est impossible d'être homme « naturellement » on passe aux principes : le décentrement introduit l'interrogation et l'interrogation se résout par le recours aux principes idéologiques qui expliquent le monde et prétendent le changer. Dans un monde impossible, ces exilés intérieurs veulent apporter la possibilité de vivre : portés par leur foi, ils le modifieront avec toute la violence qu'ils ont accumulée dans leur haine. C'est l'époque des aventuriers-communistes; aventuriers, ils le sont par leur refus de la société, ils deviennent communistes pour fonder leur esprit d'aventure. « Les héros sont les parasites des militants. Il faut un prétexte à l'héroïsme, sinon il ne sera qu'un suicide ³⁷. » Par contre, si le Capital reste confiant, ce sera le fascisme : le Mal radicalisé, la violence érigée en système. Le Capitalisme provoque les conflits, la haine et la colère président aux rapports sociaux : il faut se faire à cette pratique bestiale. C'est la tentation du maléfique, une rancœur qui déborde en colère, un malaise qui

36. *Portrait de l'aventurier*, p. 18. *Situations*, VI, p. 14.

37. *Ibid.*, p. 20. *Situations*, VI, p. 16.

se décharge en explosion de haine : se faire bestial pour pouvoir traiter l'adversaire comme une bête.

On le voit, Diable ou Bon Dieu, dans les deux cas la jeunesse tente de résoudre par une morale terroriste le malaise de l'époque. En fait, pris dans le piège de leur propre société, ces exclus n'ont pas encore abdiqué : leur première tentative, comme celle de Goetz, relève d'un profond optimisme : ils pensent changer le monde par une action *sur* le monde. Mais la manière dont ils comprennent la situation porte la marque de leur origine : s'ils s'accrochent à ces idéologies de la violence c'est qu'ils y pressentent une affinité secrète avec la violence dont ils se sont trouvés investis au sein de la société bourgeoise. Leur entreprise est au vrai une entreprise d'échec qui se camoufle sous là volonté de changer le monde dans sa totalité, car « refuser n'est pas dire non, c'est modifier par le travail... Cela veut dire que vous accepterez beaucoup de choses pour en modifier quelques-unes³⁸ ». Et justement, c'est ce que cette jeunesse « en négatif » ne peut supporter : c'est son propre terrorisme intérieur qu'elle projette dans l'action morale; elle veut acter dans l'absolu sa réconciliation avec le monde, c'est-à-dire aussi bien, vu l'impossibilité d'une telle modification totalitaire, entériner son échec.

Le Héros s'est ainsi incarné; en Bien ou en Mal, on le voit, il confirme son être-de-classe, véritable *a priori matériel* de l'époque : c'est la même violence qui l'a sorti de la tranquillité et qui a rendu possibles les idéologies extrémistes auxquelles il se rattache. *Pour lui*, elles apparaissent comme des figures du Bien, mais il y pressent plus secrètement la possibilité d'y écouter sa violence initiale : il se *reconnait* dans ces idéologies mais sans pouvoir dire s'il y voit un moyen d'échapper à son sort ou de le réaliser plus sûrement; en tout cas la *situation* est telle que ces idéologies sont elles-mêmes investies de violence et lui interdisent *a priori* d'espérer y trouver une conversion de son Mal en Bien. Dès lors cherche-t-il l'échec, le subit-il? Il en est de son entreprise comme de ces moyens dont rétrospectivement on ne peut pas ne pas soupçonner qu'ils véhiculaient une volonté d'échec. Mais aussi bien si la société l'amène à chaque coup à jouer plus profondément le Mal, lui-

38. *Saint Genet*, p. 319.

même en sort chaque fois modifié. Finalement c'est l'échec comme tel qui est affronté : il n'est plus le destin latent qui anime un acte derrière ses justifications rhétoriques, il devient la matière même de l'existence, et comme il est impossible à vivre dans sa nudité, le héros vaincu lui trouvera une compensation : la grandeur de l'échec. C'est l'instant de l'*imaginaire* : le monde se refusant, le communisme et le fascisme n'ayant pas rempli leurs promesses, reste l'intériorisation de la défaite : le règne de l'*impossibilité de l'homme*. Puisque le Héros n'a pas su mourir avec son acte, il lui reste à accuser l'univers, à s'enfermer dans l'autisme et à se transformer en « ascète » : il s'installe dans le non-être de son échec et vit dès lors pour témoigner du Néant. « Cette action conçue pour le justifier, c'est lui qui la justifie à présent... L'homme est un être qui meurt pour ce qui n'existe pas. Ainsi l'action, en s'engloutissant, indique, comme le chiffre de l'échec selon Jaspers, un règne supranaturel de l'être qui ne miroite jamais qu'à travers les défaites, les morts et les trahisons³⁹. » Une fois de plus il a trouvé la solution qui aboutit à un Mal pire : rien de plus horrible ne peut arriver à l'homme que son *impossibilité*...mais rien de plus tranquillissant en même temps pour la société. En attendant, il est près d'avoir accompli entièrement sa métamorphose d'exilé en homme libre.

Cependant rien n'est encore gagné : « Quand l'action est refoulée par le monde, elle s'intériorise et s'irréalise, elle est jouée⁴⁰. » L'*imaginaire* possède sa duplicité propre; puisqu'on peut assumer l'échec et l'impossibilité de vivre, c'est qu'il existe un envers subtil de l'Être où tout s'inscrit, un « éther où l'échec devient une mémoire éternelle⁴⁰ ». Si on ne croit pas en Dieu on joue ce « fluide incompressible », cette transcendance invisible qui sauve l'immanence. Tout geste ayant son spectateur, on peut toujours faire surgir un champ de regard où l'acte acquiert son véritable sens. L'échec de l'action la transforme en *geste*, mais tout geste est ambigu, il devient ce qu'en décide le spectateur : il suffit d'inventer un regard à la mesure de la métamorphose qu'on veut lui faire subir. Seulement cette entreprise n'est possible que dans l'*ima-*

39. *Ibid.*, p. 24. *Situations*, VI, p. 19.

40. *Saint Genet*, p. 320.

ginaire : puisque le monde ne répond plus, on le rêve. C'est le lot des jeunes bourgeois marqués par le siècle : le sol s'est escamoté sous leurs pas, incapables de projeter un avenir, acculés à approfondir sans cesse leur solitude, condamnés par une Histoire qui leur échappe, en s'installant dans l'imaginaire ils manifestent la sentence que porte contre une partie de ses membres une société en voie de mutation. Ce présent traversé par les lignes de fuite d'un avenir hostile n'avait d'autre ressource que de *se vouloir* absolument en transformant le Regard des siècles à venir en Regard donné et fini dans son infinité même. La conscience, qui est (formellement) son propre avenir⁴¹ avant de s'apprendre sur l'avenir du monde, opérera le coup de force de la réduction du monde : tout est donné d'emblée, l'univers est suspendu dans l'infinité *actuelle* des possibles et non plus rongé par un avenir réel, le règne de l'impossibilité de l'homme est ontologique, ou métaphysique : on souffre dans l'absolu.

C'est une attitude aisément repérable dans sa structure. Le déploiement *totalitaire* de l'imaginaire apparaîtra chaque fois qu'il y aura *situation impossible*. De la sorte, l'imaginaire peut être considéré comme l'*analogon* de l'Histoire dans la mesure où il devient l'*instrumentalité* même par laquelle s'opère la réduction de l'Histoire. L'image n'étant en elle-même rien d'autre qu'une manière d'absentifier le présent (le contenu de l'image) et donc inversement une certaine manière de présenter l'absence, c'est-à-dire de la maîtriser, il suffit de généraliser l'attitude pour que le réel dans sa totalité soit médiatisé par l'imaginaire et rendu inoffensif. A propos de Nietzsche en pareille situation, Sartre dira : « J'ai nommé *analogon* un être présent en proie à une absence. Ainsi la volonté nietzschéenne livre le monde aux fantômes, transforme l'état présent en *analogon* de lui-même et le fait ronger par sa propre absence⁴². »

Mais en même temps, derrière cette mauvaise foi, une pra-

41. Ce que Sartre appelle dans *L'Être et le Néant* la temporalisation anté-historique : « Par antéhistorique nous n'entendrons point qu'il (le pour-autrui) soit dans un temps antérieur à l'histoire — ce qui n'aurait aucun sens — mais qu'il fait partie de cette temporalisation originelle qui s'histoirialise en rendant l'histoire possible » (p. 342).

42. *Saint Genet*, p. 321.

tique de l'intériorité s'est instaurée. *Vouloir* totalement le monde amène à vouloir ce qui rend *possible* cette volonté : la conscience pure ou la liberté, et bientôt ce qui la rend *nécessaire* : un avenir neuf et hostile. Le premier temps correspond à la première attitude de Sartre : « L'homme est une passion inutile ⁴³. » Que la conscience se retourne sur cette situation pour la vouloir et elle se découvre elle-même pure de tout envers, liberté prise pour elle-même, authentique. C'est la morale de la « réflexion pure » de *L'Être et le Néant*. Il ne faudra pas longtemps à Sartre pour passer à la compréhension de la *nécessité* de ce moment : dès 1945 il comprendra la résolution *symbolique* du drame d'Oreste comme la réponse des Français à un avenir impossible. Dès lors, l'impératif de l'écrivain est clair : conquérir la liberté concrète du fond des aliénations ; le champ de déploiement de l'éthique sartienne est tracé : il faut terrasser l'ensemble des images au fond desquelles la liberté s'engloutit pour échapper à son propre avenir ; en bref, il faut renouer le présent et l'avenir dans une *praxis* lucide : « Le monde et l'homme se révèlent par les *entreprises*. Et toutes les entreprises dont nous pouvons parler se réduisent à une seule : celle de *faire l'histoire*. Nous voilà conduits par la main jusqu'au moment où il faut abandonner la littérature de l'*exist* pour inaugurer celle de la *praxis*. La *praxis* comme action dans l'histoire et sur l'histoire, c'est-à-dire comme synthèse de la relativité historique et de l'absolu moral et métaphysique, avec ce monde hostile et amical, terrible et dérisoire qu'elle nous révèle, voilà notre sujet ⁴⁴. »

Après avoir échoué *dans* le monde, après l'avoir ensuite irréalisé, il s'agit à présent de *réaliser* l'irréel, c'est-à-dire de donner vie à l'imaginaire. L'imaginaire cependant ne peut devenir *pratique* qu'au sein d'une situation historique qui le fonde et prolonge ses exigences dans la mesure exacte où il en est lui-même l'expression. Or, précisément, aujourd'hui la situation historique est de paralysie et de contradiction, c'est elle qui provoque la fuite imaginaire : on peut donc croire que la réalisation de l'imaginaire par la littérature porte

43. *L'Être et le Néant*, p. 708.

44. *Qu'est-ce que la littérature? Ex : Situations, II*, p. 265.

le même stigmate de stérilité pratique; rien n'assure que cette manière d'absoluer la littérature ne soit pas la dernière forme d'échappatoire à un avenir-autre. Sartre le reconnaîtra lui-même lorsqu'il dira : « J'ai perdu bien des illusions littéraires : que la littérature ait une valeur absolue, qu'elle puisse sauver un homme ou simplement changer des hommes (sauf en des circonstances spéciales), tout cela me paraît aujourd'hui périmé⁴⁵. » Déchirée par une contradiction qu'elle tente de résoudre, la littérature voit malgré elle surgir cette impuissance comme le *sens* caché de ses œuvres : la littérature *réalise* le destin de l'époque sans être capable de le *dépasser* : « La Nation ne veut rien perdre; elle décida de nous confier ses lagunes⁴⁶ insatiables et vides dont elle n'avait que faire : les douleurs englouties, les exigences insatisfaites des trépassés, bref tout ce qui n'est pas récupérable... gonflés de cette flatulence que nous appelions notre âme, nous tournions sur les places publiques... Nous causions : notre belle âme, c'était la mort des autres; nos vertus, c'était notre radicale impuissance⁴⁶. »

Certes la lucidité est déjà un optimisme et un début de dépassement, mais la lucidité doit pouvoir se convertir en *praxis* pour imposer ses propres normes de déploiement et ne plus subir le destin d'une époque. Sartre conservera toujours l'éthique de l'imaginaire, mais il la complétera par une éthique de la *praxis*, par un engagement politique qui se veut dialectique : « Il y a cette guerre à faire, je la ferai », dit Goetz pour terminer. La pièce s'achève donc par le renvoi à la *praxis* effective. La *liberté* peut dorénavant s'allier à la *nécessité* qui l'a produite : pour la première fois les actes ne risquent pas de se dégrader en gestes par l'effet des finalités adverses, ils sont pour la première fois maîtres de leur avenir si ce n'est de leur réussite.

Nous l'avons vu, il faut être confronté avec la mort, en accepter le risque et en surmonter l'épreuve pour sortir de la séquestration intérieure, découvrir la vraie liberté et déboucher sur une vie dorénavant trempée de l'universalité conquise dans l'assomption de la pure idéalité spirituelle. Les commu-

45. Madeleine Chapsal, *Les Écrivains en personne*, p. 232.

46. Paul Nizan, *Aden Arabie*, préface de J.-P. Sartre, Maspero, 1960, pp. 11 et 13. *Situations*, IV, pp. 133-134.

nistes fournirent à Sartre l'occasion d'en prendre conscience : ils l'insultèrent avec une violence qui lui apprit la *réalité* historique du communisme. Contesté par des adversaires vers qui penchait sa sympathie, il comprit la *nécessité* objective qui gouvernait le mouvement communiste; pourtant il ne pouvait oublier la *liberté* conquise dans la solitude de la conscience ^{46 bis}. Il n'abdiqua jamais, mais synthétisa. Encore fallait-il que l'Histoire rende effective cette synthèse de l'alternative. L'Histoire avait renvoyé la conscience dans l'intériorité, l'intériorité allait prendre sa revanche en modifiant l'Histoire. Le premier cycle des pièces sartriennes problématise la liberté au contact de la dialectique comme nécessité; *Le Diable et le Bon Dieu* apportera le fondement qui *justifie*, en même temps qu'il rectifie, cette nécessité. Sartre pressentait au plus intime de ses évidences que la contradiction n'est pas nécessaire entre la Liberté et l'Histoire : on n'est jamais acculé à choisir entre le rêve intérieur et la violence terroriste d'un avenir-autre.

C'est cette sourde certitude que le schisme yougoslave confirmera, rendant possible *Le Diable et le Bon Dieu* : la dialectique dorénavant était non seulement *possible* théoriquement mais *réelle*. Goetz, c'est Sartre lui-même capable de répondre aux communistes et d'assigner à leur pratique ses propres exigences existentielles dans la mesure où l'étroite dogmatique communiste est en train d'éclater. L'autoritarisme bureaucratique est battu en brèche : la subjectivité des masses a été étouffée, elle exige d'être réintégrée dans la pratique

^{46 bis.} « Il fallut défendre l'idéologie marxiste sans cacher nos réserves et nos hésitations, faire un bout de route avec des gars que nous assurons de notre sympathie et qui nous traitaient en retour d'intellectuels-flics, riposter sans rompre et sans insulter, critiquer modérément mais librement ces écorchés qui ne toléraient pas une restriction, affirmer, en dépit de notre solitude, que nous marchions à leur côté, au côté de la classe ouvrière... sans nous interdire, quand c'était nécessaire de prendre le Parti communiste de vitesse comme nous fimes au début de la guerre d'Indochine, lutter pour la détente et la paix dans notre revue confidentielle comme si nous eussions dirigé un quotidien à gros tirage, nous garder de toute vertueuse passion, en particulier de l'importance et de la colère, parler dans le désert comme devant l'assemblée du peuple, sans perdre de vue, pourtant, notre extrême petitesse, nous rappeler à tout instant qu'il n'est pas besoin de réussir pour persévéérer mais aussi que la persévérence a pour but la réussite » (Sartre, « Merleau-Ponty », *in : Situations, IV*, p. 221).

révolutionnaire. Le schisme yougoslave consacre et figure cette exigence : en lui le totalitarisme communiste se trouve contesté de l'intérieur, la subjectivité sourd sous l'objectivité, révélant la liberté à l'œuvre; c'est une *trahison* qui ne se dissout pas dans le non-être du Mal comme celle des grands « traîtres objectifs », mais qui se transforme en une lancinante négativité entamant la certitude soviétique. Dès ce moment tout est à réviser dans l'ordre de l'action révolutionnaire et notamment « cette revalorisation (du subjectif)... exige un remaniement théorique : il faut repenser le marxisme, il faut repenser l'homme... (car)... si une société communiste s'établit et dure contre les dirigeants soviétiques et le Kominform, (elle) doit nécessairement éclairer les communistes occidentaux sur la nature de leur activité... Car il y a une question; et c'est la nôtre aussi bien que celle des Yougoslaves : puisque, au moment même où le monde humain va se noyer dans l'objectivité absolue, le subjectif soudain se redécouvre, comment doit-on penser l'histoire et l'action politique pour sauver à la fois, et l'un par l'autre, le mouvement révolutionnaire et la subjectivité ⁴⁷? ».

SITUATION DU PROJET EXISTENTIEL

La vision techniciste n'est rien d'autre que l'idéologie d'une situation stalinienne; elle entérine un pessimisme fondamental et se donne les forces de sa pratique : une masse dispersée, subissant passivement les décisions imposées par l'appareil du Parti, lequel, de son côté, ne reçoit rien de la masse : le technicien est condamné à inventer l'efficacité et la justesse de sa politique. En fait la réconciliation entre le prolétariat et le Parti est liée à deux conditions : que la contradiction économique soit dépassée (et c'est ce qui se produit progressivement par suite de l'effort titanique du stalinisme), que les leaders reconvertissent leur attitude vis-à-vis des masses, redécouvrent leur propre subjectivité et « du même coup celle

47. L. Dalmas, *Le Communisme yougoslave*, préface de J.-P. Sartre, Terre des Hommes, Paris, 1950, pp. XLII-XLVIII. Également : *Situations*, IV, p. 68.

des masses qu'ils guident⁴⁸ », bref, qu'ils leur fassent confiance (il faudra attendre la mort de Staline pour que s'amorcent les révisions idéologiques). En ce sens Sartre ne fait que devancer ce qu'il pense être un processus nécessaire du développement révolutionnaire, car si le technicien est bien dans une certaine mesure l'idéologue de la situation contradictoire de l'U.R.S.S., il reste que l'*idéologie* devrait être bannie du régime socialiste et que la philosophie du prolétariat possède les instruments intellectuels et matériels capables de s'opposer à une traduction idéologique *plate* : la vision techniciste n'est nullement une nécessité, elle est vraie, « mais seulement dans une certaine perspective marxiste qui fait de l'idée le simple reflet de l'activité matérielle et non pas le dépassement de celle-ci et des besoins. Si l'être humain est toujours *en avance* sur sa situation matérielle, si le besoin se dépasse sans cesse vers la revendication et celle-ci vers des exigences générales et des valeurs impliquant une certaine conception de l'homme et de l'humanisme, alors on ne surajoutera pas l'idée à l'intérêt, mais on accouchera l'intérêt de son idée⁴⁹ ».

Avec tous les intellectuels exilés par la contradiction de l'époque, Sartre se trouve donc porteur de cette négativité oubliée dans la pratique révolutionnaire : en ce sens il est le lieu de contradiction de l'époque et derechef son centre de lucidité. Penseur bourgeois, confronté au néant à travers le malaise ressenti dans sa classe face à une histoire hostile, il approfondira sa propre solitude et en découvrira l'origine dans la présence de cette force aveugle qui définit chacun jusque dans la négation qu'il lui oppose : le bourgeois en s'enfermant dans l'intériorité, le socialiste soviétique en l'érigent en soi-disant nécessité objective. Fétichisme de l'intériorité et fétichisme de l'Histoire se répondent, en aucun cas l'avenir réel n'est pris en charge par des hommes. C'est de cet enfer des altérités négatives qu'émerge dans la solitude et la lucidité l'intellectuel déraciné : il ne peut s'installer dans la complaisance qu'apportent les sublimations de la conscience, ni s'abandonner dans un processus qui le prive de toute responsabilité. Pourtant il est sans cesse sollicité, et chacune de ses

48. *Ibid.*, p. XXXVIII. *Situations*, IV, p. 61.

49. *Ibid.*, p. XL. *Situations*, IV, p. 64.

actions est une prise de position, dont le paradoxe est qu'il n'est traître que chez lui : doutant, il renforce les forces de dislocation qui menacent son groupe, hésitant, il affaiblit la défense des siens, il risque d'être conduit au-dessus de la mêlée du fait qu'il ne s'aligne pas inconditionnellement sur les positions adverses. Inversement, cette subjectivité qui est à la fois le *sens* et l'*oubli* de la pratique révolutionnaire de ce siècle retrouve toute son importance, et la critique, toute son efficacité, lorsque s'estompe la situation qui en provoque l'obscurcissement. Alors la trahison peut devenir négativité en trouvant prise sur la positivité adverse et dialectiser le monde en y promouvant un avenir maîtrisé.

Dès lors Sartre se trouve à l'avant-garde des possibilités révolutionnaires puisque son œuvre s'articule sur une réalité en genèse de clarté; sa propre clarté intérieure n'a plus à se réfugier dans une autosuffisance métaphysique : elle peut se déployer sur le monde. Il ne cessera plus d'expliciter et de promouvoir l'horizon révolutionnaire inscrit dans le projet de la classe ouvrière, quelle qu'en soit encore la pétrification actuelle. Ainsi par la reprise philosophique d'un futur révolutionnaire, provisoirement figé dans le temps du monde, coupé de son support concret, mais l'atteignant en plein cœur comme par un travail à distance, Sartre découvre l'apport essentiel de l'aventurier à la « remise en mouvement » du marxisme, c'est-à-dire finalement l'apport de sa propre expérience à l'histoire en train de se faire.

Lorsque Goetz prend en charge le projet révolutionnaire de Nasty submergé par la situation, il ne témoigne de rien d'autre que de cette conversion de l'aventurier (héros-saint) à la *praxis*. Certes, rien n'est résolu, Goetz restera *seul* puisqu'il n'a pas d'autre manière d'être avec tous : dans le règne de la *rareté* où tout homme est de trop pour l'homme, c'est-à-dire dans le règne de la violence, les luttes révolutionnaires restent marquées du sceau de la matérialité hostile où elles se déploient. La « fusion des masses » est condamnée à se durcir pour affronter l'adversaire : la réconciliation n'est pas donnée d'emblée; du moins le dialecticien est-il maître de cette expérience difficile, située en deçà de l'absolu et au-delà de l'empirisme. En effet, si la violence est indépassable au sein de l'univers de la *rareté*, il reste différentes possibilités de

l'affronter. L'attitude éthique prétend y échapper par sa simple volonté : en fait elle l'entérine puisqu'elle abandonne le monde à son sort ; les trois premières étapes de Goetz restent bien placées sous le signe de la *morale*. Le réaliste, lui, s'y abandonne pour la maîtriser, mais à son tour l'engrenage de la violence le déborde sans qu'il puisse se repérer en elle : c'est qu'il n'a pas synthétisé l'épreuve éthique et sa négation. Seul le dialecticien pourra articuler sans cesse l'antagonisme sur fond de réciprocité, la violence sur la réconciliation, la négation sur la négation de la négation : il est le produit de la violence : il ne la niera donc pas abstraitemment, et pourtant en ce lieu où elle l'installe il ne peut que la récuser. C'est là que l'histoire se dévoile, car l'histoire n'est dialectique que dans la mesure où elle ménage en son sein ces rencontres de contradiction dont l'alternative réside entre la mort et la vie, la barbarie et le socialisme. C'est dire encore que dans la comptabilité funèbre de la violence il existe toujours une action possible s'inscrivant dans un avenir de réconciliation dont l'*anticipation* assure en tout cas à la violence révolutionnaire une dimension éthique⁵⁰ qu'abdique la violence existante.

50. Dimension éthique *provisoire*, puisque toute morale s'appuie sur une certaine violence, mais indépassable tant que l'abondance ne sera pas venue dissoudre les hiérarchies matérielles et ses normes. En ce sens nous voyons surgir du fond de l'attitude dialectique une dimension éthique, mais uniquement dans la mesure où il faut se faire « morale » pour lutter dans l'univers moral, c'est-à-dire dans l'univers de la *rareté* ; du moins l'intention de cette éthique porte-t-elle en elle sa propre dissolution. « Tout système de valeurs repose sur l'exploitation et l'oppression ; tout système de valeurs nie effectivement l'exploitation et l'oppression (même les systèmes aristocratiques, sinon explicitement du moins dans leur logique interne) ; tout système de valeurs confirme l'exploitation et l'oppression (même les systèmes construits par les opprimés, sinon dans l'intention, du moins dans la mesure où ce sont des systèmes). » (*Critique de la raison dialectique*, p. 303, note 1.)

II

LES SÉQUESTRÉS D'ALTONA

*Les Séquestrés d'Altona*¹ se présentent comme une suite de coups de théâtre, ou plus simplement comme une suite de « flash-back » dévoilant progressivement le sens de la pièce. Il faudra les suivre chronologiquement car leur présentation répond vraisemblablement à la logique d'un temps plus fondamental : le temps même de la « causalité » psychologique, historique et *fondamentale* qui sourd derrière l'anecdote et qui constitue le fondement invisible de la trame dramatique. L'action de cette causalité ne peut rester cachée tout au long de la pièce, et c'est à la dialectique de sa présence-absence que nous devons les alternances de clarté et d'obscurcissement qui animent le déroulement du drame.

En d'autres termes, derrière le sens manifeste, qui se présente également comme le mouvement *progressif* par lequel l'histoire des personnages en même temps que l'Histoire tout court s'engendrent, nous serons amené à ressaisir, lorsqu'il apparaîtra, le sens latent qui correspondra — au moment même où elle s'insère dans le devenir de la pièce — à la forme de présence de la causalité ou, plus précisément, à la forme de présence de la structure problématique *déterminant* l'intelligibilité et le sens ultime des événements. Ce dernier mouvement, proprement *régressif*, ne peut rester abstrait, car il n'est rien d'autre que l'effort même fait par le héros pour se recentrer sur sa problématique et en assurer la résolution à

1. Éd. Gallimard, 1960. Toutes les références au texte seront indiquées entre parenthèses, à la suite de la citation.

partir de la compréhension qu'il en opère. En ce sens, les reculs réflexifs qui s'opèrent pratiquement par la présentification vécue de souvenirs correspondent à la clarté que se donne nécessairement l'action en cours d'accomplissement, et trouvent leur justification ultime dans le pouvoir que possède tout engagement de recentrer le sens de ses actes sur le fond de possibilité essentielle que constitue la liberté pour elle-même.

I. ANALYSE

I. LES ÉVÉNEMENTS

Un grand industriel allemand atteint d'un cancer à la gorge veut passer ses pouvoirs à son fils cadet avant de mourir. Il lui demande de ne jamais quitter la demeure ancestrale et d'y assurer la continuité des affaires. Sa belle-fille, Johanna, témoin de cette curieuse cérémonie, a tôt fait d'en démasquer les véritables mobiles : le père ne propose la succession à son fils qu'en échange de la promesse que doit lui faire celui-ci de rester dans la demeure paternelle : il assurera la fonction de « geôlier bénévole » de son frère aîné, Frantz, qui s'est séquestré depuis treize ans dans une chambre de la maison. Cette dernière information correspond au premier coup de théâtre.

Par là même, des faits décrits au cours de la première situation dramatique, on passe à leur intelligibilité : nous sommes renvoyés de la fausse stratégie familiale à la véritable origine des événements. Frantz est revenu défait de la guerre. Pendant un an il n'a plus quitté la maison, il y réside en un état d'expectative silencieuse. C'est un vaincu : il boit. Puis tout d'un coup, il rompt le silence. C'est « un déluge de mots » (p. 42). La situation se dégrade. Dans la semi-somnolence qui succède à la défaite, Frantz pouvait croire atteint le pire; mais le pire est encore à venir : la nécessité de revivre. C'est le passage de la passion immédiate à la froide quotidienneté de la défaite. Les vainqueurs eux-mêmes ne sont pas toujours exemptés de ce sentiment; mais dans ce dernier cas la nostalgie des hauts faits héroïques reste un luxe : le sentiment de reflux dû à la cessation des combats s'efface devant la réalité

de la victoire. Du moins comprend-on mieux les autres, les vaincus, ceux qui, la dépression succédant à la défaite, trouvent une confirmation objective de leur sentiment dans la réalité de leur pays dévasté. Déjà en 1919, les conditions de paix imposées à l'Allemagne furent accueillies comme un coup de tonnerre dans le ciel tout pur de la nouvelle République de Weimar. Les conséquences ne firent pas long feu : cinq ans plus tard Hitler s'agitait déjà. Mais dans le cas de Frantz, il y a plus que l'insupportable monotonie de la contrition millénaire à laquelle est voué son peuple² : il s'est donné corps et âme à la guerre; il ne peut l'oublier une fois finie. Le bilan est lourd, car il ne suffit pas d'être battu, il faut encore intérioriser la défaite en faire l'atmosphère permanente de l'existence. De là la semi-clandestinité de Frantz : il récuse la réalité de la défaite. Le procès de Nuremberg motivera en lui une explosion de colère : « Beaux vainqueurs! On les connaît : en 1918, c'étaient les mêmes avec les mêmes hypocrites vertus. Qu'ont-ils fait de nous, depuis lors? Qu'ont-ils fait d'eux?... C'est aux vainqueurs de prendre l'Histoire en charge. Ils l'ont prise et ils nous ont donné Hitler. Des juges? Ils n'ont jamais pillé, massacré, violé? La bombe sur Hiroshima, est-ce Goering qui l'a lancée? S'ils font notre procès, qui fera le leur? Ils parlent de nos crimes pour justifier celui qu'ils préparent en douce : l'extermination systématique du peuple allemand. Tous innocents devant l'ennemi. Tous : vous, moi, Goering et les autres » (p. 44). Frantz supportait mal la défaite, il refusera la culpabilité. Il pouvait s'arranger avec les faits, s'enfermer dans la demeure paternelle et se détacher du monde; être défait, mais dans la conscience du devoir accompli; cette fois c'est jusque dans son âme que les conséquences de l'échec le pourchassent : contre le *jugement* de l'Histoire il n'est plus de refuge, sinon la subversion de l'âme elle-même. Pour choisir la folie il attendra cependant une dégradation supplémentaire; pour le moment, il peut rejeter les torts sur l'adversaire, refuser le jugement des vainqueurs. A une seule condition : qu'il ne se donne pas tort à

2. « Un millier d'années passeront sans pouvoir effacer la culpabilité de l'Allemagne » : Hans Franck, Gouverneur de la Pologne, avant d'être pendu à Nuremberg.

lui-même, et que le *droit* du plus fort soit disqualifié par l'impossibilité *réelle* où se trouve le vaincu de le récuser, bref, que les rapports de force tranchés où se trouvent les anciens adversaires n'autorisent aucun jugement à s'ériger en principe. Mais que l'Allemagne elle-même se relève promptement de cette défaite, et Frantz n'a plus aucun recours : l'Allemagne s'aligne sur ses juges et renie son passé. C'est la solution que le père de Frantz choisit immédiatement : l'interprétation réaliste des événements. Il adopte le point de vue des « alliés » et condamne le passé. C'est qu'une victoire défensive comme celle des alliés ne sait que faire du grand corps défait de l'Allemagne. Malgré les souhaits de Frantz — ou plutôt à cause de la guerre froide —, il n'est pas question de laisser à l'abandon quarante millions d'Allemands. Le père, qui connaît le poids des responsabilités, n'hésite pas à relever la tête : en s'y prenant adroitemment on doit pouvoir composer une défaite qui ressemblera rapidement à une victoire. Les parcimonieuses économies accumulatives dévoilent des ressources de générosité insoupçonnées lorsqu'il s'agit de s'assurer une influence ou d'acheter une clientèle. Le père s'abritera derrière l'intérêt de son entreprise et profitera du relèvement de l'industrie allemande et de la reconstruction de l'Allemagne souhaitée par les alliés, pour ressaisir ses pouvoirs antérieurs. Pour ce qui est de l'idéologie, il suffira de donner le change : assumer les conséquences matérielles de la défaite, dédommager les victimes de guerre, et prendre une mine contrite ; par là sera dégagée, en tout cas « rachetée », la responsabilité morale de l'Allemagne. C'est ce qu'il faut pour plaire au puritanisme américain : qui paie ses dettes s'enrichit moralement. Quant aux véritables responsables, on peut les condamner : ils ne constituaient qu'une minorité agissante. « Quatre-vingts millions de criminels : quelle connerie ! Au pire, il y en a trois douzaines. Qu'on les pende, et qu'on nous réabilite : ce sera la fin d'un cauchemar » (p. 43). Le fils y mettra plus d'âme. Le père était un chef, héritier des *Junkers*, continuateur de la « *Realpolitik* » prussienne. Le fils n'est qu'un héritier, « un prince, c'est-à-dire un propre à rien », lui dira plus tard son père, en possession d'une simple liberté intérieure. Il se sent responsable de ses intentions, mais reste détaché des conséquences objectives

de ses actes : il n'a pas prise sur le monde. C'est ce refuge moral qui, nous le verrons, lui permettra, pendant la guerre, de passer du puritanisme luthérien au diabolisme nazi sans se trouver le moins du monde modifié : son projet dissout les contenus, il faut avant tout rester une pure intériorité, fière de ses actes. Mais cette autonomie spirituelle ne cesse cependant de se constituer — et de s'interpréter — sur fond du monde : par le refus même que Frantz lui oppose. S'il faut à chaque nouvelle épreuve rencontrée reconstituer cette autonomie, le long travail spirituel qui en résulte ne laisse pas intacte la précieuse pureté d'âme à laquelle tendent tous les exercices intellectuels de Frantz. Aussi ne pourra-t-il se défaire de la guerre aussi aisément que son père. Ce dernier nous en avertit : « Les Gerlach sont des victimes de Luther : ce prophète nous a rendus fous d'orgueil. Frantz se promenait sur les collines en discutant avec lui-même et, quand sa conscience avait dit oui, vous l'auriez coupé en morceaux sans le faire changer d'avis ³ » (p. 49).

II. LE DOSSIER DE LA DÉFENSE

Le père avoue ne rien comprendre à l'attitude de son fils. C'est qu'en échappant à la responsabilité de la guerre, il échappe du même coup à la culpabilité de la défaite. Il ne peut comprendre la colère de Frantz, car il ne devine pas l'accusation dont celui-ci l'accable secrètement. Pour Frantz aussi, « il y avait des coupables et des innocents, mais ce n'étaient pas les mêmes... Les innocents avaient vingt ans, c'étaient les soldats; les coupables en avaient cinquante, c'étaient leurs pères » (p. 45). Le malaise historique du fils est donc d'emblée médiatisé par le malaise personnel qu'il ressent à l'égard de son père. Voilà bien le noeud de l'ambiguïté, celui qui permet à la pièce de se dérouler sur le double théâtre de l'Histoire et des relations personnelles. Car si l'Histoire ouvre des possibilités objectives dans lesquelles s'engouffrent les comportements individuels, ces possibilités

3. Cf. Appendice II.

en revanche, en s'incarnant, subissent des modifications qui ne laissent pas intacte le niveau d'universalité historique dont elles sont issues. En d'autres termes, si l'Histoire s'exprime à travers Frantz et son père au point de donner tout son poids historique, c'est-à-dire spécifiquement *différentiel*, au conflit, formel pris dans sa généralité, qui oppose tout fils à son père, inversement cette présence historique du passé, par la dialectique même qui se noue à travers celle de la relation père-fils, accède à une universalité renouvelée confirmant et dépassant en même temps l'universalité historique antérieure. Ainsi les oppositions de départ, clichées dans les termes d'une figure paternelle revêtue de toute l'autorité que lui accorde l'histoire récente et vigoureuse de l'unification de l'Allemagne et d'une soumission filiale empreinte de toute la fausse liberté spirituelle héritée de l'idéalisme allemand, vont se trouver nécessairement animées et modifiées par le cours même des événements et la manière dont chacun des protagonistes va rester fidèle jusqu'au bout à ses propres possibilités : en sorte qu'au bout du compte à travers les issues et les impasses sur lesquelles aboutissent les attitudes respectives du père et du fils, on pourra lire le devenir même de l'histoire allemande, ses possibilités et ses impossibilités propres, et surtout, on pourra la lire dans la compréhension primordiale que ce sont des hommes qui la font, jusques et y compris dans leurs propres drames personnels.

Car il est certain que ce moment de médiation de l'universel par une problématique singulière et déterminée peut être passé sous silence selon la perspective — le « code », dirait-on aujourd'hui — suivant laquelle on le déchiffre. Et il est vrai également que toute compréhension pragmatique ou utilitaire de l'histoire récente de l'Allemagne pourra faire l'économie du conflit père-fils tel qu'il se dessine dans l'optique tracée par Frantz et son père : c'est ce qu'on appellera une histoire objective ou « universelle » de l'Allemagne. Il n'empêche que, prise en ce sens restreint qui refuse la médiation du discours général par la singularité, semblable histoire risquera toujours d'ignorer ou d'oublier, d'une part, l'état actuel précis de ses possibilités historiques, en tant qu'elles sont intériorisées et extériorisées par les individus qui en mesurent ainsi, par leurs actes, le degré d'actualisation effec-

tivement réalisable et, d'autre part, plus formellement cette fois, d'oublier que l'Histoire est en définitive l'histoire des hommes faite par eux, pour eux, entre eux, et le plus souvent par certains d'entre eux contre certains autres, et que saisir l'Histoire au niveau de ses seules macro-structures c'est en proposer une représentation hostile à l'homme, pareille à un moloch dévastateur et destructeur, à l'égard de laquelle chacun reste soumis à une dépendance complète. En sorte que c'est à la rencontre de la généralité historique et de la généralité symbolique au cœur même de l'individu, au carrefour de son existence, qu'est rendu possible le redressement de la déviation *pratique* que peuvent engendrer les oubliés liés à ces généralités théoriques, en même temps que se trouve ainsi restituée à son sens l'unité foncière de l'homme et de l'Histoire, unité dialectique qui ne peut se nier elle-même sans nier l'homme en préparant par là cette « crise des sciences européennes » dont, précisément à propos de l'Allemagne, parlait Husserl.

Se satisfaire d'un discours général c'est donc se satisfaire de l'erreur, ou se contenter d'un simple alibi, comme le fait le père lorsqu'il tente d'expliquer la violente réaction qu'avait manifestée son fils, lorsque, pendant la guerre, lui-même avait vendu aux nazis un terrain destiné à l'installation d'un camp de concentration. Alors que le père voit avant tout dans son acte la condition de sauvegarde de son pouvoir, c'est-à-dire de son autorité sur ses usines — donc un moindre mal —, Frantz y place essentiellement une question de morale et de dignité humaine : « Vous ne deviez pas vous mêler de cette affaire... Parce que vous êtes vous » (p. 48). Ce qui différencie complètement les deux attitudes à l'intérieur de la complémentarité dialectique de leur relation, mais n'est pas suffisant pour neutraliser l'attitude de Frantz, comme le pense son père lorsqu'il tente de la référer à un simple réflexe protestant. Il espère par là passer sous silence la part d'obscurité qui anime le conflit de Frantz à son propre égard; et pourtant, malgré lui et quoi qu'il en pense, cet aspect du problème se trouve correctement exprimé à travers cette explication religieuse — mais insuffisamment du fait de la généralité historique où cette explication se situe. Le protestantisme correspond à une causalité effective qui s'est exercée sur l'esprit de Frantz : il était pro-

testant avant de se trouver confronté au nazisme et a donc abordé ce dernier dans un état d'esprit déjà prédisposé à certaines réactions; mais, plus profondément encore, Frantz, dès l'origine, s'est servi du protestantisme pour résoudre l'antagonisme qui l'opposait originairement à son père. Le protestantisme explique donc bien la réaction actuelle de Frantz à l'égard de la vente du terrain de son père, puisqu'on peut dire que cette réaction est elle-même tout imprégnée du respect filial, très spécifique dans son ambiguïté, que favorise le protestantisme. En ce sens, l'explication du comportement de Frantz par le protestantisme n'est fausse qu'en dernière instance, c'est-à-dire uniquement si on prétend en faire *le tout* d'une explication qui, prise en elle-même, est partiellement adéquate. Il y a en effet adéquation entre le protestantisme de Frantz et le sens de sa révolte, bien qu'il soit indiqué que sa révolte se motive dans une révolte préalable, remontant à l'enfance, et qu'elle semble ne rien devoir à la situation actuelle, ni au protestantisme; mais ce serait oublier que cette révolte originale s'est trouvée à son tour réfractée, à son origine même, dans l'ordre de dispositions idéologiques que lui fournissait le protestantisme — que ce soit pour accentuer cette problématique originale, l'orienter vers une solution empreinte de l'esprit protestant, ou pour en atténuer les effets par l'acceptation sublimée de l'impuissance. Cette adéquation restera partielle cependant, dans la mesure même où elle bloque l'attention sur une explication qui n'intègre pas explicitement en soi la dialectique complexe de son rapport à l'enfance, au passé, à l'histoire de l'Allemagne et à l'entre-croisement de ces multiples dimensions dans l'expérience propre des héros.

La culpabilité dont est revêtu le père aux yeux de Frantz du fait de la défaite de l'Allemagne, remonte donc à la faute qu'il a commise en s'alliant aux nazis et en trahissant par là la loi morale qu'il avait en commun avec Frantz. Il y avait un accord tacite qui réglait la soumission de Frantz : que son père soit lui-même soumis aux principes de la règle morale. Mais que le père y faillisse, et tout le fragile édifice prudemment édifié au cours de l'adolescence s'effondre. Si la chose se produit, Frantz doit à tout prix tenter de maintenir l'équilibre et compenser, par un acte nouveau, la faille

soudain introduite dans son univers mental. Pour racheter l'identité morale de son père, il héberge un rabbin évadé du camp de concentration. Tout est transparent, le père lui-même ne peut s'empêcher de l'observer. Dans la défaillance paternelle Frantz découvre comme le négatif agissant de la sujexion qui s'imposait de la positivité prévalente de l'autorité paternelle — l'envers de légitimité de l'agent immémorial de la castration séquestrante de son enfance. C'est la répétition, au plan de l'Histoire, du drame originel de son enfance : l'enfermement du juif, revécu symboliquement comme celui de son enfance, révélateur de ce qui restait enfoui dans l'inconscient — ce juif que tout fils est dans son âme sous l'action séquestrante du regard du père, et qu'il n'appartenait pas encore à Frantz de revendiquer dans l'orgueil contestataire d'une identification à tous les opprimés : « Nous sommes tous des juifs allemands ! » Mais la répétition est suffisamment dramatique pour réactiver, « catalyser » l'affolement attaché à une problématique assoupie, entérinée également dans le *modus vivendi* d'une remise de peine pour bonne conduite, entendons : l'observation rigoureuse des règles de la Loi. Mais cette fois le scandale de l'enfermement ne passe pas inaperçu comme dans l'enfance, enregistré au tréfonds de l'inconscient, car il s'offre publiquement, dans le double spectacle de ses décors et de ses coulisses, à une ancienne victime. « LE PÈRE. — Regarde-moi. (*Il lui a levé le menton et plonge son regard dans ses yeux.*) D'où cela te vient-il ? FRANTZ. — Quoi ? LE PÈRE. — La peur d'être enfermé. FRANTZ. — Je n'en ai pas peur. LE PÈRE. — Tu le souhaites ? FRANTZ. — Je... Non » (p. 47). C'était un vieux secret bien gardé. A partir de cet épisode, il sera officiel. Jusque-là Frantz avait replié son impuissance sur son âme, en la sublimant en une victoire morale ; il compensait ainsi la soumission obligée de son désir à la prohibition de sa sauvagerie polymorphe, l'assujettissement aux règles autorisées de sa satisfaction, cette perte produite en lui, comme en chacun, par l'impossible dénouement de la relation filiale. La séquestration s'affichera dorénavant publiquement : la forteresse du corps ne suffit plus à assurer le retranchement inviolé du secret de son âme, c'est la totalité de son être qui doit maintenant disparaître du monde : la crise qui succède à la vente des terrains nous

place aux sources historiques de ce qui s'accomplit dans la pièce comme le retranchement mondain progressif de Frantz. Frantz nous apparaît comme refusant la culpabilité liée à la défaite des nazis, et comme motivant son refus, sans que cela soit dit (et pour cause, comme nous le verrons), par les mêmes principes que ceux qui l'ont fait condamner son père d'avoir vendu les terrains de la honte : ceux d'un certain honneur à ne pas trahir les engagements adoptés, en l'occurrence respectivement, dans sa jeunesse, la communauté humaine du protestantisme, durant la guerre, une certaine fidélité au devoir, à la fraternité des armes et à la responsabilité citoyenne — le tout, quels que soient les risques encourus à défendre ces principes, surtout s'il y a des risques. En fait, il s'agit d'une fidélité expresse, bien qu'apparemment impossible et condamnée, à l'idéal de l'image paternelle — condamnée, car cette fois l'image a révélé son envers et s'est déclarée infidèle à soi, a fait défaut dans l'instant même où elle engageait aux plus grandes responsabilités, et dès lors s'est trouvée viciée au moment où en était sollicitée la plus grande pureté. En conséquence s'y identifier n'est-ce pas aussi bien assumer cette part d'ombre occulte qui mine l'idéalté ostentatoire de ses principes? Frantz se trouve en porte-à-faux, mais tout se passe comme s'il faisait l'impossible pour rétablir l'équilibre, renforçant les occasions de témoignages moraux, multipliant les épreuves d'attestation de sa pureté éthique. Entre la séquestration secrète de son enfance, celle de son idéalisme moral, et celle qu'il est occupé à accomplir sous nos yeux, deux temps morts : celui endeuillé de la mort du rabbin, et celui, endeuillant, de la guerre — représentation littérale et impossible du destin de la séquestration dans un cas, son assumption ralentie dans le second; il y recueille les conséquences mortifères attachées à la volonté du père et les offre en oblat comme la croix de l'expérience morale : le long apprentissage d'une mort dont la symbolique inconsciente s'est soudain trouvée condamnée au réel : « Il courait après la mort, pas de chance : elle courait plus vite que lui » (p. 56), nous raconte sa sœur Léni; on ne peut mieux dire que la guerre sert de prétexte à l'héroïsme inventamé d'un moralisme dont la mort du rabbin a rendu la quiétude intenable. L'optimisme éthique de sa jeunesse, qu'il

pensait fuir dans un suicide concerté, se monnaye finalement dans la lente dissolution de la défaite militaire. Pourtant il ne faut pas se fier aux apparences : rien ne nous dit qu'il n'a pas gagné au change. En effet, si nous avons vu que la sublimation morale de son adolescence reflétait dans un discours aliéné le signe même de son impuissance, peut-être a-t-il réalisé dans la défaite militaire la première expérience de sa liberté. En fait, tout se passe comme si la guerre avait prescrit à Frantz un long itinéraire labyrinthique qui devait le mener de l'impuissance intérieure de son adolescence, masquée sous les dehors de son conformisme protestant, à la puissance morale de la folie, derrière le masque d'une défaite nationale.

Le renversement décisif, préparant sa séquestration ultérieure, se joue dans le moment crucial où, une fois de plus, Frantz est vaincu par son père. Le rachat symbolique de son père que, par un coup de force désespéré, il tente de réaliser en hébergeant le rabbin, échoue comme par une ironie du sort du fait même de la puissance paternelle. Le père démasque maintenant le véritable visage de son autorité; plus de faux-fuyants : le pouvoir que lui reconnaissait Frantz n'était pas, comme il le croyait, celui d'une adhésion à la Loi morale qui leur était commune, mais celui d'une autorité qui détient les instruments de son exercice : une force nue. Le rapport de son père au nazisme se trouve en conséquence entièrement à réinterpréter. Le père ne peut y voir qu'un rapport de force au sein duquel il faut savoir manœuvrer. Il apprend ainsi à courber le dos sous les coups du pouvoir, mais par là même met déjà en place son système de justification à l'égard des crimes nazis. Bref, le pouvoir du père, derrière son alibi éthique, camoufle avant tout une stratégie de lutte. L'amalgame entre la force et le spirituel n'est plus possible. En secourant le rabbin, Frantz voulait racheter son père, mais c'est ce dernier qui rachète l'impuissance de son fils; et par la même occasion le rabbin est condamné : non content d'avoir annulé l'acte de Frantz, il le contredit dans son intention même, et pousse son fils au désespoir en le forçant à consommer jusqu'à la lie la défaite jusqu'ici camouflée dans une liberté spirituelle.

Ne nous y trompons point, ce n'est pas un hasard, c'est une entreprise concertée, même si le père ignore le destin où

il enferme son fils. C'est que la rationalité se trouve en dehors de la psychologie : dans la fonction, quasi métaphysique, occupée par le père; position de paternité, éternelle aussi bien qu'historique, qui s'exprime à travers le redoublement aveugle des crises d'autorité. Si le vieux von Gerlach comprend son erreur, reconnaît qu'il a agi trop précipitamment, qu'il fallait laisser sa chance à Frantz, ne pas annuler l'acte où celui-ci tentait de se constituer, c'est comme un tacticien : il fallait user d'une stratégie plus subtile, accorder à Frantz un semblant de liberté, faire comme s'il prenait réellement des risques, etc. : « J'aurais dû transiger pour deux ans de prison. Quelle gaffe! Tout valait mieux que l'impunité » (p. 56). Son amendement ne porte donc que sur une reconsideration des moyens, il ne met pas en cause le but poursuivi, il y reste imperturbablement fixé, au point qu'il n'hésite pas à recommencer à la première occasion venue. Par exemple, à la fin de la guerre. Frantz est enfermé dans la maison. Le procès de Nuremberg a exacerbé sa tension intérieure, mais pas au point d'ébranler son équilibre mental; il est en colère, mais sain d'esprit; il a fait ce qu'il a pu pour sauver l'Allemagne du désastre, qu'on ne vienne pas lui en faire grief. D'ailleurs pour lui, le coupable c'est son père, ce sont tous les pères, et mieux encore : les vainqueurs d'aujourd'hui, les mêmes qu'hier. L'attitude est cohérente : il veut régler son compte avec son père, il ne veut pas que le jugement lui échappe. Si les alliés lui imposent le jugement des vainqueurs, sa liberté lui échappe à nouveau : les plus forts jugent les plus faibles, c'est la loi de la jungle, et une fois de plus le pouvoir est autoritaire et non moral. Frantz veut maintenir le procès dans le cadre des limites du problème où il a résolu d'affronter les défaites successives de son adolescence; non pas qu'il veuille prendre sa revanche, c'est plus complexe que cela : pour préserver les compensations morales qu'il pouvait en tirer, sauvegarder le champ clos du combat oedipien où l'autorité paternelle doit demeurer indéfectiblement la mesure de ses combats, même si, et surtout si, ce dernier a rompu le combat; c'est que sa fonction s'est avantageusement substituée à sa figure, et Frantz n'a de cesse de réanimer celle-ci en la contraignant à un hommage repenti à sa propre autorité. Que sa séquestration intérieure devienne scandaleuse,

qu'elle s'affiche dans l'ostentatoire refus du monde et il maintient agissant le « suspense » du jugement historique, c'est-à-dire la décision du père quant au sens à donner aux événements, à l'attitude à adopter face à la mutation historique, bref, il maintient ouvert les termes du débat. Illusion en fait, son père ne reconsiderera pas sa position à la suite du brusque blocage de son fils, s'il hésite, s'il est en passe d'être vaincu, c'est du fait même de son triomphe, de la victoire de ses propres turpitudes : c'est sa puissance économique même qui l'a dépouillé de tous ses pouvoirs, en a fait un rouage à son tour anonyme dans le réseau serré des contraintes techniques qui pèsent sur la multinationalité de son entreprise. Laisssé pour compte par l'Histoire, abandonné par son corps, il peut se retourner sur son destin et tenter d'en maîtriser les ultimes agitations excentriques où s'est enfermé le souvenir de ses propres principes. Mais Frantz n'en est pas là, c'est même pour ne jamais y être qu'il s'est installé dans le grenier. Là l'urgence historique n'est pas censée pouvoir le pourchasser. En fait, c'est traqué qu'il s'y est réfugié. Le dilemme métaphysique constituant sa nourriture spirituelle est dépassé? Qu'à cela ne tienne, il falsifiera l'Histoire pour y rester fidèle : la possibilité d'afficher un idéalisme moral, et faire reconnaître ses mérites à l'avoir observé — mais comme toujours avec les négations étincelantes, elles prennent à la lettre l'objet de leur refus, sans s'apercevoir que par là même elles en sont victimes. On ne transforme pas l'Histoire dans l'imaginaire : on la subtilise tout simplement. En l'occurrence il n'en faut pas plus, la métamorphose magique qu'il accomplit suffit à maintenir entière la cohérence problématique où il a conquis ses premiers titres de gloire. On sait la tragique question posée par la défaillance de son père : le pouvoir est-il justifiable en droit ou de fait, moralement ou politiquement? Il n'a eu de cesse de préserver la possibilité de la loi morale, sans son père et malgré lui, de tout faire pour perpétuer les titres sacrés de soumission à l'intangible autorité paternelle et contraindre son père à s'y soumettre à nouveau. Est-il parvenu à relever le défi et à résoudre, dans un respect filial inchangé, le conflit qui l'opposait à son père, ou bien le désastre de l'Allemagne confirme-t-il le triomphe de celui-ci, et consomme-t-il sa propre défaite? Aucune, au point où il se trouve,

est-il encore question de morale? La question du pouvoir doit s'entendre dans un sens plus fondamental : est-il possible de s'identifier à la liberté *au nom même de celle-ci*, ou faut-il la laisser à l'arbitraire de son effectivité? Le pouvoir est-il une fin en lui-même, la force vive d'affirmation de celui qui s'en empare, le détient et l'exerce, ou manifeste-t-il une participation de son effectivité à une structure interne qui en fonde la possibilité en même temps que le sens? En un mot, devient-on homme en découvrant l'absence de ciel au-dessus de soi, l'arbitraire qui en découle, et le pouvoir à prendre par la seule identification à la force paternelle, ou, plus radicalement, l'homme n'accède-t-il à soi que dans l'intériorisation de la compréhension de son auto-implication dans l'ordre social le guidant jusque-là et donc dans la responsabilité plénière à l'égard de l'ordre du monde, c'est-à-dire dans une transmission de la liberté comprise comme le *sens* de ce devenir à partir du sens social de son exercice? En d'autres termes encore, la liberté est-elle transmissible dans la liberté ou bien toujours dans l'usage idéologique d'une force? Mais à peine Frantz prend-il le temps de mesurer la portée de l'enjeu et des résultats de son engagement, que la situation décide contre lui. Frantz est resté nerveux. Sa sœur provoque un Américain. Frantz la défend et prend finalement en charge la blessure que celle-ci inflige au soldat en défendant à son tour son frère. C'est devenu un réflexe : il a pris l'habitude des risques, et peut-être a-t-il effectivement gagné au cours de la guerre le pouvoir dont la nostalgie l'avait engagé à guerroyer. Toujours est-il que l'incident est secondaire au regard du bilan historique qui se dresse sous ses yeux. Pourtant l'événement sera décisif, car à travers sa légèreté même Frantz pressent comme en un raccourci prophétique l'avenir même de l'Allemagne, c'est-à-dire l'avenir de son propre destin. Tout est joué d'avance et déjà perdu. Le père arrange en effet l'incident et annule son acte : « **LE PÈRE.** — Les Américains ont été vraiment très bien. **JOHANNA.** — Comme Goebbels en 41. **LE PÈRE.** — Mieux! Beaucoup mieux! Washington comptait relever notre entreprise et nous confier le soin de reconstituer la flotte marchande » (p. 57). Par là Frantz découvre que son père a retrouvé ses pouvoirs d'autan, que le Mal est payant, et que le vieux problème

immémorial du pouvoir a été tranché au profit de la violence. Il ne lui reste plus dès lors qu'une solution, s'il veut préserver le décor de son théâtre intérieur : entériner son échec, se séquestrer définitivement.

On apprend maintenant ce que le père poursuivait depuis le début de la pièce. C'est un spécialiste de la manipulation psychologique. S'il a voulu introniser son fils cadet comme héritier, c'est moins par fierté paternelle que pour l'enraciner à Altona. Mais à peine est-il démasqué que ses mobiles se révèlent servir eux-mêmes d'autres desseins. A la fin de la pièce, Johanna, la belle-fille du vieux von Gerlach, comprendra la stratégie diabolique et subtile dont elle aura été l'objet. Pour l'instant, elle se laisse prendre au piège : elle va voir Frantz dans sa séquestration pour tenter de le libérer afin de libérer son mari. Le père n'attend que cette occasion : pouvoir renouer les contacts avec son fils.

Les préliminaires sont achevés. Le rideau s'ouvre enfin sur le lieu propre du drame et sur le personnage central, celui qui se définit comme le destin de tous les autres. La séquestration qui se donnait comme la ligne de fuite univoque de tous les événements précédents, se manifeste maintenant pour elle-même et produit sous nos yeux l'élucidation progressive de son sens. Ce n'est pas que ce destin se donne en clair du premier coup; il est aveugle et subit lui-même les lois d'un devenir qu'il ne maîtrise pas. Du moins nous trouvons-nous maintenant de plain-pied au niveau de ce qui constitue le centre problématique de toute la pièce.

Hegel nous a appris que le « Destin est seulement la manifestation explicite de ce que l'individualité déterminée est *en soi*, comme détermination intérieure originaire⁴ »; entendons que le Destin est la manière dont se donne dans l'extériorité, et en l'absence d'une conscience de soi, l'ordre de contrainte *que s'impose originairement* la conscience au cours de son action. Peu importent ici les causes et motifs de cet oubli de soi, cette quasi-nécessité qui semble obliger la conscience à s'aliéner dans le même moment où elle dévoile le monde en *se dévoilant implicitement* ou négativement comme à sa source; retenons simplement que dans l'idée du Destin,

4. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, p. 261.

l'homme subit le *cours du monde* en même temps qu'il impose une sujexion identique aux autres hommes; bref, retenons la présentation formelle de cette dimension, qui nous est expressément indiquée dans la pièce comme la fonction remplie par Frantz à l'égard de sa famille : « Les faibles servent les forts : c'est la loi... En général les forts ne font rien... ce sont des gens qui vivent par nature dans l'intimité de la mort. Ils tiennent le destin des autres dans leurs mains... Nous sommes quatre ici dont Frantz est le destin sans même y penser » (p. 36). Les forts, nous dit le père de Frantz, ce sont les morts en instance, ceux qui vivent dans l'intimité de la mort, ou qui sont en sursis dans l'existence : ils sont confrontés à la profondeur et à la limite de leur vie, et servent malgré eux de témoins pour ceux qui restent préoccupés par l'agitation vaine de la leur; mais ce sont des faux témoins car ils ne sont pas conscients de l'ordre de vérité dont ils témoignent : ceci laisse une marge à l'erreur. Ainsi le père donne-t-il, dans le cas de Frantz, une interprétation qui néglige la nécessité *ontologique* de ce Destin; c'est la loi du plus fort qui s'impose, et non la profondeur d'une expérience. En fait, comme on l'a vu, Frantz s'est trouvé marqué dès l'origine par l'impuissance. Il ne s'est jamais entièrement remis de cette première défaite, et les efforts par lesquels il a tenté de la lever n'ont fait que le confirmer dans son impuissance. Au moment de partir à la guerre, volontaire obligatoire — c'est le prix, ajouté à la mort du rabbin, que son père obtient de Goebbels pour qu'il ne soit pas inquiété —, il a sans doute choisi une solution radicale : la mort; il pense par là recouvrir de ce voile d'illusion le sens de son impuissance et faire ainsi se rejoindre son existence et son essence. C'est la plus noble des interprétations. Peut-être a-t-il compris qu'il faut tuer pour triompher, non pas pour accéder au pouvoir brutal, mais pour faire ce qu'on attend de lui : se crucifier à la croix de la « passion » du monde, son cours implacable, ce qui conduit aux perpétuelles restrictions morales, à la négation de la vie, au refoulement de ses effets — bref, se faire aimer dans l'exemplarité de la haine de soi que toute subordination à l'autorité idéologique de l'ordre culturel manifeste... jusqu'aux excès non compris. De là le destin dont est porteur Frantz : il en rajoute, du simple fait

d'aller au bout de la logique impossible de l'ordre moral. En fait, son engagement est plus ambigu, et il ne peut pour l'instant être tranché franchement en faveur de la noblesse ou de la duplicité de sa signification morale, ni être su clairement s'il sublime et déplace (donc témoigne de) la violence du cours du monde ou cherche à y compenser (en force) la perte de pouvoir que son impuissance lui a révélée dans le domaine même de ce qu'il croyt être sa principauté éthique; l'extrémisme des termes alternatifs est trop tranché. L'accointance de l'impuissance avec la douleur, la douleur de l'impuissance, témoigne de la surdétermination du sens à l'assumer : en force *et* en ascétisme — cette douleur attachée à tout type de contrainte intériorisée, attachée au refoulement de ce sur quoi s'affirme la puissance spirituelle ou idéologique. C'est que la douleur ne s'impose que par la violence : la violence de l'« ordre » culturel qui a constraint au refoulement, donc à l'impuissance, à la douleur; en sorte que celui qui l'impose, qui se l'impose pour l'imposer ou qui l'impose pour se l'être imposée, doit bien détenir le *pouvoir* qui en sanctionne l'observance, mais comme c'est du *droit* à l'imposer, l'auto-justification idéologique que promeut cet « ordre », que la douleur tire l'efficacité de sa conviction, ou l'autorité qui nimbe son intériorisation, l'ambivalence est totale : il est loisible de jouer sur les deux tableaux, mieux : il est obligatoire de détenir l'un pour promouvoir l'autre, de viser le droit pour s'emparer du pouvoir; à travers la douleur de l'impuissance c'est la *puissance* du *droit* qui peut parler. Frantz joue-t-il du droit ou du pouvoir qui s'y attache? Des deux vraisemblablement, mais l'on ne sait encore selon quelle hiérarchie de subordination. En tout cas la guerre ne lui apporte que de fausses défaites : « Douze décos », commente Johanna, qui est particulièrement sensible à ce genre d'expérience⁵. En fait, cette mort qui hante Frantz lui est devenue tellelement familière qu'il a perdu tout ressort intérieur pour passer

5. C'est qu'elle se trouve dans une situation analogue. « LENI. — Vous étiez actrice, n'est-ce pas? Une star? JOHANNA. — En effet. Et puis, j'ai raté ma carrière. Après? LENI. — Après? Eh bien, vous avez épousé Werner: depuis, vous ne faites rien et vous pensez à la mort (...) Lauriez-vous choisi sans votre échec? Il y a des mariages qui sont des enterrements » (p. 38).

à l'acte. C'est là son destin, la lente intériorisation d'une mort symbolique, et c'est là ce qui le désigne comme le libérateur potentiel des siens, comme le lieu de dénouement des liens inextricables qui le rattachent à sa famille, à l'Allemagne, au passé comme à l'avenir : son accointance avec la vérité de toute vie, avec la mort, le nihilisme au regard duquel tout s'équivaut, sauf à en faire la lucidité de son propre devenir et à prendre position à son endroit.

Mais avant que ce modèle devienne concret, il devra mûrir de la passion contenue de Frantz; passion lentement ruminée tout au long de la guerre et qui commence enfin à s'exprimer dans le procès à huis-clos qu'il entame contre l'Histoire.

III. ARGUMENTS DE LA DÉFENSE

Le coupable : c'est l'accusateur.

Son argumentation se développe en trois temps successifs, qui correspondent chacun aux remaniements rendus obligatoires par la modification de la situation. Dans un premier temps, c'est la plaidoirie agressive d'un vaincu : le Siècle est coupable; coupable non seulement d'avoir engendré le nazisme mais, plus fondamentalement, d'avoir refusé ce dernier, et surtout de l'avoir écrasé. Le vaincu revendique orgueilleusement ses actes et refuse le jugement des vainqueurs. Le Siècle est coupable, non pas dans sa structure séculaire, donc depuis toujours et inévitablement, mais dans la responsabilité qu'il a prise de « liquider l'espèce humaine », dans sa décision de réduire l'humanité « jusqu'à l'os » (p. 79). Le Siècle se rend coupable *par sa victoire même* de génocide universel, et l'Allemagne est le premier martyr de cette apocalypse. Rétrospectivement l'Allemagne est donc innocentée : la guerre n'était que le signe précurseur du cataclysme qui se déchaîne aujourd'hui; mieux : l'Allemagne ne faisait que parer à l'avance les mauvais coups que l'Époque s'apprêtait à lui porter. « Ne croyez pas que je me plaigne : nous sommes vaincus, on nous égorgé, c'est impeccable. Mais vous comprenez peut-être que je n'aie

pas envie d'assister à cette boucherie... Il fallait la gagner, cette guerre. Par tous les moyens. Je dis bien tous » (p. 109).

Cette première étape est claire, claire par l'excès même de lumière qu'elle jette sur la séquestration. Il faut être méfiant; laissons-nous porter par cet escamotage paranoïaque et voyons où il nous conduit. Frantz se sent coupable et veut échapper à la culpabilité. Il recourt au mécanisme classique de la projection pour échapper à son malaise : ce n'est pas moi qui suis coupable, c'est le Siècle. On peut donc dire que par l'ardeur même qu'il met à se justifier, la projection dessine comme en creux la forme du problème, et démasque ainsi le phantasme qu'elle s'efforçait de cacher. Mais l'indication est trop voyante : ce qui est en question dans le phantasme ne peut ainsi se dévoiler aussi explicitement — même si le dévoilement prend la forme inversée de la projection. Ce serait accorder trop peu de crédit aux puissances de symbolisation de l'inconscient. Il y a chance que l'excès d'évidence de cette interprétation opère un voilement subtil de la problématique profonde de Frantz. Dans cette perspective, en effet, la manière dont la dramaturgie psychotique se présenterait désignerait indirectement la culpabilité de son auteur, alors que c'est précisément cette culpabilité qu'il s'agit de soigneusement tenir cachée. L'alibi de Frantz est donc trop convaincant, il nous engage sur la piste d'un crime qui n'est pas celui pour lequel nous enquêtons. Heureusement pour nous : l'enquêteur est l'accusé lui-même et il n'y a qu'à le suivre dans le labyrinthe de ses mensonges, il suffit d'attendre qu'il se contredise et se démasque lui-même; comprenons simplement que s'il fuit si violemment le problème originaire qui le mine, c'est qu'à l'affronter de face il court le risque de réveiller les puissances hostiles qui ont motivé sa séquestration et la lui ont fait apparaître comme un moindre mal.

Témoins à décharge.

La deuxième étape enregistre les premiers effets de l'action du père. Johanna est entrée dans la vie de Frantz. Il a soudain compris qu'il trouvait avec celle-ci une chance de dépasser le drame de sa séquestration, d'améliorer l'ordinaire de sa

vie. En fait, c'est l'occasion de pousser plus avant la mystification, et de lever les risques encore attachés à la solution précédente, bref, de camoufler le camouflage. Les témoins auprès desquels il plaiddait son procès ont fait irruption dans sa chambre. Il faut entamer le corps à corps, les capter dans le piège de la vie imaginaire, les terrasser, réduire la distance précédente qui les maintenait dans l'*aura* de juges sacrés. La solution est tout indiquée : ramasser la tension engendrée par le procès, dans la fusion fiévreuse de l'amour. Deux destins se rencontrent, deux coeurs avides d'absolu : Frantz et Johanna; pour se sauver de leur échec respectif ils décident de concert de le vouloir absolument. C'est le dialogue de la Séquestration, cette voix d'outre-tombe, qui se réfléchit dans l'apparente réciprocité de deux solitudes et qui annonce la bonne nouvelle d'un espoir de la désespérance. Plus de précaution, on peut tomber les masques formels de la comédie, réfléchir la situation, s'instruire auprès d'un modèle : « J'ai vu la fille d'un client de Werner : enchaînée, trente-cinq kilos, couverte de poux. » Voilà la séquestration idéale; maintenant, l'explication : « Elle voulait tout, je suppose : c'est jouer perdant. Elle a tout perdu et s'est enfermée dans sa chambre pour faire semblant de tout refuser » (p. 117). Ce sera dorénavant la réflexion réciproque et infinie de deux destins, la macération résolue de ce qui jusque-là était poursuivi dans l'aveuglement : Frantz et Johanna se renverront le miroitement réciproque qui auréole leur échec : « La mort est le miroir de la mort. Ma grandeur reflète votre beauté » (p. 119). On l'a déjà appris : Johanna a échoué parce qu'elle ne pouvait ressentir pour soi la beauté qu'elle suscitait dans le regard des autres. Pour Frantz, c'est pareil, mais transféré au niveau des valeurs masculines : « J'ai fait comme vous : je me suis raté. On m'a décoré devant l'armée entière » (p. 118).

Sommes-nous réellement à la source du mal qui mine Frantz? Oui, si l'on saisit cette dernière explication dans son formalisme. Évidemment non, si l'on s'attache au contenu de ce drame. « Est-ce que cela porte un nom? Le vide. Disons : la grandeur... Elle me possédaient mais je ne la possédais pas » (p. 118). Le vide? C'est-à-dire le sac à toutes les illusions. Cela indique cependant symboliquement le contenu du drame de Frantz : son impuissance originale, qu'il déguise mal dans

son malaise à se glisser dans la représentation militaire du pouvoir.

Le coupable : c'est l'Histoire.

Nous sommes arrivés à la troisième étape de l'argumentation. Une légère modification est survenue, fruit sans doute de la présence de Johanna. Frantz ne se sauve plus en accusant le siècle, mais en l'acquittant. Il élargit la portée de l'argumentation, et le bénéfice de l'irresponsabilité : « L'accusé témoigne pour lui-même. Je reconnais qu'il y a cercle vicieux. Je suis l'Homme, Johanna; je suis tout homme et tout l'Homme, je suis le Siècle, comme n'importe qui » (p. 168). Frantz ne fait plus de détail, il ne se contente plus de demi-mesures : dans un seul et même geste il sauve les nazis, les alliés, et lève la culpabilité du Siècle.

L'argument s'est en quelque sorte déplacé. Frantz s'est concilié les juges, a transformé les crabes en hommes et en a capté un dans sa chambre. Le juge est devenu partie, s'il n'est pas encore entièrement circonvenu. Mais cette victoire est trop récente, ou trop facile, tout ne fait que commencer; ce succès reste relatif, il engendre un espoir mais ne clôt pas le débat, il en déplace simplement le point d'équilibre et le centre névralgique. Car tout se passe comme si Frantz accumulait les difficultés à mesure qu'il se rapproche de la vérité. Par une même nécessité il dévoile inexorablement le drame que constitue son impuissance, et accumule les obstacles qui le dissimulent à ses yeux. Mais il ne peut combler la distance et l'aggraver en même temps; pour y arriver, une seule solution : convertir le problème au moment où il devient transparent, décentrer, par une pirouette spirituelle, le lieu de convergence de notre attention. Et voici le dossier qui s'amplifie, le litige qui prend soudain une ampleur métaphysique. Les alliés étaient convaincus de génocide du peuple allemand, et à long terme de génocide universel : le siècle était donc mesuré aux seules conséquences de la guerre. Cette fois-ci, c'est le siècle dans sa totalité qui est acquitté : nazis et alliés simultanément. Conjointement ils ont procédé au rachat du monde, et mêlé leurs efforts pour marquer d'une borne inoubliable le

début de la fin du monde. Bref, leur faute apparente devient leur plus grand mérite contre l'envahissement irrépressible du monde par les arthropodes de demain. L'Histoire est condamnée au recouvrement silencieux de la planète par une espèce animale, même pas inamicale : hors mesure de l'humain. « Au xxx^e siècle? S'il reste un homme, on le conserve dans un musée... Tu penses bien qu'ils ne vont pas garder notre système nerveux » (p. 86). Voilà la vraie culpabilité et les vrais coupables, celle qui accorde à l'homme, quels que soient ses démerités, la suprême indulgence qu'autorise la participation de ses actes à l'essence de l'humanité. Front uni contre l'ennemi commun, l'ennemi de l'homme, l'autre que l'homme, son successeur et son substitut absolu. Si notre destin est sans recours, qu'à plus ou moins court terme nous soyons convaincus du crime d'archaïsme, condamnés à être remplacés par une espèce supérieure, que nos actes soient déjà épingleés comme les derniers râles d'un silence qui n'attend que notre mort pour s'éteindre définitivement, alors nous n'avons plus qu'une ressource : prendre sur nous notre destin, le vouloir et le réaliser jusqu'au bout de nos propres mains, précéder l'événement et précipiter la catastrophe plutôt que la subir, revendiquer publiquement, et comme une gloire, de faire contre l'Histoire ce qu'elle fomente secrètement contre nous, faire sauter le siècle plutôt que de se noyer silencieusement avec lui; en un mot, être sans pitié pour soi : qui sait si quelque traître n'est pas déjà disposé à toutes les concessions pour survivre à la défaite? « Je suis le Siècle comme n'importe qui » (p. 168), voilà l'humilité générique, génératrice de salut. Le siècle s'abîme, le siècle s'est abîmé, c'est à ce titre qu'il faut le sauver : « L'espèce humaine est partie du mauvais pied : j'ai mis le comble à sa poisse fabuleuse en livrant sa dépouille mortelle au tribunal des crustacés » (p. 168). « Après moi, le déluge » (p. 167), par ma faute je serai le dernier homme : le xx^e siècle se rappellera à la horde des crustacés comme le premier refus et la dernière contestation de l'inexorable loi de l'espèce, « la brebis galeuse dans le troupeau des siècles » (p. 96). Ce siècle resplendira comme le souvenir de deuil au cœur de l'optimisme moutonnier de l'avenir, comme le crime immémorial du nouveau monde.

Tout ce qui concourt à ce fracassant holocauste portera

le signe de l'élection. Tous innocents *parce que* tous coupables : nazis et alliés. Les premiers d'avoir provoqué le siècle, les seconds d'en avoir tiré les conséquences ; l'Allemagne d'avoir été le prophète prématûré d'un désordre, les vainqueurs de l'avoir réalisé, les nazis d'avoir été les promoteurs du non-sens, les « alliés » de l'avoir assumé. Chacun à sa façon aura servi le grand dessein dont Frantz sera le héraut : précipiter le siècle aux poubelles de l'Histoire, et revendiquer orgueilleusement cet échec comme une victoire. La mémoire de l'Histoire conservera cette tache obscure dans la lumière transparente de son édification : un siècle qui aura devancé sa propre abolition.

Il est difficile de savoir s'il s'agit d'un approfondissement de sa première plaidoirie, ou plus simplement de l'accentuation d'un aspect déjà contenu dans l'ambiguïté de sa défense. Toujours est-il que la situation a changé, que les juges ont pris face humaine, et, en conséquence, que l'équilibre mental de Frantz s'est trouvé modifié. Tout se passe en fait comme si par une exaspération propre au mensonge qui tente de se justifier à mesure où il s'enferme dans la systématique de son incohérence, Frantz devait réadapter le front de sa défense, abandonnant le reste de vraisemblance qui le tenait rattaché au monde, pour décoller du réel et faire tenir le procès à un niveau métaphysique *qui ne doit rien à la confirmation ni au démenti*. Il vient de pressentir que son réquisitoire est sans objet : « S'il y a des orphelins à Düsseldorf, je parie qu'ils sont gras comme des cailles » (p. 166), insinue-t-il auprès de Johanna. C'est suffisant, l'alarme est donnée, il faut changer l'argument de la défense. En vérité il l'a toujours su, c'est même pour cela qu'il s'est enfermé : quand il s'aperçut que son père avait recouvré les pouvoirs dus à la puissance de son entreprise. Mais sa longue folie le lui avait fait oublier, ou plutôt, à force de s'affoler s'était-il convaincu de la nécessité de son discours. Or jamais, depuis longtemps, le réel n'avait été si proche. Mais justement entre le tout et le rien, il n'y a pas de différence ; voilà qui sert son dessein actuel, la nécessité où il est de se réadapter. En effet, réduite au néant ou essoufflée de prospérité, l'Allemagne est dans un cas le martyr qu'il faut louer, dans l'autre déjà la proie digérée des siècles futurs ; c'est-à-dire dans les deux cas : annulée. Le système est en place : le non-

être dont il tirait toute sa justification dans le premier temps peut se transformer en prospérité économique, les conséquences sont identiques. S'il le faut, Frantz est prêt à changer de rôle : de témoin *réel* d'une Allemagne défigurée, il se fera le héraut *symbolique* d'un passé irrémisible, le chantre éternel de l'avenir. Les « Décapodes » peuvent nous transpercer de la blancheur de leur magistrature, ils peuvent même nous induire en « Grande Tentation » (p. 94), plus rien ne pourra rattraper cette bavure inexpliable de l'Histoire : Frantz, « Titan fracassé, témoin oculaire, séculaire, régulier, séculier » (p. 79).

Ceci étant acquis, tout recommence. Frantz joue maintenant des deux tableaux, de la complicité de Johanna et de la réorganisation cosmique de sa folie : « Je récuse la compétence (des crabes), je leur ôte cette affaire et je vous la donne. Jugez-moi... Une vie qui n'est pas sanctionnée, la terre la boit... Vous serez l'avenir et le présent, le monde et moi-même; hors de vous, rien : vous me ferez oublier les siècles, je vivrai. Vous m'écoutererez, je surprendrai vos regards, je vous entendrai me répondre; un jour, peut-être, après des années, vous reconnaîtrez mon innocence et je le saurai. Quelle fête carillonnée : vous me serez tout et tout m'acquittera » (pp. 168-169). Mais en même temps, il réfrène ses espoirs, se durcit et réinstalle la cérémonie de la plaideoirie : « Je vous demande pardon, Johanna; il est un petit peu tôt pour corrompre le juge que je me suis donné... Un jour viendra, pareil à tous les jours, je parlerai de moi, vous m'écoutererez et, tout d'un coup, l'amour s'écroulera! Vous me regarderez avec horreur et je me sentirai redevenir... crabe!... Condamné sans recours! Bien entendu, il est également possible que je fasse l'objet d'un acquittement » (p. 170).

IV. L'ACCUSATION — LES FAITS

Crime pour non-assistance à Nation en danger.

Le dossier est maintenant établi, il faut en passer au jugement, c'est-à-dire à l'examen des faits, et à l'explication du forfait. Finie la philosophie. Frantz rejoint le concret. Mais le

spectateur reste toujours aussi neutre, le procès se déroule sur la scène : l'acte d'accusation est tenu par l'accusé lui-même ; il y a une contrainte du discours de Frantz qui le force, dans la mesure même où il se répète, à produire inévitablement l'élucidation de son sens. « Savez-vous ce que je me reproche : je n'ai rien fait. Rien! Rien! Jamais! » (p. 172). Voilà le mot clef lâché. Une femme allemande a fait son procès : « Il fallait la Terreur — que vous dévastiez tout!... Jamais assez! Pas assez de camps! Pas assez de bourreaux! Tu nous as trahis en donnant ce qui ne t'appartenait pas : chaque fois que tu épargnais la vie d'un ennemi, fût-il au berceau, tu prenais une des nôtres; tu as voulu combattre sans haine et tu m'as infectée de la haine qui me ronge le cœur... Le coupable, c'est toi! » (p. 176).

Crime pour atteinte au moral de la Nation.

Est-ce un rêve ou un souvenir? On ne sait, car il laisse la question en suspens. Il fait un test auprès de Johanna. Et s'il l'avait tuée cette femme, par amour de la guerre, pour faire sienne la guerre qui l'avait fait elle? Et s'il s'identifiait aux bourreaux jugés à Nuremberg? Mais ce n'est qu'une épreuve : l'horreur de Johanna le fait vite reculer : « Rassurez-vous, Johanna : vous avez affaire à un puceau. Innocence garantie. Vous pouvez bien me sourire : j'ai tué l'Allemagne par sensibilité » (p. 179). Frantz serait coupable par pureté d'âme. Voilà effectivement peu de chose pour entamer l'amour que Johanna ressent pour Frantz.

Crime contre l'humanité.

En vérité une autre interprétation se présente : développée par Leni. La culpabilité de Frantz ne réside pas dans son quiétisme, mais au contraire dans son activisme. Tel est le véritable remords, celui qui le hantait lorsqu'il prétendait avoir « renâclé » devant la torture, celui qui faisait l'objet de sa dénégation alors qu'il se remémorait l'épisode tragique : « La vie brève; avec une mort de choix! Marcher! Marcher! Aller au bout de

l'horreur, dépasser l'Enfer! Une poudrière : je l'aurais foulé dans les ténèbres, tout aurait sauté sauf mon pays; un instant, j'aurais été le bouquet tournoyant d'un feu d'artifice mémorable et puis plus rien : la nuit et mon nom, seul, sur l'airain » (p. 185). C'est ce qu'il nous laisse entendre n'avoir pas osé accomplir. C'est contre ce mensonge que Leni fera porter l'accusation définitive : il a commencé par laisser torturer les prisonniers, et ensuite... mieux vaut n'en pas parler. Sous l'effet du choc, Frantz perd la tête, il est affolé. Il ne peut entendre la suite, ou se refuse à ce que Johanna l'entende. Le signe que présente cet atterrement est cependant ambigu : le discours de Leni est-il vrai? Est-il coupable à ses propres yeux ou aux yeux des autres? « Je m'expliquerai. Quand je vous vois toutes les deux, je perds la tête. Vous me tuez... Johanna, quand nous serons seuls... Tout est allé si vite... Mais je retrouverai mes raisons, je dirai la vérité entière... » (p. 196). Les faits ne sont pas en question, ils sont vrais. Mais c'est leur interprétation qui pose problème. Frantz voulait tout son temps pour les exposer : la vérité s'administre à petites doses, surtout si elle est explosive. La brutalité de l'agression de Leni a renversé tous ses plans : la défaite est consommée avant même que la confrontation avec Johanna ne soit entamée. Elle est irréversible. Du reste, Leni lui a retiré la pièce maîtresse de son dossier : les statistiques truquées. Il apprend que les Gerlach sont parmi les géants qui ont reconstruit l'Allemagne. Frantz n'a plus de raison de rester séquestré, il est prêt à redescendre sur la terre et donne rendez-vous à son père : la stratégie de celui-ci a parfaitement réussi, il a obligé son fils à sortir de sa retraite.

Que tentaient de voiler ou de manifester les faits rapportés et le délire paranoïaque dont Frantz les recouvre? quel est le vrai drame contenu dans ses crimes? Face au père, une ébauche de confirmation se précise : « Je suis tortionnaire parce que vous êtes dénonciateur » (p. 204). C'est une clef apparemment claire : Frantz a torturé pour compenser l'impuissance ressentie lorsqu'on a tué sous ses yeux le rabbin qu'il voulait sauver. Son geste a toutes les apparences d'un comportement réactionnel : « J'irai jusqu'au bout. Au bout du pouvoir! Savez-vous pourquoi?... A cause de vous! Vous leur avez

livré le rabbin, ils se sont mis à quatre pour me tenir et les autres l'ont égorgé. Qu'est-ce que je pouvais faire? Pas même lever l'auriculaire. Expérience curieuse, mais je la déconseille aux futurs chefs : on ne s'en relève pas » (p. 206). Voilà donc la cause. Maintenant, voici la réaction : « Non! Je ne retomberai jamais dans l'abjecte impuissance. Je le jure... Je les prendrai de vitesse : si quelqu'un la déchaîne, ce sera moi. Je revendiquerai le mal, je manifesterai mon pouvoir par la singularité d'un acte inoubliable : changer l'homme en vermine *de son vivant* » (p. 206).

V. ATTENDUS DU RÉQUISITOIRE

Terrorisme guerrier

On reconnaît un système de justification analogue à celui rencontré dans son procès imaginaire. Mais cette fois-ci le discours vient après : nous sommes ici au niveau où se noue, dans la spontanéité affective la plus immédiate, la cohésion d'une liberté terrassée. Cet aveu ne nous indique cependant encore en rien les effets de cette action, ou l'attitude mentale de celui qui l'accomplit. Pris en soi-même, en effet, loin d'être une maîtrise réelle d'un pouvoir — ou l'assimilation de ce qui en fonde la possibilité chez ceux qui le détiennent —, on ne peut se retenir de l'impression que Frantz réagit mécaniquement, par imitation, qu'il joue le rôle du pouvoir plus qu'il ne l'assume et qu'il en distribue les effets dans le monde plus qu'il n'en réfléchit l'intégrale responsabilité. Mais il en a en tout cas fait assez pour se trouver compromis par ses actes : il les revendique rétrospectivement dans l'espoir d'y trouver la substance du pouvoir qui lui faisait défaut lorsqu'il les accomplissait. Tout se passe comme si la folie paranoïaque de sa séquestration confirmait *régressivement* ce qui n'avait jamais été patent à l'époque guerrière de son accomplissement : le pouvoir vainement poursuivi dans l'héroïsme, — et constituait le savant appareillage auquel épingle imaginairement sa personne dans la représentation guerrière de soi. En ce sens, le test d'authenticité est cons-

truit : Frantz s'identifie, et l'aggrave, à la malédiction s'abattant sur les vaincus, et plaide ses crimes en revendiquant la culpabilité, c'est-à-dire en les justifiant par l'avenir désastreux auquel se trouvait promis l'Allemagne (et qu'il voit s'accomplir sous ses yeux) : ce qu'il fallait à tout prix, jusqu'au crime de guerre y compris, éviter. Il faisait le mal parce qu'il avait appris l'impuissance du Bien, et ne voulait plus en être victime, mais en même temps, il montre la nécessité morale de ses crimes : ce sans quoi le problème moral ne se poserait même plus, donc le moindre mal, c'est-à-dire le seul bien possible. Peu importe que ce soit la justification rétrospective de ses actes qui les lui fasse assumer et revendiquer avoir accomplis, même s'il n'a rien fait — ce qu'on ne sait encore — ; en aurait-il été l'auteur, c'eût été la même chose, dans les deux cas : le signe d'un pouvoir fort enfin exercé, même s'il est finalement vaincu par la force des armes, incident au regard des défaites plus subtiles encourues jusqu'à présent. En vérité, avoir fait le mal, comme il tente de s'en disculper, pour n'avoir pas eu à le subir une nouvelle fois, équivaut aussi bien à se séquestrer, pour ne pas assister, comme il le prétend, au génocide concerté de l'Allemagne, génocide dont ses crimes supposés ont le plus urgent besoin pour se sentir justifiés — que pour ne pas assister à sa renaissance, rendant tout aussi injustifiés ses supposés forfaits, résurrection opérée par et grâce à la défaite, et tout au plus retardée par ses éclats d'héroïsme guerrier, donc doublement injustifiés, rendus dérisoires, ou plutôt leur imposant une nécessité inverse de celle poursuivie —, cette nécessité qui une fois de plus le manipulait en se servant de son honorabilité à accomplir son devoir pour réaliser ses propres desseins. Une vieille habitude pour lui de mordre la poussière au moment même où il fait tout pour triompher. Une fois de plus, il résistera âprement, et feint d'achever de ses mains le cadavre d'une Allemagne qui menace de renaître : « Les ruines me justifiaient : j'aimais nos maisons saccagées, nos enfants mutilés » (p. 207). Par là il pense conserver à la fois son pouvoir menacé — on ne consomme pas impunément, c'est-à-dire sans un certain pouvoir diabolique, la défaite d'un pays, *a fortiori* ne le ruine-t-on pas en pleine prospérité sans y réaliser un phantasme de toute-puissance — et justifier ce

qu'aurait eu d'injustifiable son exercice — *il fallait tout faire* pour empêcher *cette* extermination. Aurait-il enfin réconcilié la force et le droit? Il fait d'une pierre deux coups : il rachète sa vieille impuissance en conquérant enfin la puissance de ses actes guerriers et les disculpe en même temps au regard du tribunal idéal qu'il n'a cessé de porter en son âme. Peu importe que ce soit par refus de l'agonie ou de la prospérité de l'Allemagne, dans les deux cas ce serait la même chose : le refus de l'inhumanité parachutée des « alliés ». Cette fois, le délire rejoue la réalité, et ce qui dans un cas justifie ses crimes, devrait aussi bien, s'il voulait s'y arrêter, le justifier dans l'autre cas. Mais c'est que là n'est pas son problème comme nous le verrons, et son aveu ne détient pas encore le secret de son forfait et la vraie défaite encourue de la résurrection de l'Allemagne. « J'ai prétendu que je m'enfermais pour ne pas assister à l'agonie de l'Allemagne; c'est faux. J'ai souhaité la mort de mon pays et je me séquestrerais pour n'être pas témoin de sa résurrection » (p. 208); entendons, pour conserver le seul pouvoir *justifié* qu'il ait jamais eu, le seul droit *puissant* qu'il ait jamais conquis : ses droits et devoirs guerriers — et que la machinerie de sa séquestration recharge incessamment en lui insufflant la vie affolée de ses mensonges.

Nihilisme de la puissance guerrière.

Voilà donc un aveu apparemment bien complexe pour être encore soupçonné de trafic psychologique. Il est des détails qu'on n'invente pas... sauf si l'on s'avise qu'il est de l'essence du mensonge de se mentir, du symbole de se symboliser, et que loin de porter sa vérité comme son envers démythifié, c'est peut-être la suprême mystification de la folie que de contenir l'attention sur l'objet qu'elle est censée voiler pour empêcher que l'esprit ne découvre le vrai. Car, à indiquer un pouvoir illusoire, peut-être n'indique-t-elle rien d'autre que l'illusion elle-même, et les grandes manœuvres auxquelles une liberté retorse peut recourir pour atteindre à ses fins. Dans ce cas la vraie liberté est en vue, c'est celle d'un pouvoir qui ne se prend pas au sérieux de ses gestes, mais qui

saisit le cœur même du pouvoir dans cette puissance d'autodissimulation, dans les pièges à retardement de la cérémonie de l'autorité, ou plutôt dans la sournoise théâtralisation dont elle peut revêtir les actes les plus denses de la nécessité. Voilà la subversion généralisée, la contamination imperceptible du monde par une trahison qui le suspend secrètement en retrait de la réalité, et lui fait courir le risque d'une dislocation intégrale : voilà le pouvoir suprême, non pas celui qui est allusivement *dénié* par Frantz, mais celui qu'il affirme superbement lors des messes noires de sa libération : « Le pouvoir est un abîme dont je vois le fond; cela ne suffit pas de choisir les morts futurs; par un canif et un briquet, je déciderai du règne humain, Fascinant! Les souverains vont en Enfer, c'est leur gloire : j'irai » (p. 207).

Dans les deux interprétations il s'agit du même pouvoir appliqué au même objet. Mais dans la première, le pouvoir est pris à la lettre, dans sa réalité et sa brutalité, au niveau des effets réels et officiels qu'il inscrit sur le monde, tandis que dans la seconde, il s'agit du contre-pouvoir secret qui se cache derrière son pouvoir officiel, de la comédie de l'autorité par laquelle il mine son pouvoir — et en ce sens le maîtrise entièrement —, de sa volonté secrète de détruire l'Allemagne plutôt que l'ennemi — et d'arriver ainsi à ses fins avec une efficacité accrue —, bref, d'accomplir, toujours réactionnellement, le mal qu'il a dû subir, mais non pas dans la mécanique répétitive et décuplée de l'imitation de la violence nazie : dans la dissolution spirituelle qu'engendre la trahison. Ce n'est pas qu'il « n'en faisait pas assez », comme le lui reproche la vieillardre amputée, c'est qu'il n'a jamais rien commencé à faire, tout au plus le geste du crime, la représentation de l'horreur, de quoi sentir frémir son âme, et sentir cumuler en lui la brutalité opaque du boucher en même temps que la translucidité diabolique de l'esthète. Ce qui importe donc, dans cette perspective, ce n'est pas d'avoir torturé, ni même d'avoir mal torturé, c'est de n'avoir jamais eu l'intention de torturer, parce que son attention dans n'importe lequel de ses actes guerriers restait toujours avant tout occupée à se saisir elle-même dans l'accomplissement du forfait suprême. Non-assistance à un peuple en danger, voilà le délit dont il s'accuse et s'enorgueillit à la fois, car par là il a pris l'impuissance

de vitesse et a maîtrisé la défaite en lui imposant le sceau de sa liberté.

Dans cette interprétation, la séquestration apparaît également comme la seule solution, parce qu'il faut maintenir, poursuivre et aggraver la désintégration rêvée de l'Allemagne, mais cette fois-ci, non pas pour justifier rétrospectivement ses crimes et s'assurer un pouvoir *réel*, qui n'a jamais été qu'aléatoire, mais bien plutôt pour maintenir intacte la jubilation *imaginaire* que lui procure le sentiment d'avoir enfin surmonté son impuissance originale et conquis une liberté plénière dans la part de responsabilité qu'il a prise dans la désintégration de l'Allemagne.

Impuissance de la puissance.

On comprendra que Frantz a échoué. Il a échoué parce que la séquestration reste la seule condition de son succès, et qu'elle est devenue intenable. La puissance qu'il pouvait encore conserver dans le rêve fou de la disparition de l'Allemagne s'évanouit au contact de la réalité. Une fois de plus le pouvoir du père s'empare de son existence et la soumet aux dernières initiatives du vieux lutteur : « Je t'ai fait, je te déferai. Ma mort enveloppera la tienne et, finalement, je serai seul à mourir » (p. 218). Frantz tente bien d'opposer une ultime résistance, mais c'est un combat d'arrière-garde. Il prétend vouloir conserver sa vie : « Je n'ai qu'elle! On ne me la prendra pas » (p. 214), mais il est resté trop longtemps confiné aux altitudes métaphysiques pour se contenter du destin des communs. C'est qu'il avait presque atteint la vraie liberté : la puissance *essentielle* du pouvoir, durement conquise au cours des combats. Elle ne résidait pas dans son courage de bourreau, mais bien plutôt dans la duplicité de ses actes et le mirage symbolique qui le faisait précipiter l'Allemagne aux enfers en faisant semblant de la défendre. Il combattait effectivement l'ennemi : mais par ses diktats et ses provocations, il portait plus atteinte au moral de l'armée qu'à la puissance de l'ennemi; objectivement, par les excès mêmes de sa forfanterie, il était coupable de haute trahison pour défaitisme face à l'ennemi. Il était passé à la postérité comme

le « boucher de Smolensk »? C'est qu'il pensait à compromettre l'Allemagne bien plus qu'à torturer l'ennemi. En dernière instance, il faisait couler le sang pour attester le pouvoir de son être ou l'être de son pouvoir, jamais pour gagner la guerre. Pour Frantz le nazisme n'avait pas à triompher, mais uniquement sa liberté, sur les décombres de l'Allemagne. A précipiter l'Allemagne dans l'abjection morale, il la condamnait par le fait même à la catastrophe morale et physique, et atteignait ainsi l'efficacité libre de son pouvoir.

La duplicité machiavélique de sa conquête de la liberté n'a pas dû s'imposer immédiatement à son esprit; rapidement cependant, quand il comprit que la terreur qu'il faisait régner était encore le produit d'un ordre le dépassant, qu'il actualisait une volonté étrangère, et que la guerre se servait de sa passion pour arriver à ses fins propres. Dès lors, il ne restait plus qu'une voie à sa liberté : celle de la trahison, de la recherche de soi hors du monde dans le miroir de son âme, ou plutôt, dans les effets que sa dilution du monde refléterait dans son cœur. Jusque-là il n'avait été qu'une image de son père, image morale, puis image guerrière, image violente même, mais les ficelles étaient toujours tirées d'ailleurs : « Je n'aurai rien été qu'une de vos images. Les autres sont restées dans votre tête. Le malheur a voulu que celle-ci se soit incarnée. A Smolensk, une nuit, elle a eu... une minute d'indépendance. Et voilà : vous êtes coupable de tout sauf de cela » (p. 217). C'est que les messes intimes ont des effets plus redoutables pour la liberté que la responsabilité concrète que celle-ci prend par ses engagements dans le monde. Dans le monde, elle est toujours la proie des autres, et risque de voir se retourner contre soi ses résultats même; dans le monde les autres ont prise sur elle et, plus subtilement peut-être, manœuvrent déjà ses intentions avant même qu'elles ne se réalisent. A l'intérieur de soi pas de confusion possible : à force de séparation, et d'autodestruction explosive, la liberté touche à ce qu'il y a d'irréductible en elle : la passion pure de l'existence ou l'existence comme pure passion. En ce sens, dans l'univers concentrationnaire de la guerre, et plus généralement dans celui de toute vie sociale, c'est-à-dire dans l'univers de la terreur et de la contre-terreur, l'imagination et bientôt la folie portent plus loin la possibilité du pouvoir que sa circonscription à l'efficacité

d'une technique spécialisée ne peut le faire, plus loin, c'est-à-dire, conduisent le pouvoir au plus fondamental : à la source vive qui se déploie en déployant le monde, et, à travers celui-ci, tous les aléas et les coefficients d'adversité qui surgissent des effets de ce déploiement. Dans cette métamorphose alchimique au cours de laquelle le mal se transmute en néant, Frantz constitue progressivement la négativité même de sa liberté. Il ne manque plus qu'une chose : réaliser cette liberté conquise de haute lutte, l'employer effectivement à changer le monde, à le changer pour y inscrire la liberté et lever ainsi l'ultime hypothèque de son malaise en agissant sur les conditions matérielles et historiques qui l'ont engendré.

Mais nous n'en sommes pas là. Nous n'y arriverons même jamais. Les dessous des desseins du père sont clairs, même s'ils sont tortueux. Au cours de sa stratégie il a bien tenté de donner une justification de sa volonté, de jouer une fois de plus au rédempteur, et de redonner le goût de la vie à son fils; mais il dissimulait encore, ce n'était là qu'une vieille explication : « Frantz a cru qu'on voulait anéantir l'Allemagne et s'est retiré pour ne pas assister à notre extermination. En ce temps-là, si l'on avait pu lui dévoiler l'avenir, il guérissait à l'instant » (p. 136). Il dissimule, parce qu'entre-temps il a appris la vraie cause de la séquestration de Frantz : « Tes histoires de Smolensk, je les connais depuis trois ans » (p. 210). C'est à partir de cet instant qu'il a voulu revoir son fils, car il a compris que son tourment était irréversible, et que, dans sa folie, Frantz lui échappait. Il mettra donc en ordre toute sa vie avant de mourir, tracera le trait final, et ainsi bouclera la boucle de sa vie. « Cette affaire, oui : je la réglerai... Je veux que tu ne souffres plus » (p. 212). Le père a l'esprit aussi radical que son fils, il voulait faire de son fils un absolu, cet absolu a mal tourné : la folie à la place de l'autorité, le néant comme pouvoir suprême; il ne peut se retirer en laissant vivre cette part inversée de son être; il décidera donc à son tour de tirer les conséquences de ce destin qui s'est abattu sur Frantz, et tentera de devancer la désagrégation future qu'augurait sa séquestration : « Ta vie, ta mort, de toute façon, c'est *rien*. Tu n'es rien, tu ne fais rien, tu n'as rien fait, tu ne peux rien faire. Je te demande pardon.... Je voulais que tu mènes l'Entre-

prise après moi. C'est elle qui mène. Elle choisit ses hommes. Moi, elle m'a éliminé : je possède mais je ne commande plus. Et toi, petit prince, elle t'a refusé du premier instant : qu'attelle besoin d'un prince? Elle forme et recrute elle-même ses gérants. Je t'avais donné tous les mérites et mon âpre goût du pouvoir, cela n'a pas servi. Quel dommage! Pour agir, tu prenais les plus gros risques et, tu vois, elle transformait en gestes tous tes actes » (p. 214). Le néant de sa folie aura été inefficace, prévu, prédestiné, l'Allemagne s'en servait pour préparer sa résurrection : car il lui fallait quelques boucs émissaires se tordant de douleur, pour lever sa mauvaise conscience et apaiser ses remords. Même broyés dans leur solitude, les damnés remplissent encore une fonction sociale : en faisant place nette, et en ne mêlant pas les foudres de leur colère à la longue patience du relèvement; ou, plus originièrement encore, par le souvenir de leur haut fait militaire : avoir précipité la catastrophe, l'avoir rendue inéluctable, ayant par là purifié l'Allemagne de toute vélléité irrédentiste, l'ayant lavée de tout soupçon et préparée à toutes les vocations : celle de la prospérité aussi bien que celle de la défense de l'Occident. La colère de Frantz n'est donc pas de celles qui ébranlent un monde, elle concourt plutôt à le relever, donc à forger un destin qui lui échappe; en ce sens, sa colère lui reflète une fois de plus sa propre impuissance : il a échoué dans sa volonté même d'échec. C'est un pantin, sans ressort, à la merci, une dernière fois, de la volonté de son père; conclusion longtemps retardée, mais inéluctable : « J'aurais voulu n'être jamais né. Je ne mentais pas toujours, là-haut. Le soir, je me promenais à travers la chambre et je pensais à vous... Je pensais : s'il trouvait moyen de la rattraper, cette image rebelle, de la reprendre en moi, de l'y résorber, il n'y aurait jamais eu que lui » (p. 217).

II. TOTALISATIONS

I. DE LA SÉQUESTRATION DIALECTIQUE A LA DIALECTIQUE SÉQUESTRÉE

Les pièces précédentes de Sartre nous ont accoutumés à l'itinéraire que Frantz a suivi ici. Dans la première série, que clôt *Les Mains sales*, l'alternative entre le moraliste, ou la belle âme, et l'homme engagé, se résolvait toujours au profit du dernier. Non pas que ce héros positif définisse positivement la fin de la pièce; bien au contraire, qu'il s'agisse d'Oreste, de Hoederer, ou de Jean dans *L'Engrenage*, leur vie s'achève sur l'échec, mais cet échec réel n'est que l'envers d'une victoire symbolique ou politique : le Parti fait la politique préconisée par Hoederer après l'avoir tué, et la trahison apparente de Jean a permis de maintenir intact le potentiel révolutionnaire du pays. C'était dans cette alternance de défaite subjective et de victoire objective que résidait la différence essentielle du théâtre engagé de Sartre par rapport au réalisme socialiste.

Mais les aléas de la guerre froide, en même temps que l'espoir grandissant d'un dégel du dogmatisme révolutionnaire, amenaient à un renversement de la situation : il ne suffisait pas d'indiquer la position dialectique au sein d'une situation de crise, ou le choix efficace au sein d'une complexité contradictoire : il fallait encore justifier la qualité de celui qui choisissait au nom de la dialectique, ou plutôt, justifier *en droit* l'efficacité *de fait* de la position dialectique; bref, ne plus simplement indiquer cette dernière comme supérieure à l'attitude éthique par les résultats « politiques » qu'elle obtenait, mais montrer en même temps que ces résultats politiques étaient les

seuls admissibles dans une perspective révolutionnaire, qui accepte la violence comme un mal nécessaire, donc comme un moindre mal, ou comme le dernier mal préalable à l'instauration d'une société réconciliée; bref, montrer et donner les conditions auxquelles une politique révolutionnaire peut être *la plus efficace* sans pour cela perdre de vue — du fait de la technique même de son réalisme — la fin révolutionnaire *qui justifie* sa mobilisation.

Il nous fallait pour obtenir cela un homme auquel, comme Marx l'avait dit du prolétariat, on ait fait un tort absolu, un tort tel qu'il ne puisse s'émanciper sans émanciper également toute l'humanité, un homme qui ait été dépouillé à ce point de son individualité que sa singularité ait atteint à la *pureté vide* de l'universalité et qu'il lui suffise de survivre sur le fond de cette universalité pour embrasser d'emblée et nécessairement toute l'humanité dans le moindre de ses actes; bref, un homme dont l'expérience ait été telle qu'en lui soit inscrit, dans l'ordre d'une liberté irréversible, le sens humain de l'humanité, le sens humain du socialisme, la présence « inoubliable » du but au nom duquel il déploie son énergie. Mais en même temps, cette possibilité et cette exigence d'un fondement de l'attitude dialectique, qui présidait à l'intention théâtrale du *Diable et le Bon Dieu*, ne pouvait apparaître que sur le fond d'une possibilité *objective*, celle même qui s'imposait par le déroulement récent de l'Histoire, et qui faisait apparaître la « thématisation » de cette exigence *à la fois* comme une nécessité « théorique » — puisque développée et articulée essentiellement dans le champ culturel du théâtre —, et comme une possibilité « pratique » — fondée à son tour dans l'*ouverture* historique réelle que le socialisme mondial était en train de se ménager en Occident —, possibilité pratique fondant enfin à son tour la possibilité même d'un devenir effectif et efficace d'un personnage *dialectique* entièrement démarqué de l'idéalisme moral et du réalisme techniciste, donc *justifié*, comme Goetz le devient effectivement à la fin de la pièce. En sorte qu'on peut dire que cet appel à semblable problématique « critique » de la dialectique était lui-même entièrement sollicité et motivé par la dialectique de l'Histoire réelle, en cette période de transition qui caractérisait la fin du stalinisme, puisque tout se passait comme si c'était elle qui se

donnait la « représentation » théâtrale de son issue — par là même efficace puisque transformatrice des esprits — pour pouvoir surmonter avec toute l'assurance voulue les difficultés auxquelles elle se trouvait confrontée dans l'ambiguïté même de son devenir.

Dorénavant, si *Le Diable et le Bon Dieu* remplissait effectivement cet objectif, nous débouchions sur une synthèse irréversible : l'attitude dialectique *devenue* de Goetz conservait à la fois la force et la violence du réalisme ainsi que la norme interne, immanente à son action finale, au nom de laquelle il pouvait justifier à tout instant la pratique de la violence. Goetz, après avoir subi successivement toutes les étapes de la vision éthique, mal, bien, ascétisme, sur le fond du dualisme de la belle âme et du réalisme, effectue finalement, dans le meurtre *réel* de son *alter ego* idéaliste, Heinrich, et dans le dépassement *symbolique* du révolutionnaire réaliste, Nasty, la synthèse dialectique par laquelle il s'oblige à assumer la violence sur le fond d'un humanisme inoubliable ; et réciproquement, il engage l'humanisme, soudain découvert par-delà les masques de l'idéalisme, dans la seule forme d'expression de soi que réclame l'Histoire : la violence.

Dans *Les Séquestrés* nous suivons une typologie analogue, puisque Frantz assume successivement le bien, le mal et la séquestration correspondant à l'ascétisme de Goetz ; mais alors que ce dernier sortait de l'ascétisme en acceptant de tuer la morale en lui, Frantz reste impuissant face à la règle paternelle qui l'a marqué jusque dans son aboutissement au fond de la séquestration. Une seule différence, un seul signe prémonitoire d'un destin inverse : l'un est parti du Mal, l'autre du Bien. Mais le même effort pathétique qui tirait Goetz de son inquiétude, le faisant la redoubler pour finalement la sublimer et l'apaiser dans une assumption concertée, tire cette fois Frantz de sa quiétude et le mène à la même épuration nihiliste, dont peu reste à abolir pour lui permettre de rejoindre le camp de la « vraie » liberté, celle d'un néant *pratique faisant de son épreuve le sens d'universalité de sa fin*. Le même effort pathétique, c'est-à-dire l'identique tentative paradoxale de rejoindre la liberté refusée par les autres : eux-mêmes dans le *besoin* qu'ils ont de se projeter dans la haine de l'autre en projetant hors d'eux l'autre qu'ils ont

en soi, l'autre maléfique aussi bien que l'infine altérité du pouvoir *d'autres possibilités* que déploie la liberté, bref, le phantasme d'une « reconnaissance » par la haine, puisque cette haine est la condition même de la quiétude de l'instance idéologique dominante. Mais il y a un paradoxe supplémentaire dans le cas de Frantz : il a d'emblée partie liée avec le Bien, n'a que faire d'obtenir une reconnaissance qui lui est octroyée de naissance, de plein droit, et qui ne lui a jamais été comptée... si ce n'est que si l'autre (projectif) est soi, soi est aussi bien l'autre (refoulé à l'intérieur de son intimité la plus irréductible), et de même que l'autre du soi public (Goetz) avait à rejoindre la communauté des soi identiques selon la modalité de la haine, de même le soi comme autre (Frantz) a à faire se rejoindre l'autre séquestré en soi et la plénitude officielle de l'Être autorisé, aussi bien le dépassement que la négation de ce dernier puisque par cette synthèse l'Être aurait perdu ses priviléges. Il s'agit donc bien du même cheminement impossible dans l'un et l'autre cas, mais rendu encore plus explosif dans le dernier : impuissance exacerbée de la complémentarité suscitée et exploitée du Bien et du Mal, car exposée à la puissance infinie de la propre intériorité de l'affirmation éthique, le maléfique qui la fonde, qui conditionne sa prétention de justice, la possibilité de sa pertinence, accordant à celui qui accomplit en soi le processus de reconnaissance autorisée par la loi qui est en lui, — aussi bien qui est amené à entreprendre ce processus pour y être soudain mesuré comme à son problème, le problème d'obtenir l'approbation de l'envers négatif de son être par l'Autre officiel indûment mais structurellement saisi comme la vérité de son identité : le regard de la Loi ou l'autorité symbolique du père, c'est-à-dire de la société intériorisée —, lui accordant donc de fréquenter les zones les plus frontalières de la liberté, les limites les plus approchées d'un dépassement de la Loi : l'exercice intérieur de sa transgression dans l'observance cependant toujours avisée de son autorité. Car à assumer, avec le maléfice diabolique que Frantz déploie, la figure du mal (son impuissance sublimée en violence guerrière), cette recluse de toute séquestration *intérieure* accomplie par le Bien à l'encontre du Mal, il produit l'illusion de la liberté, celle qui se note à l'effarouchement du Bien res-

senti en lui et dans les autres, mais qui *dispose* cependant aux révolutions radicales du fait d'être inscrite, cette fois, non seulement dans les dichotomies (les contradictions) oppressives du monde, mais dans celles de l'âme elle-même (puisque c'est l'assomption affirmée *du Bien par lui-même* qui se trouve dénoncée et démystifiée), celles que justement, en dernière instance, l'« âme » est en mesure de réanimer, derrière les meilleures intentions révolutionnaires, si elle n'y prend garde, en substituant l'autorité (normative) de ses objectifs à l'ancienne autorité éthique dominante, bref, en remplaçant un bien par un autre bien, plus large et plus riche, mais sans en opérer la contestation immanente. Et certes, cette oppression-répressive que la conscience éthique s'impose comme sa secrète séquestration n'est jamais que l'expression des priviléges à préserver de ceux dont la position dominante dans la société les fait être bénéficiaires de l'ordre social et officiel, c'est-à-dire finalement n'est jamais que l'expression de la lutte des classes. C'est donc bien l'histoire de cette lutte qui met en place la séquestration, c'est-à-dire le Bien, avec le mal ou la liberté refoulée qui en constitue l'objet d'ostracisme. Mais elle ne met en place que la structure de la contradiction : la possibilité subversive, l'intolérable *objectif* de toute hiérarchie, non sa réalité, encore moins sa nécessité. Dès lors pour que cette lutte s'impose dans la modalité nouvelle de l'itinéraire passionné et tourmenté qui veut que le Bien accomplisse sur soi, et de l'intérieur, la liquidation de sa propre position, il faut que le monde ait changé et soit en mesure d'asséger de manière neuve la quiétude du Bien lui-même — ce qui peut se traduire à la fois par un accroissement de l'exigence d'observance de sa légalité et la diminution des évidences objectives de la possibilité de sa réalisation historique, c'est-à-dire, dans le cas de Frantz, une position idéale de l'éthique devenue à ce point prévalente (illusoirement possible) dans la cohérence idéologique des membres de la bourgeoisie qu'elle en devient en même temps étouffante : que toute situation ou initiative qui démerite quelque peu à son regard en dévoile aussitôt la duplicité fondamentale à travers la contradiction immanente que constitue l'affirmation impliquée de sa négation; en même temps cependant, qu'il peut être soupçonné que la clarté de

cette impossibilité contradictoire s'impose dans la tranquillité de sa subversivité dans la mesure où elle ne conduit à d'autre révolution qu'intérieure : l'exigence d'une abolition de toute position privilégiée dans la valse-hésitation transgressive autour de *toute* loi, mais accomplie dans l'unique champ de l'évidence intérieure : sceptique, cynique ou tragique, mais jamais historico-pratique. C'est que les forces historiques susceptibles d'en favoriser un accomplissement révolutionnaire ont été à la fois assez présentes pour amener la dénonciation de l'attache intérieure du mal au Bien, mais trop absentes pour permettre la *réalisation* des conséquences de cette découverte, ont eu en tout cas une modalité de présence suffisamment taraudante de la position de classe dominante pour obliger celle-ci à la fois à accroître ses concessions et multiplier l'inflation idéologique de ses justifications, et en même temps insuffisamment subversive pour ne pas laisser à leur propre solitude ceux que les effets de cette solution en précipitation ont conduits à l'épreuve décapante de leur liberté. En ce sens, il manque à Frantz pour accomplir l'ultime renversement, et tirer les conséquences pratiques du néant spirituel auquel il est arrivé, les conditions objectives et historiques qui accueillirent Gœtz à la sortie de sa solitude, et qui en même temps se plierent aux directives dialectiques qu'il leur apportait; il lui manque la présence agissante des mandataires concrets et humains des forces historiques qui le tirerent progressivement de sa tranquillité d'âme pour le plonger successivement dans les différentes modalités de sa séquestration : son activisme violent dans le monde, son refus du monde et finalement son renfermement. Si l'érosion dialectique est poussée plus avant du fait de faire l'économie de l'affrontement *externe* de la liberté et de l'Être, de la négativité et du Bien, et d'en enregistrer l'affrontement *interne* au Bien lui-même, tout se passe comme si sa possibilité propre restait suspendue à la tragique impossibilité de voir se réaliser les conséquences historiques de cette mutation. Nous sommes en 1960, et Sartre a compensé le décalage temporel entre la totalisation interne qu'il faut accomplir de la pièce elle-même (les crimes nazis) et la totalisation externe qui porte l'efficacité symbolique de son action contemporaine (la violence mondiale), par l'hyperprivilège

de la position idéologique et de classe de Frantz, aussi peut-il traduire la particularité propre de ce dernier en la généralité énoncée dans un autre contexte au moment où il termine sa pièce : « Jusqu'à ces derniers temps, les enfants prodiges disaient merde à leurs pères et passaient à la Gauche, avec armes et bagages; le révolté, c'était classique, se changeait en militant. Mais si les pères sont à gauche? Que faire? Un jeune homme est venu me voir : il aimait ses parents mais, dit-il avec sévérité : "Ce sont des réactionnaires!" J'ai vieilli et les mots avec moi : dans ma tête ils ont mon âge; je m'égarai, je crus avoir affaire au rejeton d'une famille aisée, un peu bigote, libérale peut-être et votant pour Pinay. Il me détromba." "Mon père est communiste depuis le congrès de Tours." » (*Préface d'Aden Arabie*, p. 16, Maspero. *Ex : Situations*, IV, p. 138.)

Pour accomplir l'ultime renversement, et tirer les conséquences pratiques du néant spirituel auquel il est arrivé, il manque à Frantz les conditions objectives et historiques qui accueillirent Goetz à la sortie de sa solitude, et qui en même temps se plièrent aux directives dialectiques qu'il leur apportait; bref, il lui manque la présence des mandataires concrets et humains des forces historiques qui le tirèrent progressivement de sa tranquillité d'âme pour le plonger successivement dans le monde, dans le refus du monde, et dans la séquestration.

Goetz découvrait une affinité entre sa bâtardise et la désintégration de l'humanité qu'il visait à travers l'ascétisme, une liaison interne entre les conditions historiques qui favorisèrent le caractère traumatique de sa bâtardise et les contradictions sociales qui le travaillaient à distance pour le conduire finalement à la sublimation purement spirituelle de l'impossibilité de l'homme. Il apprenait ainsi à compter ses alliés et ses ennemis, à s'émanciper de l'ordre féodal qui fondait sa bâtardise, et à conquérir l'initiative de rompre avec elle en se rangeant dans le rang de ceux qui avaient été *indirectement* la cause de son sentiment d'exclusion. Autrement dit, Goetz avait un avenir, et son action débouchait de façon logique mais non nécessaire sur un combat alors qu'il sortait de son ascétisme solipsiste. Rien de semblable chez Frantz : la situation est bouchée; aucun lien interne ne rattache les causes de sa séquestration et les conditions historiques qui

correspondent à sa rentrée dans l'Histoire. Alors que chez Goetz ce sont ceux-là mêmes — les paysans — qui avaient fondé *négativement* le traumatisme de sa bâtardeuse qui se révélaient finalement le seul terme *possible* de l'alternative à laquelle son avenir se trouvait confronté, ici le lien reste inexistant, ou à tout le moins abstrait : ceux qui indirectement ont produit le malaise de l'idéalisme de Frantz ou son idéalisme comme malaise — signe d'une impuissance — sont absents de l'horizon historique auquel il émerge : absents à la fois comme *cause* de son itinéraire spirituel et comme *force objective réelle* susceptible de le manœuvrer à distance.

L'impuissance de Frantz s'était constituée à travers le protestantisme; et même en admettant que celui-ci ait partie liée avec le capitalisme, et le capitalisme avec le fascisme et la guerre, enfin en admettant que la reconstruction de l'Allemagne soit elle-même liée aux exigences du même capitalisme international — uni cette fois contre la menace de l'Union soviétique —, il est clair cependant que la guerre, malgré ou à cause de la passion par laquelle Frantz prend à cœur d'y réaliser son destin, que la trahison, malgré ou à cause de l'effort qu'il met en elle pour y surmonter son impuissance, enfin que son annulation de l'Allemagne par sa séquestration et l'annulation de sa séquestration par la nouvelle Allemagne, ne représentent qu'une longue trajectoire ironique de l'Histoire entre ces deux moments, initiaux et ultimes, d'une même impuissance. L'Histoire ne présente aucune intelligibilité suffisante pour le héros. Il ne peut y découvrir, projetées dans l'universel, les contradictions mêmes de son drame, ou une possibilité positive lui permettant d'un seul mouvement de trancher avec son passé et de s'engager dans un nouvel avenir. Les alliés *objectifs* de Frantz, ceux dont on doit augurer l'absence au regard de leur présence réelle dans *Le Diable et le Bon Dieu*, ont disparu de l'Histoire, ou plutôt se sont disqualifiés de l'autre côté du rideau de fer; la classe ouvrière elle-même est absente de l'Allemagne, sinon sous la forme de la machine sociale-démocrate, qui a partie liée avec l'expansion du capitalisme. En réalité la passion de vivre de Frantz, qui l'a conduit jusqu'à la folie inclusivement, comme ultime refuge ou sublimation contre l'impossibilité objective de vivre qui lui était faite par l'Allemagne, ne peut pas envi-

sager sa métamorphose logique en violence historique : c'est que sa solitude s'est trouvée broyée, et comme laissée sur place, dans la mutation historique qu'a subi l'Occident. Engagé dans une stratégie du néant par une société malthusienne fourrier du fascisme, il s'est finalement retrouvé condamné à la lettre de sa casuistique, incapable d'une reprise historique face à une Allemagne devenue expansionniste et à un Capitalisme ayant résorbé ses derniers complexes. L'Occident en abandonnant ses vieilles idéologies, c'est-à-dire ses vieilles forces sociales, se paie le luxe dernier — suprême dérision — d'intégrer dans son propre système ses liquidateurs spirituels et ses fossoyeurs ascétiques, pour tirer de sa magnanimité même une arme supplémentaire contre l'ennemi retranché dans l'autarcie idéologique du « socialisme dans un seul pays ».

Pour la première fois dans le théâtre sartrien, une pièce s'achève sans perspective positive. *L'Enfer de Huis clos*, qui était une mise en garde en même temps qu'un appel à la liberté, est cette fois élargi aux dimensions de l'Histoire : nous n'avons plus affaire à quelques figures sélectionnées pour figurer l'aliénation réciproque des consciences, à quelques personnages exemplaires pour leur refus de l'Histoire et leur enlisement dans la stratégie du désir. Cette fois, c'est l'Histoire elle-même qui s'obscurcit au point de laisser sur place les énergies qu'elle a déclenchées, d'abandonner les formes critiques qu'elle a engendrées. Il n'est donc pas question de penser contre l'Histoire, et de lui imposer la présence d'une position dialectique dont l'absence des conditions matérielles propres à assurer la réalisation conduirait, si l'on persiste à l'affirmer envers et contre tout, à transformer en nuées les espoirs que cette position peut faire lever dans les esprits. Frantz mourra, et son père également, car le cancer de ce dernier n'est que le symbole d'une fin idéologique. Ils mourront pour rien, ou parce qu'ils sont de trop, comme pour attester la fin d'une époque, la dissolution d'une complémentarité antinomique qui n'est plus capable de dépasser et de synthétiser sa propre contradiction. Ils meurent au bord du néant et déjà absorbés par l'être imperturbable d'une société qui est la caricature de celle où aurait dû s'opérer le dépassement des passions individualistes qui les animaient. Plus

d'attitude éthique, plus de préoccupations réalistes; c'est que, dans les deux cas, l'homme prétendait, en se définissant, définir du même coup tout l'homme; ces hommes restaient attachés à leur singularité, et cherchaient avant tout une justification; bref, ils se souciaient avant tout d'eux-mêmes : le fils, de la beauté de son âme ou de l'impossible orgueil de sa liberté, le père, de l'étendue de son pouvoir ou de la puissance de son autorité et chacun dans la fascination l'un de l'autre, mieux : dans l'articulation causale de deux projets; mais par là même, ils nourrissaient les contradictions de l'Histoire et la forçaient à accoucher d'un avenir où l'alternative de leur attitude avait chance d'être surmontée. Dorénavant, l'Histoire aura la monotonie d'une expansion continue, d'un devenir inexorable, dont seul sera absent celui pour qui elle était censée s'accomplir : l'homme.

A ce titre, *Les Séquestrés* connotent une impasse historique; par là même ils se sont faits les prophètes aveugles de ce qu'ils n'ont pu prévoir que négativement (mais dès lors agissant positivement à leur endroit) : la double force matérielle issue de l'affirmation *purement massive* du *refus idéaliste et entièrement intérieur* de tout type de privilège (celui-ci se fonderait nécessairement sur ce qui en deviendrait de ce fait la victime structurelle et le plus souvent complaisante), bref la révolution intérieure du hippisme, et la révolution culturelle chinoise, dans les deux cas la mise à découvert et la dénonciation en même temps, dans une effective pratique de masse, d'un identique refus d'un quelconque charisme, qu'il soit celui du savoir ou de l'autorité politique, de la figure du sage ou du héros dialectique, bref de toute espèce de dénivellation pratique dans le champ de responsabilité de l'action, et de discrimination résultant d'une affirmation unilatéralement proposée par l'instance charismatique — fût-ce dans la meilleure intention du monde. En ce sens, si l'épopée de cette nouvelle révolution, de sa genèse et de sa possibilité génétique, celle de l'intériorisation de la révolution dialectique aux effets logiques de sa possibilité dans la mutation mentale qu'elle implique, ou la révolution dialectique traduite et inscrite dans l'effet principal de son action sur l'intériorité mentale animant le rapport de chacun à soi, à tous, au monde et à la révolution elle-même, se trouve

effectivement écrite avec *Les Séquestrés* : la *foncière duplicité*, surdéterminée dans son sens à la fois transgressif et castrateur pour celui qui l'exerce et la dénonce en même temps, la dénonce du fait de l'exercer, la *foncière duplicité de toute affirmation normative*, par contre celle de l'*avènement historique*, la face positive, dont *Les Séquestrés* sont le devenir négatif, ne l'a pas été. Et sans doute ne pourra-t-elle jamais l'être : c'est que le théâtre a changé de scène, il se déroule dorénavant sur le terrain de l'Histoire elle-même, ou plutôt c'est l'Histoire, dans la réflexivité absolue qu'elle a prise de soi, qui se joue immédiatement le drame dont l'épopée était jusque-là sublimation contradictoire, celle de ne faire que représenter ce qui aurait dû abandonner tout privilège de la présentation : la négation de l'ancien monde se refusant toute forme de sublimation pour le risque qu'elle présenterait de rétablir le dualisme contradictoire de l'idéalité représentée et de la réalité, donc de la sublimation adressée, transmise et infusée par la minorité culturelle responsable au détriment de la pratique de masse : l'initiative inventive de tous et de chacun dans l'identique réciprocité tournante d'une reconnaissance, *finalemement indifférenciée et indifférente*.

II. TOTALISATION INTERNE ET EXTERNE

En ce sens, du silence même de l'anéantissement des Gerlach surgit une réponse, une leçon, absente de l'œuvre, mais présente par elle : car ce constat, pour impitoyable qu'il soit, ne devient ce qu'il est, c'est-à-dire refus du monde, que par la communication qui le transmet, que par l'œuvre qui en témoigne, et qui survit dorénavant comme le défi de la conscience à la mauvaise conscience d'une époque qui veut échapper au problème de la conscience. En ce sens, l'œuvre elle-même, dans sa *matérialité théâtrale*, franchit le seuil « mortifère » au-delà duquel Frantz et son père s'engloutissent dans le silence de leur échec. Par là, elle entame le combat incertain que mène une pensée critique avec la réalité sociale qu'elle veut mettre à bas, société qui en retour fait le pari de l'emporter en surmontant, par sa « magnanimité » même, et

grâce à toute la force de sa réalité positive, le risque que cette pensée fait planer sur elle. Époque instable où pour une fois les forces en place ont choisi la trêve du dialogue feutré, remettant à plus tard l'éventuel crime qu'elles ont l'habitude de perpétrer contre ceux-là — les intellectuels — qu'elles considèrent comme les prophètes de malheur de leurs complaisances historiques.

Mais par ces dernières remarques nous sommes au-delà de ce que nous appelons le moment de totalisation historique — c'est-à-dire au-delà de l'interprétation objective, générale et enveloppante qui permet de *situer* la pièce — et recourons déjà à ce qui doit rester le terme ultime de l'analyse : le projet fondamental de l'auteur et la dialectique de son rapport au monde historique qui est le sien. Il s'agit donc préalablement de suivre l'interprétation totalisante et historique qu'on peut fournir de cette pièce, étant entendu que par-dessus l'Allemagne elle s'adresse avant tout à des Français, et bientôt à chacun d'entre nous.

L'Époque est trop à la question dans cette pièce pour qu'elle ne soit pas présente dans sa totalité, c'est-à-dire dans la multiplicité de dimensions, de lignes de forces et de contradictions qui la caractérise. « Siècles, voici mon siècle, solitaire et difforme, l'accusé » (p. 222). On n'aura donc rien résolu en y faisant référence dans la généralité, il faut examiner de plus près ses contradictions. Que s'est-il passé dans le monde depuis *Le Diable et le Bon Dieu*? Le rapport Khrouchtchev, la guerre d'Algérie et l'émancipation du tiers monde, la révolte de la Pologne et de la Hongrie, l'assassinat de Nagy, le Treize mai et l'établissement en France d'un pouvoir fort et charismatique, bref, la coexistence pacifique dans l'équilibre de la terreur, un antagonisme aussi serré qu'avant mais comme décomprimé par la menace atomique, doté de liberté locale, à peine mouvante, mais pouvant provoquer des tourbillons de violence dont les effets ne sont pas nécessairement maîtrisés. Le communisme ne sortait pas indemne de la guerre froide. Tant qu'il demeurait intransigeant, il alimentait les principes révolutionnaires, assouplis et fervents chez les intellectuels de gauche, durs et dogmatiques dans tous les partis communistes. Une fois le rapport Khrouchtchev divulgué, ce fut la débâcle; la liberté durement contenue explosa : au mieux

ce fut la Pologne, au pire, la Hongrie. La Gauche occidentale perdait le monolithe refroidi sur lequel elle faisait fleurir sa réflexion théorique, les plus faibles envoyèrent le marxisme et sa politique aux nuées de l'utopie, les autres retournèrent aux sources : Marx sans Staline. Sartre prophétisa : la déstalinisation déstalinisera les déstalinisateurs⁶.

Allégorie : le socialisme dans un seul pays.

Tous ces événements paraissent en filigrane dans la pièce, par bribes ou par symbole, par schèmes ou par allégorie. Ainsi peut-on dire que l'Union soviétique trouvait des avantages certains à la poursuite de la guerre froide, comme Frantz dans la dévastation de l'Allemagne. Le portrait de Staline que nous fournit Khrouchtchev n'est pas loin d'une parodie de la séquestration : niant la réalité de l'Occident, et bientôt de son propre pays, pour mieux poursuivre sa folie paranoïaque, s'installant dans la citadelle assiégée du socialisme pour mener à son terme la politique d'assujettissement du peuple soviétique dans son ensemble, bref, animé d'une folie cataclysmique, mais qu'il ne faut pas attribuer à une quelconque perversion mentale : Staline représente le reflet paralysé d'une situation *impossible*, le fruit d'un accouchement avant terme : l'accès soudain d'un pays arriéré, sous-développé en de nombreux aspects, au socialisme : l'assumer en tant que telle, c'est-à-dire jusqu'à son aliénation généralisée : séquestration de tout un peuple, est peut-être encore la seule manière de rendre service à celui-ci — assurer sa survie; ou plutôt, il faudrait dire que le stalinisme, avec son cortège d'aveuglement et d'autoritarisme, son culte de l'identité pure incarnée dans le chef, comme tout reflet, s'adaptait aux contradictions initiales du socialisme en les adaptant à leur tour. L'homme a donc rempli sa fonction, en mal plus qu'en bien, mais cet effort l'a marqué définitivement : il restait dorénavant sourd et aveugle aux possibilités nouvelles, celles-là mêmes que sa dialectique titanique avait pourtant contribué à engendrer sur le fond du passé, préférant s'en-

6. *Le Fantôme de Staline*, in : *Situations*, VII, p. 261.

fermer dans l'engrenage mécanique de son pouvoir plutôt que de s'adapter aux exigences nouvelles nées de son action.

Symbolique : le tiers monde.

Le tiers monde constitue une étape obligée dans cette descente aux enfers de notre époque. En 1960, nous savions déjà ce qui nous attendait; les pays sous-développés accédaient à l'Histoire par soubresauts révolutionnaires : leur avenir se dressait devant nous comme la menace sombre de notre présent. « Murs invisibles », dira Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*⁷ en parlant d'un avenir qui nous conditionne à notre propre insu, et dont on peut dire qu'il est constitué des regards, encore opaques pour nous mais déjà présents, que nos successeurs braquent sur nos certitudes les plus intimes, mettant par là en suspens nos plus précieux absous; aucun esprit — même les extra-lucides — ne pourrait en percer l'opacité : on ne peut qu'enregistrer les effets dislocateurs de cette « invisibilité présente » sur nos âmes. Notre univers mental et géographique se trouve réduit aux dimensions d'une cage : nous devenons des oiseaux affolés. « Nos chères valeurs perdent leurs ailes; à les regarder de plus près, on n'en trouvera pas une qui ne soit tachée de sang⁸. » C'étaient des peuples sous-développés, en instance d'accouchement, des peuples dont la sous-humanité révélait notre inhumanité : « Un homme, chez nous, ça veut dire un complice puisque nous avons *tous* profité de l'exploitation coloniale⁹; » des troupeaux égarés par nos excès de dignité : « Rien de plus conséquent, chez nous, qu'un humanisme raciste puisque l'Européen n'a pu se faire homme qu'en fabriquant des esclaves et des monstres¹⁰; » des peuples affamés enfin, ravagés par notre hygiène, décimés à distance par notre abondance excessive. Devant cette misère — notre culpabilité — nous fermions les yeux, enfoncions nos âmes dans la culture

7. P. 300.

8. Préface aux *Damnés de la terre* de Frantz Fanon, Paris, Éd. Maspero, 1961. *Situations*, V, p. 188.

9. *Ibid.*, p. 187.

10. *Ibid.*, p. 187.

de notre humanisme et poursuivions nos plaintes spirituelles. Sartre nous en avertissait : « Il n'est pas bon, mes compatriotes, vous qui connaissez tous les crimes commis en notre nom, il n'est vraiment pas bon que vous n'en souffliez mot à personne pas même à votre âme par crainte d'avoir à vous juger¹¹. » Frantz en témoigne à son tour, du fond de sa voyance, par la responsabilité sans partage qu'il prend du Siècle, par sa sensibilité de bourreau s'acharnant sur une seule victime : lui-même. « Mon client s'éventre de ses propres mains; ce que vous prenez pour une lymphe blanche, c'est du sang : pas de globules rouges, l'accusé meurt de faim » (p. 222).

Nous ne pourrons plus tirer gloire de nos pouvoirs civilisés. L'Occident ne se remettra pas de ces terrassements souterrains qui défigurent la surface de son espace géographique, de ces mines à retardement qui disloquent à l'avance l'ordre bienséant de sa tradition historique. Rien ne sera plus comme avant, même pour ceux qui croyaient déjà avoir surmonté leur époque et ses anachronismes sanguinaires. C'est le temps lui-même qui change de rythme et cesse d'être l'horloge bien huilée de l'Éternité; nous entrons dans l'ère des temps vécus, qui n'épargnera rien de nos vieilles complaisances, de nos vieilles habitudes; temps de secousses et de contradictions, temps qui s'égrènent en bilans de meurtre et de sang. C'est, comme le dit Sartre, que la découverte de notre présent à la lumière d'un avenir qui ne nous appartient pas, d'un avenir qui nous est imposé, d'un avenir clandestin qui soudain devient public, cette découverte est « terrifiante ». « La découverte de l'Être est terrifiante parce qu'elle révèle ce qu'on ignorait comme ce qu'on avait toujours su, parce qu'elle constitue rétrospectivement nos ignorances de notre Être comme définies et préfabriquées elles-mêmes par cet Être que nous sommes et que nous ignorions. De sorte qu'on... peut aussi définir l'Être inerte par le type d'option pratique qui fait ignorer ce qu'on est¹². »

On répondra à cet escamotage invisible comme on pourra, chacun à sa manière, à partir de son passé, de ce qu'on a fait de lui, et de ce qu'il a fait de ce qu'il a été fait. Mais toutes

11. *Ibid.*, p. 192.

12. *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960, p. 301.

ces réactions auront ceci de commun : d'être défaitistes ou nourries de refus; de refus du monde, de soi et peut-être de refus du refus. Il existe en effet plusieurs manières de se séquestrer : dans sa vie publique, dans son âme, ou plus simplement dans sa maison. Mais chacun de ces retranchements s'éclaire d'une même lumière, celle qui lui vient d'ailleurs, d'un avenir impossible, d'une contestation insurmontable.

Il y aura la réaction violente, celle qui est assumée *en apparence* par Frantz; provoquée par « la rage et la peur¹³ » : le fascisme; la « réaction saine » dira encore Sartre, celle qui donne tort au monde plutôt qu'à soi, et qui entreprend d'aligner les choses sur l'idée recluse qu'elle s'en fait. « Puisque les autres se font hommes contre nous, il apparaît que nous sommes les ennemis du genre humain; l'élite révèle sa vraie nature : un gang¹⁴. » Il suffit d'ériger le gang en principe universel, de démontrer par la violence que l'homme vaut moins que l'homme, et le tour est joué : l'avenir désamorcé, le présent escamoté. Restent seuls : les artisans hiératiques du règne « du sang, de la volupté, de la mort¹⁵ ». Ainsi Frantz fera-t-il flamber ses nuits guerrières de la violence sacrée de la mort : « Hitler m'a fait un Autre, implacable et sacré : lui-même. Je suis Hitler et je me surpasserai... Changer l'homme en *vermine de son vivant* » (p. 207).

Il y aura la réaction benoîte, celle qui enterrera la métaphysique, et se camouflera derrière la prospérité : effacer l'homme de la terre de son vivant, mais subtilement, sans le détruire, en le gavant. Ce sera le lot du commun, l'État providence ou la libre entreprise. Mais la société a conservé dans la tiédeur même de son confort une tradition ancestrale : le souci d'une justification, les séquelles de la religion : une idéologie. Elle portera ses philosophes en son âme, comme le cœur de sa noblesse, c'est-à-dire le théâtre de sa séquestration. La division du travail est poussée jusqu'au bout : cette société se nie elle-même, mais par personne interposée, chez ses mandataires spirituels, les chamans de ses névroses sociétaires. Les arguments sont en place depuis longtemps —

13. « Les Communistes et la paix », in : *Les Temps modernes*, avril 1954. *Situations*, VI, p. 294.

14. Préface aux *Damnés de la terre*, 1961. *Situations*, V, p. 188.

15. Préface à *D'une Chine à l'autre*, 1954. *Situations*, V, p. 16.

un demi-siècle déjà —, mais ils peuvent resservir : on retournera aux idéologies de la décadence, du déclin : Spengler, Toynbee, Jaspers. Pour eux il faut se préparer au pire... parce qu'ils en font leurs délices. Si l'humanité est « partie du mauvais pied » comme le dit Frantz, ces idéologues auront au moins la chance de s'être trouvés au point instable mais immobile où l'Histoire s'est avancée jusqu'à produire la conscience de soi, mais d'où en même temps la conscience peut contempler l'avenir de sa disparition, et se saisir rétrospectivement comme la chance provisoire mais unique d'une histoire hasardée — assez nocturne pour saisir le privilège qui lui appartient, pas tout à fait opaque, au point de s'anéantir dans cette nuit qui la menace. Il y a une passion de la nuit chez Jaspers, au sens que Kierkegaard donne au mot passion : l'existence elle-même dans son émergence vivante. Ainsi la conscience sublime de ces protecteurs de la transcendance indique-t-elle négativement la condamnation que leur inflige l'avenir comme déjà auréolée du « chiffre » secret de leur victoire : après eux le désastre, soit le succès technique, la mort de l'esprit. En vérité, comme le dira Sartre : « L'involution commence : le colonisé se recompose et nous, ultras et libéraux, colons et "métropolitains", nous nous décomposons¹⁶. » Il faut une fière dialectique pour tirer de cette défaite la grandeur d'une victoire, mais dans les systèmes de justification toutes les rhétoriques sont bonnes. Frantz à sa manière en invente le mécanisme, la représentation imaginaire la plus plausible. C'est que c'est tout un de nier l'avenir en sublimant le présent et de se donner le spectacle de cet escamotage : « Je découvre l'horrible vérité : nous vivons en résidence surveillée... Imagine une vitre noire. Plus fine que l'Éther. Ultra sensible. Un souffle s'y inscrit. Le *moinâtre* souffle. Toute l'Histoire y est gravée, depuis le commencement des temps jusqu'à ce claquement de doigts... Une manette qui tourne, la Nuit qui vibre... Morte et ressuscitée : la vitre rendra tout, même nos pensées » (p. 85). Dans cette perspective nous sommes donc à la fois *vu*, « en résidence surveillée », et *sauvé*, car cette impuissance ou cette dépendance, comme on l'entendra, signe déjà la

16. Préface aux *Damnés de la terre. Situations*, V, p. 189.

culpabilité technique de ceux qui nous l'imposeront et par là même nous disculpe à l'avance en dévoilant notre indigence de simple terrien : l'avenir à beau nous transir de sa présence, son excès même de pouvoir se retourne contre lui pour se dresser ou se sublimer en l'homme spirituel que notre intimité spirituelle préserve dans une transcendance ineffable face à cette décadence : « la vitre rendra tout, même nos pensées ».

Il y aura enfin la réaction critique et révolutionnaire, par là même optimiste. L'expérience que fait Sartre de l'avenir est la même que celle de ses illustres prédecesseurs : impitoyable et sans recours apparent; mais chez lui l'expérience sera comprise et interprétée. Sartre récusera l'interprétation précédente : l'interprétation de « Jaspers est en régression sur le mouvement historique puisqu'il fuit le mouvement réel de la *praxis* dans une subjectivité abstraite dont l'unique but est d'atteindre une certaine *qualité intime*¹⁷ ». Prise dans sa généralité, cette remarque exprime une critique philosophique, mais pour l'existentialisme la généralité n'est jamais distincte d'une situation concrète. Fonder philosophiquement son action sur la *praxis*, comme le réclame Sartre, n'est aujourd'hui possible que parce qu'une politique réelle et une situation historique concrète en ont ménagé, depuis près d'un siècle, la possibilité objective, et obligent par là le philosophe à les rejoindre dans son action concrète. Simone de Beauvoir aura fait le relevé complet de ces « échauffourées » avortées de la philosophie de droite avec l'Histoire¹⁸ : contre ces prestidigitateurs de la liberté, qui la font surgir de l'échec lui-même, qui voient dans toute « construction dans le temps, toute manifestation historique... une illusion spirituelle¹⁹ », il faudra relever le défi, se changer soi-même plutôt que de rester compromis à cette spiritualité noire, se changer soi-même pour rester fidèle à sa passion initiale : la liberté, et effectuer sur soi et son époque la critique qui se prépare ailleurs, dans d'autres continents et d'autres espaces mentaux, et à partir d'autres temps : temps des anachronismes historiques produits par nos effets civilisateurs, ou des utopies non encore

17. *Critique de la raison dialectique*, p. 22.

18. « La pensée de la droite aujourd'hui », ex : *Les Temps modernes*, repris dans *Privilèges*, Gallimard, p. 195.

19. Jaspers, *Philosophie*, III, p. 103, Berlin, 1932.

agencées des réconciliations pressenties; en un mot se préparer à la grande métamorphose : trahir son siècle pour tenter de le sauver et de se sauver avec lui. Plutôt que de s'identifier aux forces décadentes, à son passé, Sartre s'identifiera aux forces montantes, celles qui jettent la panique dans les rangs de ses frères de race : les bourgeois. Ce qui le motive, ce n'est certes pas le souci d'être avec le plus fort, avec l'avenir, ou d'être « dans le sens de l'Histoire » comme on dit, mais il a compris que cet avenir était la cause et le fondement non entrevus des propres limites de sa pensée, de ses intentions et de ses actes, que c'était lui en conséquence qui le plongeait dans le malaise falsificateur d'un pessimisme générateur d'angoisse, et qu'à ce titre les concepts qu'il avait forgés jusque-là — ceux qui avaient charge d'exprimer la passion de l'existence — étaient dans leur vérité même faussement universels ou d'une universalité mal déployée puisqu'ils ne faisaient pas leur place à ces forces muettes et absentes, nocturnes et obscures qui s'annonçaient au lointain des temps (aux conséquences de leur apparition surtout) et qui formaient et déformaient en même temps, à distance, l'universalité qu'il pensait atteindre. Mais le contre-travail de soudoiement restera symbolique : il s'opérera sur soi plus que sur le monde, ou plutôt sur le monde à partir du travail sur soi. C'est que les alliés sont ailleurs, la déchirure de l'Histoire, béante, la temporalité, dédoublée; les liens de cœur restent invisibles, la cause, détachée des effets. Certes, l'Occident a effectué son accumulation primitive sur la base du surproduit colonial : « Vous savez bien que nous avons pris l'or et les métaux puis le pétrole des "continents neufs" et que nous les avons ramenés dans les vieilles métropoles ²⁰ », mais c'est tout : les intermédiaires restaient des aventuriers, les voies de communication, une secrète absence : l'océan. Bref, rien qui nous unisse ou nous attache à nos esclaves; deux mondes qui se referment chacun sur soi aussitôt opérée la transfusion. Cela reste pareil aujourd'hui, et c'est ce qui rend la trahison pessimiste : elle ne trouve pas de répondant. Il n'est donc pas question de désertion : on ne change pas de camp en pleine bataille, surtout à cette distance, on sera plus utile chez soi, comme sabo-

20. Préface aux *Damnés de la terre. Situations*, V, p. 187.

teur. Autrement dit, il faudra porter à son comble l'impossibilité d'être homme, détruire l'homme d'aujourd'hui avant de devenir celui de demain; accélérer le déclin etachever le moribond avant de renaître, *pour* pouvoir renaître; embraser le siècle à l'incendie de l'Histoire, et faire des terres brûlées l'espace d'une politique nouvelle; bref, comme toujours, précipiter, avec les moyens à sa disposition, l'Histoire au chaos pour être en état d'entreprendre de la refaire.

Réalité : la torture.

Mais tout ceci n'aurait pas été suffisant pour déclencher la progression théâtrale de l'œuvre. Il fallait plus, une particularité plus intime, quelque chose qui fasse sortir le philosophe de ses gonds et l'oblige à s'incarner dans la passion du corps à corps dramatique. J'ai parlé de la torture. Sans elle, Sartre pouvait rester au niveau de la généralité; avec elle il n'est plus possible de s'en tenir aux manifestes. Au reste, s'il ne s'y était pas décidé, la situation l'aurait forcé : la censure empêchait de parler de la guerre. Restait donc la transposition : trouver des figures historiques analogues au drame que vivait la France. Certes, à travers ses actes de bourreau Frantz réglait une affaire personnelle avec son père. Mais pour Sartre l'Histoire passe toujours par l'individu : on a la guerre qu'on mérite, et les névroses de son époque; en fin de compte, un père n'est qu'un échantillon de l'autorité paternelle dessinée par l'époque. Sartre a toujours pensé que dans les cas d'extrême violence, les acteurs en rajoutent : « Le sang versé provoque la haine, la haine renforce la haine ²¹. » Le bourreau doit mener à son terme l'entreprise d'avilissement entamée sur sa victime, car dans la pire brutalité reste présent le sens de l'acte, l'universalisation latente dont il est porteur et finalement un certain sens de l'homme : « Le but de la question n'est pas seulement de contraindre à parler, à trahir : il faut que la victime se désigne elle-même, par ses cris et par sa soumission, comme une bête humaine. Aux yeux de tous et à ses propres yeux. Il faut que sa trahison la brise et débarrasse

²¹. *Critique de la raison dialectique*, p. 705.

à jamais d'elle. Celui qui cède à la question, on n'a pas seulement voulu le contraindre à parler; on lui a pour toujours imposé un statut : celui de sous-homme²². » Il y a une recherche de l'homme dans la torture, le remplissage de la vieille lacune que l'on ne cesse de vouloir combler — celle qui peut toujours resurgir, car elle n'aura jamais été définitivement résorbée. Mais il y a aussi l'abdication qui s'est déjà accomplie et qui ne se cherche plus, ou plutôt qui ne tente plus de redresser sa défaite, et, surtout, il y a la volonté de généraliser cette abdication : une défaite éternelle dont il faut aujourd'hui assurer la pédagogie violente. Sartre y voit : « un trait de l'époque. C'est que l'homme est à faire²³ ». C'est qu'il n'est pas encore fait, pas plus que les pères, qui se cherchent à tâtons. Ce sont les invalides de cette guerre sournoise qui a pour champ de bataille la relation oedipienne, terrain de l'inconscient qui n'aura jamais mieux défini ses accointances historiques : le tournant d'une époque au visage incertain, un tourment qui se passe de proche en proche, de père en fils, comme le témoin d'une course qui n'a jamais commencé, mais dont chacun pense avoir pris le départ. « En aucun temps la volonté d'être libre n'a été plus consciente ni plus forte : en aucun temps, l'oppression plus violente ni mieux armée²⁴ ». De là, cette instabilité bien caractéristique : c'est l'homme qu'on vise, mais c'est lui qui est nié; car s'il se réalisait comme il s'annonce, il contredirait les autres conquêtes : celles de l'histoire, du passé, de la culture, de la richesse et surtout de l'autorité. L'universalité vient du sous-monde des colonisés, si les fils jugent les pères, que reste-t-il aux pères? « Si le musulman s'affirme à son tour comme un homme, comme l'égal du colon? Eh bien, le colon est entamé dans son être; il se sent diminué, dévalorisé : l'accession des "bougnoules" au monde humain, il n'en voit pas seulement les conséquences économiques, il l'abomine parce qu'elle lui annonce sa déchéance personnelle²⁵. » On se niera donc soi-même plutôt que de laisser surgir l'autre, c'est-à-dire le même, venant des lointains. « Car c'est bien l'homme qu'on veut détruire, avec toutes

22. *Une victoire, 1958, in : Situations, V, p. 84.*

23. *Ibid., p. 84.*

24. *Ibid., p. 84.*

25. *Ibid., p. 85.*

ses qualités d'homme, le courage, la volonté, l'intelligence, la fidélité — celles mêmes que le colon revendique. Mais si l'Européen s'emporte jusqu'à détester sa propre image, c'est qu'elle est reflétée par un Arabe²⁶. »

La torture entraîne aux enfers ce couple indissoluble : la victime et son bourreau; c'est que les fils — ces délégués au contingent, mandataires de la vieille société — doivent senier parce que leurs pères ont nié l'homme en eux-mêmes et que cette négation s'est réfractée sur leurs fils comme leur impuissance à accéder à l'âge adulte. Ils poursuivront le processus d'abêtissement universel entamé par leur père, mais comme des fils : dans l'irresponsabilité, balançant entre la comédie et le sérieux, la prophétie et la violence; « tantôt... des surhommes qui tiennent des hommes à leur merci et tantôt... des hommes sévères et forts qu'on a chargés de dresser la bête la plus obscène, la plus féroce, la plus lâche, la bête humaine²⁷ »; hésitant à s'humilier de leur défaite antérieure ou à s'enorgueillir de la victoire que leur terrorisme insuffle dans leurs âmes, et qui leur permet de rejoindre vivants leur néant par leurs actes; en un mot : « des comédies jouées par des imbéciles²⁸ ».

Sartre aura deux phrases pour établir le constat de cette prise en charge de l'individu par l'Histoire, cette emprise de la contradiction de l'Époque sur les contradictions interpersonnelles : le transfert et déplacement de l'impuissance historique attachée à la bourgeoisie, ce qui, pris en soi-même, demeure formel des relations filiales à la loi paternelle. La généralité d'abord, celle qui définit l'ordre de tension interne des pères, dès lors l'ordre de violence de leur intervention dans la production du fils et le *contenu* des directives transmises à travers le *principe* même de la transmission d'une contrainte : « Une sorte de haine errante, anonyme, une haine radicale de l'homme s'acharne à la fois sur les bourreaux et les victimes pour les dégrader ensemble et les uns par les autres. La torture est cette haine, érigée en système et se

26. *Ibid.*, p. 86.

27. *Ibid.*, p. 77.

28. *Ibid.*, p. 77.

créant ses propres instruments ²⁹. » Puis cette seconde phrase, enregistrant les effets de la généralité concrète sur les fils, ces « jeunes gens qui viennent de France et qui ont vécu vingt ans de leur vie sans s'être jamais souciés du problème algérien » : « La haine était là un champ de forces magnétiques : elle les a traversés, corrodés, asservis ³⁰. »

Mais prise en soi-même, la haine, cette idée fuyante, imbue de ses faiblesses, n'aurait d'autre efficacité que celle que nous lui avons déjà reconnue dans sa généralité historique : gagner par sa défaite et tirer du sabordage le bénéfice d'une récompense purement défaitiste. Ce qui s'ajoute au drame de l'Époque et oblige Sartre à comprendre ce qui lui est arrivé, à lui, Français, c'est donc la torture, le mécanisme impitoyable par lequel tentait de se concrétiser le projet le plus gigantesque et le plus aberrant qu'une Époque ait jamais eu dessein de réaliser : rater son devenir, s'acharner à manquer son avenir et bientôt sa survie. C'est la réaction « saine » ou vitale, celle où l'esprit cesse de s'en prendre à son âme et de ratiociner sur son impossibilité, le moment où la bête devient dangereuse, où elle veut justifier son tort, rendre raison de son avilissement. « Si les musulmans sont déjà des hommes, tout est perdu, il n'est même plus besoin de les exterminer. Non : le plus urgent, s'il en est temps encore, c'est de les humilier, de raser l'orgueil dans leur cœur, de les ravalier au rang de la bête. On laissera vivre les corps, mais on tuera l'esprit ³¹. »

Lorsqu'ils rentreront chez eux, ces disciples du réarmement moral, ils seront bien étonnés : leurs pères n'en demandaient pas tant. Un peu hébétés, ils mettront du temps à comprendre ce qui leur est arrivé : par leur torture ils ont retardé le redressement de la France. La guerre était perdue depuis toujours, il fallait donc diminuer les convulsions et non les prolonger. Bientôt ils n'auront qu'une alternative : soit passer complètement au fascisme, soit se séquestrer ; la même chose puisque l'un ne fait que précéder officiellement l'autre.

Est-ce un destin réel ou imaginaire ? A la limite il n'y a pas de différence. S'enfermer dans une chambre ou dans son

29. *Ibid.*, p. 79.

30. *Ibid.*, p. 87.

31. *Ibid.*, p. 86.

coeur revient au même. A l'époque on pouvait prévoir ce qui se passe aujourd'hui : la France est prospère, l'Algérie indépendante, et les guerriers hantent les mansardes de l'histoire française. Ils pensaient sauver l'Occident, en fait : « Ils risquaient de prolonger le massacre et de nuire à la reconstruction. La vérité, c'est qu'ils n'ont rien fait du tout, sauf des meurtres individuels ³². »

III. LE PROJET EXISTENTIEL

Il est temps de restituer au projet existentiel de l'auteur le monde en extériorité que nous avons dégagé de ses œuvres elles-mêmes. Par un juste retour des choses nous restituons ainsi l'univers dramatique et symbolique — aussi bien l'univers réel et historique qui fonde *l'intelligibilité* de cette dramaturgie — à la source de dévoilement existentiel qui promeut ces mondes à la dimension d'une problématique humaine. Représentation d'un homme singulier soutenu par son projet originel, mais dont l'évidence et la radicalité conduit à une universalité latente par l'obligation qu'elle impose au lecteur de se centrer à la fois sur cette problématique et sur les réponses qui lui sont apportées, et bientôt par la sollicitation à agir à son tour, pour son propre compte, à partir de son propre pouvoir de dévoilement, dans une perspective identique. Autrement dit, après ce long détour par l'objectivité, l'analyse de la cohérence interne du texte, l'intégration de cette cohérence interne dans une cohérence historique ³³, il nous faut en revenir à *l'explication*, abandonner la compréhension du processus étudié, pour le ramener à la seule compréhension radicale qu'en constitue l'activité du sujet producteur, qui par le fait même apparaît comme la causalité même de l'œuvre. Il ne faut donc pas hésiter à renverser les termes classiquement utilisés par la méthodologie des sciences

32. *Les Séquestrés d'Altona*, p. 216.

33. Étant entendu que cette cohérence n'est pas nécessairement harmonieuse au niveau de ses éléments et peut être constituée de séquences contradictoires mais répétitives.

humaines : appeler explication ce qui habituellement, mais en un sens évidemment amputé, se trouve désigné comme le résidu de phénoménologie vécue irréductible à la saisie du phénomène en extériorité, et communément appelé compréhension. Entendons : il ne s'agit pas de retourner à la singularité de l'auteur comme à la source de l'ordre historique qui enveloppe et fonde l'ordre symbolique de son œuvre : le sujet producteur à ce niveau est bien lui, mais multiplié par tous les hommes, ses contemporains et ses prédecesseurs, bref, est l'Histoire elle-même se produisant dans la totalisation de soi à travers le travail réciproque et collectif des hommes les uns sur les autres et sur le monde. Non : il s'agit ici de la causalité singulière qui porte sur *l'œuvre*, c'est-à-dire — puisque celle-ci tire elle-même son intelligibilité de l'état actuel de l'Histoire — de l'ordre *différentiel* spécifique que l'œuvre introduit dans l'histoire actuelle, et ainsi atteste la manière propre qu'a l'auteur de la faire, ou de concourir à la faire comme tous les autres hommes — avec les moyens particulièrement efficents que lui fournit la littérature. Encore faut-il préciser les deux niveaux qui entretiennent et qui animent la dialectique même du devenir de l'œuvre et de l'auteur et de l'une par l'autre. Car dans un premier temps, les structures objectives dévoilées jusqu'ici nous renvoient à une problématique elle-même déterminée et structurée, à ses modes d'homogénéité dialectique avec le tout, bref, à la manière dont l'auteur affronte et répond aux questions angoissantes que lui pose le monde, alors que dans un second temps c'est à l'égard de cette ossification elle-même, véritable totem de l'auteur planté au cœur de sa liberté, que l'œuvre doit prendre position, ou sur laquelle l'œuvre doit se retourner pour en entamer la dissolution et ne plus y laisser que la place nette et vide de la pure écriture, c'est-à-dire le *mouvement* de l'œuvre elle-même comme le blanc de la liberté qui en soutient le projet et le sens, c'est-à-dire, en dernière instance, comme la responsabilité intégrale de l'homme face au monde. Ce qu'il ne faudra pas comprendre comme une réduction au silence, mais bien plutôt comme la coprésence ou la coappartenance de la liberté à la solution même que l'œuvre donne au problème qui a fait sortir la liberté d'elle-même, l'a problématisée en son fond le plus intime, et l'a

ainsi dévoilée à elle-même dans son propre devenir à travers une *certaine* expression littéraire de soi.

En d'autres termes, comment entendre cette phrase, à l'instar de celle prononcée par Flaubert à propos de *Madame Bovary* : « Frantz, c'est moi » ? Certes, elle n'est pas prononcée³⁴; mais pourtant, si le spectateur doit pouvoir s'attacher au héros dès qu'il entre en scène, si ce rapport doit répondre aux exigences du théâtre *lyrique* préconisé par Sartre — en opposition au théâtre *épique* de la distanciation proposé par Brecht³⁵ —, il faut bien qu'en accordant vie à Frantz nous y compromettions pour une part notre propre existence et qu'en retour cette participation nous dévoile les ressorts cachés en nous, ceux qui permettent cette identification, les ressorts de l'auteur également, qu'à travers nous et dans une réciprocité tournante, il nous dévoile malgré lui à travers sa pièce. Il faut être prudent cependant car de « belles âmes », comme Sartre les appelle lui-même, ont cherché trop souvent dans cette identification un constat d'échec, de la même manière qu'elles se sont réjouies des dernières phrases de *La Force des choses* et des *Mots*. On découvre à travers ces diverses instances « pessimistes » une unité thématique qui n'est pas sans poser des questions à l'interprète, et qu'il faut oser cerner, puisque la confusion entre Sartre et Frantz y participe à sa manière. Sachons cependant d'avance que cette participation opérera de la manière redoutablement complexe qui est celle même que nous a enseignée l'élucidation continue de cette œuvre théâ-

34. Ou plutôt si, mais un peu à l'improviste et dans un contexte plus général, *in* : *Les Écrivains en personne*, Interview avec Madeleine Chapsal, p. 225, Paris, Julliard, 1960. « Toute la société française est responsable de la guerre d'Algérie, et de la façon dont elle est menée (tortures, camps d'internement, etc.). Toute la société, y compris les Français qui n'ont cessé de s'y opposer. Nous sommes pris là-dedans; la moindre discussion entre ces mouvements de gauche qui se sont peu à peu assassinés les uns les autres, c'était une permission à la torture, au coup d'État. Tous ces messieurs un peu mous et bien pensants que nous sommes devenus, il faut qu'ils intérieurent la guerre. Et nous voilà solidaires : enfouis dans la violence, toujours un peu plus. C'est ce que je voulais dire — entre autres choses — dans *Les Séquestrés*. Frantz, quand il meurt, ce bourreau, c'est nous, c'est moi. »

35. « Conférence sur le Théâtre », *ex* : *World Premières Mondiales*, n° 9, 1960.

trale, complexité qui doit tout à la philosophie de Sartre, à ses exigences fondamentales, et qu'élucident également les mises au point successives par lesquelles lui-même et Simone de Beauvoir tentèrent de lever l'ambiguïté de cette interprétation pessimiste³⁶, bref, sachons que cette identification ne doit rien au pessimisme larvaire de ceux qui se réjouissent de leur échec pour en tirer des motifs de satisfaction, et tout à un optimisme fondamental qui préfère dévoiler l'imposture plutôt que la subir.

Je verrais pour ma part plusieurs plans où l'identification peut prendre un sens non défaitiste. Le premier fera apparaître le rapport de Sartre à Frantz un peu comme celui que noue sur le plan des concepts l'optimisme à son double complémentaire, le pessimisme, ou comme celui qui unit la négation du donné à l'affirmation contemporaine et implicite de ce même donné; bref, l'identification envisagée ici serait proprement celle, purement négative, qui relie *dans la contradiction* ce qui « est dit » à ce qui « se dit » à travers ce dire. Ainsi peut-on dire que Sartre fait littéralement sortir Frantz du monde au moment même où, par cet effet, lui-même entre en « scène » par la représentation théâtrale de son drame, en même temps que par là il accule les Français à la conscience de leur contradiction : laisser faire, laisser passer; idéologie de la passivité face à une violence comme la guerre d'Algérie, qui les compromet pourtant jusqu'à la moelle, et qui leur annonce que leur histoire se fait en leur nom, ailleurs, contre eux et grâce, en dernière instance, à leur propre soumission. Cependant, par un juste retour des choses, c'est bientôt Sartre lui-même qui subit les foudres de sa propre condamnation, et voit se retourner contre lui le projet même de dénonciation qu'il portait contre la France, puisqu'il est lui-même Français mais, plus fondamentalement, puisque *la forme même* de sa dénonciation agit ailleurs, en d'autres lieux, sur un autre terrain, et *dans la spécificité absolue de l'œuvre d'art* — c'est-à-dire dans le cœur de la conscience et l'optimisme d'une bataille qui n'a que des âmes à terrasser —, plutôt que dans le corps de la bataille ou aux côtés

36. Par exemple : Simone de Beauvoir, « Entrer en vieillesse », ex : *Le Nouvel Observateur*, 8 avril 1965, et J.-P. Sartre, « Interview avec J. Piatier », *Le Monde*, 1964.

des alliés objectifs qui nourrissent les éclats de son œuvre. L'œuvre mentira donc par définition, mais c'est que l'homme *est mensonge*, et, dans son âme et conscience, *par son âme et conscience*, l'œuvre sera coupable d'abandon de responsabilité, ou, ce qui revient au même, trouvera sa responsabilité réduite aux effets limités et hasardés d'une action purement spirituelle. Si l'on pousse assez loin la lucidité, l'action de ce mensonge aura l'effet autodestructeur de la double négation — celle du monde dont elle signifie la négation, et celle qu'elle fait porter sur soi-même en se réduisant à une pure activité signifiante —, mais ce sera pour déboucher cette fois sur la pureté de *l'esprit*, c'est-à-dire sur un abandon de poste supplémentaire, toujours le même en fait, mais ramené cette fois à l'essence de son apparition, qui, pour employer une formule hégélienne, ne sera rien d'autre que la pure manifestation de son essence, la pure épuration de son pouvoir constitutif déployé dans la sphère du culturel.

Faut-il dire que nous soyons au bout de nos peines, qu'à ce point de l'exégèse nous ayons retrouvé l'existence, c'est-à-dire la *praxis*? Non, puisque celle-ci se dévoile ailleurs, dans le *concept* de soi plus que dans la vie. Oui, cependant, si toute expression, même théorique ou dramatique, participe par un certain côté à l'essence de la *praxis*, comme chez Platon la « crasse » laissait pressentir à Socrate que — sitôt nommée, sitôt idéalisée — il y a une participation de sa réalité à la sphère de l'idéalité. Mais il faut ajouter cette restriction essentielle : que jamais le *concept* de la chose ne rejoindra la chose elle-même dans sa réalité. On peut donc dire qu'il y a une simplicité essentielle du concept qui peut être adéquate à la simplicité de la *praxis* sans pour cela lui être accordée au sens plein du terme puisque par définition le concept reste *autre* que la chose même. Distorsion principielle qui rend éternellement silencieux *dans sa fonction même de crieur public* le prophète de nos aliénations. C'est là la critique de fond qu'on peut faire porter contre toute philosophie et qu'inventait Marx lorsqu'il disait contre Hegel que reconnaître l'aliénation n'est pas encore la dépasser³⁷ mais présente bien plutôt le

37. « L'homme qui a reconnu que dans le droit, dans la politique, etc., il mène une vie aliénée, mène dans cette vie aliénée en tant que telle sa vie

danger de la préserver contre toute disparition par l'illusion même que peut produire l'évidence purement intellectuelle de l'avoir découverte ³⁸. Ainsi Hegel — comme Sartre dans son théâtre — se donne *dans la sphère du théorique le principe* de réconciliation lui permettant d'anticiper le retour de la liberté auprès de soi par-delà l'aliénation, ou le *sens* des moyens — la négativité et le devenir — à mettre en œuvre pour la surmonter, mais par là même il se les donne de telle manière qu'ils risquent toujours de remplacer la contradiction réelle par une solution théorique qui ne peut que voiler la contradiction en favorisant l'oubli de l'engagement *concret* dans l'expérience.

C'est en fait là le destin de tout travail intellectuel, et plus particulièrement de toute écriture. « Lisez *Le Paradoxe d'Aytré* de Blanchot, nous dit Sartre, il explique merveilleusement comment ce premier désir de *tout dire* aboutit à *tout cacher* ³⁹. » Mais nous sommes déjà renseignés : tout au long de l'*interview*, Sartre nous a mis en garde contre la littérature : « J'ai fait l'expérience [à travers elle] depuis ma jeunesse jusqu'à maintenant de la totale impuissance. Mais cela n'a aucune importance ⁴⁰. » Et de fait, le texte de Blanchot ⁴¹ ne dit rien d'autre que cette longue impuissance de l'écriture, et la victoire secrète qui en surgit; mais, *justement* ce ne sera pas celle qui sonne, guillerette et allègre, dans le dernier tronçon de la phrase de Sartre « mais cela n'a aucune importance », car l'optimisme presque défaitiste que Sartre tire de la contradiction même de la littérature, de son impuissance, est précisément celui que condamne Blanchot comme le risque de mystification susceptible de dévier le projet de l'écrivain de sa réalisation authentique. Il faudra donc bien comprendre l'apparente adhésion de Sartre aux positions de Blanchot. Pour Sartre l'optimisme lié à l'échec de l'écriture réside *en ce qu'elle force l'écrivain à sortir du champ scripturaire en tant que tel*,

humaine véritable. » (Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 141, trad. Bottigelli. Éd. Sociales, Paris, 1962.)

38. « La conscience de soi se trouve *dans son être-autre en tant que tel près de soi-même* », *ibid.*, p. 140.

39. *Interview avec Madeleine Chapsal*, *op. cit.*, p. 231.

40. *Ibid.*, p. 220.

41. *La Part du feu*, Paris, Gallimard, 1949.

notamment et comme *une* de ses conséquences, et par là même l'oblige à renouer avec la force nue de la liberté, faisant ainsi se rejoindre *le dépassement* « *optimiste* » immanent à la distanciation dont est porteuse par définition l'écriture et *le dépassement* originale de la *praxis*. Blanchot, de son côté, tire de *l'exercice même* de l'écriture, une coexistence de l'homme — *coexistence fondamentale, voulue et obtenue* — au désespoir de l'écriture, lui permettant de rejoindre à son tour — *mais par et dans la sphère même de la « littéralité » de l'écriture* — l'authenticité silencieuse et malheureuse de sa propre existence. Blanchot enferme ainsi le destin de l'écrivain dans celui de son écriture comme *la chance* susceptible de le faire « *sublimer* » son désespoir. Une fois de plus, dans cette perspective, le salut frôle la transcendance, alors que le salut requis par Sartre reste immanent au devenir même de l'Histoire, n'est rien d'autre que ce devenir lui-même : ses *possibilités réelles et concrètes*⁴².

Mais, rappelle Sartre, « qui gagne perd », en tout cas aujourd'hui, et dans l'ordre des pièges diaboliques qu'a dressés l'Histoire aux plus passionnés de ses partisans. « Qui gagne perd », parce que le néant ainsi reconduit à son origine, c'est-à-dire à celle du monde, reste sans effet chez Sartre, rejoignant par là, une seconde fois, l'identité de destin de Frantz, faute de partenaires pour reconstruire le monde, faute d'une reciprocité vécue et révolutionnaire, faute d'un avenir effectif offert à l'action.

L'Histoire, un jour, décida de tirer un écrivain de son éternité. « A huit ans, je pensais que la Nature elle-même n'était pas insensible à la production d'un bon livre : quand l'auteur traçait le mot "Fin" une étoile filante devait dégringoler dans le ciel⁴³ ! » Après avoir plongé cet écrivain dans le malaise et dans la longue ascèse qui le menait hors de sa profession, « si bien qu'un jour, en écrivant des considérations sur la morale, je me suis aperçu que je faisais une éthique d'écrivain pour des écrivains, en prétendant parler à ceux qui n'écrivaient pas⁴⁴ ! », elle l'abandonnait et il se retrouvait tout

42. Cf. Appendice III.

43. *Interview avec Madeleine Chapsal*, op. cit., p. 233.

44. *Ibid.*, p. 227.

seul avec le vide d'une littérature « désenchantée » : « désinvesti mais... pas défroqué⁴⁵ » : c'est que l'Histoire ne lui donnait rien en revanche et le laissait dépourillé et seul au bord de l'espoir qui avait commandé son itinéraire jusque-là — seul devant cet espoir qui se volatilisait au moment même où il se dévoilait comme la vérité de son devenir. Reste, ce que Sartre indique lui-même, « tout un homme, fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui⁴⁶ ».

Encore n'en sommes-nous pas exactement là en 1960, à cet humanisme clairvoyant mais morose, établissant cette universalité humaine, modeste et sans fard, d'une époque qui ne se reconnaît pas encore en elle. Pourtant Sartre n'est pas tout à fait sûr de ne pas tirer de cette modestie la flamme d'une résurrection miraculeuse : « Je me demande parfois si je ne joue pas à qui perd gagne et ne m'applique pas à piétiner mes espoirs d'autrefois pour que tout me soit rendu au centuple. En ce cas je serais Philoctète : magnifique et puant, cet infirme a donné jusqu'à son arc sans condition; mais, souterrainement, on peut être sûr qu'il attend sa récompense⁴⁷. » Il n'empêche : même dans ce cas, si c'est là la leçon de désespoir que nous enseigne l'écriture, nous saurions qu'il convient de l'interpréter par autre chose qu'elle-même, et que pour Sartre la persistance de sa passion de l'écriture, loin d'être le signe d'une fonction sacrée, n'est que la trace ultime d'une névrose qu'on ne guérit pas : son caractère, et plus généralement son métier. « L'écrivain continue à écrire, une fois les illusions perdues (que la littérature ait une valeur absolue, qu'elle puisse sauver un homme ou simplement changer des hommes, sauf en des circonstances spéciales), parce qu'il a, comme disent les psychanalystes, tout investi dans l'écriture⁴⁸. » Plus de mystère dès lors, « une activité qui en vaut une autre⁴⁹ », sans privilège, mais sans ostracisme non plus, bref, une vieille habitude qu'il convient de relativiser : « La culture ne sauve rien ni personne elle ne justifie pas⁵⁰ », sauf dans des circonstances spéciales :

45. *Les Mots*, Paris, Gallimard, 1963, p. 213.

46. *Ibid.*

47. *Les Mots*, p. 212.

48. *Interview avec Madeleine Chapsal*, *op. cit.*, p. 232.

49. *Ibid.*, p. 233.

50. *Les Mots*, p. 211.

cas d'emprise sur elle de l'Histoire, qui vaut aussi bien pour déterminer son impuissance et amener la littérature à se signifier elle-même son constat de mort, non pour y gagner une subtile joie de la puissance liée à l'acte d'écrire ni pour y atteindre le malaise retors évoqué par Blanchot d'une désespérance liée au désespoir, mais plus simplement pour y préparer une liquidation qu'il est peut-être trop tard pour accomplir sur soi, ou qu'il est inutile d'entériner faute de débouchés historiques, ou, enfin, qu'il est utile d'enseigner aux autres, comme le pense Simone de Beauvoir : « Je dis que j'ai été flouée pour que les autres ne le soient pas ⁵¹ », bref, pour dire enfin « en clair » l'extranéation interne qu'il faut faire subir, dans l'obscurité de l'écriture, à la littérature.

Tout ceci sera donc la marque d'un tournant historique. Mais plus profondément encore, on pourrait se demander si Sartre ne reste pas, comme Frantz à la fin de la guerre, dans l'expectative, s'il ne se propose pas de jouer sur les deux tableaux à la fois : passer à l'Histoire avec la cohorte de ses concepts dissous ou s'apprêter à récriminer au cas où les choses se gâteraient ^{51 bis}. Tout dépendra du sens qu'il donne — que nous donnons — à son mandat, car « nul ne peint ni n'écrit sans mandat : l'oserait-on si « *Je n'étais un Autre?* » ⁵² », nous rappelle-t-il à propos d'un autre séquestré célèbre. Mais celui-ci n'a pas eu le loisir de choisir. Au reste, entre quoi aurait-il eu à choisir ? « Être son propre recours, légiférer sans appel ou transformer la République sérénissime en un tribunal absolu ⁵³ ? » Mais c'est présenter une alternative abstraite : en fait Tintoret « a fait le seul choix qu'il pouvait faire. Pour son malheur ⁵⁴. » Tintoret en passera donc par les autres. C'est qu'on ne reprend pas son coup au mieux des circonstances ou des besoins, on ne décide même pas de la manière de le jouer — simplement chacun fait son

51. « Entrer en vieillesse », *ex* : *Le Nouvel Observateur*, 8 avril 1965.

51 bis. « Jusqu'ici, je ne me suis pas assez séquestré, à mon goût. Si j'étais Frantz, je ne me rongerais pas de remords; au fond, c'est le négatif d'un de mes rêves : être dans une cellule, et pouvoir écrire tranquillement. Je nourrirai ce beau regret jusqu'à la mort! » (*Interview avec Madeleine Chapsal, op. cit.*, p. 221).

52. *Le Séquestré de Venise*, 1957, *in* : *Situations*, VI, p. 308.

53. *Ibid.*, p. 334.

54. *Ibid.*

possible pour survivre avec les moyens qu'il a à sa disposition, c'est-à-dire les valeurs et les investissements que les autres et le passé ont déposés en lui depuis la plus tendre enfance. *A fortiori* ne faut-il pas attendre chez Sartre une décision volontariste. Il possède une conscience trop aiguë du caractère abstrait de semblable prétention pour préconiser que chacun se fasse son propre témoin au mépris du jugement des autres. Ou du moins s'il préconise semblable attitude, ce sera par *catharsis*, pour louanger ou encourager une entreprise de libération qu'il pressent chez autrui. Pour son propre compte il a une modestie trop grande — ambiguë comme toute vertu mais qui dans un premier temps remplit un rôle évident — pour refuser de se mesurer au monde et aux autres qui constituent sa situation : il sera même sans cesse sur le qui-vive, toujours tendu vers l'affrontement. Ainsi de son écriture : non pas une liberté pure et une affirmation orgueilleuse de sa propre loi, mais « une lutte au couteau contre les envahisseurs », cachée derrière « un métier sérieux ⁵⁵ »; les deux à la fois vraisemblablement : exorcisme et exhortation, l'une par l'autre, l'une pour l'autre, en fonction des circonstances et des possibilités. Ainsi l'impuissance de la littérature est conditionnée par la totalité historique qui en désamorce la portée critique, la condamne au tournequin dislocateur qui renvoie l'action hors de la littérature, et condamne en même temps à l'impuissance l'efficacité recherchée dans cette action, bref, qui oblige l'écrivain à placer le détonateur au seul niveau spirituel où l'explosion aura encore un effet, et en même temps en désamorce d'avance les résultats comme l'absence renouvelée qu'il voulait liquider. Pourtant cette impuissance est loin d'être le lot de toute parole : en d'autres temps, en d'autres lieux, aussi bien *les nôtres* en cet âge de communications intersidérales, il est concevable dans un même mouvement de faire sauter, en tant qu'écrivain, les vieilles habitudes mentales, de s'éloigner avant l'explosion, tout en s'apprêtant à revenir occuper le terrain, en tant qu'homme, aussitôt la libération achevée. Mais ce n'est pas là la possibilité à laquelle est confronté notre temps, du moins pour ceux qui ont depuis longtemps misé

55. *Ibid.*, p. 311.

sur une adéquation espérée entre leur action et les effets de celle-ci, c'est-à-dire ceux qui ont placé leurs espoirs trop haut, ou qui sont trop âgés pour limiter l'ambition de leur projet initial, mais qui par là même restent les témoins exemplaires d'une certaine idée de l'Homme fourvoyée par l'Histoire, dans la condamnation même qu'elle fait subir à leur liberté. Ou, plus exactement, est-ce bien là *leur possibilité dans le sens qu'en aura dévoilé leur projet originel* : chercher l'Être par la littérature, avec assez de passion pour déboucher sur le Néant qui en rendait possible la quête, mais, comme les sorcières de *Macbeth*, pour en nourrir de nostalgie leur âme et déléguer à leur solitude le destin qu'il appartenait à l'Histoire dans son ensemble d'accomplir. Sartre ne sera donc pas plus indulgent pour soi que pour le masque présent de cette fée Carabosse. Du moins était-il prévenu et s'était-il prémunie. « Qui gagne perd » : la suprême lucidité conquise conduit à la défaite, « de démission en démission, nous n'avons appris qu'une chose : notre radicale impuissance⁵⁶ ». Mais en revanche : « Qui perd gagne » : « J'en conviens : C'est le commencement de la Raison, de la lutte pour la vie⁵⁷. » Mais le tourniquet a assez tourné : il faut faire sauter le verrou, dépasser le cercle vicieux des défaites miséricordieuses, pour cela : renvoyer la balle à d'autres, reprendre le négatif à neuf, avant que la Révolution ne se mette à construire, avant que la Gauche ne se définisse « par l'assentiment », bref être jeune et intolérant, c'est-à-dire révolutionnaire, il faut alors tâcher de retrouver « le temps de la haine, du désir inassouvi, de la destruction, ce temps où André Breton, à peine plus âgé que nous n'étions, souhaitait voir les cosaques abreuver leurs chevaux dans le bassin de la Concorde⁵⁸ ».

56. Préface à *Aden Arabie*, de Paul Nizan, 1960, in : *Situations, IV*, p. 138.

57. *Ibid.*, p. 138.

58. *Ibid.*, p. 141. Merleau-Ponty (*Signes*, Gallimard, 1960, pp. 31-47) a fait une critique à la fois très profonde et très nuancée du texte de Sartre dont est extraite cette dernière citation. Comme celle-ci résume bien le sens général du texte de Sartre, on peut prévoir que la critique de Merleau-Ponty portera également sur les dernières conclusions pratiques auxquelles, par l'intermédiaire de cette citation, nous a conduit l'analyse des *Séquestrés d'Altona*.

Merleau-Ponty récuse la vocation de révolte que Sartre assigne à la jeu-

nesse d'aujourd'hui (1960) sur la foi de l'expérience ressuscitée de Nizan — résurrection que Sartre concourt à produire en introduisant et préfaçant la réédition de son œuvre. Pour Merleau-Ponty, la retrouvaille de Nizan proposée par Sartre est une fausse retrouvaille. Nizan fournit seulement à Sartre un prétexte pour opérer une remémoration polémique avec son propre passé, c'est-à-dire sa longue expérience politique : cet itinéraire étonnant, à la longue paradoxalement, de ses rapprochements et éloignements du camp « officiel » de la révolution, bref les fièvres et refroidissements successifs de sa relation avec les communistes.

En fait, Sartre n'atteint ni le jeunesse de Nizan par delà le voilement qu'il en aurait opéré du fait de l'immaturité propre de la sienne (une pureté de révolte et de haine que son propre faux bonheur de privilégié l'aurait empêché de prendre au sérieux et même de détecter), ni la sienne propre (une liberté naïve, légère de la force de l'âge et ignorante de la force des choses). C'est que le premier était révolté d'un poids de malheur tel que l'Absolu qui en sous-tendait l'espérance de rachat ne pouvait que conduire Nizan à camoufler l'opportunisme stratégique du monnayage qu'il était condamné à en opérer — c'est-à-dire être révolté pur, certes, mais aux mains sales de la relativisation de l'action, et dont la mauvaise conscience ne pouvait qu'occulter et voiler la qualité de la révolte, la rendant justement invisible aux yeux de Sartre. Et que celui-ci pour n'avoir pas souffert et être bien né pouvait confondre l'ordre de ses priviléges de naissance avec le contenu de sa liberté et de son indépendance, et faire de celles-ci le *pouvoir* de ses priviléges plus que le *droit* d'affirmation tout en croyant aux prérogatives de sa responsabilité, donc dénoncer à partir de la liberté les subordinations explicites de Nizan à un ordre de croyance exclusive de celle-ci : la foi communiste de Nizan — « Parce qu'il ne vivait pas dans le tragique, Sartre comprit beaucoup plus tôt les artifices du salut et du retour au positif » (p. 38). En ce sens, en aucun cas, Sartre ne se trouve justifié à critiquer ses réticences passées au nom des réticences actuelles qu'il opposerait à ses illusions de jeunesse, bref, à déjuger son passé à partir de son expérience présente. C'est que son réalisme dialectique actuel, sa politique du « moindre mal » n'était en rien ce qui dictait les calculs de Nizan à adhérer au Parti tout d'abord et à rompre avec lui à l'occasion du pacte germano-soviétique par la suite : Nizan n'a rompu que parce que la violence qu'il s'était convaincu d'accepter comme remède draconien contre le monde de sa naissance, contre les contradictions qu'il en avait hérité, cette violence cessait de s'articuler plausiblement sur la face de positivité rédemptrice qu'elle était censée réaliser. En acceptant la dialectique de la violence et de son rachat — « cette vie en partie double... [où] chaque chose se dédouble selon qu'on la considère dans son origine mauvaise ou dans la perspective de l'avenir qu'elle appelle — le marxiste est le misérable qu'il fut, il est aussi cette misère remise à sa place dans la totalité, et connue par ses causes... Nizan était sujet et il était objet... comme objet, perdu avec son temps, comme sujet, sauvé avec l'avenir » (p. 39) — il ne s'agissait pas, comme on pourrait le concevoir selon l'optique d'une stratégie réaliste et dialectique, de s'attendre au pire, c'est-à-dire de se préparer courageusement aux mortifications de la mauvaise conscience, ou aux atermoiements de la bonne, bref, de souffrir en « intellectuel » de la contradiction entre l'action et le but poursuivi, de souffrir des conditions matérielles de l'engagement politique; non, pour Nizan, selon Merleau-Ponty, il ne s'agissait que d'une chose : cesser de

penser à soi, c'est-à-dire avant tout chercher à abolir le mal de son enfance — « Il y parvint, il n'eut d'attention que pour l'enchaînement des causes » (p. 40). On comprend dès lors qu'à se retrouver *sujet manipulé*, il brise net avec le mouvement. En d'autres termes, Nizan avait choisi le mal, la violence, la guerre et la mort comme le remède nécessaire à une maladie — « Confisqué par l'image de son père, possédé par le drame plus vieux que lui d'un ouvrier qui a quitté sa classe... Nizan savait d'emblée le poids de l'enfance, du corps, du social, et que liens filiaux, lien d'histoire sont tissés ensemble, sont une seule angoisse » (p. 37) — et non pas — comme Sartre le justifierait aujourd'hui pour déplorer la rupture de Nizan avec le Parti — comme l'accordement ou plutôt l'aménagement stratégique d'une action à l'ordre mal ajusté du destin du monde : l'adaptation concertée et la plus avancée au désordre des choses et à celui du rapport de l'homme aux choses. Il ne s'agissait pas de calculer la rentabilité d'une politique, mais d'en vivre la pertinence au regard de l'attente escomptée.

Dès lors, Sartre ne peut juger de l'impatience de Nizan qu'à partir de sa propre maturation politique mais *qui est directement la conséquence de son immaturité de jeunesse* et rend son jugement incommensurable aux raisons profondes de l'engagement et du dégagement de Nizan : croire à l'époque qu'il avait depuis toujours gagné — « Il n'était pas exactement optimiste : jamais il n'a identifié le Bien et l'Être. Pas davantage sauvé, élu. Il était vigoureux, gai, entreprenant, toutes choses devant lui étaient neuves et intéressantes » (p. 38) —, s'apercevoir qu'il était parti battu — « qu'au commencement n'est pas le jeu, mais le besoin » (p. 38) — et donc reprendre le combat de plus belle, celui dont il croyait depuis toujours être sorti mais qu'il n'avait en fait jamais entamé pour en avoir bénéficié d'emblée — « Sartre qui avait cru à la paix, découvrait une adversité sans nom, dont il faudrait bien tenir compte. Leçon qu'il n'oubliera pas » (p. 43) —, et le reprendre selon la stratégie de ce qu'il croyait jusque-là avoir possédé : selon la stratégie d'une victoire, c'est-à-dire en acceptant les compromis et les calculs de l'action qui devront lui restituer, en *réalité*, l'illusion antérieure. A ce titre, ce qui motivait son intransigeance initiale à l'égard d'un assujettissement de type religieux (l'entrée au Parti) motive en même temps son actuel laxisme politique : il s'agit de retrouver par les moyens du combat la position prévalente qu'il n'avait cessé de croire occuper et qui était depuis toujours celle d'un vainqueur. Ce qui veut dire que Sartre, mûr pour un réalisme politique, ne fait par là que mettre au jour et en pratique l'atmosphère mentale fondamentale de son optimisme antérieur : tirer tous les avantages de sa naissance : « se croire sans passé, aussi près de tous les possibles » (p. 35), alors que Nizan, mal né, au même moment meurt à un Absolu qui se révèle n'être qu'une stratégie, non un rachat : une positivité relative et non infinie comme il rêvait qu'il soit en métamorphose du négatif de la réalité. Bref, pour avoir depuis toujours été heureux, Sartre pouvait convertir son attitude et investir son bonheur dans un processus ambivalent en détour d'un terme à atteindre qu'il s'illusionnait avoir possédé dans sa jeunesse, alors que Nizan depuis toujours malheureux retirait ses mises salvatrices à une Église qui se révélait aussi compromise que le monde du malheur qu'elle avait pour fonction de racheter — le pacte germano-soviétique dénonce et démythifie le principe même d'un absolu révolutionnaire; c'est que, responsable de l'Entreprise, s'il se découvre organe manipulé, c'est-à-dire faire à son insu

l'inverse de ce qu'il pensait faire, on comprend que ce qui lui reste d'initiative l'autorise à se retirer du front de l'action.

« Nous n'avions pas tort, mais Nizan avait raison » (p. 44), conclut Merleau-Ponty — Sartre et lui-même, pas tort d'agir avec souplesse et souci tactique, puisque nul ciel ne s'était écroulé à leurs pieds, sinon celui d'une illusion excessive concernant la liberté, et que c'était ce ciel qu'il fallait cahin-caha redresser en toile de fond de l'avenir; mais Nizan, raison de rompre les ponts puisque le Ciel ne se laisse pas monnayer une fois qu'on a cru qu'il devenait terrestre et qu'il était le paradis en métamorphose d'un monde imparfait. En bref, pour Sartre qui n'a cessé de savoir que la liberté étant action est ajustement de moyens aux fins, rien dans les avatars du socialisme qui ne relève d'une balance des profits et pertes d'une stratégie dont le but socialiste s'est imposé avec dorénavant suffisamment de force pour rendre univoque l'articulation des moyens (toujours suspects de violence) sur la fin. Pour Nizan, comme c'est d'Absolu qu'il s'agissait, semblable prosaïsme était exclu : les moyens se devaient d'être toujours d'embrée auréolés par la fin, c'est-à-dire épurés de leur absurde violence : abscons par contre s'ils se dévoilent participer du même mal que celui qu'il prétendait dénoncer et lever — « C'est une chose, du dehors ou après coup (ce qui revient au même) de justifier pièces en main les détours du communisme, c'en est une autre d'organiser la ruse et d'être le trompeur » (p. 44).

En d'autres termes, Sartre retrouve les forces vives et nues de Nizan à partir de la complexité de sa propre histoire, et la position que ces forces occuperaient aujourd'hui, s'il parvenait à les faire renaître, ne pourrait plus jamais être identique à celle que Nizan pouvait espérer leur faire occuper à l'époque où, dans la fougue de ses vingt ans, il les exprimait. Ainsi ce qui était vécu chez Nizan dans la dialectique harcelante et jamais résolue du Bien et du Mal, du Néant et de l'Être, de la négativité de la révolte et de la positivité de la révolution, se trouve chez Sartre maîtrisé dans la dialectique du moindre mal (p. 41). En un mot, Sartre dans sa préface à *Aden Arabie* opère par projection.

Mais il faut pousser plus loin encore la démystification : au niveau des raisons qui fondent la volonté actuelle de Sartre. Certes l'Histoire s'est fourvoyée. Mais c'est une raison supplémentaire pour ne pas répéter ses erreurs. Au reste, Sartre se voudrait-il le témoin de cette déviation que rien n'y changerait : l'Histoire n'avoue jamais, même ses illusions perdues. C'est semblable illusion qui guidait Nizan de sa révolte à la révolution. Il est donc fallacieux de la faire revivre aujourd'hui. En ce faisant Sartre se joue le théâtre de sa jeunesse, mais laisse échapper le réel. Sartre plaide donc un faux procès, même si c'est le sien à travers celui de l'Histoire : simplement l'Histoire n'est pas mesurable. A vouloir malgré tout s'accuser, Sartre devient suspect de paternalisme : il reprend sa mise, efface tout, et recommence; c'est qu'il veut conserver son autorité. L'expérience ne lui a rien appris : c'était une illusion produite par l'Histoire elle-même que de laisser croire à qui y mettrait suffisamment de patience qu'il parviendrait à en forcer le secret. Sartre est absous de ce chef d'accusation car personne ne songe à l'en accuser... sinon peut-être son orgueil secret et impénitent : « Plutôt être coupable qu'avoir été impuissant... Mais ce n'est pas vrai. Il n'est pas vrai qu'à aucun moment nous ayons été maîtres des choses, ni que, ayant devant nous des problèmes clairs, nous ayons tout gâché par

futilité » (p. 46). En fait, il n'y a pas de salut possible par l'Histoire, s'il faut l'entendre au sens d'une *conversion* globale où tout le négatif se métamorphoserait en positif. Depuis la mort de Nizan l'Histoire a tombé ses masques et dévoilé que « sous les masques, il n'y a pas de visages, l'homme historique n'a jamais été homme » (p. 45). L'homme est à faire et non à reconquérir, et cela dans le tâtonnement aveugle de l'expérience prosaïque et quotidienne. La révolte reste donc inemployée : l'Histoire ne propose rien à l'horizon des révoltes qu'elle provoque. Un seul recours : la lucidité sans ménagement, celle qui nous apprend à nous défier des eschatologies trop prophétiques. « La conclusion n'est pas la révolte, c'est la *virtu* sans aucune résignation. Déception pour qui a cru au salut, et à un seul moyen de salut dans tous les ordres... Il n'y a pas d'horloge universelle, mais des histoires locales, sous nos yeux, prennent forme, et commencent à se régler elles-mêmes. Le monde est plus présent à lui-même dans toutes ses parties qu'il ne le fut jamais. Il circule plus de vérité qu'il y a vingt ans dans le capitalisme mondial et dans le communisme mondial et entre eux » (p. 47).

Certes, mais encore? Voilà bien une nouvelle philosophie de l'Histoire, relativiste et empirique. Elle est défendable en elle-même mais n'entame nullement l'adversaire, sinon sous la classique opposition du réalisme et du moralisme. Pourtant paradoxalement, Merleau-Ponty n'hésite pas à faire tenir le rôle du pragmatiste à Sartre, lui-même préservant par la force des choses la vérité de l'Histoire. C'est ce dernier renversement qui est instructif et qui nous éclaire le mieux sur l'opposition de ces frères séparés. En fait on s'aperçoit que Merleau-Ponty qualifie de pragmatisme ce qui n'a jamais été autre chose que la dialectique elle-même : c'est-à-dire cette volonté pratique et théorique — qui n'est pas propre à Sartre mais qu'il a particulièrement exercée — qui a entrepris de montrer et d'effectuer la nécessaire incarnation de l'Idée dans l'Histoire ainsi que la possibilité d'un avènement idéal de l'Histoire à travers les embûches de son devenir. Est pragmatique, nous dit Merleau-Ponty, l'attitude de Sartre pour qui « la question dans un monde ensorcelé n'est pas de savoir qui a raison, qui va le plus droit, mais qui est à la mesure du Grand Trompeur, quelle action sera assez souple, assez dure pour le mettre à la raison » (p. 43). Est pragmatique, j'imagine, dans cette description ce que Merleau-Ponty appelle ailleurs le volontarisme de Sartre. Et effectivement pour Sartre il s'agit de faire rendre *raison* à l'Histoire, de lui assigner un but, une fin, ou plutôt une norme à la fois immanente et transcendante à son devenir, tandis que Merleau-Ponty n'hésite pas à trancher à vif : la vérité de l'Histoire se fait au jour le jour, sans privilège aucun pour le philosophe de l'Histoire qui voudrait la déchiffrer. C'est même bien plutôt à ce déni de jugement que doit conduire la réflexion historique. Pourtant la réduction de la vérité de l'Histoire à cette dialectique de l'action et de la réaction, à ce bilan journalier de l'événementialité historique, n'est-elle pas aussi bien l'absence de toute raison, de toute morale — au sens décisif que prennent ces termes dans le projet de tout philosophe? Dès lors apparaît l'envers de l'empirisme de Merleau-Ponty : ces termes doivent bien se trouver ailleurs, dans un lieu préservé, un espace sans doute pur de toute compromission historique, mais qui par son idéalité même se doit de mesurer avec condescendance l'historialisation de l'expérience proposée par Sartre.

Merleau-Ponty donnera donc rétrospectivement raison à Nizan pour

avoir préservé la santé de la révolte contre les compromis de la révolution. Mais ce qui valait contre Sartre vaut maintenant contre lui-même. Il tire Nizan du côté de sa nouvelle conception de l'Histoire : Nizan avait raison de se révolter contre le Parti et de renouer ainsi avec sa motivation initiale, car sa révolte fut la vérification de l'impossible réconciliation entre la négativité et la positivité, entre la critique et la construction, car « l'homme complet, celui qui ne rêve pas, qui peut mourir bien parce qu'il vit bien et qui peut aimer sa vie parce qu'il envisage sa mort, c'est, comme le mythe des androgynes, le symbole de ce qui nous manque » (p. 46). Nizan n'a fait que tirer les conséquences de cette découverte. « Nous n'avions pas tort, mais Nizan avait raison » (p. 44). Entendons : la synthèse heureuse que le « communisme du dehors » de Sartre — ou de Merleau-Ponty à l'époque — projetait dans le mouvement communiste international était récusée du dedans par le communiste vivant qu'était Nizan. C'est que, comme dit Merleau-Ponty, l'action politique ne peut simultanément être machiavélique et justifier ce machiavélisme dans une réconciliation projetée à long terme : en soi-même le machiavélisme doit s'accomplir dans la mauvaise foi ou la mauvaise conscience. Seul celui qui est au-dehors peut jouer le cynisme sans s'y sentir compromis, c'est que d'être restée au-dehors c'est déjà en avoir rabattu sur les exigences du contenu de l'action menée par le Parti. La colère est dès lors « un mode de connaissance qui ne convient pas mal quand il s'agit du fondamental » (p. 43), elle peut en tout cas porter témoignage de l'impossibilité de *vivre* ce que la *théorie* résout trop facilement. Voilà donc de bonnes raisons pour justifier Nizan d'avoir rompu avec le Parti. Et il ne faut pas hésiter à se réfugier en ce lieu de dignité : il est celui même que l'action doit préserver en son sein faute de sombrer dans le pur opportunitisme. Ne serait-ce pas que si Sartre réactivait le jeune Nizan dans sa révolte naissante, Merleau-Ponty s'identifierait au Nizan adulte, celui d'une fidélité impossible à l'Absolu. Ce lieu transcende l'action politique ou en tout cas n'en est pas l'amplification idéalisée constituée à partir d'une genèse continue et interne. Sartre accorde trop de pouvoir à l'Histoire, et trop d'ambition à son projet : la révolte est fondée autrement et ailleurs que dans une source originelle dont les déviations historiques de notre siècle auraient provoqué l'obscurcissement. La faute est nulle part et partout. L'homme n'est pas seul, mais sa liaison aux autres n'est jamais suffisamment univoque pour qu'on puisse en déduire la nécessité d'une action, ni surtout les normes de cette liaison : la liberté ou l'invention « sont minoritaires, sont oppositions » (p. 45). Il faudra donc restituer à la simple *virtu* classique l'honneur éthique d'affronter un mal dont nous ne sommes pas immédiatement responsables, que nous n'avons pas *créé* mais qui est né « dans ce tissu que nous avons filé entre nous, et qui nous étouffe » (p. 47). Bref, le dualisme classique du Mal et de la morale renait tout naturellement sous la plume soudain manichéiste de Merleau-Ponty, et c'est en son nom qu'il récuse la volonté dialectique de Sartre qui, lui, entend nous rendre responsable du Mal comme du Bien, et les dissoudre tous deux dans un libre devenir qui n'aurait plus à se mesurer à ce couple autodestructeur.

Quand il revient à la réalité à partir de ces hauts lieux spéculatifs — implicitement utilisés, mais structurellement agissants sur sa pensée — on comprend que Merleau-Ponty soit dépourvu de tout critère *critique* pour juger la réalité. Il se condamne ainsi à restreindre la portée des impos-

sibilités historiques qui, prises dans une perspective dialectique, sont susceptibles de se dévoiler comme « contradictions » et de provoquer un véritable *dépassement* des conditions qui les engendrent. Par là il se limite à solliciter ou favoriser l'intériorisation dialectique de ce que le réel propose à l'homme et que celui-ci modifie en retour par ce simple mouvement d'appropriation : mais cette dialectique reste subordonnée aux *ordres signifiants* en genèse de manifestation dans le réel, jamais elle ne pourra les bouleverser. En ce sens, ce qui se trouve implicitement récusé par Merleau-Ponty à travers sa critique du texte de Sartre, c'est le sens même de l'Homme comme trans-historicité immanente à toute l'Histoire : moteur de son devenir, juge de son efficacité et sens de son avenir. En vérité pour Sartre, ce sens ne peut et ne doit jamais rester abstrait puisque dans son contenu même il est la réalité de l'Histoire se faisant et que dans sa forme il peut émerger à la clarté interne du mouvement historique comme son critère immanent, lieu d'unité et d'unification de l'Histoire, de rassemblement des multiplicités d'histoires locales et finalement espace de réflexion de toute autre vérité. En accord en cela avec Merleau-Ponty, une position dialectique ne réduira pas le pouvoir de cet homme à la pure affirmation théorique de sa possibilité, synthèse idéale des oppositions dont la seule apparition renverserait les rôles, assurerait l'occupation du champ de sa dépossession antérieure et recouvrerait l'endroit de ce que les forces d'exploitation lui offrent toujours comme envers, mais il faudra comprendre ce pouvoir bien plutôt comme celui d'un homme qui pèse de tout son poids sur le devenir, qui se conçoit comme incarné et affronté aux obstacles de son action, bref, un homme qui doit être dit plus présent qu'un autre dans la mesure même de son action, et de la possibilité humaine que sa révolte anime.

TROISIÈME PARTIE

Grâce et destin

I

LIBERTÉ ET DESTIN

Au cours de toute notre analyse du théâtre de Sartre, nous avons tenté de justifier le statut paradoxal de son titre : *Esquisse d'une morale dialectique*. Il s'agissait dans un premier temps de montrer le sens d'un devenir à l'œuvre dans les pièces successives de Sartre. Comme, dans la perspective de Sartre lui-même, il ne pouvait être question de recourir à une finalité idéaliste pour fournir l'intelligibilité du sens de ce devenir, l'apparente progression dramatique de l'œuvre devait sans cesse être référée au devenir *objectif du monde historique réel*. Ainsi se trouvait renvoyé au sens de l'Histoire le sens immanent dégagé au niveau du texte : une complexité dialectique croissante à l'intérieur du champ univoque dessiné par le projet fondamental de l'œuvre. La logique de cette œuvre théâtrale n'était donc pas idéaliste, mais matérialiste et dialectique. La formalisation que nous en tirions ne correspondait qu'au reflet heureux (ou malheureux) d'une évolution qui était entièrement le fait de l'Histoire elle-même. Ainsi peut-on se demander si l'immédiat optimisme d'une dialectique critique qui se rapporte au premier ensemble de pièces, n'était pas plus heureux que la subtile complexité de la seconde partie, dénotée sous le titre général de *Critique de la dialectique* et qui commence avec *Le Diable et le Bon Dieu* : du point de vue historique, il valait sûrement mieux vivre la Révolution, le Socialisme et l'Espoir dans l'évidence naturelle de leur présence que de s'interroger, comme dans la suite, sur leur fondement. Mais le reflux étant survenu, Staline mort et enterré, il fallait reprendre tout à zéro, trouver un

sens à la révolution, la justifier, bref, reconnaître qu'elle n'était plus « naturelle ». Ce reflux historique s'incarnait malgré tout dans un progrès théorique (dramatique) incontestable, comme si la perte du réel se trouvait compensée par un gain intellectuel et artistique qui, pour compensation imaginaire qu'il fût, restait cependant actif et attestait la part de progrès secret qu'une accumulation d'expériences, même défaitistes, réserve à l'histoire prise dans sa totalité.

Autrement dit, l'évolution constatée, pour n'être pas interprétée à la lumière d'une téléologie camouflée, n'en manifeste pas moins une amplification de perspective dont le contenu, même régressif (*Les Séquestrés* sont plus pessimistes que *Le Diable et le Bon Dieu*), atteste à l'évidence que si l'Histoire avance masquée, elle avance tout de même — du moins si l'on admet que son sens soit d' « avancer ». La réflexion de cette évolution et de cet approfondissement constituait le premier motif de ce travail. Mais par une réflexion seconde et instantanée il produisait aussitôt sa propre formalisation, s'installant dans l'arène close des conflits théoriques et philosophiques, apportant sa mesure des combats anciens et ses règles de résolution des conflits actuels. Bref, notre élucidation engageait non seulement la philosophie de Sartre mais, parmi de nombreuses autres dimensions, la double tradition phénoménologico-existentialiste et dialectique au regard de leurs concepts fondamentaux et de leur statut philosophique en général.

Ainsi prend sens la portée d'une réflexion sur la morale dialectique : elle constituait la thématisation, dans le carcan des concepts philosophiques, de la généralité qui se trouvait implicitement présente dans cette accumulation d'expériences dramatiques : la leçon d'une genèse. Cette morale apparaissait comme le transfert au plan de l'Histoire et de la totalité sociale des *normes eidétiques* dégagées de l'ontologie phénoménologique : le monisme intégral de la conscience, dans son travail ou sa temporalité, était transformé en monisme de la communauté, de l'intersubjectivité, du groupe historique en quête de la réalisation de son être. Ce transfert qui, pris en lui-même, pouvait se réfléchir à l'intérieur du domaine pur des concepts, et se comprendre dans la logique d'un développement philosophique, trouvait cependant dans l'expérience

dramatique des héros sartriens l'obligation de comprendre sa propre genèse par la compréhension de l'expérience individuelle qui en *motivait* le mouvement. En effet, la transmutation de l'ontologie existentielle en critique des conditions d'une ontologie historique ne peut s'effectuer que par la médiation d'une expérience individuelle qui, une fois qu'elle est reconnue, oblige à une incessante dialectique entre les deux perspectives, à la nécessaire référence de l'une à l'autre. L'individu n'accède à la totalité de son sens que par sa référence à l'Histoire, et de son côté l'Histoire n'accède à son sens humain que si elle se produit immédiatement elle-même sur le modèle de ce qui est impliqué pour que l'homme soit homme universel, c'est-à-dire sur le modèle de la liberté.

Mais dans l'ontologie phénoménologique comme dans la « critique » de la raison dialectique, il s'agissait du même modèle d'intelligibilité : le moment de la description se motivait sur et dans la finitude d'un être dont la réflexion se voulait précisément la levée des limitations de cette finitude. Bref, la philosophie dans les deux cas était le *salut*, c'est-à-dire une prise en considération de *l'être de l'homme et de l'histoire* telle que l'ontologie liée à cette compréhension de l'homme désignait cet *être* en même temps comme à *faire* sur la base de sa propre responsabilité, bref, comme un être dans lequel il est en son être question de son être, question recueillie, réfléchie et *proposée* par la philosophie comme l'instance du devenir : l'incessante inquiétude et la péremptoire contradiction sollicitant en permanence le dépassement de l'homme par lui-même. Cette unité de *l'être* et de *l'avoir à être* se posant dans la synthèse réfléchie de *devoir être* le dépassement de son être (qu'il ne cesse pourtant d'être), constitue le thème et la possibilité de la pensée dialectique, constitue l'unité dialectique et en devenir de l'homme, en même temps que son paradoxe salvateur puisque cette synthèse censément donnée était encore à promouvoir à travers le discours qui la dévoile.

Pour ne pas se laisser enfermer dans le cercle purement conceptuel de cette synthèse, il fallait que se trouve indiqué (en même temps que réfléchi) le moment réel de cette transmutation, non plus le moment logique, opératoire et théorique de son passage, mais celui où l'homme, jusque-là exclu

de la dialectique concrète de l'Histoire par la solitude où l'enferme sa mécompréhension de soi-même, amène l'Histoire au sens dialectique de son pouvoir en advenant lui-même à la lucidité de son sens historique. Or dans cette accession de l'homme à l'Histoire et la médiation inverse de l'Histoire par l'homme, la réciprocité dialectique des perspectives ne doit pas masquer le redoutable problème que pose l'origine de l'*initiative* de cette totalisation historique, dont la prise de conscience constitue déjà un début d'intelligence car elle circonscrit cette lacune paradoxale que représente l'absence, dans le système théorique formé par l'ensemble de *L'Être et le Néant* et la *Critique de la raison dialectique*, de l'intelligibilité *devenue* de cet ensemble, à savoir celle d'un être qui a à devenir son être sur le mode d'un devoir être. Ce dépassement conscient et réfléchi, et non plus simplement compris dans la nécessité aveugle d'une ontologie philosophique, prendra sa base dans une initiative radicalement originale et éthique, en même temps qu'animée et motivée par l'espoir, la volonté, le rêve ou l'inconscient d'un dépassement « salvateur », dont ni le concept de la conscience individuelle de *L'Être et le Néant* ni celui de la *praxis* de groupe dans la *Critique de la raison dialectique* ne peuvent rendre compte, mais qui par contre, une fois qu'il se sera rendu manifeste, se retournera sur la double *normativité eidétique* à l'œuvre dans ces deux ouvrages pour les fonder respectivement sur le non-pensé de leur description : l'initiative d'arrachement et de dépassement effectif prise dans le mystère de son surgissement inaugural aussi bien que dans son intégrale nécessité dialectique.

Or il se trouve que cette normativité, péniblement mise à jour, paradoxalement dégagée de son exigence à la fois impossible — qu'est-ce qu'un être qui a à se proposer comme être ce qu'il n'a cessé et ne cesse d'être? — et nécessaire — puisque le simple fait de poser la question justifie le caractère problématique de cet être —, cette question brûlante donc, qui se tenait à la fois à l'écart de toute moralité *singulière* et de tout système de valeur *déterminé*, et qui refusait pourtant de s'abîmer dans une ontologie de type théologique où l'identification d'être à être avec l'Absolu, sous sa figuration finie et passionnée du Christ, aurait levé l'hypothèque du *système* de morale au

profit de *l'expérience de la possibilité du dépassement de l'homme par lui-même*, à peine avait-elle obtenu ce sursis d'existence, le pouvoir de se formuler, de maintenir le droit de sa revendication éthique, et en même temps mis au jour sa fonction purement pédagogique, militante et critique à la fois, qu'elle se trouvait déjà contestée pour les séquelles de sa structure rédemptrice et par là téléologico-théologique. A peine donc cette question avait-elle accompli ce renversement périlleux de poser un devoir être comme l'éclairement crépusculaire de ce qui à sa lumière apparaît comme l'oubli ou l'aliénation par l'homme ou l'histoire de leur être dialectique fondamental — qui à ce titre n'aurait jamais dû être exprimé théoriquement et ne l'était que dans la fragile précarité d'un coup de force provisoire qui se sait et se veut condamné par ses effets mêmes —, que déjà son démarquage éthique par rapport à l'ontologie se trouvait totalisé, amalgamé et dénoncé comme la vérité liée de toute l'erreur contemporaine, son point d'aboutissement : espace maximum de l'illusion *pour les raisons précises* que j'avais longuement élaborées et tenté de dégager. Autrement dit, ce travail public avait en fait été accompli silencieusement par d'autres, la normativité dialectique présente jusque dans le paradoxe phénoménologique de son refus de toute éthique, comprise, intégrée et dépassée ailleurs, au nom d'une nouvelle ontologie révoquant celle-ci du fait de son anachronisme accompli.

Devant cette critique inattendue (dévoilant par sa propre avance le retard objectif de cette morale dialectique), la seule chance de sauver le sens de mon entreprise était de ne pas accepter de lire *formellement* l'accord objectif de cette nouvelle ontologie avec ma thèse, étant donné que cet accord scellait en même temps la destruction de cette thèse puisqu'il conduisait aussitôt à la condamnation du caractère théologique de toute normativité. Il fallait donc y regarder de plus près, et notamment voir si, pour avoir accompli ce travail critique de façon schématique, cette nouvelle interprétation n'avait pas voilé certaines différences ou simplement fait oublier, dans l'amalgame où toute la philosophie se trouvait rassemblée par elle depuis Hegel, certaines vérités de principe qui effectivement accolées avec l'opportunisme théologique pouvaient apparaître en première approximation comme les conséquences de ce

dernier, et leur utilisation par la tradition phénoménologique et dialectique, comme des justifications plus que comme des preuves. Il fallait donc reprendre le débat à ce niveau proprement théorique et tenter d'établir *la question* mise à l'ordre du jour de la critique, pour, en la restituant à la pureté de l'option dont elle était l'ouverture, renvoyer le débat — et donc le résoudre — au questionnement existentiel — à l'existence comme questionnement.

I. POSITION DU PROBLÈME

A faire s'affronter la vision éthique et la vision réaliste nous avons vu qu'elles constituaient deux abstractions que seule la vision dialectique peut réconcilier et restituer au concret : l'expérience même de la normativité immanente à l'existence ou l'existence comme déploiement de sa possibilité essentielle : la liberté. La vision dialectique constitue le recours requis pour penser l'unité ontologique de cette dualité ruineuse : elle porte à son point culminant la contradiction en se faisant le porte-parole intégral de la négation de la dualité, de l'affirmation de l'unité dialectique de l'existence et de son sens, du réel et de sa norme, mais par là même elle se pose à son tour comme la Vérité, c'est-à-dire comme *norme* d'existence pour celui qui la recherche et la soutient. Reste : elle, la justice de la Vérité, et le réel dont elle se veut la correction, la rectification et la critique, mais dont elle est également la *négation* la plus radicale par la pure idéalité théorique où elle se tient, et d'où elle fait porter sa critique. En ce sens, elle ne sera cohérente avec elle-même que si elle accepte ou intériorise en elle-même sa propre contestation, ou la nécessaire critique de soi effectuée non plus au niveau théorique mais par la pratique, c'est-à-dire si elle accomplit ce saut théorique qui l'oblige à sortir du théorique pour s'installer dans la pratique, n'ayant plus à sa disposition que le souvenir de cela même qui a motivé son passage à la pratique : l'insupportable contradiction entre le théorique et la pratique.

Le critère de toute notre interprétation se ramène donc à cette ontologie de la liberté — car nous restons fidèle à notre règle

méthodologique de ne pas recourir à d'autres principes théoriques que ceux développés par Sartre lui-même dans ses œuvres philosophiques. Ainsi avons-nous voulu montrer que ce qui dans *L'Être et le Néant* se donnait comme *eidétique* pure rencontrait dans son théâtre la problématique de son historialisation et de son articulation pratique avec les normes d'action qui s'imposent à la liberté par une déduction qui se doit d'être elle-même dialectique. Nous y avons vu la règle mouvante, souple et en devenir, d'une vérité dialectique qui pour être une règle n'en relevait pas moins du contact avec l'expérience au sein de laquelle elle se manifestait, y conquérait la conscience croissante de sa vérité, et y dévoilait tout un formalisme génétique des conditions de son émergence. Bref, nous avons assisté à l'épopée que la causalité originale de la conscience est amenée à effectuer sur soi et sur le monde *si elle doit en arriver à être ce qu'elle est aujourd'hui*. De ce mouvement Sartre nous a donné les deux pôles dans ses deux œuvres théoriques majeures : le moment eidétique pur — celui de la conscience individuelle —, et le moment formel génétique — celui de la possibilité d'une articulation de la conscience singulière sur la totalité historique. Restait à réfléchir le « schématisme » articulant un niveau sur l'autre : *la possibilité de la nécessité* du passage de l'individu libre à une libre histoire — dont certaines expériences nous apportent la preuve que ce problème existe par l'existence même des solutions qui lui ont été données, bien que ces dernières soient encore trop peu généralisées. Ce n'est donc pas une entreprise impossible que d'en opérer la réflexion.

La liberté thématisée à ce niveau très précis (modalité d'accès de la liberté singulière à la liberté historique et collective), nous permet donc de juger la totalité du théâtre de Sartre. Cette normativité immanente de l'expérience constitue l'ontologie présupposée par notre analyse, le « modèle » qui sert de clef d'interprétation au texte et sans lequel nous n'aurions pu l'orienter dans le sens et la compréhension proposés. La justification de cette ontologie est-elle extérieure au texte ou lui est-elle liée comme la loi de son immanence? La Liberté est-elle un concept opératoire au sein de l'*axiomatique* de concepts qui définit le champ théorique où elle émerge pour y occuper une position dominante (ce concept n'ayant d'autre

soutien que l'arbitraire fondamental de son efficacité heuristique), ou est-elle *le texte de l'expérience elle-même* dans la nécessité de son déroulement et dans le jaillissement d'intelligibilité qui s'ordonne de façon croissante au profit d'une manifestation intégrale de sa possibilité? En d'autres termes, l'ontologie est-elle positiviste ou libre, la liberté *un mot*, ou *l'être lui-même* en tant qu'il se réfléchit et s'hypostasie dans un concept? Croyons-nous aux *conditions formelles* de l'expérience en tant qu'elles se présenteraient dans une antériorité de principe sur le non-pensé où l'expérience découperait l'objet de ses préoccupations, ou, au contraire, croyons-nous à l'*expérience* des conditions formelles comme à un soubassement ontologique dont les catégories ne constitueraient que l'expression extérieure — expression requise dans les époques de réflexivité où l'existence tente de se ressaisir elle-même?

En fait, le positivisme n'est pas une philosophie, mais une technique du savoir. De là l'ambiguïté de ses débats constants avec l'ontologie. Détermination des propriétés internes du savoir, il est nécessairement présent ou présentifiable à propos de n'importe quelle philosophie. Il en constitue la mesure syntaxique, et sert tout simplement à rappeler qu'il s'agit de mots et non de choses. Mais, inversement, il déborde sa fonction de gardien de l'ordre scripturaire de toute forme de connaissance dès l'instant où il oriente *le statut* de la connaissance vers une interprétation philosophique qui privilégie, par une décision de caractère ontologique, le pouvoir de l'écriture (ou de la pensée) pour en faire la loi de constitution *a priori* ou historique de l'objet de la connaissance. Et, de fait, le positivisme se trouve entièrement démunie face à une écriture qui a conscience de sa distance à la chose et qui tente en conséquence de surmonter cet hiatus en se produisant dans la conscience matérialiste de son homogénéité *problématique* à la chose visée. Ainsi en est-il du théâtre de Sartre où le paradoxe de la liberté est proprement son invisibilité, puisqu'elle constitue *l'être même* de la chose connue (c'est-à-dire de la matérialité dramaturgique : style, suspense historique, solution ambiguë exigeant la participation et l'interprétation inventive, en même temps que nécessaire, du spectateur, etc.) et non *son concept*, ou du moins ne constitue son concept qu'en tant qu'il ne se ramène pas à ce que peut en dire l'inter-

prétation, mais est entièrement immanent à la réalité dramatique comme sa loi de constitution aussi bien que la constitution de sa loi, c'est-à-dire la lente émergence d'intelligibilité qui se dégage du texte et doit se donner en dernière instance comme le mot de la fin¹.

Il faut bien voir pourtant que c'est nous, dans notre interprétation philosophique, qui faisons surgir le concept de la liberté, et par là même le menaçons de contamination positiviste, du seul fait de le produire dans la sphère du théorique, l'offrant ainsi en pâture aux axiomaticiens du concept. Aussi faut-il rester intransigeant et attentif au risque d'un glissement sur le plan d'une analyse sémiologique qui aurait pour conséquence de refuser une compréhension *ontologique* du terme : c'est qu'il s'agit en l'occurrence de l'« être-concept » par lequel les significations adviennent à l'être, du *principe* réel dont elles tirent le réel formalisme de leur déploiement. Il est dès lors impossible de le ranger comme un terme parmi d'autres au sein d'une articulation différentielle de « signifiants » dans un champ linguistique prédonné. Une telle procédure reviendrait à dépouiller de tout sens de *vérité* la signification du concept — c'est-à-dire le discours au sein duquel il est articulé; resterait, dans cette perspective, comme seule vérité, l'idée d'une mise en ordre purement arbitraire du désordre, ou d'une fonction idéologique d'autojustification d'une situation de fait, psychologique ou sociologique.

1. On dira que l'exemple est mal choisi, que le théâtre comme symbole de la réalité est déjà ou encore du langage, et que donc il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il y ait du sens en lui. A quoi il faut répondre que le théâtre n'est théâtre *que de la réalité* : c'est-à-dire de relations pratiques, psychologiques, historiques et politiques données avant et préalablement au théâtre. Ce ne sera pas un argument de rétorquer que ce dernier domaine est déjà en soi « articulation de significations », puisque cela revient à dire que l'homme est un être de culture et non de nature. Car justement l'homme *est* culture, et donc parole dès la plus tendre enfance. Mais si, en un sens second, et historiquement essentiel dans le règne de l'aliénation, l'homme peut être dit « fait » par la parole, ontologiquement, et en un sens premier, il faut dire que l'homme fait la parole — même s'il ne se fait lui-même qu'en la faisant, c'est-à-dire s'il se définit originairement comme le manque dont la parole vient combler l'absence en même temps qu'assurer l'émergence du petit d'homme à l'humanité. La contradiction dont le manque est la trace restera donc première même derrière le propre oubli de soi que sa parole tente d'en opérer : c'est que la contradiction ne se comble que de la nostalgie *symbolique-culturelle* dont le manque initial est la manifestation *réelle-phantasmatique*.

Non, le *concept* de liberté, s'il est énoncé par nous, ne l'est que dans la conscience de son abstraction, donc comme conscience simultanée de la contestation qu'il doit subir, et finalement comme savoir purement pédagogique de la réalité dont il parle : préservation de sa vérité et assaut mené contre les positions idéologiques et théoriques adverses. Cette pédagogie ne possède en dernière instance d'autre justification que celle, paradoxale, de la vérité de son efficacité. Du moins cette fois sommes-nous au fait de l'arbitraire de semblable vérité : *conscient* de ce qui se trouve mis en question en même temps que résolu par cette « réponse », par cette mise en forme, selon certains critères arbitrairement posés, de la réalité informe. Il s'agira pour l'homme de cette volonté singulière *de se produire* dans une certaine relation d'adéquation entre ce qui se dit et ce qui se fait sur la base du concept exprimant cette adéquation : c'est-à-dire mise en forme pratique de l'expérience à partir d'une position de force qui s'est donné la vérité comme instrument de conquête, et qui n'a d'autre but que de confirmer, de renforcer cette position initiale, et de la faire émerger à la conscience universelle que les protagonistes peuvent en prendre. La liberté ne sera donc pas ce que nous en disons *parce que* notre discours serait la Vérité de la chose, mais tout au contraire sa vérité n'apparaîtra que comme un résultat, parce que nous *la faisons en la disant* sur la base des conditions qui ont rendu cette conception possible, et par là ont rendu possible le principe d'une adéquation entre l'Histoire et son concept. Autrement dit, il y a une transhistorialité intrinsèque à l'idée de vérité elle-même entendue comme historialité fondamentale — cette transhistorialité n'est que l'adéquation aux axiomes historiques de sa constitution. La Vérité ne sera donc que le devenir, dans l'ordre d'un discours où la question de la vérité s'est trouvée posée, des conditions historiques qui favorisent, sollicitent, appellent et peuvent exiger semblable représentation de l'Être comme être de vérité, c'est-à-dire universalité, sur le fond d'une responsabilité collective et historique. C'est que la Vérité, c'est-à-dire l'interprétation de soi de la tradition occidentale, n'est sans doute rien d'autre que la prise de conscience des *conditions symboliques* d'un accord entre les hommes : délégation à la rigueur déterminée des mots, et donc au pouvoir accumu-

latif de la technique, de la manière d'être ensemble par la médiation d'un accord pratique sur le monde.

Reste, cette fonction pédagogique admise, à assumer toutes les conséquences *théoriques* du contenu de cette affirmation, à développer les enchaînements « eidétiques » du concept en question, à dresser le « modèle » normatif de toutes ses implications formelles, et tout d'abord le *statut théorique* de ce concept en liaison avec l'« essence » de la dialectique et la genèse historique qui lui est forcément liée. Ainsi au XVIII^e siècle avant de prouver l'existence de Dieu établissait-on l'ensemble de ses propriétés essentielles pour savoir exactement ce dont il y avait à prouver l'existence. De même l'*idée* développée d'une liberté essentielle, structure *a priori* de l'existence, norme autant qu'instrument d'action, fin et moyen à la fois, intelligible au niveau de ce qu'on pourrait appeler une « normativité eidétique » (si la liberté existe, alors elle doit avoir telle ou telle propriété), avant même de savoir si elle existe, doit-elle être élucidée dans toutes ses dimensions formelles et *notamment* examinée selon une de ses exigences essentielles qui postule son enracinement historique, sa genèse — qui fait de la liberté un résultat beaucoup plus qu'une *vérité constitutive*, un *processus* plus qu'une règle. Bref, cette idée sera-t-elle capable de montrer dans le développement de ses propriétés essentielles sa nécessaire référence à son existence, son histoire et sa genèse, ou indiquera-t-elle une contradiction qui aura ce statut de signifier l'impossibilité pour elle de devenir réelle, en sorte qu'elle apparaîtrait tout simplement comme l'idéalisme lui-même posant la nécessité, purement idéale, de son essence?

II. LIBERTÉ ONTOLOGIQUE ET LIBERTÉ ÉTHIQUE

Je n'hésite pas à faire de la liberté le critère d'avènement d'une morale dialectique. La liberté est la dialectique elle-même comme mouvement de dépassement *réciproque* de l'homme par l'homme et par le monde. Il y a *morale* dialectique tant que les conditions d'une réalisation effective de la dialectique ne sont pas encore données, et tant qu'il faut viser

à travers une effectuation partielle et symbolique l'avènement de leur effectuation intégrale réelle. Ce qu'il y a de dialectique dans cette conception, c'est précisément le *déroulement* de l'expérience à travers le temps, les conflits avec les autres hommes et les contradictions historico-sociales, bref, à travers une genèse qui pose le propre sens de son terme. Ce qui au début de chacune des pièces de Sartre se donne comme dispersion, éclatement des perspectives, juxtaposition d'attitudes et de figures psychologiques, doit progressivement dévoiler l'unité de vérité à laquelle cet état de fait est assujetti, c'est-à-dire l'état de droit qui les régit et qui n'est rien d'autre que la progressive, donc historique, unification contenue dans la situation : à savoir *ce type d'initiative minimum qui a présidé à l'adhérence existentielle* des héros aux rôles et personnages qu'ils incarnent. C'est que l'unité de cette dispersion n'est rien d'autre que *la possibilité* de se tenir à son oubli, mais aussi de s'en détourner, de se retourner sur la possibilité elle-même et de la prendre comme centre de décision et modèle de responsabilité universalisable à toute expérience. Or cette possibilité est elle-même en instance de devenir, ou plus exactement c'est la prise en charge consciente de ses pouvoirs par le héros qui est liée au lent devenir de l'expérience. Lettre morte hors de cette reprise, cette possibilité ne cesse pourtant d'avoir agi, d'agir, d'être agissante, au simple titre *d'avoir rendu possible* la problématique de la réflexion qui la dévoile rétrospectivement comme ayant toujours été là.

Ce qu'il faut donc tenter d'élucider, c'est l'autonomie du statut ontologique de cette possibilité, ou de cette liberté, au regard du champ d'épreuves qui la traverse, des différentes figures où elle acquiert progressivement la clarté de son sens. Mais si la liberté est lisible dans le mouvement de libération qui anime le héros, dans l'approfondissement manifeste que creuse son expérience — chaque étape préparant et confirmant un peu plus la conversion ultime de son drame à la liberté proprement dite —, il faut pourtant se demander ce qui est l'essentiel : ou la liberté qui rend possible le mouvement de libération, ou les conditions réelles qui ponctuent chaque étape de libération et fournissent au héros les instruments de mesure de son émancipation actuelle et ultérieure. Dans ce dernier cas, la liberté serait secondaire, abandonnée aux

hasards des circonstances : elle délivrerait le message d'universalité dont elle se veut dépositaire en fonction des conditions historiques ayant rendu possible son apparition, et en dernière instance elle devrait être comprise comme constituée bien plus que comme constituante. Si la liberté ne peut surgir armée de pied en cap à tout instant de l'expérience comme le sens moral ou la règle de mesure immanente d'une attitude dialectique, s'il lui faut en passer par la relativité historique d'une lente genèse, ne risquons-nous pas d'assister au sourd recouvrement de l'expérience éthique de la dialectique par la nécessité même du processus au sein duquel elle se manifeste? Ne nous trouverions-nous pas devant une impossibilité de principe à déborder l'historicisme si le fait décisif est la genèse qui reste le champ de naissance et de déploiement des exemples choisis? En d'autres termes, si les héros sartriens se sont trouvés *dans l'obligation* de se libérer, que reste-t-il de la prétention morale interne à cette libération? Dans une cohérence stricte, mesurée à l'importance que nous accordons au « devenir », ne faut-il pas voir dans la liberté un *événement* pareil à un autre? Certes on pourra en mesurer avec précision les conséquences; son aboutissement se manifestera d'autant plus qu'il coïncidera avec un bouleversement socio-historique qui imposera la conscience de son importance, ou avec une consécration historique qui en fera le tournant d'une époque; mais en fin de compte cette révolution ne serait déterminable que par l'ordre de fait où s'enregistre tout type de glissement historique : mesurée par le pragmatisme social des forces intéressées à la réalisation d'un certain objectif. Bref, la liberté serait un phénomène naturel doté de la spécificité générique propre à un certain type du règne de l'humanité, dépourvu de toute signification autre que factuelle.

Pourtant la dialectique n'est pas un pragmatisme. Que signifie dès lors la juridiction éthique que nous n'hésitons pas à dégager de l'observation de son devenir? Il faut exclure la réponse la plus facile qui consisterait à camoufler le pragmatisme derrière une pseudo-philosophie de l'Histoire. Si faute de transcendance nous nous rabattons sur le sens de l'Histoire, sur la vérité à l'œuvre et en instance dans l'intelligibilité en devenir de l'Histoire, cette solution ne fera que reporter le problème et le déplacer au niveau du centre de responsabilité

qui impartit à chaque individu *de s'engager dans ce sens de l'Histoire*. En effet, si ce minimum de responsabilité fait défaut, nous sommes alors en plein pragmatisme : que le plus fort gagne. Par contre si l'agent peut reprendre sa mise à tout instant, la rejouer, ou plus simplement *juger* son engagement, la morale se détache cette fois de l'Histoire et se définit par rapport à elle comme la loi *extérieure* de son orientation.

En fait tout se passe comme s'il fallait rendre *nécessaire* le développement de l'Histoire comme avènement rationnel, c'est-à-dire libre, de l'homme, et en même temps continuer de l'offrir à la *responsabilité* d'un engagement éthique qui donne un sens au jugement pratique qu'on porte sur elle et sur ses acteurs. Ce qui revient à poser la question du fondement de l'Histoire, du sens qui se développe à travers elle puisque nous prétendons que, si sens il y a, il ne peut se réduire à une pure normativité morale.

Aura-t-on résolu le problème en disant que l'Histoire, *c'est la morale*? Il faudrait alors entendre que le sens à l'œuvre dans l'Histoire est celui-là même que, par une illusion fantasmagorique, la tradition morale projette depuis longtemps dans le ciel impossible de l'éternité, à savoir : la réconciliation des hommes, l'universalité réalisée, le règne des fins. Dans cette perspective, l'avènement de l'Histoire — mais ce n'est plus n'importe quelle histoire — serait capable de mesurer les événements qui jalonnent son devenir dans l'exacte mesure où cet avènement est la réalisation de la morale.

Cependant nous assisterions dans ce cas à un renversement subtil, car loin que ce soit l'Histoire qui fonderait et conditionnerait la morale, ce serait bien plutôt la morale de l'Histoire qui surplomberait celle-ci, se la donnerait comme moyen de réaliser ses objectifs, et pourrait tout au plus s'enorgueillir d'avoir introduit le temps dans la détermination éternelle de son essence. La morale dialectique usurperait sans justification le titre de dialectique puisque, prenant tout sur elle, elle refuserait la moindre responsabilité « éthique » à l'Histoire proprement dite. Ou bien, en effet, cet avènement est un fait sans autre justification que la nécessité historique de son devenir, une manière de définir une époque; ou bien, il est en lui-même une valeur et surplombe de toute la normativité de son exigence propre le déroulement factuel de l'Histoire.

Mais ce renversement n'est-il pas le signe que la problématique morale est une fausse problématique? Que dans la manière même de traiter l'alternative nous avons déjà introduit l'illusion, et qu'à l'insu de l'Histoire, régnait déjà sur elle l'univocité sans fondement de l'universalité juridique de l'idéal? Bref dans notre description d'une histoire aveugle à son sens, n'est-il déjà pas fait droit à cela même qu'une histoire dialectique se doit de récuser à titre de faux problème, l'Histoire ne devient-elle pas aveugle de ce qu'elle laisse le problème se poser à son propos, par l'excès de lumière que celui-ci dispense à partir de l'idéal moral? Inversement, le surplomb de moralité que nous voyons se dégager et décoller de l'Histoire pour la dominer et la mesurer n'est-il pas le pré-supposé d'un siège royal et intangible de l'essence morale au regard duquel l'Histoire n'est qu'apparence, flux de contresens et de faux sens, et donc dissolution du problème de la morale dialectique par disqualification de toute prétention éthique immanente à l'Histoire? En d'autres termes, l'Histoire n'est-elle pas déjà vaincue pour avoir fait droit au problème de son sens? Et si l'on se place du point de vue du sens, de quel droit envisagerions-nous, une fois son principe constitutif reconnu, son monnayage à travers le temps? Cette manifestation temporelle de soi ne pourrait pas laisser intactamé le principe constitutif puisque celui-ci se trouverait mesuré en retour par cela même qu'il devrait mesurer. Mais dans ce cas-là, comment encore accorder une relation *dialectique* entre le sens *constitutif* et ses manifestations — serait-ce sa manifestation *historique* — si le pouvoir constitutif du sens répond effectivement à sa prétention de fonder toutes les manifestations temporelles?

On connaît la réponse officielle de la dialectique, celle de Marx : l'Histoire, c'est la *praxis* elle-même dans l'interprétation historique qu'elle s'est donnée d'elle-même : émergence historiale de l'Histoire, originaire autant que relative, mais qui découvre la nécessité propre de son devenir une fois qu'elle s'est donné le modèle scientifique de son appropriation sociale et collective du monde.

Par cette référence à la *praxis* c'est bien de morale qu'il s'agit, mais non plus d'une valeur particulière : de la condition de toute valeur, et donc de la disqualification de chacune

en particulier au nom de cet alignement *sur ce qui ne doit rester une norme que le temps de se trouver restitué au silence non normatif mais pratique de l'existence elle-même*. En ce sens, le devenir rationnel et libre de l'homme n'est *nécessaire* que le temps où son idéalité doit rester proposée aux hommes comme leur responsabilité à faire une histoire qui soit la leur : c'est-à-dire celle de la *praxis* elle-même ou la *praxis* dans la transparence de son historicité; liberté qui n'est rien d'autre que la reconnaissance de la nécessité dans la mesure même où la nécessité est *l'être ou la structure* libre et rationnelle, rationnellement libre et librement rationnelle, de la *praxis*. C'est que la *praxis* ramenée au pur pouvoir d'affirmation de soi serait *arbitraire*, donc aussi bien sa propre négation, si elle ne se donnait en et par elle-même *cette règle minimale mais essentielle* qui consiste à s'affirmer elle-même et non sa négation. Mais cette exigence n'est rien d'autre que *le fait de la praxis* en tant qu'elle n'existe qu'en s'affirmant, c'est-à-dire en posant *de facto son droit*. La *praxis* est libre ou la liberté est libre, tautologie à être affirmée, car la définition de la *praxis* implique et n'est rien d'autre que la position d'un acte dont le sens est elle-même, sinon elle serait motivée par autre chose que soi : pulsions ou intérêts attachés à l'objet de son intentionnalité, — comment dès lors la *praxis* pourrait-elle s'y reconnaître, reconnaître quelque chose de soi, pur pouvoir d'affirmation, dans ce qui n'en serait qu'une détermination partielle? Source de toute condition, la *praxis* est à elle-même sa propre possibilité, référée à son seul pouvoir instaurateur : elle n'aura de comptes à rendre à personne ni à aucun principe théorique puisqu'elle les fonde tous, y compris la propre réflexion édifiante qui la définit rétrospectivement comme *condition* de toute expérience. Cette condition ne s'érige comme règle que pour se détruire aussitôt puisqu'elle ne pourra se comprendre autrement que comme *expression* de la *praxis*, c'est-à-dire comme la *praxis* elle-même dans une des formes de son dépassement et de son devenir. A partir de ce point de vue totalisant, unifiant et dissolvant, vacilement de *tout point de vue*, y compris de son socle théorique privilégié, on peut et on doit comprendre que, quelle que soit l'interprétation qu'il donne de soi, chaque système de valeurs se pose toujours comme entérinement du dualisme fait/droit,

réalité/valeur, c'est-à-dire comme entérinement d'un dualisme qui oublie le monisme origininaire de la *praxis* quant à la production du sens et à l'organisation d'un monde où elle pourrait se renvoyer à elle-même sa propre transparence. Définir l'Histoire par la *praxis*, c'est définir l'homme comme être de culture, dans la spécificité particulière que peut revêtir cette culture, à savoir comme émergence *réglée* selon un principe qui se donne à *terme* l'ordre de son désordre actuel : c'est étaler dans le temps les contradictions dont l'espoir de résolution rend supportable le caractère actuel proprement insupportable. Bref, c'est se donner la *technique* d'une solution : ni son rêve, ni sa stratification, mais les instruments à faire de sa réalisation.

Mais cette « eidétique » de la morale dialectique comme ébauche nécessairement avortée et nécessairement renaissante d'un point de vue éthique, pose le problème de sa réalité : du statut de son existence dans le système de l'expérience d'où nous prétendons la dégager et dans le système du savoir où nous lui assignons une place — même si cette place doit être provisoire et explosive dans ses effets.

La liberté comme fondement d'une morale dialectique nous apparaît comme l'autoposition normative de soi de la *praxis*. C'est ce qui fonde la *dimension éthique* de la dialectique dans l'être-dialectique de la liberté. Celle-ci « s'attend » toujours dans l'avenir, se déploie temporellement en se médiatisant par le monde, et pose d'emblée le problème de son sens en même temps qu'elle le résout en s'indiquant elle-même comme son propre sens : à savoir, la responsabilité matérielle intégrale à l'égard de toute position de sens. Avons-nous atteint cette liberté régressivement, par « retour en arrière », suivant les dispositions de la méthode transcendante ou ontologique, ou bien en possédons-nous une évidence plus immédiate, plus directe, qui ne doive rien à la méditation réflexive ? S'il faut bien en passer par la méthode « critique », il suffira de se souvenir du statut limité accordé au théorique en tant que tel dans une philosophie de la *praxis*, de rester attentif au durcissement spontané que l'illusion épistémologique peut faire naître dans le mouvement même du travail constitutif. En vérité, cette approche négative ne constituera jamais que la pédagogie opératoire d'une

liberté qui s'est déjà depuis toujours donnée dans son mouvement progressif.

III. INTELLIGIBILITÉ SOCIOLOGIQUE ET PSYCHANALYTIQUE DE LA LIBERTÉ

La liberté est *ce sans quoi* notre expérience serait inintelligible, elle constitue la condition de possibilité de notre objet de préoccupation : le devenir progressif d'une expérience s'indiquant comme l'accession à un statut supérieur de l'existence. L'argument concret se présente de la façon suivante : l'itinéraire de Goetz ou de Frantz ne se comprend qu'à la faveur d'une mise en œuvre de la liberté dans l'épreuve ralentie et prolongée qu'ils en font au cours de la dissolution des figures successives par lesquelles ils passent. Nous sommes bien face à la liberté dialectique en tant que le héros dialectique se présente comme le mouvement d'affirmation de la liberté à travers les symptômes récurrents que son activisme en présente. Toute la signification de l'expérience réside précisément en ce que l'expérience doive se vivre à travers ces symptômes, c'est-à-dire à travers une oblitération dramatique de leur signification : seule une lecture rétrospective dévoile l'identité formelle de leur diversité apparente. A ce niveau de réalité, la liberté n'est jamais saisie « à froid » mais toujours dans l'actualité d'un monnayage sur le double versant de sa possibilité : soit *entérinement de sa passivité dans la fixation à une figure repue et finie de son pouvoir*, soit *effervescence active au sein d'une limite insupportable et insupportée*. C'est cet activisme qui augure — sans aucune nécessité — de la bonne fin ou de l'épanouissement ultime de la possibilité dialectique. Si, en effet, le *résultat* — et l'aboutissement de l'itinéraire — ne dépend pas de la simple décision de chacun, chacun, cependant, à tout instant se laisse mesurer à ce résultat par le degré d'activité qu'il met en œuvre pour intérieuriser, entériner et dépasser en même temps, l'ordre de fait et de nécessité au sein duquel il déploie sa liberté. En un sens il s'agit d'un retour à la morale de l'intention puisque dans cette perspective n'est saisie que la *forme pure* de la

passion : l'activité manifestée par le héros. Mais en même temps les limitations individualistes et idéalistes d'une telle morale sont dépassées puisque la qualité de la mesure ne tombe plus simplement dans la conscience du héros : elle reste le terme final ou le bilan qui apparaîtra aux yeux des autres, et au terme de sa vie, comme son destin : résultat imprévisible et pourtant décisif de ce qu'il sera parvenu à faire de ce que la situation aura fait de lui, *de la manière dont il aura agi sa sujexion*. C'est qu'une activité n'atteindra jamais la vérité de son sens qu'au moment de l'aboutissement achevé de sa figuration. Même l'apparence de sa *radicalité* actuelle ne préjuge jamais de façon décisive de la capacité d'une action à atteindre au terme de son histoire à la conscience requise de son infini pouvoir de manifestation. La comptabilité éthique est difficile et le bilan de la valeur dialectique d'un comportement toujours en sursis tant que le héros vit — ce qui interdit de jamais tirer le trait, sans pour autant permettre de suspendre le jugement. C'est qu'il existe des révoltes qui ne seront jamais des révolutions, des dérisions dont le délire ne deviendra jamais rationnel, des ressentiments critiques qui ne déboucheront jamais sur une prise en charge de responsabilité, mais qui se contenteront de nourrir l'âme de leurs victimes de la pure justice de leur contestation. Bref, la négativité peut être négativiste : elle augure d'une modification de l'être (social et historique), non de son réaménagement. La chance de notre interprétation est qu'elle porte sur des destins achevés, qui ont clos d'eux-mêmes le temps du monde auquel, s'ils vivaient toujours, il nous faudrait les assigner pour en même temps les y laisser vivre.

Encore faut-il comprendre la raison de l'alternative, le motif des uns à actualiser leur liberté, et des autres à l'abandonner au conformisme des ordres sociaux. Aura-t-on fourni une présentation « progressive » de la liberté en institutionnalisant ce choix au niveau des structures sociales? Institutionnalisation paradoxale en vérité puisque, loin de présenter le consensus stable et équilibré d'un accord collectif, elle serait plutôt constituée de toutes les impossibilités sociales : contradictions, antagonismes, champs d'opposition et de clivage. Mais par là nous posséderions la topologie des hommes libres

et des autres; ce sont les contradictions sociales et historiques investissant certains individus (privilégiés, si l'on peut dire : groupe social minoritaire et marginal), qui constitueront les failles historiques dans le vide desquelles vont se précipiter ces héros mal aimés. Ils feront ainsi de leur destin — le destin auquel l'Histoire les a condamnés — ce que je dis être la loi de leur liberté : outrepasser leur limite par la simple volonté de la creuser. Cette mise en œuvre de leur « néant » objectif — cette *néantisation* de ce qui est déjà une absence (l'absence d'intégration sociale, leur solitude) —, risque cependant de demeurer un phénomène entièrement *positif*. Tout dépendra à nouveau de la radicalité de leur initiative : ils peuvent soit nourrir les contradictions, soit s'en nourrir. C'est que le vide agençant le jeu des contradictions ne sera le plus souvent, comme le comprenait Bergson, que le signe et la sollicitation d'une densité ontologique supérieure : à l'infinie densité de l'être, le néant ajoute la surabondance du non-être que l'être traditionnel tente d'exclure; il lui offre ainsi une unité ontologique élargie puisqu'il y intègre son contraire. On ne fait jamais sa part à l'Être : rien ne fait semblant d'en sortir ou de s'en exclure qui ne lui revienne sous une forme sublimée dans la plasticité redoutable où l'Être se prête à une redéfinition perpétuelle de ses propriétés — y compris le chaos. C'est que l'Être a pour lui d'être — sans intention, ni volonté; quelque effort que tente l'homme : refus, exclusion, destruction, décomposition, tout s'y grave comme l'ombre portée indélébilement de cette agitation; tant qu'on en peut parler, et sans lui régnerait le silence, l'Être reste le support de toutes *les déterminations* : à vouloir aller jusqu'à le « subtiliser », il resterait encore le souvenir flottant de l'éther proféré de son anéantissement. C'est pourquoi cette représentation socio-historique du néant ne fournit que la figuration fallacieuse de la liberté : à se proposer comme son intelligibilité elle en effectue aussi bien la réduction au fait social, et lui retire tout l'espoir critique dont sa réalité et son concept étaient porteurs à l'encontre de l'être social et historique.

En fait, si cette interprétation avait l'intention de limiter la liberté dans le même mouvement où elle lui apportait l'intelligibilité, elle échoue en confondant deux types de

détermination : la mise en situation de *l'initiative* qui préside au devenir dialectique de la liberté ne pourra jamais se substituer à ce qu'il faut bien appeler sa causalité interne. Condition nécessaire, ce type de *motivations* ne serait jamais suffisant si celui qui les subit n'entreprendait de les faire siennes, de profiter de la représentation qu'elles lui proposent de son avenir pour y couler sa décision et en faire à la fois la masse et le champ de manœuvre de son combat. Tous ceux qui sont soumis à semblable « situation » n'en opèrent pas le même dépassement : il en est qui renoncent à la révolte devant les contradictions et « se font une raison » de ce que leur existence ne soit pas pure liberté. Bref, le néant des contradictions sociales participe encore à l'Être : il remplit une fonction psycho-sociologique qui contredit le contenu d'absence qu'il prétend signifier. Pris en soi-même il reste un abîme figé, statique et stable : il lui faut une adhésion agissante du sujet pour dérouler tous ses effets — alors seulement ce néant résoudra-t-il la contradiction entre sa fonction positive et son contenu négatif : le sujet en fera l'instrument de sa révolte, l'homogénéité existentielle présente de son destin futur : l'instauration du règne de la liberté, le devenir néantisant du néant.

Par cette analyse, successivement réductrice et rédemptrice de la liberté, nous ne sortons pas de la méthode régressive, c'est-à-dire de la position classique d'une ontologie négative : la liberté reste *ce sans quoi* nous ne pouvons comprendre la spécificité de notre expérience. Alors que nous pensions donner à voir la liberté, dans la déchirure de la surface sociale, et cesser de la cerner comme l'*a priori* régressivement requis pour penser l'expérience, métaphysiquement induit, son exhibition était aussi bien son engloutissement dans la positivité de l'Être, face auquel le seul recours était à nouveau le « *ce sans quoi* » (eidético-normatif) nous ne saisirions plus *les différences* au sein des diverses couches relativement homogènes de la réalité sociale. En ce sens, la réduction sociologique n'a pas rendu tous les services escomptés : le néant qui s'y est manifesté, véritable rapport interstiel dont le « jeu » (et la souplesse) assure l'unité sociale, rend possible, mais non nécessaire, le mouvement dialectique. En outre, bien loin de « manifester » la liberté, cette interprétation en constitue la

contre-finalité la plus retorse : l'illusion d'une négation offerte à tous, à ceux qui en sont investis et à ceux qui veulent s'en emparer, mais nécessitée en fait par le bon ordre de l'intégration sociale. Les contradictions saisies comme le néant minant l'unité sociale ne constituent que le niveau de « jeu » requis pour que la société puisse évoluer, se « réformer », bref, pour qu'elle puisse faire sa part à un éventuel progrès. Ce néant est donc fonctionnel, ou du moins, rétrospectivement, tend toujours à le devenir : dans les sociétés primitives en se faisant le champ de délimitation des boucs émissaires ou du pouvoir chamanique, dans nos sociétés, le moteur du progrès. Seule la décision irréversible de certains « enragés » peut envisager de subvertir ce néant secrètement positif et en tirer les motifs d'une révolution : la décision de leur liberté. À ce titre, il constitue bien la possibilité de la liberté, jamais sa nécessité. Pour qu'il devienne nécessaire il faut « faire rendre » tout leur pouvoir critique aux contradictions, les amener à la vérité de leur sens, car prises en elles-mêmes, elles ne constituent jamais que le malentendu rapidement résorbé des différents rythmes de progression des multiples dimensions sociales.

Cependant, les « amis de l'Être » ne désespèrent pas de vaincre ce néant subtil qui néantise le néant objectif et de fonder dans une instance objective plus fondamentale l'ordre de détermination du choix de la liberté. Ils reculent le front, approfondissent le niveau où s'opère la retraite de l'Être. Ce ne sera plus le moment apparent des contradictions immédiatement lisibles dans l'unité sociale mais celui où se décide le mode d'intériorisation des contradictions, la différence que chacun met à vivre un destin unique : passivement ou par un activisme révolté; bref, ils nous renvoient à ce qui restait encore intouché dans l'explication sociologique : au moment et au lieu où se décide *l'initiative*. Ceux qui admettent que tout se joue au niveau de la passion existentielle ajoutent aussitôt que c'est précisément là qu'il faut cerner et démasquer l'illusion de la liberté : car l'avenir se décide dans le conditionnement de la petite enfance, irréductible à aucun titre de responsabilité — ce qui déjoue toute tentative de mesurer de façon éthique l'expérience dialectique. Loin donc qu'il y ait alternative, c'est-à-dire choix, entre l'activité et la passivité, on pourrait tout au plus distinguer — et dans une

simple perspective de classification — des degrés divers et des orientations différentes d'une même énergie existentielle initiale. Donnez-nous la famille, mère-père-enfant, et l'histoire des liens qui les unissent, et nous vous donnerons la correspondance entre cette constellation psychologique et l'intimité inconsciente où se joue le destin futur du soumis ou de l'insoumis. Il suffit de pousser assez loin l'enquête pour disposer du système de causalité qui rendra compte de l'impact d'énergie mise en jeu, de la charge d'affect affleurant à la surface des figures imaginaires, de la passion animant la structure toujours perdue où se cherche le héros. Chacun n'occupe jamais que la place que le destin psychologique lui a assignée, et découpe dans le flux de sa *libido* la part d'affectivité requise pour déployer l'intensité d'activité susceptible de résoudre son problème. En d'autres termes la passion de l'existence ne serait rien d'autre que la passion tout court — qu'on l'entende, dans le vocabulaire psychanalytique, comme le traumatisme originaire, le refoulement premier ou la force du processus primaire. La forme plus ou moins vive de cet affect ne fera que dénoter l'importance de l'effort que la problématique originaire accepte de mettre en œuvre pour déboucher sur d'éventuelles satisfactions.

Le défi est donc relevé à l'encontre de l'ontologie : ce que la sociologie ne parvient pas à réduire, la psychanalyse le fait de façon beaucoup plus précise : en posant la question radicale, celle de l'origine de cette liberté, du choix originel qui la fait se prendre ou se déprendre de soi. Ici plus de confusion possible : le conditionnement ne peut même pas revêtir l'apparence de la liberté, le moment « progressif » de l'analyse du comportement se saisit immédiatement comme système de déterminisme psychologique. La liberté ne s'insinue plus frauduleusement sous les apparences de la contradiction dans les interstices du système : elle est réduite, ramenée à l'illusion d'une superstructure idéologique individuelle — favorable ou défavorable aux critères d'une morale dialectique, mais sans droit aucun : pur fait.

Cependant, même si le conditionnement est réel, l'ontologie négative peut une fois de plus, et c'est là le principe même de son impérialisme, renaître de ses cendres. Il suffit qu'elle pose la question du type ou du mode d'adhérence

à ce conditionnement : ce qui fait et assure l'intériorisation de la problématique, et donc en assure la future extériorisation, n'est-ce pas la puissance d'identification constante de l'individu, avec adaptation et réajustement, à la *prégnance structurelle du problème à travers toutes les variations concrètes* de l'expérience qu'il subit; bref, l'identité de la conscience dans le formalisme intégral de son accointance préréflexive à soi : condition *sine qua non* pour que fonctionne la prédétermination constitutive de l'inconscient? Autrement dit, si l'homme n'était pas déjà homme, c'est-à-dire *responsabilité culturelle*, jamais l'histoire d'un conditionnement ne pourrait s'emparer de lui. Ou plutôt, c'est la même chose : dans le temps même où il opère son accession à la culture, il pose sa liberté et la perd; dans le même temps, la force vive de son existence se trouve coulée dans le lamoignon de la liberté et marquée par les accidents de sa forme et de son parcours. Bien loin de le réduire au mécanisme des choses dites, sa dramaturgie inconsciente réactive la trace oubliée mais immémoriale que l'homme est autre que la nature, qu'il est la possibilité de cette altérité : celle d'un pouvoir symbolique *dont la Nature se détache précisément comme l'Autre*, jusque dans et sans doute grâce à la complexité donnée de l'articulation culturelle au sein de laquelle l'homme commence toujours d'apprendre à se reconnaître.

Cependant, une fois de plus cette argumentation s'enracine dans un argument ontologique de type *régressif*. Nous ne parvenons toujours pas à saisir la liberté *progressivement* dans une affirmation non plus déduite (*ce sans quoi...*) mais présentifiée dans une reprise explicite et évidente de soi par soi à travers les formes aveugles de ses symptômes.

IV. INTELLIGIBILITÉ THÉOLOGIQUE

Faut-il croire que nous posons cette liberté à la manière de la tradition théologique : pour combler une ignorance et replâtrer d'une rationalité de mots les lacunes esquissées en creux par notre *connaissance*? plus vraisemblablement encore, pour sauvegarder une juridiction morale, une normativité

dont la perte ferait s'engloutir l'expérience dans la nécessité des processus psycho-sociologiques? En fait, la démarche critique qui dévoile le fondement toujours absent de l'expérience — ce par quoi l'expérience *est ce qu'elle est*, c'est-à-dire *manifestation* du fondement, donc son voilement ou son substitut, son expression dévoyée ou son monnayage partiel —, tout en se produisant au niveau ontologique d'une description rigoureuse de ce que *sont* l'être de l'homme et son expérience, ne constitue en dernière analyse rien d'autre que la réflexion aiguë *de la différence à combler* entre ce qui rend possible l'expérience et ce qui de cette expérience est l'oubli de sa possibilité. En ce sens si elle est description, la démarche critique est également rectification, donc sollicitation normative. Kant lui-même, qui n'accordait pas volontiers à l'homme de pouvoir réconcilier les structures théoriques de son expérience et son exigence pratique, n'échappait pas à cette nostalgie d'un pouvoir unificateur rédempteur. Ce n'est pas sans raison que la *Critique du Jugement* thématise le statut et les types de finalité requise pour penser cette unité. Faute d'avoir accordé un statut vécu — le statut même de l'existence — au rapport originaire de l'homme au monde, il devait donc reporter à plus tard, et dans l'ordre d'une *représentation objective*, finalement esthétique, l'accord perdu au moment où se constituait l'expérience. Il n'est donc pas étonnant que ceux qui, de Hegel à Marx, de Husserl à Sartre, refusent dès l'origine le dualisme entre le descriptif et le pratique, aient produit d'emblée leur pensée comme l'affirmation de l'unité dynamique d'une ontologie normative, et qu'ils aient posé l'être de l'homme comme celui dont il est de l'essence de se rejoindre grâce au mouvement de dépassement que cet être *est*.

Reste à réfléchir le contenu de cette référence ontologique. La structure vécue originaire, ou l'existence comme origine, voilée et à retrouver, paradis perdu qui devient nostalgie pour l'avenir, est-elle un mythe ou l'expérience elle-même en tant que l'absoluité de son origine n'en permet que cette réflexion critique?

Il est clair que la seconde interprétation sera la nôtre. Ce n'est pas parce que la tradition judéo-chrétienne a comblé pendant des siècles cet hiatus dans notre savoir au moyen de l'idée de Dieu, qu'il nous est interdit de tenter de réfléchir

cette dimension obscure de l'expérience. D'autant que tout indique que c'est l'impuissance même de la structure contradictoire originale, c'est-à-dire de la structure d'émergence de l'homme à la société, qui a produit la représentation de cette toute-puissance imaginaire et phantasmatique comme solution rêvée d'un problème réel. En fait, la sourde dualité entre l'identité formelle de la conscience à son problème et l'altérité interne du contenu de ce problème, l'opposition entre le recours incessant à la responsabilité de la liberté et l'insertion concrète de l'expérience dans les formes mécanistes d'un déterminisme psychologique ne doit rien au souci de préserver une théorie de l'âme. La décompression temporelle, et à combler, entre la conscience et son apparition, c'est-à-dire son abandon ou sa perte provisoire, doit trouver une intelligibilité qui, pour avoir favorisé l'exploitation du couple finitude-infinitude (preuve classique de l'existence de Dieu par l'imperfection), n'est pas *a priori* hypothéquée par cet âge théologique du savoir. Il est de fait que si l'intransigeance témoignée par la phénoménologie, l'existentialisme, la dialectique, pour sauvegarder le principe ontologique d'une responsabilité, c'est-à-dire la possibilité d'une reprise en charge de l'expérience par elle-même, peut s'interpréter comme l'héritage théologique (la face de Dieu hypostasiée derrière le masque humain) frauduleusement introduit dans l'âme de chaque homme, comme le point de vue toujours possible auquel se placer pour subvertir et racheter l'aliénation et le péché, il n'en demeure pas moins que semblable procès d'intention contredit l'intention formelle d'athéisme de ces courants, que les analogies structurales (vraies) ne permettent pas de trancher quel événement est la vérité de l'autre, et notamment si l'événement christique est la vérité de la structure rédemptrice ou si ce n'est pas plutôt l'événement athée-humaniste qui est en passe de fournir une nouvelle interprétation de la même structure. Bref, dans cette interprétation, tout se présente comme si c'était le sédiment historique des événements qui devenait la vérité du sens de la structure (sens qui permet de disqualifier tous ses contenus), sans que ses partisans s'aperçoivent que par cela même ils subordonnent la structure à l'événement — ce qui est très précisément le contraire du projet structuraliste —, alors qu'il s'agirait bien plus de

comprendre la vérité de la structure, de voir à quel type d'expérience elle correspond, les raisons de sa permanence, ses rapports à l'historicité en général, c'est-à-dire à son émergence grecque et juive, de décrire sa fonction intemporelle au sein de la temporalité, de mesurer les conséquences de son abandon et quel type de cohérence historico-sociale est impliquée par sa dimension ex-statique, bref, de ne pas la réduire au christianisme, mais inversement de réduire le christianisme à elle — car jamais la préséance chronologique de l'emploi de cette structure par l'Église ne constituera un argument suffisant pour hypothéquer *a priori* le sens de son usage dans d'autres contextes.

Ainsi, loin que cette structure relève essentiellement du christianisme, c'est bien plutôt la théorie chrétienne de l'âme qui lui doit tout. Mot-valise créé par l'Église aux fins de rassembler ce qui constitue à nos yeux le sens fondamental de la structure de rédemption, à savoir la tension existentielle cernant l'homme à son origine, l'âme n'est que la messe anthropologique qui célèbre le mystère de toute théologie. En fait, la vie de la conscience — son rapport vécu à soi, ou le soi comme présence à soi, la forme de transparence de son existence — ne s'affirme que dans la problématique que son apparition soulève, *ne s'affirme que dans le fait que son apparition elle-même est le résultat d'une soudaine problématique qu'elle ne peut résoudre en restant identique à soi, mais seulement en se faisant autre que soi* : cet autre singulier qui constitue le contenu même dont se nourrit sa *passion* et qui l'a fait naître. Bref, la conscience ne devient autre qu'en tant qu'elle le devient dans la problématique, donc dans la passion, d'une perte de soi dont *le contenu ou la modalité d'existence* décideront des chances d'une retrouvaille de soi ou d'un abandon à l'échec *organisé* du conformisme social. Cette alternative, et la chance pesant en faveur du choix de l'initiative « passionnée » plutôt que du conformisme passif, reste donc entièrement intelligible dans les termes d'un matérialisme psychologique : elle ne résulte pas d'un décret arbitraire autant qu'insoudable de Dieu, qui par la miséricorde de sa grâce apporterait la possibilité de salut à tous ou à certains en particulier. La passion « authentique » (moment nécessaire et provisoire de la normativité à l'œuvre dans

l'existence et le devenir du héros dialectique) n'est authentique que du *hasard* qui a disposé certains, de façon privilégiée, à une réappropriation de ce qui a été perdu et de ce qui reste le sens d'un devenir orienté de l'expérience. Mais le hasard lui-même n'est pas innocent. C'est même sa culpabilité qui autorise la réintroduction du point de vue social et historique : la dispersion ordonnée des possibilités et impossibilités de chacun au sein de son histoire singulière tire son intelligibilité du degré d'intégration des différents strates constituant le tout social. Mais la généralité à laquelle se situe cette explication du « hasard » pour fondamentale qu'elle soit du point de vue d'une philosophie de l'Histoire, ne nous intéresse pas ici puisqu'il s'agit pour nous de comprendre l'émergence *d'un* individu à la totalité historique. L'Histoire rend possible l'itinéraire dialectique, elle établit même la distribution statistique de l'incarnation des figures de son accomplissement comme une loi nécessaire de son mouvement à un moment donné, mais jamais elle ne rendra compte de ce qui s'est noué concrètement et réellement dans la vie familiale d'un homme au point qu'il n'ait trouvé que *cette passion* pour survivre. Il est vrai que cet aspect concret des choses n'intéresse pas l'Histoire, ni la Dialectique. Aussi bien est-ce pour cela que nous n'abordons pas directement l'expérience par ce niveau et que nous nous contentons d'indiquer la possibilité de sa genèse. Il reste que si l'Histoire a raison, ce doit être jusqu'au bout : elle doit être capable de dire la vérité de *toutes* ses dimensions, et avant tout de dire la vérité de ce moment singulier où un cheminement se dessine, une « conversion » s'opère, une prise de conscience s'effectue, par lesquels et grâce auxquels l'Histoire prend conscience de soi et peut faire « un bond en avant ».

Il s'agit donc de rendre compte de cette puissance « rédemptrice », traditionnellement accordée à la grâce par la pensée religieuse, et que la pensée philosophique, soit abdication soit faiblesse, a jusqu'à présent ou négligée, ou mythologisée, ou abandonnée au mystère religieux². En ce sens, tout ce qui

2. Identiques au départ, les âmes, chez Platon, en se réincarnant passent par les caractères propres des conditions dont leur passé les a investies. Il reste que, plus ou moins favorables à la réalisation de leur destin de ratio-

nous a permis de cerner ce phénomène crucial — « grâce du rachat », « passion existentielle », « prise de conscience révolutionnaire » — relèvera simultanément d'une contradiction interne de l'Histoire et de son assomption par certains indi-

nalité (retrouver la pureté formelle des formes pures qu'elles ont perdue en s'incarnant), ces conditions, « jouant » à l'intérieur d'une identité originale, sont toujours susceptibles d'être « assumées », c'est-à-dire converties à la raison. Le vrai destin (inconscient) n'est donc pas celui des conditions de la réincarnation, mais celui de la « nécessité aveugle »; tirage au sort d'un heureux hasard ou d'un destin défavorable. Mais même dans ce cas, l'effort philosophique n'a pas à se décourager : « Le philosophe, confiant dans l'intelligence divine, ne laissera pas de prier pour que les dieux " redressent le sort " et de croire que toutes les infortunes " finiront par tourner à l'avantage du juste ". » (V. Goldschmidt, *La Religion chez Platon*, P.U.F., p. 90.)

En fait la vraie question est celle de savoir *pourquoi certaines âmes* se trouvent plus ou moins bien disposées à conquérir leur salut plutôt que d'autres. Pour comprendre cela il faut remonter à l'origine, à l'époque de la première naissance. En fait, on y trouvera le même modèle que dans le cas des réincarnations, c'est-à-dire dans le cas des secondes « premières naissances » où tout est toujours *possible* au regard de la vertu *par-delà l'instant critique* où chaque âme hérite, comme nous venons de le dire, du modèle de vie dont son existence antérieure lui a fait mérite. C'est que cette possibilité fondamentale est celle de l'identité « pour toutes, afin que nulle ne soit moins bien traitée », celle de l'accointance initiale avec la circularité pure des astres dont elles sont issues, et à la pureté desquels elles sont conjointes comme la réminiscence irrépressible de ce qui pourrait être leur avenir : connivence avec la « Nature du Tout » où elles occupent la place qui assure la clôture de perfection du Tout. Dès lors ce n'est que de la nécessité de ce Tout — des lois du devenir qui lui appartiennent — que découle la production première de l'homme mortel — mixte d'âme et de corps, c'est-à-dire de bonté du Modèle et de nécessité aveugle de la Cause errante. L'évolution naturelle sera à rebours : dégradation qui ne se surmonte que *du point de vue de son origine* : les révolutions astreales et régulières de jadis. C'est de cette dispersion et de cette distribution contingente des caractères que dépendra donc la plus ou moins grande fermeté des dispositions rationnelles de l'homme. Nécessité libre à l'origine, contingence arbitraire de la nécessité du devenir, il reste que la *possibilité* est toujours présente, assurant la « moralisation » de chacun : espoir permanent de l'activité philosophique et de son prosélytisme. L'affection (seconde) des déséquilibres de la vie ne fait que désigner à chacun sa place respective dans l'entreprise commune de restauration de l'origine.

En fait, la Cause errante ne fait qu'exagérer le caractère propre de l'Astre matriciel de l'individu (Jupiter-constance, Mars-empörtement), il ne le crée pas. Au reste là n'est pas l'important, car, prise au niveau du Tout — qui est le destin naturel de tout caractère propre —, cette pré-disposition astrale n'atteste que la plénitude parfaite de sa fonction : manifester l'Être au niveau de son essence fondamentale.

On le voit, le modèle est en place : avenir qui s'aligne sur l'origine selon

vidus, sera constitué de l'assomption de ces contradictions par certains individus comme le pouvoir délégué accordé par l'Histoire pour les armer et en faire les instruments de combat et de triomphe d'une de ses propres possibilités : jamais

une nécessité générale qui abandonne à la contingence, non réfléchie dans sa singularité, le mouvement de conversion de l'âme limitée au Tout *illimité*.

Spinoza à son tour indique en clair que le terme de la libération n'est pas le résultat de la pratique morale, mais au contraire qu'on peut appeler vertueux celui qui s'est trouvé investi, par une espèce de grâce rationnelle, de la connaissance divine, c'est-à-dire de la connaissance de sa propre cause, puisque pour lui l'homme élu est destiné à opérer une approximation indéfinie de la *Causa sui*. Synthèse du même type que celle de Platon, ou que celle que je tente d'indiquer au niveau de la « prise de conscience ». Traduit dans le vocabulaire chrétien cela donne le paradoxe entre le destin d'une grâce octroyée à certains individus et le terme qui mesure leur responsabilité, c'est-à-dire Dieu comme dispensateur et modèle de la liberté qui permet aux hommes de s'approcher de lui comme le sens universel de leur existence. En ce sens, s'il est clair que pour Spinoza la Substance est Sujet — puisque le Sujet a à devenir Substance —, Hegel aura raison d'établir la nécessité de la formule complémentaire en rappelant que la Substance n'est Sujet qu'en tant que le Sujet *devient effectivement* Substance. Non pas qu'il *a à la devenir* selon la normativité propre de la Substance, ni même qu'il *peut la devenir*, mais qu'il en assume effectivement la responsabilité à partir d'un espace de décision qui, s'il doit tout à la Substance — c'est-à-dire à la Totalité —, ne doit qu'à lui de maintenir l'identité à soi à travers cet itinéraire, ne doit qu'à soi que ce soit précisément un *soi* qui opère la transition de l'imagination à la raison, de l'aliénation à la conscience de soi.

Tout se passe comme si Spinoza se donnait une *téléologie chrétienne* sur le mode d'un *processus* (rapport cause-effet : l'effet étant la production intégrale des propriétés de la structure causale). Ce qui veut dire se donner une fin sans support d'origine. En apparence, il n'y a pas de « première naissance » chez Spinoza : l'élévation à la bonté est motivée par la seule connaissance. Mais c'est que cette connaissance est le modèle même de ce qui doit advenir à la fin, *est l'origine* ; ce sont les idées vraies données (et la conscience qui leur est immanente). Le coup de génie de Spinoza est que ce modèle est la *condition de possibilité* d'une fin qui est autre qu'elle-même. Ou, à prendre à la lettre, qu'il ne sera que le modèle de ce dont la fin sera la *réalisation*. Ce modèle peut en effet développer toutes ses propriétés : il sera alors la connaissance effective et effectuée de ce dont l'idée vraie donnée n'est que la constatation statique. Bref, il s'agira du passage de la pensée à la technique.

Reste : une absence totale d'intelligibilité du passage à cette accession ou de son refus. Spinoza fait confiance au *développement* de la Raison, de la *Causa sui*, pour produire le propre accroissement de son être par élévation de l'esprit fini à l'action infinie. Mais cette confiance est insupportable si l'Absolu n'est pas lui-même en instance, et s'il n'a pas à surmonter ses propres contradictions, bref, s'il n'est pas le devenir lui-même en vue d'une maîtrise de soi. Pour Spinoza si tout homme est né pour la bonté, il

comme *l'intention supra-transcendante* d'un être absolu. En ce sens, la vraie grâce, celle que l'on peut contester si l'on veut réduire toute perspective (même provisoirement) éthique, c'est celle de la naissance, c'est-à-dire celle qui fait, qui veut faire, que l'homme se différencie au sein du règne animal par son pouvoir symbolique : la nécessité requise pour lui — peut-être inventée par lui — d'installer hors de la horde, mais dans la société, c'est-à-dire dans une *règle* d'alliance et d'échange symbolique, hors de l'inceste aussi bien, le règne même d'un déploiement culturel. Première naissance authentique qui fait que, *quois que fasse* dorénavant l'homme, il ne pourra s'empêcher d'en faire une expression, une manifestation, ou un effet de ce pouvoir initial : pouvoir de dévoilement qui, jusque et à travers son voilement, mesure toute entreprise *comme ce à quoi elle peut arriver*, si un sens doit pouvoir lui être assigné.

reste imparti à la contingence d'une grâce de la raison de permettre à certains plutôt qu'à d'autres d'y accéder.

En résumé, il y a donc une première naissance puisque l'homme *est* connaissance. Mais d'autre part il y a également une seconde naissance puisqu'il y a histoire des individus et conversion possible. Cependant cette seconde naissance sera abandonnée au pouvoir dispensateur d'une grâce arbitraire : il y aura absence d'intelligibilité de la *causalité* propre de cette genèse.

En fait, ce qu'il faut dire c'est que la causalité *joue jusqu'au niveau de détermination* de la genèse salutaire. Cette dernière relève en dernière instance de la causalité de la substance comme tout mode fini. Mais en revanche, la structure initiale de l'homme (comme détenteur d'idées vraies données), qui est celle d'un pouvoir individuel de causation de soi par soi, reste exclue du processus de détermination par la causalité substantielle. Ou plutôt, la détermination de la première naissance comme liberté fonde la possibilité de dépassement du conditionnement de la seconde.

On comprendra donc sans difficulté la présomption d'orgueil que la psychanalyse tire de ses découvertes à l'encontre de la philosophie, elle qui a pour la première fois fourni une intelligibilité à cette causalité aveugle, ou grâce miraculeuse déterminant les pré-dispositions originaires de l'expérience. On ne lui en voudra pas d'oublier que, *reconnue aveuglément* dans la tradition, cette causalité trouvait cependant sa position justement désignée : subordonnée à une dialectique articulée sur une simplicité première, véritable champ d'identité sur le fond duquel cet arbitraire conquerrait le sens de la différenciation contradictoire qu'il fallait surmonter au nom de l'origine même qui en montrait le caractère insupportable.

**V. CRITIQUE STRUCTURALISTE :
ALTHUSSER, FOUCAULT**

Cette synthèse donnée et pourtant à restituer, ou cette analyse secrètement synthétique puisque sous couvert de nous dire ce que l'homme *est* elle nous indique par le fait même ce qu'il *doit être* — le dire en effet n'aurait aucun sens s'il l'était déjà —, cette culpabilité rachetée de tout discours, même au stade avancé de la pureté formelle qu'en a élaborée la philosophie contemporaine, est précisément l'objet de la vindicte de ce qu'il faut bien appeler un nouvel athéisme. Au nom de Spinoza (de son antifinalisme), ou au nom des structures, on prétend démasquer la tautologie close de ce dont la tradition chrétienne a fourni la fabulation la plus achevée : le cercle d'une création dispensatrice d'un sens dont toute l'histoire humaine aura à reconquérir la réalité : naissance, chute et rachat. L'ontologie contemporaine ne ferait que reproduire cette volonté de cercle dans le climat rénové d'un retour aux Écritures — c'est-à-dire d'un retour à l'authenticité existentielle de l'expérience et du message christique, qui loin d'être un sens octroyé serait le don de responsabilité à l'homme *de se faire* chrétien. L'existentialisme, comme le marxisme dialectique, en formalisant (chez Hegel il s'agissait d'une laïcisation du mythe chrétien) le triple moment d'un âge innocent de la liberté (condition de possibilité de l'expérience), de sa perte (mystérieuse) dans l'aliénation, la mauvaise foi, l'implicite ou l'organique, et de sa rédemption dans l'arrachement de la conversion (recours toujours possible à ce qui était là à l'origine), mettrait en œuvre les mêmes concepts aveugles que la religion, puisque le péché constitue une lumière aussi opaque que la dispensation gracieuse de la résurrection possible dans la prise de conscience. Il s'agirait de la persistance à l'âge adulte d'un phantasme imaginaire, *du phantasme de l'imaginaire* : celui de la répétition ressassante de la « relation en miroir » où il s'agit de *se « reconnaître »* bien plus que de *connaître*, de se rejoindre dans la nostalgie d'une unité organique infantile plutôt que de se fonder à prospecter le monde, bref, nous

nous trouverions en présence des séquelles de l'époque mythologique où les systèmes cosmogoniques remplissaient l'unique fonction de saturer le problème de la rencontre de l'homme avec le monde en renvoyant l'homme à lui-même à partir du symbole du monde. La modernité occidentale ajouterait le creux temporel à cette vision « spéculaire » du monde : elle mettra la fin au début, et fera du début la prémonition de la fin; bref le grand-livre du Monde et de l'Histoire humaine est clos sitôt ouvert, à peine se donnera-t-on le temps de tourner les pages : c'est le temps apparent de l'éternité, tout est écrit.

Ainsi Althusser stigmatise-t-il les interprétations humanistes de Marx, celles qui font du dépassement de l'aliénation le thème essentiel de sa prophétie historique : « Nostalgie d'une lecture à *livre ouvert*... [qui] rumine encore sourdement les fantasmes religieux de l'épiphanie et de la parousie, et le mythe fascinant des Écritures, où, vêtue de ses mots, la vérité avait pour corps le Livre : la Bible. » (Althusser, *Lire le Capital*, Maspero, t. I, p. 15.) La forme moderne et philosophique de ce mythe a commencé avec Leibniz pour trouver son point culminant chez Hegel : tous deux feront du Monde une totalité *spirituelle* dont le centre de gravité sera la Chute, et l'Histoire, la transition *homogène* de cette chute en rédemption. Ainsi l'Esprit Infini, par la causalité propre à un monde investi de spiritualité, la « causalité spirituelle » se trouvera *exprimé* à chaque instant et à chaque niveau de l'ordre du Monde : la causalité ne sera jamais que la *technique* de manifestation de la fin propre de l'Absolu ou de l'Absolu comme fin³.

C'est en vain que Sartre tente de substituer à cette formation spirituelle le champ de l'Existence : le « néant » qui a

3. Ce modèle de causalité, c'est-à-dire d'intelligibilité proposée, « suppose dans son principe que le tout... soit réductible à un principe d'intériorité unique, c'est-à-dire à une *essence intérieure*, dont les éléments du tout ne sont alors que des formes d'expression phénoménales... mais cette catégorie essence intérieure/phénomène extérieur, pour être en tous lieux et à tout instant applicable à chacun des phénomènes relevant de la totalité en question, suppose une certaine nature du tout, précisément cette nature d'un tout "spirituel", où chaque élément est expressif de la totalité entière, comme "pars totalis" » (Althusser, *Lire le Capital*, t. II, pp. 167-168).

charge d'unifier l'intérieur et l'extérieur, d'articuler les déterminations du monde entre elles comme l'expression objective, dans l'objectivité, de la relation interne et originale de la *praxis* avec soi et avec le monde. Ce n'est pas sans raison, c'est-à-dire sans faire un lapsus mal assumé, que Sartre nomme cette relation originale « argument ontologique ». *L'Être et le Néant* camoufle mal l'origine théologique de ce nom : la néantisation ne peut s'affirmer qu'en niant d'elle ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire en affirmant son contraire : le néant naît porté par l'être. Le *concept* de néant ne porte pas seulement en lui la nécessité de son existence, mais également celui de l'Être dont il se constitue comme la néantisation. Dorénavant rien de l'être ne sera indifférent au néant : surgissant mutuellement dans une relation dialectique, l'être sollicite le néant à le fonder afin que celui-ci puisse se fonder; toutes les déterminations apparaîtront comme des schématismes réussis du néant : l'unité identique de la conscience dans le monnayage mondain de ses manifestations. En ce sens, que la causalité fondatrice du grand Tout qu'est le Monde soit l'Existence elle-même plutôt qu'une spiritualisation transcendante, ne modifie en rien le sauvetage humaniste, c'est-à-dire *théo-téléologique*, qui préside à cette entreprise. Dans tous les cas il faudra préserver l'empreinte humaniste sur toute l'expérience du monde : la marque d'origine. L'histoire moderne de la philosophie nous a accoutumés à ces renversements qui ne sont en fait que des accomplissements. Dans ce cas-ci, il s'agit d'une variation supplémentaire, à l'ordre du jour d'une modernité qui se veut laïque, du grand dessein de restitution à l'homme de son essence éternelle — face dégradée de Dieu — sur le fond empirique de ce qui doit bien en être la manifestation phénoménale. Que cette apparition soit interprétée en termes empiriques, idéalistes, phénoménologiques, existentialistes, ou en termes d'économie politique, dans tous les cas, « les termes en présence et en rapport ne varient qu'à l'intérieur d'une structure-type invariante, qui constitue cette problématique même » (Althusser, *Pour Marx*, p. 235). Le modèle hégelien de la causalité fournit la vérité passée et à venir de semblable projet; en dernière instance, le contenu rhétorique de ces systèmes réfléchit une même possibilité : celle de la « causalité expressive globale

d'une essence intérieure univoque immanente à ses phénomènes » (*Lire le Capital*, t. II, p. 168).

En ce sens, malgré le dualisme apparent de l'être et du néant, ou de la *praxis* et de la matérialité inerte, Sartre ne vise qu'à une seule chose : fournir les conditions de possibilité de sa seule volonté — la volonté moniste d'une histoire synthétique, d'une totalisation (avec ou sans totalisateur) où le sujet retrouve dans l'objet la dialectique ininterrompue (mais progressive et progressiste) de ses chutes et de ses redressements. L'homme sartrien (malgré les médiations et les aliénations) persiste dans son *essence* à travers une *existence* diasporique : il s'attend toujours lui-même par-delà le monde, au-delà des « lointains ». Le chèque en blanc qu'il a tiré sur son avenir humaniste le préserve des désespoirs sans fond : « C'est une bonne pensée désespérée, qui peut nourrir des désespoirs, c'est-à-dire des espérances. » (*Pour Marx*, p. 126.) De là la revendication sartrienne d'un monisme dialectique : « Il dissout dans le souvenir philosophique d'une *praxis* antérieure, elle-même seconde par rapport à une autre ou d'autres *praxis* antérieures, et ainsi de suite jusqu'à la *praxis* du sujet original, les conditions matérielles actuelles. » (*Lire le Capital*, t. II, p. 147.) L'ontologie de Sartre, comme l'origine existentielle dont il prétend la faire surgir, « a pour fonction, comme dans le péché originel, d'assumer dans un mot ce qu'il faut ne pas penser pour pouvoir penser ce qu'on veut penser » (*op. cit.*, t. I, p. 80). Cette téléologie anthropologique n'a qu'un but : « *rassurer* des esprits inquiets de leur prise sur l'Histoire ou, une fois Dieu mort, inquiets sur la reconnaissance de leur personnalité historique... » (*Pour Marx*, p. 125.) Derrière cette ontologie régressive se camoufle une éthique secrète, vieille théologie sécularisée, laïcisée, se donnant le spectacle de la foi dans le théâtre intime de ses angoisses — mais toujours aussi vivace à l'ombre des réflexions moroses. L'ontologie sartrienne remplit de façon décisive le programme de l'idéalisme occidental et en ce sens l'achève en s'yachevant : comme toute la tradition à laquelle il est rattaché, il pense l'homme comme « rapport d'intériorité et de contemporanéité entre un Sujet et un Objet mythiques, chargés de prendre en charge, pour les soumettre à des fins religieuses, éthiques et politiques (sauver la " foi ", la " morale " ou la " liberté ",

c'est-à-dire des valeurs sociales), de prendre en charge, au besoin en les falsifiant, les conditions réelles, c'est-à-dire le mécanisme réel de l'histoire de la production des connaissances. » (*op. cit.*, t. I, p. 69.)

Foucault, élève d'Althusser, poursuivra l'offensive. Ce qu'il désigne d'essentiel dans la philosophie contemporaine, l'analytique de la finitude⁴, sera à ses yeux le point d'assomp-

4. La plus extraordinaire leçon de philosophie contemporaine se trouve sans doute dans les six pages que Foucault a consacrées à *L'analytique de la finitude* dans *Les Mots et les Choses*. Il y définit avec une rare puissance synthétique l'essence de la philosophie contemporaine : cette affinité structurale qui relie Kant, Hegel, Marx, Husserl, Heidegger et Sartre.

Dans la dialectique des rapports généraux qui s'instaure à partir du XVII^e siècle entre les mots et les choses, l'objet et leur représentation, la pensée contemporaine débute lorsqu'elle transfère les conditions propres d'existence des objets vivants, économiques, langagiers, inscrits dans ces objets mêmes, au pouvoir constitutif de l'homme, bref, lorsqu'elle rompt avec le dernier en date des avatars articulant le rapport de la représentation et du représenté. La vérité reconnue aux objets devient celle de l'homme qui les saisit.

Mais ce nouveau principe général est beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît. Car à peine la relation de l'homme à ses objets est-elle instaurée dans sa fonction fondatrice, qu'elle se dévoile à elle-même comme limitée ; les objets qui d'un côté n'existent que par lui, se retournent sur lui et lui imposent les limitations mêmes de leur forme d'existence. « L'homme est dominé par le travail, la vie et le langage » (p. 324 sq.).

En fait cette contradiction, aussitôt vue, est aussitôt résorbée : il suffit de déployer la mesure d'arpenteur de l'espoir : l'Histoire. Ce que la référence même aux positivités connues de l'environnement humain enseigne comme la finitude ambivalente de l'homme, est saisi au terme du devenir comme la résolution achevée de ces problèmes. Enveloppé aujourd'hui par les objets de ses approximations, l'homme doit à terme les maîtriser en retour, et fournir dans la clarté institutionnelle d'une nouvelle histoire la transparence de sa présence essentielle au monde. La finitude « indique, plutôt que la rigueur de la limite, la monotonie d'un cheminement, qui n'a sans doute pas de borne, mais qui n'est peut-être pas sans espoir » (p. 325).

Mais l'analytique n'en est pas quitte pour autant : il faut encore réfléchir et thématiser cette finitude elle-même. Non plus mesurée par le pouvoir rétroactif des choses sur elle, elle se dévoile dorénavant dans le pouvoir originaire et fondamental par quoi toute chose advient. Elle recule maintenant les liens initiaux qu'elle nouait avec le monde pour se découvrir lieu de méditation intrinsèque, dont le mouvement de déploiement propre assure une historialisation et une temporalisation originale de l'existence humaine. « Là, la limite ne se manifeste pas comme détermination imposée de l'extérieur..., mais comme finitude fondamentale qui ne repose que sur son propre fait » (p. 326). La Mort, le Désir et le Langage forment les espaces

tion sublimée de la déhiscence d'un monde qui n'accepte pas d'en finir avec son centre anthropomorphique. Elle se donne, sans en comprendre le mécanisme, mais en parant au plus pressé, la possibilité d'une sauvegarde et bientôt d'une rédemption; d'abord des assises, ensuite l'action : l'engagement pour la défense des positions acquises. L'homme s'installe dans une citadelle assiégée dont il fait de son être les murailles : ses périples philosophiques ne sont que des coups de main sur les forces avancées de l'ennemi; au mieux une *odyssée*, jamais une errance. « Ainsi de Hegel à Marx et à Spengler s'est déployé le thème d'une pensée qui par le mouvement où elle s'accomplit — totalité rejointe, ressaisie violente à l'extrême du dénuement, déclin solaire — se courbe sur elle-même, illumine sa propre plénitude, achève son cercle, se retrouve dans toutes les figures étranges de son *odyssée*, et accepte de disparaître en ce même océan d'où elle avait jailli. » (Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, p. 345.) A terme, l'existence se réconcilie avec elle-même, sinon dans le bonheur, dans la « perfection ». Dès lors la boucle théorique se ferme : l'ontologie engendre sa dialectique et son éthique; elle peut les taire, elles sont en elle comme le *démarquage secret* de ses propres affirmations : l'enjeu, la portée, l'importance et l'envolée de ses descriptions. « Dans l'expérience moderne, la possibilité d'instaurer l'homme dans un savoir... implique un *impératif* (c'est moi qui souligne) qui hante la pensée de l'intérieur; peu importe qu'il soit monnayé sous les formes d'une morale, d'une politique, d'un humanisme, d'un devoir de prise en charge du

de finitude immanents à l'existence : révélation de ce qu'il y a de négatif en l'homme alors même qu'il tente de s'affirmer.

Dès lors nous possédons l'*espace catégorial* sur lequel s'articulent l'homme et les choses : celui du Même et de l'Autre, de l'Identique et de la Différence, puisque les objets de l'homme seront toujours comme la réfraction dans le domaine de l'Autre de l'altérité secrète que l'homme est à lui-même comme finitude, c'est-à-dire déjà marqué du souci de *retour* à l'identité foncière de l'existence par l'intermédiaire de l'Autre originaire que celle-ci déploie en son propre sein.

Ce sera le renversement ultime donnant son nom à ce moment générique : l'analyse des objets, soutenue traditionnellement par une métaphysique du sujet divin, se retourne en une analyse de l'homme *produisant* les objets de son expérience sur fond de sa finitude. La métaphysique se dissout elle-même pour devenir science... oserait-on ajouter : avant de se taire au profit de l'existence.

destin occidental, ou de la pure et simple conscience d'accomplir dans l'histoire une tâche de fonctionnaire; l'essentiel, c'est que la pensée soit pour elle-même et dans l'épaisseur de son travail à la fois savoir et modification de ce qu'elle sait..., c'est la réflexion, c'est la prise de conscience, c'est l'élucidation du silencieux, la parole restituée à ce qui est muet, la venue au jour de cette part d'ombre qui retire l'homme à lui-même, c'est la réanimation de l'inerte, c'est tout cela qui constitue à soi seul le contenu et la forme de l'éthique. » (*Ibid.*, p. 338.) Dégager explicitement cette éthique ne change rien à sa compromission avec le quartet ontologique de la finitude, du transcendental, de l'impensé et de l'origine. Chez Foucault, à la différence d'Althusser, « plus qu'un mythe, l'analytique de la finitude sera l'émergence réussie, mais provisoire, d'une possibilité qui porte en elle les conditions de sa propre dissolution : contemporaine de la fin de l'univers fermé de la représentation, de la réduplication cohérente des mots et des choses, de la représentation et du représenté, elle sera simultanément institution de la faille ou de la béance (« en rapport avec la rareté et le travail », *op. cit.*, p. 274) qui traversent, minent et finalement font éclater cette cohérence, et *conscience secrète* (homogène à la « disposition » nouvelle induite par cette découverte) d'une *problématique de l'émergence* qui la loge déjà dans une des cases possibles dont un savoir structural (archéologique) dégagera la possibilité systématique. En effet, se connaître dans l'arbitraire initial de son origine, quitte à le pondérer de la nécessité du monde déployé sur fond de l'axiome premier par lequel l'émergence se détermine, c'est relativiser cette découverte elle-même, s'interdire d'en faire une panacée ontologique (la lucidité tragique de l'ouverture au monde), et voir s'annoncer le règne de cela même qui la démasque : non pas le règne de l'ouverture qui est l'adhérence même du « socle historique » à lui-même, mais ce qui le fait vaciller : l'*épistème* qui lui est liée, le *savoir* de la conscience de soi qui la transit comme la parole d'intelligence dont le recueil appartient au système qui ne trouvera sa clôture que dans la réalisation intégrale du positivisme.

Ce n'est donc pas, comme chez Althusser, l'illusion idéologique d'une nostalgie passée et irrémédiablement perdue que dessine le cercle en devenir de l'Existence et de son Sens :

c'est la fin d'un monde, qui eut droit à l'existence, qui fut la vérité de notre génération mais qui, réduit au squelette de ses évidences mortes ou à ses « restes calcinés », nous sollicite à un dépassement, nous enjoint d'assurer sa propre liquidation en nous adressant « des visages étranges, impossibles peut-être » — ou, moins prophétiquement sans doute, nous indique « l'espace de la pensée contemporaine » (p. 275).

Mais peu importe : embrasement prophétique de sa propre fin, ou esquisse d'un nouveau savoir à l'œuvre, dans les deux cas ce qui surgit au milieu du xx^e siècle c'est la condamnation sans recours de l'éthique immédiatement présente au cœur de l'ontologie : la mort prématurée et avant terme de cette ontologie, c'est-à-dire à l'aube de sa naissance. Prise à la cassure même de son silence éthique, son incapacité à avoir jamais formulé les règles éthiques de son ontologie, c'est-à-dire l'absence de règle autonome ou la normativité sournoise de la « description phénoménologique », toujours déjà là, hypocrite et théologique, constitue le péché originel de sa naissance : la faute inavouée d'une volonté de sauvetage religieux.

Si l'analytique de la finitude n'a pu avouer les effets latents de son mouvement théorique, c'est que son ontologie — en tant que moralisme implicite — ne fait que fournir l'idéologie de l'œcuménisme contemporain pour Althusser, et se désigne comme la lettre morte d'une culture close pour Foucault.

II

LIBERTÉ ET GRACE

Qu'en est-il en vérité? L'ontologie dialectique peut-elle affronter son avenir autrement que par le recul sur son propre passé? Surmonter le siège de silence où elle a décidé de se tenir, et percer le rempart de son être pour affirmer le droit — ni mythique, ni mystique — de son efficacité?

Cessons de traduire la théorie chrétienne, et prenons à la lettre sa conception du salut. Cette contre-épreuve avec la théorie officielle de la grâce nous permettra peut-être de voir la portée de l'analogie. Nous nous trouvons là au centre du problème : au niveau de ce qui motive, agit et mobilise la décision, l'initiative proprement éthique de l'ontologie dialectique : à l'origine de ce qui rend possible le rachat. Il faut bien qu'il y ait une intelligibilité autonome de ce moment décisif à l'intérieur de la tradition chrétienne — même si cette intelligibilité constitue le schème primordial de toute anthropologie, et se trouve en conséquence menacée de contamination religieuse. Mais justement, c'est de cela qu'il s'agit : toute anthropologie ne serait-elle pas judéo-chrétienne?

I. IMPOSSIBLE NÉCESSITÉ DE LA GRACE TRADITIONNELLE

La grâce première de la tradition chrétienne, c'est celle qui engage l'homme à l'amour de Dieu, dispensé à la Pentecôte par l'Esprit-Saint qui dévoile ainsi en clair la possibilité

humaine de salut et de rachat : la part que de toute éternité l'homme a droit de prendre à la Gloire divine, dont la grâce est la promesse en même temps que l'instrument. Le Christ a sauvé les hommes et l'a fait savoir peu de temps après. Nul n'est censé ignorer la loi de cette grâce : c'est un savoir sacré, investi en chacun ; il représente la force minimum requise pour que l'homme surmonte son ignorance ou son refus de Dieu ; elle se situe au-delà de l'innocence, si celle-ci a jamais existé, non pas en ce moment de déchirement de l'innocence, moment du péché originel, mais en cet instant où peut s'opérer le rachat du péché, le rachat comme possibilité offerte à tous par le don de responsabilité qui engage chacun à redresser sa chute. C'est du moins la position officielle. En vérité la théorie de la grâce est à la fois impossible et nécessaire. *Nécessaire*, car ce qu'il faut sauvegarder, c'est le jugement de Dieu sur les hommes, c'est-à-dire leur responsabilité : il ne s'agit pas de sauver les hommes malgré eux, il faut leur accorder la possibilité de se sauver ; à eux de choisir pour ou contre le salut. Mais inversement, cette position est *impossible*, car si la grâce n'est que la possibilité pour l'homme de choisir l'amour de Dieu ou de le refuser, elle laisse entière la profondeur du péché en chacun : se situant *dans* l'alternative, elle suppose le problème à résoudre, se le donne en l'ignorant, en laissant jouer au cœur même de la grâce le poids d'enchaînement contre Dieu qui est la marque du péché ; seule l'intensité de la présence de celui-ci en l'homme décidera du bon usage que cette finitude première fera de la grâce ; l'homme se retrouve face à l'arbitraire originel que la grâce devait lever. Dans cette perspective, Dieu est un seigneur miséricordieux, mais présomptueux : il croit pouvoir sauver les hommes en leur accordant la grâce alors qu'il faut qu'ils soient déjà sauvés pour qu'ils puissent en tirer tout le parti escompté. Bref, ou bien l'homme est *a priori* libre, et la crucifixion annonce la promesse d'une restitution du règne de la liberté, mais l'on ne voit pas alors le sens de cet écoulement temporel entre la première et la seconde liberté, ou bien sa liberté a été terrassée par le péché et l'on ne voit pas pourquoi le péché viendrait à rémission face à la seconde possibilité qui lui est offerte. Ou bien la grâce est inutile, ou elle est inefficace : il faut choisir.

II. AMÉNAGEMENT THÉOLOGIQUE DE CETTE IMPOSSIBILITÉ : L'HOMME *c'est* DIEU

Un spécialiste de la philosophie de la religion comme Duméry ne s'y trompe pas : il reconnaît dans la structure ontologique de la liberté, le champ privilégié d'un déploiement de la présence divine. Cette affinité entre la grâce et la liberté par l'intermédiaire du néant, voilà de quoi surmonter toutes les apories soulevées par l'interprétation analogique de la figure de Dieu : « A tout prendre, liberté et grâce ne sont-elles pas la même chose, la première étant l'autonomie spirituelle considérée du point de vue de l'homme, la seconde, cette même autonomie, considérée en quelque sorte à partir de Dieu? » (*Philosophie de la Religion*, P.U.F. t. I, p. 298, note 1.) Si l'homme se dépasse sans cesse, c'est à partir d'une finitude qui n'est pas l'envers négatif de l'infinitude de Dieu, mais comme la part humaine de cette infinitude : son double dans l'ordre de la mondanité, c'est-à-dire la même puissance de liberté, mais disposée dans un autre champ de déploiement (le monde), et par là même obligée d'intérioriser dans son mouvement les lois propres de son domaine de manifestation. Bref, dans cette perspective, la liberté de l'homme, c'est celle de Dieu, modifiée par le seul champ de déploiement de son activité. On le voit, pour être cohérente, l'idée de grâce doit — par exigence théorique propre — s'interpréter par la structure originale de la liberté présente en chacun : elle ne sera plus la puissance de redressement de la chute fonctionnant dans le troisième temps du cycle christique, le Saint-Esprit, mais toujours déjà là dans le redoublement originale que le Père Éternel opère sur lui-même; bref, l'idée de grâce tend à s'installer sur les positions théoriques de la première naissance, préalablement à la normativité rédemptrice, condition originale de son affirmation ultérieure. « Lorsque l'homme a discerné cette surabondance [de force et de lumière], il l'appelle *grâce*. A bon droit. Car seule la liberté pure, seule la spontanéité absolue, a de soi le privilège de l'indétermination triomphante. La religion n'est que la mise en œuvre de cette grâce. En quoi elle est aussi une école de liberté... Nous ne

reprocherions pas à Sartre son éthique de la liberté pure : au contraire. Nous lui ferions remarquer que cette liberté est divine ou divinisante. » (*Ibid.*, t. II, 287; t. I, p. 281, note 1.)

III. SECRÈTE THÉOLOGIE DE LA FINITUDE SARTRIENNE

On ne peut dire les choses plus nettement ni mieux annexer la pensée de Sartre pour conjurer le danger qu'elle représente pour l'Église. Reconnaître cette interprétation reviendrait à plaider coupable aux yeux des nouveaux positivistes. Duméry note cependant une certaine différence : « La liberté qui ne se donne pas d'autre but qu'elle-même ne saurait poser un choix arbitraire ou irrationnel. » (*Ibid.*, t. I, p. 281.) A ses yeux, il y a donc dans la position de Sartre une incohérence, qui réside dans l'irrationalisme *latent* de ses affirmations explicites : où en effet la liberté puisera-t-elle le sens de son ordination à soi-même? « A revendiquer la liberté comme un privilège humain, on préconise l'autodéification, l'autorédemption : apothéose un peu rapide pour une philosophie qui voit dans l'idée de Dieu un simple mirage¹. » (*Ibid.*, p. 281.) C'est que seule une instance Autre peut fonder le souci d'identité de soi à soi par la médiation de ce que Duméry appelle l'acte-Loi². A la liberté ontologique il faut accorder de l'*extérieur* la motivation d'une libre initiative

1. Voilà le fond de l'argument : si le choix ne doit pas être arbitraire, comme l'admettrait volontiers Sartre, il doit être ordonné. Qui ne voit que l'autodéification humaine est l'hommage du vice humain à la vertu divine? Si l'homme s'engage et engage à se dépasser, c'est au nom d'une finitude qui ne peut trouver son sens que dans une exigence d'absolu non réductible au contenu relatif de ses succès et échecs. La volonté, critiquée par Sartre, de l'en-soi-pour-soi, ne peut servir de substitut à cette volonté théologique : c'est qu'elle-même est une *conséquence* de la présence de l'Absolu en chacun, l'hypostase la plus réussie et la plus remarquée de l'impossible désir de Dieu. Si l'homme est enclin à se dépasser dans l'en-soi-pour-soi, c'est qu'il se sent déjà fini; ce n'est jamais cet en-soi-pour-soi qui pourra définir sa finitude. Ce n'est pas sans raison, c'est-à-dire sans vouloir camoufler une difficulté, que Sartre recourt à la mythologie d'un *en-soi* voulant se fonder, pour rendre compte du surgissement du *pour-soi*.

2. *Philosophie de la religion*, t. I, p. 55.

de reprise ou d'arrachement à soi par quoi la liberté vise à surmonter l'enracinement de finitude déployée lors de la première extase qui la relie au monde. Bref, la grâce est octroyée. C'est une différence réelle. Mais par le fait même elle tombe sous le coup de la critique hégélienne du christianisme : celui-ci se donne *dans l'extériorité* la représentation du spectacle de l'intériorité ontologique de l'expérience, c'est-à-dire du travail de la négativité sur soi. Encore, et cela fait défaut chez Hegel, faut-il expliquer le travail de négativité de la conscience — sa nécessité.

IV. RIPOSTE CHRÉTIENNE : TOUTE ACTION EST GRACIEUSE

Mais déjà la théologie prévient la première objection, celle de l'extériorité. La relation de l'homme à la grâce est plus dialectique : l'intérieur ne va pas sans l'extérieur et vice-versa. Dieu est en nous parce qu'il est hors de nous et il est hors de nous comme le signe de la distance requise pour permettre à l'homme de se prendre en charge. Il nous apparaît en nous constituant, et nous constitue afin de pouvoir apparaître. Il est là, mais invisible sans le don de grâce qui nous unit à lui; de même ne sommes-nous rien sans cet avenir privilégié de réalisation de notre être. Il flotte à la surface des âmes, inentamé, mais dispensant sa gloire, subissant la faute et la rachetant, toujours prêt à fondre sur les âmes en difficulté. Bref, loin d'être une motivation extrinsèque, la grâce est la nature même du lien ontologique qui passe de Dieu aux hommes : sa liberté octroyée comme invincible aspiration vers lui, pure liberté. C'est la renaissance toujours déjà offerte à l'homme, toujours à l'œuvre dans le monde, mais qui oblige aux plus grands efforts pour réaliser sa vocation : la fusion avec Dieu. Renaissance qui n'est autre que la naissance au monde, à ses obstacles, aux hypostases qui jalonnent le chemin de la gloire de Dieu, ou qui est Dieu lui-même se surmontant... jusqu'à la production gracieuse de la surabondance hypostasiée de son être. Il est donc vain de prétendre voir dans la grâce l'imposition arbitraire de Dieu pour sauver l'homme. Sans la grâce l'homme

ne serait rien, et avant tout il serait dépourvu de la possibilité même d'accueillir un sens, il ne devient quelque chose, c'est-à-dire existence, que par elle. C'est dire que le problème de la grâce est un faux problème : Dieu est au plus intime de la constitution de l'Être humain, comme la motivation de celui-ci à se dépasser sans cesse; on ne disqualifiera donc pas la grâce au nom de son extériorité à la conscience.

V. EXEMPLIFICATION KIERKEGAARDIENNE

Avant de voir en quoi Kierkegaard nous permet de lever la seconde objection, celle faite en retour à Hegel concernant le statut de cette nécessité qu'il est prêt à accorder à la structure de la négativité dans son mouvement d'incessant dépassement une fois qu'il y a intériorisé la puissance agissante du *pathos* divin, et que la théologie vient de renverser à nouveau en l'intériorisant à son tour dans le cadre du lien théologique, avant de lever cette objection donc, avec l'aide du plus chrétien des philosophes, Kierkegaard, voyons en quoi ce dernier illustre parfaitement ce qui vient d'être dit en riposte théologique à la première objection concernant l'articulation de la liberté et de la grâce. Son indépendance philosophique ainsi que son authenticité religieuse rendent d'autant plus probant son témoignage³.

Pour lui, existence, péché et grâce sont une seule et même chose. On a sans doute rarement poussé plus loin le sens du monisme ontologique des grands schèmes chrétiens. Duméry articulait la grâce sur la liberté, Kierkegaard y ajoute le péché : la boucle est close, l'anthropologie existentialiste à venir, déjà totalement saturée du schématisme de la révélation évangélique. Pourra-t-elle relever le défi?

Les trois schèmes cardinaux de l'évangélique se ramènent finalement à une identité dont le propre est de laisser jouer en elle l'altérité ambivalente de chacun d'eux : tout se joue

3. Duméry a eu quelques ennuis avec la hiérarchie. C'est bon signe, c'est là le destin de tous les précurseurs. Il suffit de lire le récent interview du Père Daniélou avec M. Clavel pour voir combien les excès théologiques de Duméry sont devenus seconde nature de l'opportunisme catholique.

pour Kierkegaard dans ce que l'on *fait* de ce que l'on *est*; mais le *sens* de ce devenir, la *possibilité* d'en adopter l'orientation authentique et le *statut* de cette possibilité, ainsi que la *nécessité* où se trouve pris celui qui ne peut pas ne pas s'engager dans une certaine orientation de ce devenir, bref, la *liberté*, la *grâce* et le *péché*, se trouvent déjà inscrits dans *l'être* de l'homme en tant qu'il a à se faire être cet être dans la modalité possible de ne pas l'assumer, c'est-à-dire de se condamner plutôt que de se racheter. Il suffit que l'homme sache ce qu'il est dans la déhiscence qui lui advient de l'existence, qu'il sache qu'il est fondamentalement en question dans son être, ou plutôt qu'il ne se contente pas de le savoir, mais qu'il le *soit*, pour que le mouvement diasporique de la liberté, du péché et de la grâce soit rendu possible. Le paradis est perdu, donc le péché institué — aussi bien : la liberté, l'existence, et l'alternative de sa rédemption ou la liberté rédemptrice de l'alternative : la grâce —, dès que l'illusion qui en commandait la croyance a disparu. En vérité l'homme n'a cessé d'être la finitude de l'existence, la conscience sourde de sa faute, mais se l'est tout simplement voilé, a tenté d'en lever la limitation en la masquant derrière l'idée d'une union originelle avec Dieu — phantasme paradisiaque d'une synthèse *non devenue*.

1^{er} temps : époque préchrétienne, identité de la liberté, de la grâce et de la culpabilité.

En fait, il y a toujours eu perte; le Paradis était la perte de la perte, de la première déréliction existentielle, l'oubli de l'oubli de Dieu, la chute refusée de la naissance. On n'avançera à contre-courant de cette tension obnubilatrice, on ne redressera cette chute vers le haut qu'en s'enfonçant plus avant dans la déréliction : en redoublant encore une fois la négation, en niant le mythe agissant du stade préadamique et en restituant la contradiction de l'existence à sa pureté originelle, bref *en existant*, et en mettant en œuvre toute la tension dialectique des termes opposés de nature et d'esprit; autrement dit, il faudra se refuser de s'inscrire dans le cercle bénin de la culpabilité attribuée au Diable avec son cortège

de rachats rédempteurs et autres actes de contrition affectés à la levée de la défaite luciférienne, car la faute est plus fondamentale : toujours déjà là du fait même que l'homme soit venu à l'existence, *et sans cesse réactivée* — grâce subtile — dans son horizon d'attestation fournie par l'incarnation christique. Dans cette perspective l'existence et la faute, bientôt la grâce, passent l'un dans l'autre : que l'existence se donne comme pouvoir de solitude en l'homme ou que Dieu s'annonce à travers elle dans la résignation qu'il n'a cessé de porter secrètement en lui, dans les deux cas l'existence se définit simultanément par la liberté et la faute : liberté d'exister, faute de ne pouvoir le faire que dans l'horizon d'un Dieu qui se perd et qui problématise d'emblée celui qui subit cette perte en l'obligeant soit à en mesurer le caractère abyssal, soit à en dénier l'effet. En vérité, neutralisant l'effet d'ignorance attachée à l'opposition pourtant flagrante de l'esprit et de la nature, dépassant, par la réactivation fécondante du malheur, l'illusion que cette opposition soit depuis toujours rachetée, bref, rendant patente la contradiction des deux termes en plaçant l'homme devant la « béatitude éternelle » comme devant sa culpabilité essentielle, l'obligeant à se rétracter ou à s'affirmer, situation à redresser en l'approfondissant ou à oublier en la légalisant du recours au pseudo-péché originel, la liberté devient la situation fondamentale de l'homme : à prendre ou à laisser, mais par là à elle-même sa propre tentation, la propension à faire chuter la chute l'inclination à se renier, ou plutôt sa possibilité : *alternative originelle*, donc faute irrémissible, existence ouverte au choix d'elle-même, donc culpabilité toujours agissante, refus possible de sa propre passion d'être, donc *toujours déjà* péché — *a fortiori* dès lors que le Christ aura montré la voie irrésistible de son assomption. En d'autres termes l'existence-liberté constitue *le champ d'affection passionnée à soi* dont la passion propre, noble ou vile, rédemptrice ou pécheresse, réside dans le *strict pouvoir* de s'en affecter pleinement ou de s'en désaffecter — mais toujours déjà *gracieusement* rachetée du fait de *pouvoir* en opérer le rachat.

2^e temps : époque postchrétienne, identité de la liberté, de la grâce et du péché

Mais si rédemption il y a, si le pouvoir de la grâce s'accomplit selon les voies les plus concertées d'un rachat, c'est que la grâce potentielle que nous avons vu s'inscrire dans la diaspora même de l'existence comme son pouvoir le plus intime de s'assumer, devient actuelle, et elle le devient par l'effet de l'incarnation christique : modèle en existence venant décisivement déchirer le voile d'une *culpabilité* lacinante mais aveugle de l'existence, pour l'investir du poids du *péché* d'être là *en ayant à être cet être qu'elle peut très bien ne pas être*. Dorénavant plus d'alibi puisqu'il est donné à chacun le message qui l'exonère de l'errement dans lequel sa sourde culpabilité pouvait encore l'entraîner. Ainsi après la liberté et le péché, la grâce prolonge-t-elle tout naturellement les deux premiers schèmes : ce sera le péché lui-même dans le mouvement obligé où se trouve l'existence de se dépasser sans jamais s'atteindre, de s'approfondir en sachant le gouffre abyssal qu'elle ouvre sous ses pas. Conscience rédemptrice possible de son péché originel, l'originarité du péché assumé sera la passion de l'existence elle-même *au fait de son drame*, et paradoxalement avide de malheur : le Christ comme leçon de malheur et de passion. Péché et grâce sont une seule et même chose, les deux faces d'une même médaille : ce qui constitue l'un rend également l'autre possible. Mais il ne faudra pas y déchiffrer une secrète genèse dont l'ambivalence des termes contraindrait le développement de l'expérience; non, l'unité de l'un et de l'autre est donnée, ou plutôt ne sera accordée qu'à celui qui s'en empare dans la libre initiative qu'il lui est donné d'être : *assomption instantanée*, de ce qui ne se dévoile que dans et par cet acte de saltation paradoxale dans le champ d'une angoisse qui n'a que sa ferveur pour s'accomplir — du moins est-ce là une possibilité offerte, même si rien ne la justifie hormis la décision de la prendre en considération. « Instant » paradoxal, nous en verrons le sens, « saut », au cours duquel l'angoisse se saisit elle-même dans la liberté et dans l'engagement qu'elle peut prendre pour ou contre *soi-même*.

VI. DIFFÉRENCE ENTRE L'EXISTENTIALISME LAIQUE ET CHRÉTIEN

Ici, on peut relever une première différence avec l'existentialisme athée — mais elle ne fera que confirmer sur le plan d'une anthropologie humaniste l'identité foncière de l'humanisme athée avec le modèle évangélique de l'intelligibilité kierkegaardienne. Il s'agit de la compréhension respective de la situation de chute originelle dont, dans une tradition comme dans l'autre, il y a lieu de lever le destin. Situation originelle de part et d'autre dont il faut avant tout se défendre d'assigner la perte à un *incident* survenu dans l'incongruité d'une rupture qu'il suffirait de colmater, comme si l'existence pouvait reprendre cette mauvaise mise, effacer le destin de son malheur et se donner dans l'avenir un passé qui n'aurait précisément pas été hypothéqué de cette finitude originelle, bref, phantasmer la totalité originelle dans l'oubli de l'alternative originaire, son champ de déploiement au regard de laquelle la totalité s'est dressée comme horizon de nostalgie rétrospective, et récuser par fidélité à son mythe d'origine l'itinéraire de passion qui y reconduit. Cela étant dit, chacun fera ce qu'il entendra de cette déréliction première, Kierkegaard : une absurdité de plus en plus triomphante à force de jouer de son défaut, Sartre et le marxisme : un usage des plus concertés du pouvoir de dépassement pour construire l'ineffable totalité dans la conscience paradoxale que seule la culture déculturalisera l'initial malheur culturel. Dans les deux cas, le paradis n'est pas premier, puis perdu : le paradis ne se perd que du fait que l'existence *se produisant*, le produit par la même occasion comme toujours déjà perdu, — *se produisant*, se produit comme l'impossible bénédiction éternelle et donc comme culpabilité ou impossibilité, dressant par là, mais au devant de soi, le sens d'une rédemption — possiblement impossible pour Kierkegaard, puisque c'est à en creuser l'impossibilité qu'il en fera surgir la possibilité, possiblement possible pour Sartre — puisque c'est en l'exploitant et la maîtrisant qu'il en établira la réalité.

VII. ANGOISSE CHRÉTIENNE ET LAIQUE

Alors que l'angoisse originelle chez Kierkegaard est la disparition de Dieu lui-même comme « abandon de l'être à la possibilité interdite de se choisir fini par un brusque recul de l'infini » (Sartre, *Kierkegaard vivant*, Gallimard, coll. Idées, p. 48), possibilité interdite d'échapper l'alternative où s'inscrit le choix entre *la finitude* comme mouvement d'infinité impossibilité de rejoindre l'Être et *l'être fini* comme refoulement du sens-en-question de l'être-là, l'angoisse pour Sartre sera également la liberté, mais en *elle-même*, s'affolant du propre possible que son apparition fait surgir, hors de toute hypothèque absolutiste pouvant peser sur elle, ramenée au seul destin *relatif* que lui font subir les autres en lui volant son acte, en même temps que c'est de cette effraction que le possible surgit comme l'anticipation compensatrice de son manque à être, être par là même toujours fracturé, donc malheureux, angoissé d'avoir à soutenir la perpétuelle menace de cet assaut. L'angoisse sera l'homme s'apparaissant à lui-même, face aux autres, les entérinant par le fait même de vouloir leur échapper — de *pouvoir* leur échapper du fait même d'être leur proie — grâce à l'infinité possibilité qu'elle lui ouvre. Ainsi, dans cette interprétation laïque de l'existence, ne faut-il chercher rien d'autre que la structure de l'existence elle-même s'objectivant sous le regard de l'autre, pour-autrui contradictoire du pour-soi, existence « se reprenant » pourtant sans cesse, dépassant cette « chute » constante pour en faire le contenu même de son action —, rien d'autre que la liberté comme la définissait *L'Être et le Néant* : la conscience, pur possible d'elle-même.

Pure possibilité dans *L'Être et le Néant*, mais enregistrée arbitrairement comme une nécessité, cette chute de la liberté dans l'incessante sollicitation à se reprendre devient proprement nécessaire avec la *Critique de la raison dialectique*. En fait, jusque-là rien n'imposait que cette perte de soi de la conscience dans le pour-autrui fût vécue dramatiquement, elle aurait pu au contraire être visée dans l'optimisme d'une communauté effective : l'immédiate synthèse en redressement

d'un incident de parcours. Certes, la reconnaissance du *fait* du conflit ne présentait pas de difficulté : il était évident à chacun; mais la légitimité de son intelligibilité était insuffisante. De même, nous comprenions *comment* l'homme se fondait à être autre que l'autre, et donc son propre ennemi par le fait même de devenir celui de l'autre, en accédant pour la première fois depuis et après Hegel au pur sens ontologique du conflit, par-delà les champs de bataille réels de la lutte à mort, *comment* il pouvait y avoir une guerre des consciences et quelle modalité radicale elle revêtait; mais nous ne savions pas *pourquoi* cette mécanique implacable de l'antagonisme s'emparait des rapports humains, car nous ne détenions pas la *loi de génération malheureuse* du possible en dehors de ses effets : il y avait un triomphalisme du possible qui en masquait le sens d'origine et en rendait d'autant plus détonnant le pathos. Kierkegaard, lui, plus attentif, savait d'emblée de quel Absolu il était lacunaire; n'ayant pas eu à fonder un humanisme *il ne pouvait se satisfaire de la vanité valeureuse du possible*. C'est cette lacune que la catégorie de rareté vint combler chez Sartre. L'existence malheureuse, la lutte des consciences, est le résultat de la relation à autrui dans le cadre de la *rareté* : intérieurisation de l'autre comme Autre, c'est-à-dire comme le *même* vécu à titre de menace *possible* d'un accaparement exclusif et unilatéral par lui — c'est-à-dire non réciproque ni ordonné — des biens rares, de la rareté de tous biens, entraînant le propre devenir Autre du soi dans l'adaptation requise à la mutation induite en l'autre. Le possible est *toujours déjà* exposé au règne de la rareté et son expression directe : c'est le besoin se produisant comme négation du manque *qu'il est* et surrection du *possible* qui en sera la solution. « Le besoin comme négation de la négation c'est l'organisme lui-même se vivant dans le futur à travers les désordres présents comme sa possibilité propre et, par conséquent, comme la possibilité de sa propre impossibilité. » (*Critique de la raison dialectique*, p. 168.) Alors chacun devient pour l'autre cette impossibilité potentielle : le risque d'être celui qui désigne l'autre comme de trop au regard de la rareté possibilisant toute existence comme *possible impossibilité* : l'ennemi se démasque, c'est celui, donc tous et chacun par situation, qui tirera parti de cette situation; dès lors :

« dans le combat, ce n'est pas le simple danger de rareté que chaque adversaire veut détruire en l'autre, mais c'est la *praxis* même en tant qu'elle est trahison de l'homme au profit du contre-homme » (*ibid.*, p. 209).

Le possible est donc bien à la fois instauration et perte de l'unité organique par l'effet de ce besoin qui, en dévoilant l'environnement comme le lieu de sa satisfaction, en signifie en même temps l'absence, mais une absence qui ne tire toute sa dramatique que d'être multipliée à l'infini du destin qu'il est fait à chacun de devoir l'accomplir pour soi et contre l'autre : « Dans la réciprocité, la *praxis* de mon réciproque, c'est au fond ma *praxis* qu'un accident a séparée en deux et dont les deux tronçons, redevenus chacun *praxis* complète, conservent mutuellement de leur indifférenciation originelle une appropriation profonde et une compréhension immédiate. Je ne prétends pas que le rapport de réciprocité ait jamais existé chez l'homme *avant* le rapport de rareté puisque l'homme est le produit historique de la rareté. Mais je dis que, sans ce rapport humain de réciprocité, le rapport inhumain de rareté n'existerait pas. » (*Ibid.*, p. 207.)

VIII. IDENTITÉ FORMELLE DU SCHÈME KIERKEGAARDIEN ET SARTRIEN DE LA CHUTE ET DE LA RÉDEMPTION

Mais formellement, on le voit, la structure est la même. Qu'elle nous fasse sortir d'une illusion comme chez Kierkegaard par l'impossibilité reconnue d'un paradis originel qui ne pourra être conquis que dans la longue marche des pénitences et rachats, ou nous fasse sortir de l'uniformité heureuse d'un organisme cyclique, faute anonyme cette fois, qui ne se nommera que de soutenir sa propre action de réconciliation, peu importe : l'existence, chez Kierkegaard comme chez Sartre, institue sa propre contradiction en tentant de la lever, mieux : l'institue *en s'instituant*, la fait surgir du simple fait de se manifester, et ne se manifeste que comme contradiction, bref, en tant qu'elle est à elle-même son propre problème, et la tentative d'y répondre. L'existence se saisissant

dans ce qu'elle est s'interdit le double phantasme d'un paradis perdu ou d'une unité organique dont la permanence aurait été antérieure, et se condamne donc à abandonner l'oubli de la contradiction d'un côté ou du conflit de l'autre, double dimension constitutive de la structure d'être de sa propre apparition chez les deux auteurs.

Préciser ce destin de finitude originaire n'a qu'un but : s'interdire les solutions intermédiaires, les replâtrages; à la fois pour aller au fond de l'impossibilité originelle plutôt que de se la voiler superficiellement, et s'obliger à n'en venir à bout que par une mutation absolue du champ de déploiement fini de son apparition : saut paradoxal chez Kierkegaard, imposé à une foi qui ne devrait que rester sceptique face à l'incompréhension qui se manifeste pour elle du paradoxe d'un Dieu qui apparaît, d'un principe éternel qui se temporelise, bref, d'un absolu qui se relativise : contradiction vivante qu'il a à faire sienne pour devenir l'Autre — ou révolution chez Sartre, par les causes, et non dans l'aménagement parcellaire des effets défavorables de l'Histoire : la remise en place de l'inamovible origine depuis toujours déchirée mais enfin réconciliée au futur de son action.

IX. DIFFÉRENCE DU MÉCANISME DE TRANSMISSION DE LA GRACE CHEZ SARTRE ET KIERKEGAARD

Ce qui demeure de la différence entre l'athéisme de Sartre et la religiosité de Kierkegaard réside dans l'espace de déploiement d'un schème qui, pris en lui-même, est formellement identique chez les deux auteurs. Dans l'interprétation laïque tout s'opère dans l'immanence du rapport des consciences. La grâce, comprise comme *liberté première* ou *ontologique*, sera définie comme le recours que la liberté fait à elle-même, l'autorévélation qu'elle opère de soi en se produisant face aux contradictions : l'impossibilité de les éluder. Situation problématique de l'existence, s'exerçant contre elle et obligeant celle-ci à se définir en retour envers ou contre soi, mais ne la laissant pas inentamée dans l'usage qui lui est ainsi

imposé de sa liberté. Ce sera le champ d'adaptation de la liberté à elle-même par la médiation du monde, des autres hommes et de leurs délégués — ou plutôt, sa possibilité. Esprit d'autant moins Saint, comme le croit la Tradition, ne surgissant, foudroyant, d'aucun ciel en retombées du sacrifice, qu'il est, comme nous le verrons, celui du père; non pas le Père Éternel, mais n'importe lequel, c'est-à-dire tout ancien fils ayant subi la loi du père, ourdissant en cela une conspiration, éternelle elle, contre les nouveaux fils, bien plus que leur sanctification, mais les sauvant malgré tout et grâce à cette contrainte, *par situation* où se trouvent les fils d'avoir à en passer par elle du fait de et pour se produire.

Seul *Possible* offert à chacun d'eux quelle que soit la malveillance, ou la bienveillance des pères, puisqu'il sera toujours le champ de sublimation dans lequel la liberté se projettera du fait de se produire, *d'avoir à se produire*, donc aussi bien son champ d'aliénation, par là de manifestation obligée. *Possible* toujours mal taillé, trop large ou trop étroit, masqué ou déployé au grand jour, mais espace de décision et de possibilité, de reprise de soi par soi, de décompression de l'existence donnant à l'homme le pouvoir de ses audaces.

Certes, face à cette laïcisation, la religion est prête aux concessions, il ne sera pas dit qu'on la prendra de court quand il s'agit d'en revenir aux audaces du concret : la grâce ne se donnera qu'à celui qui *effectue sur soi*, et dans l'insertion de sa singularité historique, la réduplication immanente du modèle dispensé. Elle sera donc à son tour également l'offre de liberté faite à tout preneur. Il n'empêche, nous sommes dans la loi de l'offre et de la demande, le preneur n'est pas le producteur, l'homme dans cette perspective ne peut que *répéter* — serait-ce pour son compte, de son seul pouvoir, et dans le sacrifice renouvelé (c'est-à-dire malheureux) de son être à celui du Christ — l'imagerie première de l'Absolu. A ce titre, ce que fera le chrétien restera toujours symbolique, un « qui perd gagne », une douleur sûre, donc toujours à la fois malencontreuse et heureuse trouvant l'assurance et la caution dernières de ses actes hors de l'immanence historique où ils sont en fait sollicités.

Ainsi, dans une circularité en spirale, la théologie, après avoir levé l'inintelligibilité de la Grâce en l'assignant à la

première apparition de l'existence, la naissance même de l'homme au monde, Dieu lui-même se manifestant dans l'homme, en avoir assigné la finalité à l'acte-loi qui en constitue la respiration la plus intérieure, avoir reçu confirmation de cette interprétation de la considération *gracieuse* de l'existence par Kierkegaard comme alternative indépassable où se trouve placée l'existence entre l'assomption d'elle-même et son refus, se retrouve finalement devant le même obstacle qu'à l'origine : qu'est-ce qui justifie l'*assomption* du destin de finitude dans une conscience de *culpabilité*, ou qu'est-ce qui justifie la grâce attachée à sa considération *pécheresse* dès l'instant où le Christ en incarne le modèle rédempteur ?

Inversement, alors qu'à l'existentialisme se voyait dépouillé de l'immanence ontologique de la liberté, il remonte le courant théologisant en produisant l'intelligibilité de sa propre angoisse existentielle, de son épreuve de chute à partir de la rareté et assure l'intériorisation d'une médiation humaine des effets de celle-ci à partir de ce qui s'en transmet par la voie de filiation (de père en fils) de représentation-sublimation culturelle : champ ouvert à l'opportunité du déploiement de la liberté.

X. NOUVEL ASSAUT THÉOLOGIQUE : INTELLIGIBILITÉ DU MOUVEMENT DE TRANSCENDANCE ET DE NÉGATIVITÉ LAIQUE DE LA CONSCIENCE

Reste le second retranchement de la théologie : son mystère. Car même si l'interprétation de l'expérience de la finitude, de l'angoisse mobilisatrice d'existence peut faire l'économie de la Transcendance, du « saut » de la grâce, pour se constituer dans le dépassement de ses seules contradictions immanentes, et se comprendre comme l'automouvement de soi de la liberté (puisant son modèle, si l'on peut dire, dans ce qui est son avenir même à titre de présent en ce qu'il ne peut se dévoiler dans la manifestation où il apparaît qu'au prix mis à l'acquisition de la liberté qui lui est transmise — c'est-à-dire dans l'offre culturelle qui lui est obligatoirement proposée comme garantie de son existence), bref, si

l'interprétation laïque de l'existence peut préserver *l'immanence du mécanisme de dédoublement* par lequel elle se pose et se dépasse en même temps, par lequel elle se pose tout *en ayant à se dépasser* à la lueur d'une synthèse qui n'est que la rareté récusée, et dont seule l'assomption de son dépassement dresse l'horizon de motivations à l'accomplir, hors de toute postulation bienveillante et miséricordieuse qui viendrait animer son mouvement du fond immémorial de l'Éternité transcendante — cette interprétation ne laisse pas de poser le problème de la motivation concrète qui amène cette possibilité générale à la forme singulière et déterminée : ce qui fait que certains plutôt que d'autres saisissent la contradiction comme motif à se dépasser dans la conscience lucide de la situation qui leur est faite, et d'autres au contraire à en subir le destin dans la mécanique stéréotypée d'un assujettissement. Si je dis « mystère », c'est qu'il s'agit de la manière ultime pour la religion de débouter la raison, et de faire de l'irrationalité la preuve même de l'Absolu, *et l'objet de sa croyance*. Ainsi Kierkegaard mentionne très précisément la structure de cette « mobilisation » ontologique à l'œuvre dans la grâce. Ce n'est pas sans raison que son monisme ontologique articule l'une sur l'autre : existence, chute et grâce; lorsqu'on donne son accord à l'un des termes, les deux autres s'ensuivent nécessairement : la chute de l'existence se redressera du mystère même qui pondère son épreuve. Il ne sert donc à rien de donner une interprétation laïque de l'apparition de l'existence, ou de l'existence comme étant à elle-même sa propre apparition, si on ne peut rendre compte de l'épreuve de son aliénation et surtout de ce qui en motive la rédemption. C'est en effet au détour de cette question que la religion attend son adversaire de toute l'opacité de son mystère fidéiste. C'est qu'elle trouve toujours le bon moment, au creux de la raison, pour rappeler que la religion est acte de foi. Hegel avait raison d'attacher à la négativité de la conscience elle-même le pouvoir de dépassement culturel que la philosophie de la religion délègue traditionnellement à la liaison spirituelle de l'homme à Dieu, mais demeurait l'inintelligibilité du *fait* de la négativité. L'inintelligibilité reste aussi grande si on s'emploie à en affecter l'origine à Dieu... sauf à en faire le prétexte du paradoxe saltatoire, car, comme

le dit Kierkegaard : « Que celui qui est, selon sa nature, éternel, apparaisse dans le temps, naisse, croisse et meure, cela est une rupture avec toute pensée... Ceci est le paradoxalement religieux, la sphère de la foi. Il se laisse croire en bloc — contre la raison. » (*Miettes philosophiques*, Gallimard, p. 392.) Aussi bien n'y aura-t-il aucune difficulté à introduire en surplus de ce paradoxe celui qu'il advient à l'homme d'adopter en s'accomplissant, selon le contenu paradoxalement de ce message, comme néantité pécheresse et rédemptrice. En même temps cependant, l'offre de liberté dispensée resurgit-elle, mais, légitimée cette fois, hors de la sphère de la conscience pour de nouveau s'imposer *de l'extérieur* comme ce qui la sollicite dans l'exacte mesure où ce sera dorénavant la conscience elle-même qui se sollicitera à solliciter la sollicitation. Kierkegaard pour sa part recouvre ce moment crucial des mots magiques d' « instant », de « saut » ou de « passion » : grâce à eux la liberté surgit, ordonne la situation dans les extases successives qui sont les siennes, mais ils en camouflent aussi bien la véritable portée puisqu'ils la désignent plus qu'ils ne l'expliquent : ces concepts « diront » l'ascèse de la grâce et l'avènement de la bonté, ils n'en rendront pas compte. Et de fait, il n'est pas dans l'intention de Kierkegaard de faire de ces concepts des instruments de preuve : ils doivent *décrire* la situation, puisque par définition ces concepts *n'existent* que pour ceux qui décident de les revendiquer. C'est donc un fait, non une théorie, ou plutôt la grâce se présente comme une possibilité. Offerte à tous, chacun peut s'en détourner et en même temps mesurer par là sa culpabilité à l'intensité de son refus. « Une terrible alternative. Quand Dieu a envoyé le Christ au monde, il a tout fait alors, sauvé l'humanité, sauvé chacun de nous — oui! ou alors il nous a abandonnés, chacun de nous tous, pour l'éternité. » (*Journal*, Gallimard, t. IV, p. 208.)

Or, tout notre travail consiste à *penser le statut* de ce passage dans les termes de ce qu'on pourrait appeler une psychologie dialectique. C'est elle qui nous a permis d'assister au « décollement » du héros dialectique : à sa prise en charge (inconsciente s'il le faut) de cette dimension éthique liée à la passion de son engagement. Dès lors nous ne pouvons nous contenter de *constater* ce décollement, de le recouvrir du jeu

des pseudo-concepts de « saut » ou de « grâce effective », puisque par définition ces concepts ne s'imposent pas universellement à l'expérience de chacun. Il nous faut saisir la raison différentielle qui donne un sens à cette expérience chez celui qui la reconnaît, et en même temps préserver l'universalité de sa possibilité — du moins si le héros doit être autre chose qu'un hasard heureux, et être capable de promouvoir une certaine figure de l'action surmontant la dispersion et s'imposant comme la norme provisoire d'un rassemblement effectif autour d'une politique. Ce qui est à comprendre, ce sont les paradoxes successifs d'une liberté ontologique (donc universelle), qui se perd, qui se retrouve au niveau de la singularité même qui a produit sa perte (retrouvailles conditionnées par un certain type de privilège qui doit venir remplir le vague des concepts de saut, grâce, etc., et qui constitue à son niveau une véritable répétition de la possibilité de la liberté de se saisir elle-même), et, enfin le paradoxe dernier d'une liberté qui, par le fait du moment précédent, est capable de surmonter sa singularité et de se proposer à tous comme la possibilité de chacun : entérinement et dépassement en même temps, de la limitation de son conditionnement. Bref, il nous faut comprendre le concept impossible d'une liberté qui *subit le conditionnement* de sa propre possibilité comme dépassement de ce conditionnement.

XI. RETRADUCTION LAIQUE DU PROBLÈME

Le problème du mouvement dialectique réside en cette transformation qualitative par laquelle le héros devient « dialectique » par la transmutation au niveau de la totalité historique de toute la puissance existentielle qui jusque-là animait la sphère fermée et faussement restreinte de son individualité. Non seulement l'insertion pratique qui lui permet de surmonter cette « exterritorialité » dialectique ne laisse pas intacte la totalité historique (elle est au contraire constitutive du mouvement de totalisation dialectique de la totalité, c'est-à-dire de son émergence à un certain fonctionnement *conscient*, et donc modifié, de sa structure), *mais elle*

est le fait même de cette totalité. Il n'est donc pas question de renoncer au moment psychologique de cet avènement, de renoncer à la psychologie dialectique, c'est-à-dire à l'intelligibilité dialectique de son avènement. Impossible d'abandonner aux avatars de l'incident historique le soin de fournir l'intelligibilité de l'émergence du « grand homme », de « l'homme de la situation », du *leader*, d'abandonner à la contingence le soin d'assurer l'exploit de cette suture dialectique du monde et des hommes. Ce qui ne veut pas dire dresser la comptabilité des faits et gestes singuliers qui jalonnent l'histoire de ce devenir singulier, mais fournir le principe de sa possibilité, montrer la part d'intelligence déjà libre à l'œuvre sous les sédiments d'influences, de déterminations, d'investissements occultes, donner la *règle* de toute métamorphose de cet ordre. Il est vrai que la *règle* de cet avenir semble contradictoire à son objet, puisque ce qui se trouve en question c'est précisément la singularité de l'avènement à toute règle, donc à aucune, en tout cas préalablement à la subordination à une règle, puisqu'il s'agit de ce qui provoque, cause ou motive cette subordination. Comme le dit Kierkegaard, le Christ n'est pas une théorie : il se prouve hors de toute règle, dans le fait même de son effectivité en chacun, à ce niveau d'engagement ou de détermination éthique, d'éthique psychologique, où nous reconnaissons sa présence problématique; bref, le Christ ne s'avère au niveau de chaque homme que dans le cadre d'un certain conditionnement où chacun découvre, aliénés mais visibles d'une certaine façon, les possibles de sa propre possibilité ontologique. Faut-il affirmer le coup de force de la liberté à l'égard des conditionnements de la première enfance — coup de force gratuit autant qu'imprévu —, ou faut-il au contraire tenter de cerner la dialectique de la réémergence de la liberté dans une règle qui s'instaure au niveau du fait lui-même? Autrement dit, n'y aurait-il pas un conditionnement qui soit celui même de la liberté, un fait dont le contenu soit la liberté elle-même, accordée par privilège historique à certains mais proposée, dans une généralité universelle, à tous⁴?

4. La philosophie de la religion qui s'est donné la solution par un mot, n'en est pas quitte non plus pour autant. Ce qui ici se pose comme problème de la motivation d'une reprise de la liberté en vue de sa libération par-delà

XII. « MODÈLE » CHRISTIQUE DE LA TRANSMISSION DE LA GRACE

Revenons une fois de plus à Kierkegaard et à ce qu'il nous propose malgré lui comme « modèle » de l'espace intersubjectif où peut se constituer la vérité du « saut » : cette structure « paradoxale » où la liberté trouve à employer ses ressources au profit de la seule détermination d'elle-même et grâce à laquelle elle peut s'atteindre désormais sans détour. Ainsi seul des grands héros morts malencontreusement, le Christ, revenant, répéterait son calvaire. Cette persévérance dans l'épreuve fournit une garantie et une caution à la puissance d'universalité requise par la portée de son événement. Voilà une attitude imperméable à l'événement dans la mesure où elle s'annonce nécessairement, quelle que soit l'événementialité de son apparition : « Platon par exemple, ça ne lui arriverait pas, s'il revenait une seconde fois, et que la première fois on l'eût mis à mort... [Par contre] comme le

le moment de l'aliénation, se réfléchit dans la philosophie de la religion comme scandale incompréhensible du choix du péché et imputation de sa responsabilité à l'agent : « La liberté profonde... peut-elle, au lieu de se convertir à Dieu et de passer par grâce de l'autoposition à l'ascéité, s'assumer sur le mode du refus ? D'un mot, peut-elle pécher sur son plan ? Elle pourrait errer au plan phénoménal à divers moments de la durée concrète, tout en se rachetant pour finir, un peu comme un individu qui pèche, puis rentre en grâce pour mourir. Mais peut-elle jouer sa destinée temporelle, sans retour, sous le signe du péché et de la révolte contre son principe ? Cette question angoissante est la seule qui compte. » (H. Duméry, *Philosophie de la religion*, t. I, p. 252.) « Cette liberté, qui est puissance d'arrachement, court perpétuellement le risque de s'enlisir : c'est là tout le tragique de sa condition. En quoi est-elle pure, elle qui peut à chaque instant s'engluer ? Comment expliquer qu'elle puisse se laisser fasciner par le sensible ? Elle ne pourra jamais s'y réduire, puisque jamais il ne pourra lui suffire. Comment peut-elle avoir la naïveté de se confier à lui, qui la déçoit systématiquement ? Bref, comment peut-elle, à la place de l'envol, connaître la chute ? Questions angoissantes, qu'aucune conscience n'élude tout à fait et qui sont au principe des engagements quotidiens. La liberté qui choisit, se démet, elle ne se détruit pas. Elle se laisse aller, elle ne s'anéantit pas ; il y a quelque chose en elle qui reste inaliénable, à savoir l'acte-loi comme tel. La liberté sartrienne, inammissible jusqu'au sein de la mauvaise foi, donne une certaine idée du caractère incorruptible, parce qu'intelligible, de l'acte-loi. » (*Ibid.*, p. 289.)

Christ, dès son retour même, exprimerait absolument le renoncement à soi-même, il n'échapperait pas à la mort. » (*Journal*, t. IV, p. 51.) En quoi le christianisme n'est pas une doctrine. En quoi la liberté n'est pas un système, mais le fait de son affirmation. Socrate est mort par accident, en fonction des circonstances — défavorables à l'époque à un certain ordre de vérité; le Christ est mort par essence, car c'est *son faire* qui le condamnait, *a priori*. Sa mort réside entièrement dans la responsabilité prise, et à prendre, *d'agir selon une certaine compréhension de la renonciation*. C'est que seule cette renonciation est l'émancipation libératrice, valable pour tous *puisque accomplie pour eux*, c'est-à-dire proposée à leur accomplissement propre — véritable maîtrise symbolique de la liberté par la réinstauration, par-delà la chute de ce qui en s'instaurant s'était chargé du poids de pesanteur de sa propre négation, d'une liberté non plus pécheresse, mais réconciliée, dans la passion de douleur qu'elle s'impose, avec la béatitude éternelle... aussi bien la Communion des Saints. En ce sens, cette compréhension de la renonciation sera transmissible, elle aura sa règle *ou plutôt sera à et en elle-même sa propre règle* dans la mesure où cette transmission de l'universalité *comme paradoxe soutenu de l'intransmissible* sera sa question principale : la mise à la question du monde, la question à lui posée comme celle que le monde peut et doit se poser. Règle invisible, non sanctionnée répressivement puisque sa loi sera dorénavant d'être *le fait* de chacun, n'étant jamais — fruit de la grâce ainsi comprise — que ce que chacun en fera.

Du père au fils : contrainte d'amour.

De père en fils, voilà ce que nous dit Kierkegaard de la passion du Christ, car si elle se transmet de Dieu le Père à son Fils, envoyé pour racheter l'humanité, ce rachat n'est pas celui d'une dette apurant tout compte entre le monde et l'exigence théologique, mais l'escompte engageant chacun à s'en faire le débiteur, *a fortiori* sera-t-elle la « passion » de tout homme dans l'ascension d'humanité où chacun est conduit de génération en génération à sacrifier son désir

aux tables de lois de l'ordre social, dans la libre assumption de son assujettissement... qui ne devrait, pour être fidèle à l'authenticité de son don sacrificiel, ne s'attacher à aucune conquête, même pas à celle des avantages liés à l'instauration de cet ordre, mais sans cesse se reproduire dans l'incessant approfondissement de son épreuve jusqu'à la dissolution des limites qui autorisent encore une interprétation anthropomorphique du sacrifice, jusqu'à l'abandon à la grande nuit lumineuse de l'absurde. Grâce trop humaine pourtant pour être à la hauteur de ce dernier sublime et rester mesurée à cette pure exigence — dès lors facilement démasquée derrière le voile répressif qu'exige son efficacité, s'offrant à la sollicitation christique de devenir amour pur : effusion transmise hors de toute autorité qui ne soit celle de la libre passion réciproque.

Infusion d'amour.

Ainsi, avec Kierkegaard, sommes-nous aux antipodes des interprétations optimistes de la grâce et de l'amour révélé — celles qui croient qu'ils s'obtiennent sans se conquérir, et attribuent au seul charisme des héros sacrificateurs le pouvoir rédempteur. C'est le cas chez Wagner qui fait boire par son héros, naïf au cœur pur de toute contrainte sociale, le breuvage du Graal afin que les effets miséricordieux de son pouvoir rédempteur *se répandent* par profusion dans le cœur de chacun et, flux régénérateur, leur assurent une béatitude éternelle :

*Le Maître du Saint Graal en son dernier festin
par puissance de compassion divine
changea ce vin en ce sang qu'il versa jadis,
et ce pain en ce corps offert au sacrifice.*

*Aujourd'hui Corps et Sang, divine nourriture,
don de l'Esprit d'amour, se changent pour la Créature
en Vin qui maintenant coule pour vous,
en Pain qui aujourd'hui vous sustente.*

(Parsifal.)

On ne peut mieux concevoir la grâce comme l'absorption d'une manne céleste laissant au métabolisme sacré de l'âme le soin d'accomplir la mutation régénérante — loin de toute responsabilité spirituelle.

Certes, la leçon d'amour a été entendue : ce n'est pas dans le cas de l'*ordre* humain que se produira la *tradition* de l'authentique liberté spirituelle — ordre qui réduit à lui-même n'a que le dérisoire pouvoir de la répression autoritaire pour imposer la loi de sa liberté, serait-ce dans l'apparent sublime sacrifice du désir. Car, enfin, on n'y est jamais conduit dans ce cas que par le souci du moindre mal — liberté librement intériorisée mais non pour elle-même : pour ce qu'elle autorisera de jouissance légalisée. Chez Wagner c'est bien d'embrée la visée du surplus de bonté, de surabondance de bienveillance, son excès hors limite : au-delà de toutes normes admises et autorisées, qui anime le sauveur et les effets de sa miséricorde — hors de la vieille contrainte des hommes, puisqu'il est dit au rédempteur que sa mère l'a délibérément préservé des contacts mutilants :

*Ce fut alors sa tâche la plus sainte
d'écartier de tes jours pareil destin :
ainsi voulut-elle en grand secret
te cacher, te garder, loin des armes, des hommes,
de leur colère et de leur combat*

*le cri du Monde
jamais ne devait parvenir jusqu'à toi*

(Parsifal.)

Mais cette leçon s'arrête au phantasme de son effusion, elle en refoule la tragique impossibilité : celle à assumer pour en être digne.

Sollicitation d'amour.

Chez Kierkegaard par contre, la structure de paternité du modèle symbolico-chrétien dévoile les mécanismes de trans-

mission de la liberté dans la dissolution de tout « caillot » d'extranéation qui en conditionnait traditionnellement le bon déroulement : qu'elle doive s'accomplir en faisant de la liberté *le moyen* d'une violence optimum, plus que sa propre fin; cette fois la loi d'ordre de la liberté transmise n'est autre que la nécessité que cette loi possède, ou soit, sa propre vie : *soit* la liberté elle-même *se voulant* pour n'avoir d'autre motivation que ce qui s'y constitue d'immédiate réciprocité, bref, que sa loi soit sa passion elle-même se constituant dans l'au-delà de toute contrainte pour être d'emblée celle de l'universalité pure — liberté qui *est* sa propre loi dans le dénivellation instantané où elle s'annonce à travers l'expérience d'un ordre universel qui n'est que l'ordre de l'expérience que chacun a à accomplir sur soi et par soi, étant établi que c'est seulement dans la pratique où elle s'effectue qu'elle pourra s'attester, et seule *cette* pratique (l'absolu renoncement) en établir l'univoque signification universelle — amour se substituant à l'autorité dans le phénomène de diffusion de la grâce d'un côté, et s'y substituant dans la responsabilité et non dans le charisme, de l'autre.

De la loi à l'amour.

De là l'erreur d'interprétation de la grâce et l'oubli privilégié que le judaïsme en a opéré à travers la lente genèse pédagogique où ce schème advenait progressivement à la manifestation christique de son sens — comme si le Christ, rachetant tout, du même coup démettait chacun de sa responsabilité, alors qu'il était l'expression de la loi elle-même, mais au niveau *vécu* et intime que son autorité glacée antérieure, et hors d'atteinte, laissait inexploité — longue occultation judaïque. Cette autorité n'était pourtant qu'un masque : la terreur de chacun à s'emparer de sa propre liberté, de sa propre responsabilité dans l'avènement du règne des fins — chacun, dans le refus terrorisé qu'il opposait à l'autorité de son propre pouvoir; peut-être également l'impuissance objective à y atteindre. « On a intercalé la grâce à une place totalement erronée, en se servant d'elle pour en rabattre sur les exigences de la Loi. Non-sens et non-chrétien! Non!

L'exigence est la même et reste inchangée, peut-être plutôt aggravée sous la grâce. La seule différence est que sous la loi mon salut est lié à l'accomplissement de ce qu'exige la loi et conditionné par lui. Sous la grâce, je suis dispensé de ce souci, qui à son extrême me porterait au désespoir et me rendrait tout à fait incapable d'accomplir même la plus minime exigence de la loi — m'en rendant incapable car à l'extrême, je ne sais où je puiserais le sens de responsabilité de me conformer à une loi dont la puissance répressive serait telle qu'elle me priverait de toute initiative personnelle hormis celle de m'y soumettre, autant dire de m'y assujettir passivement au risque d'y être soumis constraint et forcé. Ainsi cette exigence sans autre rigueur que la puissance qui la soutient fonde-t-elle le pharisaïsme par le désespoir qui s'empare de celui qui sait qu'il n'aura jamais son mot à dire, l'obligeant à faire « comme si » puisque la loi n'en demande jamais plus. « Mais l'exigence est la même », poursuit Kierkegaard — à la seule différence qu'elle possède maintenant les moyens de son accomplissement : la grâce répandue sur chacun de sa propre responsabilité à prendre par rapport à la loi. « Crois seulement... et ton salut t'est assuré. Mais pas plus, pas le moindre rabais sur l'exigence de la loi, c'est maintenant que tu dois commencer précisément à la réaliser; mais il y aura repos et paix en ton âme, car ton salut t'est assuré, pourvu seulement que tu croies... », car on ne croit pas impunément : cela engage totalement celui qui s'engage sur la voie tracée gracieusement par le sacrifice du fils de Dieu : geste proposé comme appartenant à chacun de l'accomplir sur soi — loi du sacrifice comme loi de sa liberté et plus radicalement comme liberté de la loi : la loi comme liberté : liberté de la liberté. « Mais de même qu'en tout on a embrouillé le christianisme en le contorsionnant en compassion humaine, de même aussi pour la grâce, avec ce brave concept qu'on dégoise sur elle, que Notre-Seigneur ne serait plus qu'une vieille baderne qui n'y regarde pas de si près. Non. Si notre Seigneur a jamais été à comparer à un vieux bonhomme, ce serait plutôt dans le judaïsme, car lui-même comprit très bien l'impossibilité d'accomplir la loi. Mais dans le christianisme on a fait de lui le jeune maître qui voit tout de très près : "A présent, dit-il, je tiens vraiment à ce qu'on ne plaisante plus, maintenant que j'ai fourni l'énorme

acompte de la Grâce. ” Dans le judaïsme, Dieu, resté comme perché au haut des cieux, voyait qu'on n'accomplissait pas la loi, tempêtait et punissait tout en laissant pourtant les choses suivre leur cours. Vint alors le christianisme et Dieu fut comme rajeuni, il descendit ici-bas, se fit homme, se répandit parmi les hommes, disant : “ La loi, je veux qu'on l'accomplisse... voici la Grâce, mais désormais plus de plaisanteries. ” » (*Journal*, t. III, p. 268.)

XIII. REPRISE SARTRIENNE DU PROBLÈME DE LA TRANSMISSION DE LA LIBERTÉ : SYNCHRONIE

Mais Sartre nous dit à propos de Kafka, qui n'est pas innocent en la matière : « Dieu n'est ici que le concept d'autrui poussé à la limite. » (*L'Être et le Néant*, p. 324.) Et l'on sait quel rôle joue le concept d'autrui dans la genèse de la liberté chez Sartre. Totalité détotalisée, réduite et renvoyée à elle-même du fait de la présence de l'Autre, la liberté de chacun est en même temps, d'avoir à se reprendre incessamment sur la perte que lui occasionne l'autre, totalité totalisante ou *totalisation*. Mais c'est du tiers que vient le principe du groupe : réduites à deux, les totalisations respectives se renvoient la balle de leur détotalisation sans parvenir à trouver la *règle* de leur unité. Elle leur viendra du tiers, dans l'alchimie intentionnelle où une identification imaginaire de son point de vue sur eux — cette saisie en extériorité de leur impossible réciprocité en intérieurité — leur permet d'accéder à la loi de leur rapport ou à leur rapport légiféré.

Curieuse définition de l'accession à *l'universalité de la liberté*, mais il faut bien voir que ce processus centripète d'unification interne à partir de l'autre, ne se produit que sous l'effet de la contrainte forcée — quelque niveau symbolique auquel elle est amenée à se déployer⁵.

5. Entendons : le père, par exemple, ne vient rompre la relation dyadique imaginaire et phantasmatique, mais réelle à ce titre, qui relie l'enfant à sa mère — fausse réciprocité dyadique par excellence — que de l'autorité qui lui est accordée par l'effet de contrainte qu'il a à sa disposition. Certes, il

Il y avait dans *L'Être et le Néant* de quoi constituer la logique triadique des constellations intersubjectives de manière infinie : perpétuellement en voie de désagrégation, se réagrégant ailleurs, sous d'autres rapports — circularité tournante jamais fixée en dehors de la contingence des rencontres. Avec la *Critique*, c'est le poids d'une intervention qui pèse et qui apporte son sens de nécessité au processus d'universalisation culturelle. La présence nécessitée du tiers peut se

pourrait sembler que, loin de produire l'unité du couple impossible jusque-là sinon dans une unité phantasmée, il crée la perturbation chez l'ennemi, divise pour régner et effectivement parvient à réaffirmer l'alliance matrimoniale d'un côté et à se subordonner sa progéniture de l'autre : le fils jouera dorénavant la carte du père. Mais pourtant, jusque dans cette apparence de triomphe, c'est finalement contre lui-même que le père a *produit l'unité de l'ennemi*; car si sa femme réaffirme sa sujexion à l'autorité phallique, on sait que ce n'est jamais que contre son propre père, en vue de rejoindre le désir de sa mère, constant souci de ses manœuvres, qu'elle pense ne pouvoir atteindre que par l'exhibition oblatrice d'un phallus : seule alternative plausible et efficace à celui de son père — en l'occurrence, mari ou fils; alors que d'autre part, le fils ne fait que prendre sur lui le point de vue du père et se l'imposer pour en tourner symboliquement l'interdit, c'est-à-dire déplacer la relation dyadique imaginaire à la mère sur le plan symbolique-réel au niveau duquel il sera autorisé à la rejoindre, c'est-à-dire à prendre femme.

Réglementation bien malheureuse sans doute, mais il n'a pas été dit que l'intériorisation assumée du point de vue de l'Autre par les membres de la dyade doive aboutir à un succès — simplement, réussite ou échec, ils ne peuvent en faire l'économie une fois qu'il s'est imposé à eux, étant entendu que c'est une tautologie que de dire qu'il s'impose à eux puisque le point de vue de l'autre, *s'il existe*, existe nécessairement avec la possibilité de cette modalité-là. Autrement dit, il n'est pas question de l'échouer : c'est dorénavant toujours dans l'approximation tâtonnante d'une unification intériorisée de la dualité que se comprendra la relation de ses membres — à quelque distance que ce soit; car s'il s'agit en l'occurrence d'un apparent adieu de la mère à son fils et du fils à sa mère, en réalité dans ce déchirement passe la persistance la plus profonde de la relation initiale mais réadaptée à partir de l'intrusion paternelle : la mère ne se soumettant à l'alliance matrimoniale qu'au profit d'un phallus obtenu et dédicacé à sa mère : phallus-fils selon la filiation bien connue depuis Freud entre le phallus et l'enfant par la médiation des fèces; le fils de son côté ne cessant à son tour de la rejoindre à travers ce que la position prévalente du père lui a indiqué être la voie la plus sûre à suivre pour atteindre son objectif. Ce qui dénote la fonction castratrice de l'Œdipe, puisque jusque dans cette réussite il n'est pas sans passer une dose importante de violence : l'obligation de ces détours justement, mais c'est le prix payé à la réalité, sécularisation de Dieu le Père tout-puissant aux mesures de l'ordre social.

trouver reprise et retournée comme *force* d'union contre celui qui intervient. Il suffit dorénavant que les membres de la dyade intérieurisent son point de vue pour obtenir de l'intérieur ce qu'à eux deux ils ne pouvaient espérer obtenir, bref, que la réciprocité, évanescante jusque-là, se trouve consolidée, renforcée, stabilisée en même temps que *conquise* à l'orientation univoque de son objectif — du moins, répétons-le, si les partenaires trouvent dans leur relation, et la contrainte agissante de celui qui les unifie, des raisons suffisantes de la préenvisager. Mais nous en sommes encore là, dans une traduction théologique, au niveau du Dieu tout-puissant et autoritaire. C'est la loi comme violence, le regard du Tiers comme force de loi qui résulte de ce qu'il détient la force de fait. Son intervention est déterminante de l'unification, culturalisée, de la fausse unité des membres de la dyade, déterminante de la promotion au niveau de l'universalité *réglée* de la tentative d'une communication, de l'ordination d'une confrontation, de la clôture de l'alternance aléatoire des relations duelles qui traversent le champ social. Au mieux, le couple en tire profit, au pire succombe aux effets tournants de la relation dyadique — mais dans les deux cas les membres du couple, la pluralité *donnée* de l'espace social, en sortent marqués, inévitablement situés et définis : *devant faire quelque chose de ce qu'on a fait d'eux*. Dans le dernier cas ils se soumettent à la pression agissante du tiers : chacun devenant, dans une circularité vicieuse, le tiers d'une dyade, l'Autre d'une altérité; dans le premier cas, ils s'emparent de l'unité fugitive imposée de l'Autre, en tirent la force d'une unité militante et en font l'instrument de combat de la fusion du groupe — altérés de toute façon. L'universalité culturelle du monde s'est emparée d'eux en cet âge nostalgique d'une époque où se déployaient, innocentes, leurs relations au monde, entièrement adaptées au polymorphisme du désir; où se déployait, ignorante, leur «imperfection», soutenant spontanément, et à leur propre insu, les risques de l'antagonisme, de la détotalisation constante de toute entreprise de totalisation — mais si c'est là le prix à payer pour neutraliser les effets de cette pure violence, pour nouer l'alliance désagrégative de l'innocence initiale, du moins restera-t-elle agissante, dans le refoulement même qu'elle subit, du souvenir nostalgique de son exercice, justifié de ce

qui s'y déployait pleinement dans l'absence de ce qui socialement se trouve promu à titre d'impératif absolu : la perpétuation de soi, époque à laquelle la *vie* de cette violence n'avait que faire de s'aménager le prolongement indéfini de soi par soumission à ses conditions de *survie*, vivant parfaitement de façon transitoire et de la seule fluidité des rencontres hasardeuses.

XIV. SCANSION DIACHRONIQUE : CIRCONSCRIPTION DU PROBLÈME

Mais cette coupe « synchronique », cette mécanique de l'émergence du désordre de la relation dyadique à l'ordre de la relation triadique dans le cadre du contexte historico-social qui en fournit la pesanteur propre, trouve son répondant « diachronique » : la *genèse* de ce schéma formel qui se trouve à la disposition de chacun dans tout groupe constitué, comme la loi devenue de sa possibilité — ontogenèse phylogénétique si l'on peut dire, puisque ce sera de l'accession de chaque individu à la loi d'ordre régissant son hominisation sociale que s'engendre également, mais dans l'espace historique où elle se constitue pour la première fois sous forme institutionnelle, le devenir historico-culturel de la tradition occidentale : l'action fondative de ses grandes religions —, devenir dont on connaît le destin auquel il a été promis.

De fait, tout se passe comme si chacun se trouvait d'emblée problématisé à la liberté, par naissance pourrait-on dire — entendons naissance psychologique, culturelle et sociale. « Le commencement, c'est la contingence de l'être; notre nécessité n'apparaît que par l'acte qui assume cette contingence pour lui donner son *sens humain*, c'est-à-dire pour en faire une relation singulière au Tout, une incarnation singulière de la totalisation en cours qui l'enveloppe et la produit... Ces déterminations extérieures sont intérieurisées pour être réextériorisées par une *praxis* qui les *institue* en les objectivant dans le monde. C'est ce qu'a dit Merleau-Ponty quand il écrivait que l'histoire est le milieu où “ une forme grevée de contingence ouvre soudain un cycle d'avenir et le commande

avec l'autorité de l'institué » » (*Kierkegaard vivant, op. cit.*, p. 50). Le reste — c'est-à-dire ce qui adviendra de cette liberté, ce que chacun en fera — est une question d'opportunité, de circonstances, favorables ou défavorables mais jamais définitives et rarement irréversibles. Il y aurait lieu de tracer (dans le cadre oedipien) cette condition de possibilité d'humanisation, c'est-à-dire d'*« hominisation »*, du petit d'homme : la topologie des circonstances exemplaires qui président habituellement à ce devenir — car si chacun hérite de la liberté comme la propre loi intérieurisée de sa possibilité, il en hérite dans la distorsion « passionnelle » des circonstances, le plus souvent familiales, qui en ont produit l'émergence ^{5 bis}. Autrement dit, il y a toujours un père, grand ordonnateur des sanctions de l'ordre social à faire exécuter au niveau du cercle intime de l'espace familial : à prendre ou à laisser, autoritaire ou irresponsable, mais inévitablement présent comme champ d'ouverture d'une option inéluctable. La distorsion dont est lourde son intervention dans la fonction oedipienne, déterminera l'évolution et l'histoire du sujet, en même temps qu'elle le met, dès l'origine, en possession du titre réflexif d'une reprise de la liberté par elle-même. Tout se passe comme si la dialectique de cette liberté dans son rapport aux autres déterminait à la fois sa *possibilité* (donnée dans son être-là en tant qu'elle a à l'être), sa *nécessité* (donnée dans l'alternative irrécusable d'avoir à l'être dans la contrainte d'une assumption libératrice ou assujettie à la Loi de l'Autre), cependant que sa *réalité* restera entièrement assignée à la responsabilité du sujet, à savoir l'adoption de la modalité d'assumption de cette *nécessaire possibilité* dans le détail des circonstances particulières où il l'accomplit.

XV. DU JUDAISME AU CHRISTIANISME

A ce titre il y a une ontogenèse du « genre humain » — c'est-à-dire du genre occidental — dont le judaïsme et le chris-

^{5 bis.} « Notre capacité de bonheur dépend d'un certain équilibre entre ce que nous a refusé notre enfance et ce qu'elle nous a concédé. Tout à fait sevrés, tout à fait comblés, nous sommes perdus. Donc il y a des lots, en nombre infini » (Sartre, *Merleau-Ponty, ex. Situations, IV*, p. 190).

tianisme peuvent apparaître comme les figures des scissions majeures. L'idéalité propre sur laquelle s'est constitué l'Occident, c'est-à-dire le concept de liberté, commence dans la double origine d'une *histoire* et d'une *psychologie*, d'une psychologie instauratrice d'une histoire et d'une histoire dont l'émergence s'inscrit dans un remaniement psychologique : archéologie d'une émergence à la loi de la liberté entendue comme la mise en ordre du désordre social et naturel *selon le principe de l'universalité irrésistible de la liberté : critère de l'identique responsabilité dictée à tous de préserver par l'exercice de la liberté la loi d'ordre du groupe*, le tout opéré à chaque fois dans le contexte contingent au sein duquel va se trouver mis à l'épreuve le devenir de cette responsabilité : le mode de donation du modèle qu'il appartiendra à chacun d'imiter — archéologie d'une émergence qui constitue une véritable table *a priori* de toutes les lois qu'il s'agira d'observer selon le critère de la libre initiative fondamentalement limitée par l'impossibilité de n'avoir pas à s'y mesurer, en même temps que par l'obligation de s'y rendre le plus adéquat possible, et qui transmettra son origine, dès le départ, par le canal de la relation père-fils, et dans le difficile et toujours crispé transit par lequel l'autorité légale de la liberté se transmute en la loi vécue de son autorité. Ainsi serait circonscrit le conditionnement paradoxal de la liberté à la liberté — initialement dans la contrainte et le poids répressif de la loi, dans l'amour par la suite.

C'est à ce propos que Kierkegaard nous a enseigné le fonctionnement et la portée de ce « saut » de l'autorité à la grâce, de la contrainte à l'amour, ce « passage instantané » de soi à soi par la médiation de l'autre, de l'autorité de la loi à son autorité assumée par la médiation de la grâce gracieusement dispensée à tous, ou ce qui revient au même, mais dans une traduction atténuée du sens de légalisme exacerbé de la formule précédente : christianisation d'un judaïsme déjà flottant, de la grâce de la liberté à la grâce de son effectuation par la médiation de l'autorité exemplaire du sacrifice — qu'il soit celui symbolique de la fixation à la croix de la Loi de tout père pour tout fils, ou à celle réelle du Christ, en tant que cette fois-là c'est le grand jeu, le « grand expédient » dont parle Kierkegaard, le pari « promotionnel »

de l'élargissement infini des preneurs, maintenant qu'il dépend de leur seule décision d'en être les bénéficiaires —, non plus le sacrifice à la petite semaine d'une crucifixion à la croix de la Loi, mais à celle du seul amour offert en sacrifice infini comme infini espoir d'inférieure propagation.

Mais il nous en a en outre indiqué la figuration dans l'incarnation que doit revêtir ce fonctionnement : elle se jouera dans la dramaturgie du rapport au bon père — qui peut aussi se dévoyer en mauvais père : passage du Dieu des juifs au Dieu des chrétiens, le même mais vécu différemment⁶. Un subtil dénivellation s'opère du judaïsme au christianisme : celui de la loi à son intérieurisation, ou du caractère normatif et extérieur de l' « opérateur » occidental à sa réalité effective. C'est dorénavant la réciprocité conquise, sans hargne ni colère : espace pur de réflexion de l'initiative de liberté. N'étant vraiment elle-même que si elle vaut pour tous, la liberté ne conquiert son titre que si elle accomplit sur soi ce qui est en instance d'accomplissement chez l'Autre, et en attente de réciprocité. Dieu est le mécanisme même de cette opération, toujours disponible, retirant sa gratification à ceux qui refusent la liberté, prêt à la rendre au moindre signe de retour : « Certes on a bien vu un père terrestre, au retour repentant du fils prodigue, s'endurcir et refuser de pardonner ou d'être son père. Mais c'est ce qui n'arrive jamais

6. « C'est quand Dieu dans le Christ est devenu le Dieu de la Grâce, qu'il devint aussi, si j'ose dire, plus distant que jamais. Dans l'Ancien Testament, il est plutôt comme quelqu'un qui reste à surveiller, il va, si j'ose dire, jusqu'à chicaner l'homme sur son propre terrain, il est à cheval sur son droit, etc. Alors il se résout au dernier expédient et le voilà maintenant infiniment plus distant, il semble presque inviter les hommes à le duper : terrible sérieux. Dieu est un peu comme un homme, un père en face d'un fils prodigue. Un certain temps, il l'éduque par de petits moyens, et tout ce temps-là, il n'a pas cette distinction distante; il se fâche, il regarde à son dû, etc. Finalement, il se résout au grand expédient et devient alors infiniment distant. En faisant tout pour lui, il rend ainsi possible au fils de le mener, en un certain sens, complètement par le bout du nez : terrible sérieux! Le père ne dispute plus avec le fils, et ne gronde plus, non, il a tout fait, et à partir de cet instant s'établit comme un silence infini. Quand le père l'éduquait avec de petits moyens, c'était loin d'être facile de le prendre en vanité, car la surveillance paternelle ne se relâchait pas. Mais à présent, ayant tout fait, il a rendu si infiniment facile au fils de tout prendre en vanité : terrible sérieux! » (*Journal*, t. IV, p. 208.)

avec Dieu; dès que tu le veux sincèrement, Dieu alors est aussi ton père. » (*Ibid.*, t. IV, p. 210.)

XVI. TRADUCTION PSYCHANALYTIQUE

La psychanalyse ne fera que laïciser ces concepts. Elle recourt au même modèle d'une structure triadique où le rapport narcissique-imaginaire à l'autre, vécu sans distance ni recul, conquiert le titre réel-symbolique de sa distance *réglée* à l'autre : principe d'accord et d'alliance et non plus d'identification, par l'entremise du Tiers autoritaire. Bref, le procès oedipien met en œuvre une structure identique pour définir la problématique d'émergence du petit-d'homme au stade d'homme, c'est-à-dire l'abandon de la nature (maternelle) au profit de la culture (paternelle). C'est sur ce que ce procès nous apprend de la constitution du sujet que nous devrons aligner nos espoirs théoriques de cerner les chances respectives de l'aliénation et de la liberté. S'il existe en effet un devenir du désir qui, comme le destin de la grâce dans son passage du judaïsme au christianisme, consiste à « renverser l'inconditionnel... où le sujet reste dans la sujétion de l'Autre, pour le porter à la puissance de la condition absolue (où l'absolu veut dire aussi détachement) » (Lacan, *Écrits*, Le Seuil, 1966, p. 814), alors nous comprenons que le même discours préside à l'intelligibilité du destin de l'Occident et de l'individu occidental : simplement nous sommes dorénavant en mesure *d'expliquer* les formations individuelles qui favorisent ou retardent ce destin. Car tant que le désir se tient dans l'inconditionnalité de l'autorité qui est aussi celle du règne des arguties, des demandes et réponses, des subterfuges et autres ruses, décentré d'une pure relation de reconnaissance, alors l'autorité n'est que le *signe* de son pouvoir : à force d'être tout près ou partout, elle n'est nulle part, elle règle tout dans le défaitisme rivé à l'impossibilité de rien régler, et avoue sa défaite au moment même de la vouloir lever chez l'autre. Il ne faut en attendre que le corps à corps tatillon fait de ruse et de stratégie reciproques où la victoire de l'un ne l'emporte que de la défaite de l'autre. En fait,

pour échapper à ces limitations, il faut passer à l'autorité déléguée, celle qui se transmet du principe même du pouvoir : sa règle; même l'arbitraire qui peut en soutenir la manifestation détient, de la distance où elle prend son origine, l'espace de jeu dont la topologie — c'est-à-dire encore une législation : celle de la loi de l'espace — est toujours possible. Passage donc, de l'inconditionnel à la condition absolue en ce sens précis que si une condition est absolue, c'est que l'Absolu l'emporte sur sa règle, ou que la condition devient la règle elle-même *dans le mouvement d'absolution où elle se promeut* : interpellation effectuée à l'égard de chacun de la prendre en charge au cours d'un mouvement qui sera l'intériorisation de l'Absolu lui-même, l'absolution de son absoluité. « Condition absolue de tout discours, dit en écho Althusser, ce discours présent de haut, c'est-à-dire absent en son abîme, en tout discours verbal, le discours de l'Autre, du Grand Tiers, qui est cet Ordre même : *le discours de l'inconscient.* » (Ex : *La Nouvelle Critique*, nos 161-162, déc.-janv. 1964-1965, p. 103.)

XVII. TRADUCTION PHILOSOPHIQUE

Ce qui *dit* bien, mais *ne pense pas*, l'originalité du freudisme. Car celle-ci n'est reconnue, par Althusser, qu'au niveau de la réaction en chaîne des métamorphoses coperniciennes, où il voit les étapes successives jalonnant le devenir inconscient de soi — scientifique en l'occurrence — de la pensée occidentale. Ainsi après que Galilée eut décentré la terre d'elle-même au profit de son Autre, le Soleil, que Marx eut opéré le même décentrement en intégrant la pseudo-solitude de l'individualisme bourgeois dans le phénomène collectif des classes sociales, c'est à la psychanalyse qu'il reconnaît le mérite d'avoir liquidé le sujet — ultime avatar, et le plus résistant, de toute l'histoire du schème du « centre » — et de l'avoir fait tourner à son tour autour du langage, qui avait toujours été tenu jusqu'alors pour le reflet périphérique de l'intériorité du sujet. Cela est vrai, mais non pour autant significatif : le renversement d'une relation n'est pas l'abandon de la

relation, il n'est que l'inversion de son signe. En vérité l'accent est à mettre sur le processus de coupure de la culture d'avec la nature — procès instruit par Freud à la double origine de l'humanité et de l'individu — et non sur la querelle des prérogatives respectives de l'âme et du corps (l'âme tourne-t-elle autour du corps, ou le corps autour de l'âme?) ni sur cette querelle, intériorisée dans le champ même qui constitue le thème et l'originalité de cette intériorisation, à savoir la culture elle-même, sous la forme des prérogatives de l'homme sur le langage ou du langage sur l'homme. La vraie rupture avec le classicisme, introduite pour une part par Freud, est celle qui s'est produite dès qu'on eut compris que poser la question de l'âme et du corps était le fait de l'âme elle-même du pouvoir symbolique, ou de l'homme comme, étant à lui-même son propre symbole, y compris son propre pouvoir de questionnement, *bref, dès l'instant où la question fut résolue par l'impossibilité d'entreprendre d'y répondre sans la détruire elle-même*. Tout le reste n'est que querelle d'écoles, aménagement de stratégie, établissement des frontières de responsabilité et des possibilités d'action à l'intérieur du champ univoque ouvert par l'émergence à la culture. En ce sens, s'il faut chercher une révolution copernicienne à l'intérieur des XIX^e et XX^e siècles, c'est dans cette conversion du regard, ce réaménagement de l'horizon de l'interrogation, de l'espace transcendental où la question se pose : seul champ de réflexion possible dorénavant ouvert à la philosophie. Ce sera la réflexion qui s'interroge sur le sens de cette émergence, ses conditions de possibilité, le lieu de son application, et le support de son surgissement. L'être, selon Heidegger, la perception selon Merleau-Ponty, la conscience de Husserl, la *praxis* pour Marx et Sartre, l'*ego* immanent pour Henry Michel, le langage pour les néo-structuralistes, etc., ce sont là principes de différence, mais ils ne remettent jamais en question que l'homme soit *anti-physis* et stratège mal né de son destin : ces principes seront simplement disposés en fonction des intérêts ultimes que chacun veut sauvegarder, des types d'évidence qui lui tiennent le plus à cœur et qui sont le plus compatibles avec cette structure générale. En ce sens, la conscience du partage initial au sein duquel la culture instaure, par sa différence d'avec la nature, la possi-

bilité même de sa problématique, de toute problématique présente et à venir, constitue simultanément la fin de toute révolution copernicienne possible; c'est la condition de toute révolution, de tout changement révolutionnaire dans l'équilibre de la cause et des effets, du fondement et de ses manifestations, de l'essentiel et de l'apparent, qui se trouve avoir été atteinte dans une ultime révolution qui se dévoile être la vérité de toutes les révolutions précédentes, de leur possibilité mais non de leur contenu, et ouvre ainsi la porte à toutes les interprétations, sauf à celle qui refuserait de comprendre qu'il ne peut jamais s'agir que d'interprétation — ce qui n'exclut pas qu'il y ait une interprétation vraie, dont toutefois la possibilité ne pourra surgir que de l'ouverture problématique instaurée par l'avènement de la culture.

En ce sens la philosophie ne pourra plus voir opérer contre elle une quelconque révolution, puisque prendre conscience de l'émergence culturelle c'est nécessairement *savoir* la responsabilité originaire de l'être de l'homme à l'égard de tous les ordres d'intelligibilité, savoir que c'est par cette émergence que du sens vient à l'être, y compris l'éventuel sens du nonsens de la philosophie; et donc, quoi qu'on veuille, la philosophie se trouve justifiée rétrospectivement étant donné qu'elle ne sera jamais que la systématisation seconde du désordre de l'ordre culturel, ce désordre interne à l'ordre, qui en naît comme son moindre mal : réflexion interne au principe de l'ordre culturel, appliquée à ce qui y demeure ou en résulte de séquelles inassimilées et inassimilables de l'être. En sorte que cette justification de la philosophie vaudra, même si l'aménagement du monde est tel qu'il permette de faire l'économie de la philosophie, parce que l'absence de philosophie sera seulement le signe que les problèmes qu'elle se posait ont été résolus — non que la culture soit retombée en l'état de nature, mais au contraire parce qu'elle peut dorénavant se passer d'une représentation théorique de ses problèmes, de l'exorcisme qu'en représente la pensée. En tout cas, le statut de la philosophie, aussi longtemps qu'elle survivra, consistera à interpréter le sens de la responsabilité de l'homme dans le rapport interne qu'il entretient avec l'apparition de la culture, à fournir l'intelligence du partage nature/culture, à produire en conséquence un monde à la mesure de

la règle d'ordre qui a présidé au problème même de l'ordination de celui-ci, donc à rendre adéquate l'interprétation du critère instaurateur de la culture (la compréhension que l'homme en a et qu'il s'en donne) avec le monnayage concret de ce critère aux multiples niveaux d'existence qui sollicitent son application.

XVIII. ACHÈVEMENT DU MODÈLE PSYCHANALYTIQUE

A ce titre, la psychanalyse nous apporte le principe du devenir historico-anthropologique de la Loi, la laïcisation du modèle proposé comme vérité par Kierkegaard. C'est en elle, dans le mystère maintenant élucidé de la Loi, que prend corps le principe même d'une *relation*, c'est-à-dire d'un *rappo*rt de l'homme à lui-même, au monde et aux autres, qui ne soit plus le simple arbitraire d'une juxtaposition sans sens, mais le *produit réglé* d'une alliance, c'est-à-dire la culture et la prise en considération du pouvoir respectif de chacun et de tous, ainsi que de sa transmission. Risque et action que l'homme est obligé d'assumer pour devenir lui-même sur le fond de la première naissance de l'humanité à elle-même et dont la vérité profonde et immanente est le principe de constitution d'un champ réglé de la transmission de ce savoir essentiel : *comment faire pour passer de l'irresponsabilité animale à la responsabilité adulte*; véritable réinvention dans la carrière de chaque individu de ce qui s'est trouvé constitué un jour dans l'histoire de l'humanité. La Loi sera donc la *relation elle-même*, à l'image de son pouvoir, comme centre de gravité de tout rapport vécu, et *espace d'identification présidant à l'accession à l'humanité*. Tout se joue, comme le dit très bien Althusser, au niveau de « la modalité de la nodalité spécifique et absolument singulière dans laquelle le passage de l'œdipe a été, est abordé, franchi, partiellement raté ou éludé par tel ou tel individu » (*ibid.*, p. 105). Relation dont la loi d'institution qui l'autorise et qu'elle promeut ne devra jamais être rabaisée au légalisme justicier du système en extériorité de toute loi déterminée, mais entendue

comme la loi de la structure relationnelle — « loi de structure, loi même du symbolique... lieu absolu (comme le dit encore Althusser), où [le] discours singulier cherche son propre lieu, cherche, rate, et le ratant, trouve son propre lieu, l'ancre propre de son lieu, dans l'imposition, l'imposture, la complicité et la dénégation de ses propres fascinations imaginaires » (*ibid.*, p. 103).

Ainsi pour la première fois la psychanalyse a-t-elle défini *les lois d'un conditionnement de la liberté* sur fond d'une émergence première qui en constitue la possibilité. Émergence à la culture elle-même et donc à l'humanité — qu'elle soit le produit d'un pouvoir vital ou d'une invention planétaire, peu importe au regard du devenir humain du petit d'homme. « [Cette] hominisation forcée du petit animal humain..., passage de l'existence (à la limite) purement biologique, à l'existence humaine (enfant d'homme), Lacan a montré qu'elle s'opérait sous la *Loi de l'ordre* que j'appelleraï *loi de culture*, et que cette loi de l'ordre se confondait dans son essence *formelle* avec l'ordre du langage. » (*Ibid.*, p. 100.) Mais Althusser laisse flotter ce savoir au niveau théorique propre où son exigence de connaissance le découvre. Il ne veut pas penser l'origine de cette coupure, le moment du passage, qui n'est ni dans la nature, ni dans la culture, mais dans le va-et-vient structurellement orienté qui les relie, qui est *la relation elle-même* avant de se monnayer dans la Culture, ou plutôt qui est la Culture *dans la vie permanente qui la caractérise*. Althusser accepte donc les effets de cette prise en considération de la coupure, mais ne veut pas en réfléchir la cause : son sens immanent, ni ce qui peut en être dégagé : toute l'ontologie qui l'enveloppe nécessairement *si cette cause ne doit pas tomber dans l'arbitraire d'un pouvoir mesuré par ses seuls effets*. C'est que réfléchir cette structure causale elle-même conduirait à réintroduire subrepticement la finalité refusée, la théo-téléologie qui est l'objet totalement abhorré de son laïcisme. Qu'il y ait une origine qui soit à elle-même son propre sens, avant et préalablement à ses effets, et dès lors voilà cette loi de structure transformée en modèle de réalisation, en fin à accomplir. Cette dernière remarque s'appuie sur la considération expresse que le simple déroulement d'effets implique une décompression temporelle rendant

effective la problématique d'un *sens* du devenir, et de son éventuelle réconciliation avec soi. C'est au sein de ce devenir qu'Althusser introduit son refus de la transmutation *décisive* de la nature *constituée* de la petite enfance en la culture *constitante* opérée grâce et à travers l'accession et l'émergence « *hominisante* ». Pourtant cette transmutation est la signification fondamentale du modèle psychanalytique; en elle se joue la délégation de pouvoir qui transite depuis son invention originelle (le premier meurtre du père) dans l'histoire humaine, comme la montée et la retombée de toute vague au flot homogène de la mer. En ce sens cette signification, pour *être toujours là* dans la problématique de son accomplissement, dans son accomplissement qui ne cesse d'être problématique en tous ceux — c'est-à-dire, chez chacun — qui tentent de l'effectuer, peut aussi bien *devenir* le sens de son être, peut aussi bien se poser comme le *devenir* de son être : ce qu'il faut ressaisir en s'emparant du *pouvoir qui y est inclus, ce qu'il faut apprendre à faire en le faisant, et par là même changer en rédupliquant son pouvoir : en en prenant conscience*. C'est cette orientation immanente et intrinsèque à l'expérience elle-même comme sa possibilité, qu'Althusser ne veut pas reconnaître : cette laïcisation du Nom-du-Père originel serait encore trop marquée des services que le Nom-de-Dieu a rendus au chapitre sanctifiant de l'âme religieuse.

Pourtant, que peut *signifier ce refus* de la théo-téléologie de l'analytique de la finitude? Même s'il ne se donne aucun terme positif de réconciliation, aucun but idéal, déjà présent à titre de sens dont il ne reste plus qu'à accomplir la réalité, il demeure que le *refus* devient en lui-même sa propre fin, s'impose comme norme et bientôt sans doute fournira une ontologie de la négation, du nihilisme ou du néant. Si elle se dresse en accusatrice de la religion, la pensée critique a déjà creusé une attente dont tout son travail sera le rempissement; et si cette attente est à décevoir et de décevoir, on la décevra et décevra, et cette déception sera le but lui-même : le ressassement malheureux du malheur. Bref, on ne fait jamais assez sa part à l'anthropomorphisme, c'est-à-dire au fait que, quoi qu'il fasse, l'homme *qui fait une œuvre*, la fait dans une perspective édifiante. A moins de se taire, toute

communication est déjà le redressement d'une déviation, le remplissement d'une absence, la rectification d'une insuffisance; bref, tout discours, même scientifique, s'installe dans la figure du redresseur de torts, et même certains silences, à ce titre, sont plus éloquents que la parole. Tout discours est normatif. La modernité nouvelle de la pensée, qui pense pouvoir récuser les ontologies dialectique, phénoménologique et existentialiste, en creusant le tombeau de toute finitude, en en dénonçant l'idée, *idée* de la finitude qui serait l'espoir secret de son désespoir, ne dévoile qu'elle-même : au mieux une vérité et une possibilité — c'est-à-dire une rédemption à son tour —, au pire son souci d'irresponsabilité — rédemption plus paradoxale, mais tout aussi contraignante que la précédente. En fait, cette normativité rédemptrice n'est pas même à déduire formellement de la volonté de communication d'Althusser — bien qu'on « édifie » toujours en parlant —, elle se trouve explicitement réfléchie par lui dans son texte : c'est ce qui du procès oedipien s'impose comme la *norme* même de l'expérience analytique, ou comme l'invariant de toute variation concrète par-delà le normal ou le pathologique : espace de structuration auquel il faudra ramener tous les ordres apparents comme à leur vérité et donc à leur sens⁷. Ainsi pour Althusser toutes les variations psychologiques « peuvent être pensées et connues dans leur essence même, à partir de la structure de l'*invariant* (Edipe, pour la raison, précisément, qui fait que tout ce passage a été marqué, dès son préalable de la fascination, dans ses formes les plus “aberrantes” comme dans ses formes les plus “normales”), par la Loi de cette structure, ultime forme de l'accès au Symbolique sous la Loi même du Symbolique » (Althusser, *op. cit.*, p. 106).

XIX. GRACE DE LA LIBERTÉ

Nous sommes donc au point d'accomplissement de nos réflexions régressives sur le mouvement d'émergence, celui

7. « Ce dont l'expérience analytique témoigne, c'est que la castration est en tout cas ce qui règle le désir, dans le normal et l'anormal. » (Lacan, *op. cit.*, p. 826.)

où la régression renverse les couches *formelles, abstraites et constitutives* de la possibilité de l'expérience dialectique, en un *formalisme* progressif : le modèle concret et totalisant de la *réalité* de l'expérience elle-même. Saisie progressive de la liberté, simultanément à son obnubilation ou à son ambiguïté — parce que jouée et à rejouer sans cesse, perpétuellement en instance, *l'instance elle-même*, sans cesse immédiate. Lutte du maître et de l'esclave, lutte des consciences, désir de désir, dialectique infinie de la fascination spéculaire rompue par l'imposition de l'ordre de la Loi, la loi de l'Ordre Symbolique à travers le couperet de la castration : ce qui se saisit comme menacé tant chez le fils que chez le père dans le conflit qui les oppose à propos de la mère, des femmes de la horde, et qui sera accepté par le père dans l'exacte mesure où même la victoire du fils sera pour lui une victoire : la reconnaissance du lieu du pouvoir, par le fait même d'avoir lutté pour s'en emparer. En ce point oedipien donc, où le mythe camoufle mal le fait décisif et irréversible de la *castration*, ce qui reste en question ou ce qui est la question elle-même en tant qu'elle peut être posée, c'est le *cadre problématique interne*, constellation singulière du système des présences parentales, en ce qu'il problématise, décline ou incline, entame ou fait échouer, déporte ou dévie, favorise ou défavorise le processus irréversible — et dorénavant structure invariante de mesure — d'accession *définitive* à ce dont il faudra, cependant, et en même temps, sans cesse et dans le concret de l'expérience, forcer ou renforcer l'accession : la liberté comme condition de possibilité de la liberté et possibilité de toute condition.

La grâce, dès lors, c'est cette liberté elle-même dans le « défilé » problématique où elle se trouve engagée *par le fait et du fait même* de sa renaissance en cette étape primordiale, et en ce qu'elle ne peut être engagée qu'au profit d'elle-même (si c'est le cas favorable) ou à son propre détriment (si c'est l'inverse). Il ne reste plus qu'à attendre les effets de cet engagement pour en sanctionner les conséquences et en saisir la confirmation ou la dénégation dans les formes d'expression publiques qu'elle fournira de soi. La grâce *stricto sensu* se présente donc comme la réduplication d'elle-même dans l'aventure où elle se joue sur fond d'elle-même et de

la menace originelle qui est contemporaine à son apparition, ou plutôt qui *est* son apparition dans la mesure même où, comme nous l'avons vu, elle n'apparaît jamais de son propre gré mais toujours sous l'urgence d'un problème, le portant dans son cœur par la tentative même de le résoudre, et à ce titre se désigne elle-même comme grecée du péché de son origine, *du simple fait qu'elle ait une origine*. Elle surplombe donc l'expérience de chacun, aux deux moments et aux deux niveaux — au niveau de sa possibilité ontologique et au niveau de la forme d'expression qu'elle revêtira — mais comme étant sa propre affaire ou n'ayant jamais affaire qu'à elle-même, comme étant l'affaire qu'elle a à faire, qui est la sienne propre même si ce n'est pas elle qui en a défini les conditions ni les termes.

En quoi, pour en revenir au grand procès fait à la dimension judéo-chrétienne de la dialectique, il est clair qu'il ne faut en sortir que de l'intérieur, seule manière de ne pas la voir resurgir derrière son dos, intacte et rénovée. Révolution qui comme toute révolution doit être culturelle, non de refus dogmatique, de lobotomie masochiste de soi à défaut de la destruction de l'esprit de l'autre, mais qui doit se constituer par une lente pénétration de l'idéologie adverse afin d'en dissoudre de l'intérieur le système serré des relations conceptuelles qui conduit immanquablement au Ciel.

Avant de tirer argument, comme le fait Althusser, d'une interprétation structurale qui établit des relations formelles entre les grands schèmes judéo-chrétiens et ceux de la philosophie contemporaine pour y lire une laïcisation à rebours du temps (puisque sa vérité actuelle trouverait sa mesure dans le passé des temps), il faudrait plus simplement se demander s'il ne s'agit pas de fournir à l'homme les moyens réalistes de ses rêves et de le remettre sur ses pieds en tenant compte des conditions d'effectuation d'une société réconciliée — à savoir que la dénonciation du caractère théologique du marxisme dit humaniste se fondrait dans l'humanisme mal tempéré des grandes émergences religieuses, religions qui dès lors se révéleraient ne l'avoir jamais été au sens propre de leurs affirmations pour ne l'avoir été qu'au sens anthropologique de la projection imaginaire d'une utopie impossible et parce qu'impossible — et donc restituer la grandeur de l'ambition

laïque enfouie derrière les « représentations » religieuses à la « réalité pratique » du laïcisme anthropologique contemporain en mesure d'en assumer toutes les conséquences. Et on peut se demander à l'inverse si la pensée du dépassement du christianisme n'appartient pas encore sous une forme détournée — et donc plus dangereuse car moins visible — à la tradition judéo-chrétienne, comme une de ses variantes possibles : la plus lointaine et la plus hérétique, car la plus nourrie de ressentiment. Sous prétexte de refuser le thème eschatologique, Althusser en vient à refuser toute dialectique temporelle : sens, avenir, lutte des classes et transformation du monde; sous prétexte de refuser les catégories de l'espoir, il s'installe dans celles du désespoir, du péché originel : de la contradiction dont il faut bien partir, puisqu'il faut bien partir d'un problème non résolu au niveau de la réalité pour comprendre ce que le philosophe propose comme une « solution » — théorique en l'occurrence. Et certes, il est possible de récuser toutes catégories d'avenir, d'échapper également à celles du malheur originel motivant l'« œuvre », en se coulant dans un rapport originel, originaire et original au monde, en hériter surtout dans l'effacement du souvenir même d'avoir dû s'y couler : héros rédempteurs engendrés par les hippies, mis au monde hors de tout registre social — abolition définitive du Nom-du-Père et son cortège œdipien de contraintes castratrices. Encore faut-il en assumer toutes les conséquences : toute autre perspective « poético-politique » ne peut que se servir de l'avenir pour le travailler, le transformer, l'abolir au mieux, mais jamais prétendre le nier en le confirmant en fait dans la modalité « productiviste » où le promeut le témoignage transmis *du temps mis à l'accomplir*.

XX. SÉCULARISATION DE L'ESCHATOLOGIE THÉOLOGIQUE

Dans cette perspective, la grâce se trouve démasquée comme appartenant aux catégories de l'avenir : condition de possibilité secrète articulant la cohérence de l'ontologie

dialectique. Encore n'est-elle nommée par personne, ni par Althusser, ni par Foucault. Pourtant c'est bien en elle que se trouve constitué le moment décisif sans lequel resterait effectivement problématique la normativité de toute l'ontologie contemporaine. Et ce n'est pas sans cette raison — c'est-à-dire sans ce mystère — que la philosophie religieuse, enracinée, consciemment ou inconsciemment, dans la dogmatique ontologique de Kierkegaard ou de Gabriel Marcel, s'est jetée, de Lubac à Duméry, de Calvez à Bigot, sur Marx, Heidegger et Sartre : elle y puise les conditions de l'« aggiornamiento » requis par la religion. C'est donc bien là qu'il faut porter le fer rouge : il faut démasquer le mystère, en fournir une explication, et non nier le phénomène de la « conversion ». Loin donc d'être rejetée sous prétexte que son objet correspondrait à l'impératif silencieusement à l'œuvre dans toute la philosophie contemporaine comme la « promesse » de son avenir — produit de l'arbitraire hyperanthropomorphique divin —, la grâce doit au contraire être désenveloppée de sa gangue de religiosité, élucidée dans le détail de son contenu et dévoilée dans sa structure de « mots d'ordre des redresseurs de torts » — si tout discours doit espérer un effet de sa parole, même chez ceux qui veulent le nier. En ce sens, ce schème est trop radical pour ne pas compromettre jusqu'à la pensée qui prétend refuser de réfléchir cet espoir inavoué qui se lève en tout parleur. Même celui qui, par un dogmatisme inversé, refuse d'en démonter le mécanisme et d'en étaler les composantes anthropologiques et psychanalytiques à l'œuvre en toute action, doit en subir la problématique⁸.

8. Prenons l'auteur auquel Althusser se réfère le plus volontiers : Mao Tsé-toung. Nous trouvons chez lui, mises en formes marxistes, des structures anthropologiques de l'action, identiques à celles dont nous tentons de cerner l'ontologie générale. Il définit de la façon suivante les différents espaces de déploiement d'une action révolutionnaire possible : 1. *L'être-de-classe* qui définit l'espace *naturel* de rassemblement des individus dans un cadre social et historique pré-donné (contingence). 2. *La position-de-classe* qui définit sur fond de l'être-de-classe l'espace *culturel* qui fait que l'homme, au sein même de son être-de-classe, est toujours en question en son être, donc problématisé, et déjà engagé pour ou contre son être, est déjà hors de son être-de-classe pour le nier ou le répéter. Ceci constituera la grâce *lato sensu* (possibilité de la grâce). 3. *L'attitude-de-classe* qui définit ce qui dans la réponse donnée ou dans la *modalité culturelle* qui a permis de prendre position à l'égard de l'être-de-classe, recèle déjà l'instrumentation pratique

La puissance de ce schème réside donc bien dans le mystère dont il s'est enveloppé, et dont on tente prudemment de préserver l'obscurité, puisque le refus de son efficacité par les structuralistes se heurte aussitôt au pouvoir de rétorsion invincible de son argument par les esprits religieux — rétorsion qui ne réside pas comme chez Aristote dans l'emploi requis des lois de la pensée par ceux-là qui prétendent lesnier, mais dans l'usage nécessaire d'un moment de conversion, accompli par l'auteur et sollicité auprès de ses auditeurs, dès l'instant où il est acquis que le principe d'une finalité sous-tend le dire (modificateur) de toute parole. A refuser toute finalité interne au mouvement de communication de la pensée, celui qui propose cette interprétation ne sait plus où se mettre, alors qu'il faut quand même rester sur terre, peser sur le sol, gracieux si l'on veut, et y avancer à pas de colombe ou sur le dos d'un tigre (Foucault, *Les Mots et les Choses*, pp. 333 et 343), mais y avancer tout de même, et en ce sens creuser un avenir par le refus même qu'on lui oppose dans le présent.

XXI. CRITIQUE STRUCTURALISTE DE CETTE SÉCULARISATION

Ainsi tout se passe pour ces auteurs comme s'il fallait refaire à la dialectique le procès que cette même pensée a fait de la philosophie. On peut essayer de comprendre ce qu'ils disent à partir de la leçon linguistique. Aujourd'hui, en effet, la réalité ayant été homogénéisée au discours grâce aux structures — pan-intelligibilité mise à jour par les sémiologues et par laquelle il s'avère que la réalité est construite selon ou par les mêmes lois d'articulation que les mots —, il est illusoire

et théorique, homogène structuralement au problème qui l'a produite et à la solution vers laquelle elle s'oriente, à savoir sa réalisation libre ou son entérinement aliéné. Ceci constituera la grâce *stricto sensu* (nécessité de la grâce). 4. *L'étude-de-classe* qui définit le discours théorique des « agitateurs » chargés d'opérer le regroupement des membres des différentes classes sur l'attitude de classe univoque du prolétariat. Ceci constituera, comme nous le verrons, la grâce historique (réalité de la grâce). (Discours de Yenan, in : *Cahiers marxistes-léninistes*, n° 12-13.)

de croire avoir effectué une critique des idées pour avoir exigé leur réalisation : *la même chose* se retrouve en fait dans le réel telle qu'elle se trouvait en droit au niveau des idées, donc tout aussi sujette à critique. Dans cette perspective, ce qu'il y a d'inacceptable dans la normativité de l'ontologie dialectique, hégélienne par exemple, ce n'est pas, comme le pensait Marx, qu'elle soit purement idéaliste, c'est le *contenu* de ce qu'elle prône : la réconciliation des hommes dans le Savoir Absolu. Non que l'idéalisme soit sans responsabilité dans la constitution de ce contenu, mais c'est que sa responsabilité ne réside pas dans son irresponsabilité à lui être fidèle, dans l'oubli de sa réalisation, mais bien plutôt dans l'arbitraire de ce qu'une pensée, d'être pure pensée, peut concevoir, le défaut de son imagination conceptuelle : c'est parce que *la figuration de l'homme* est faite par l'idéalisme qu'elle peut se donner *cette représentation* d'un univers réconcilié ^{8bis}.

En ce sens contester la *fonction* idéaliste d'un concept en lui reprochant de se contenter de penser ce qu'il faudrait réaliser, reste sans portée si on n'atteint pas ses structures : le fait que ce soit le même texte, c'est-à-dire la même « articulation », donc la même erreur, présent dans la pensée, que l'on retrouvera dans le réel si l'on se contente de « réaliser » l'idéalisme. Bref, selon cette optique l'erreur ne serait pas tellement dans le caractère abstrait du concept — qu'il suffirait dès lors de rendre concret pour échapper à l'aliénation — que dans ce que l'abstraction a rendu possible comme fantasmagorie. Et Marx, quoi qu'il en ait pensé, en voulant « réaliser » ce phantasme aurait manifesté la dernière ruse que la philosophie porterait en son essence pour éviter la démystification dont elle doit faire l'objet. Ce ne sera donc pas un argument que de prétendre « réaliser » Hegel : il faut le liquider. C'est cela que doit signifier aujourd'hui, dans l'optique structuraliste, une philosophie qui *aurait compris* la nécessaire dissolution de la

^{8 bis} Ça en revient à dire que *toute* pensée est idéaliste, car l'illusion de la réconciliation n'est que le phantasme *heureux* de ce que toute pensée est dans son essence, à savoir rachat et effacement, effacement par la nécessaire illusion du rachat, de ce qui l'a engendrée, de ce qui l'a contrainte à se produire : ce qui fait que quelque chose comme une contrainte s'est imposée et dont toute tentative de réflexion sera toujours sujette et dépendante. En ce sens, ce bonheur de la réconciliation pensée n'est que la réflexion consciente et universelle du « bonheur » de *toute* pensée.

philosophie prônée par la dialectique : opérer la dernière liquidation, celle de l'homme à la gloire duquel conduit cette fin « dialectique » de la philosophie. Cette attitude dénote une cohérence structurale : l'homme dialectique s'engendre de la fin de la philosophie; à ce titre il lui est encore lié : comme un héritier de fait, et de droit puisque cet homme continue à se donner le « système » provisoire de son évanouissement en usant du schéma classique d'une rédemption de la chute originelle à travers les termes d'une libération de l'aliénation.

Et il est vrai que cette traduction est non seulement possible, mais correcte. Cependant, une fois de plus, attester cette cohérence ne permet pas de trancher quant à son sens; l'avènement d'une signification (l'idéalisme spiritualiste de Hegel et le matérialisme anthropologique de Marx) ne peut *a priori* être décisif quant au fait de savoir si c'est sa genèse (c'est-à-dire vingt siècles de christianisme) qui en sera la vérité ou si au contraire ce n'est pas plutôt cette genèse qui était l'erreur en instance d'une réalisation vraie. Bref, l'idéalisme est la possibilité de *l'illusion*, mais également celle de *l'abstraction*; la première interprétation conduit à sa liquidation, la seconde à sa transformation. Mais c'est ici que le débat s'obscurcit, car la première attitude prendra pour critère de sa position le contenu de vérité que lui fournit la cohérence formelle dévoilée entre les structures de la pensée et celles de la réalité anticipée, pour en contester jusqu'au projet, alors que la seconde subordonnera la vérité de la fonction idéaliste du modèle dialectique au projet de le *faire*, en sorte que les premiers décident qu'une vérité est une erreur pour n'être que vérité d'une rêverie, alors que les seconds décident que l'erreur peut devenir vérité si elle cesse de se mesurer au seul ciel du théorique pour s'attester dans l'expérience concrète et constitutive de la *praxis*.

XXII. RIPOSTE DIALECTIQUE A CETTE CRITIQUE

Or, il se fait que l'interprétation dialectique peut assumer la cohérence structurale sans abandonner ses prérogatives : il suffit qu'elle atteste *par les faits* que ses prétentions ne sont

pas le produit d'un rêve, l'illusion d'une idéologie de rechange, *mais le manque à combler d'une possibilité*, pour que l'attitude structuraliste soit défaite, ou du moins voie sa déduction concernant l'héritage idéaliste du projet marxiste tournée par les faits dans la mesure où cet « idéal » se trouve *réalisé* dans la modalité d'insertion pratique et historique que seule la vision dialectique est en mesure *de faire aboutir*.

Et certes, tout est peut-être faux dans l'illusion de « réaliser » le savoir absolu dans l'universel concret de la société communiste, du moins cette fausseté ne pourra apparaître que si la pression idéologique qui en a soutenu le devenir, en justifie l'actualité et en alimente l'espoir, se trouve dénoncée d'elle-même par la vanité de son exécution, et non dans l'évidence, toujours dépendante de la *pensée* — donc d'un idéalisme — de son impossibilité structurelle. C'est que cette dernière pensée se donne la conscience de l'impossibilité selon la même modalité d'évidence que la pensée dialectique se donnait la représentation de sa possibilité : dans la prétention de la traduction possible de la saturation complète du contenu de sa pensée dans l'être — même si son contenu est la « non-saturation ». En ce sens, du fait même de se « pro-mouvoir » ou de se « proposer », elle agit nécessairement sur le réel, mais elle y agit malgré elle en quelque sorte, contre son gré, et dans l'interdit en tout cas d'y rien changer en tant que tout changement s'y produirait selon une anticipation qui aurait été nécessairement produite par les lois illusionnantes de la pensée : *avoir* et *posséder* la « représentation » de ce qu'il s'agit de présenter par l'action ou dans le monde, c'est-à-dire détenir l'idée juste de ce que les choses *devraient être* pour être remise à leur place ou sur leur jambe, bref, détenir la fin dont l'origine a été dépossédée dans la perte de soi qui lui est advenue : rachat du paradis perdu — cette origine fût-elle en l'occurrence, l'impossible origine ou l'origine comme impossibilité, inassignable. Donc, ici, ne rien changer du tout, car tout changement tomberait dans l'illusion de croire pouvoir *réaliser* la plénitude induite de la pensée — en l'occurrence, laisser faire, laisser passer, donc tout cautionner pour pouvoir être fidèle paradoxalement à cela à l'égard de quoi toute fidélité se dénonce comme infidélité : une certaine idée de ce qui *doit être*, serait-ce sous la forme de ne le *pouvoir être*.

On comprend dès lors le défi relevé de la dialectique, de la « pensée » dialectique dans sa prétention d'action : lever cette impossibilité inconsciente de toute pensée, et surtout son assumption consciente par le structuralisme, pour s'en prendre aux sources de ce que quelque chose comme la pensée se donne pour rêve de lever en tombant nécessairement dans l'illusion d'y atteindre, et que seule la pensée dialectique peut entreprendre de changer car ayant en vue de le *liquidier*. Il est vrai dès lors que rien n'est à dire, ni ne peut être dit de l'homme qui en naîtra, si l'homme a toujours été jusqu'à présent l'homme de cette contradiction. Mais point n'est besoin de ce « savoir » pour entreprendre sa négation actuelle à travers la négation de la cause de cette contradiction. En ce sens, ce sera cette impossibilité assumée de toute pensée en ce que la pensée dialectique ne se satisfait pas de l'éventualité structuraliste d'y être adéquate, par laisser-aller, mais en veut la liquidation, assumée et projetée dans le travail temporel de son abolition, qui cautionnera la sécularisation dialectique du schéma théo-téléologique : traduction lucide d'une impossibilité à abolir. La Chute sera laïque : c'est la rareté matérielle intérieurisée par chacun, qui le rend autre que l'autre et autre que soi; la Rédemption, laïque, également : c'est la lutte des classes avec la victoire de la classe exploitée, qui, n'ayant rien à perdre, pourra prendre tous les risques, les plus grands, et constituer une classe universelle qui rétablira l'unité perdue des hommes; enfin la Grâce sera laïque : ce sera l'initiative et l'énergie passionnelle mises en œuvre par le héros dialectique après avoir opéré la difficile suture de l'individualité à la totalité historique, et justifiant la volonté de « commissaire politique » de celui qui s'en est trouvé investi pour permettre aux autres d'y accéder. La grâce, dans ce cas, ne sera que l'intériorisation, par chacun des intellectuels bourgeois — comme sa possibilité et celle de tous les héritiers de la bourgeoisie —, du déchirement et des contradictions entre sa particularité bourgeoise et la vocation d'universalité de son activité : singularité de chacun, dès l'origine en prise sur le choix d'humanité qui leur est proposé dans la genèse de l'humanisation, et qu'ils auront saisi ou refusé, dont ils se seront emparés ou qu'ils auront laissé échapper, en fonction des circonstances plus ou moins favorables qui décidèrent de leur sort. Choix qui se

trouve comme redoublé et répété, offert par ceux-là que les circonstances auront favorisés et qui pourront faire appel chez les autres à l'initiative disponible lors du premier choix. Ce choix originaire dont l'orientation ne dépendait pas d'eux, mais seulement la réalité, choix oublié mais jamais complètement disparu, ce choix trouve sa seconde chance à l'âge adulte, lorsqu'il se trouve reproposé par les « commissaires politiques » — ces privilégiés de l'Histoire —, en vue de réaliser l'Histoire plutôt que de la laisser à son terne destin — du moins est-ce là la condition de possibilité du héros dialectique, c'est-à-dire aujourd'hui de la dialectique historique elle-même dans la mutation médiatisée du modèle dialectique de la rédemption : de sa réflexion régressive en *praxis* progressive et progressiste. Admissibilité maintenant concevable des deux perspectives, structuraliste et dialectique : l'hypothèque idéaliste posée sur la dialectique par le structuralisme se trouvant levée par sa stricte prise en considération adoptée par la dialectique : considérer cette « re-présentation » idéaliste et dialectique comme son ultime sens à venir, ce qui doit encore en être élaboré anticipativement, donc la considérer comme rédemptrice d'un malheur, mais dans la conscience et la volonté d'en instruire un procès non plus théorique mais pratique : liquider les conditions d'apparition de cette anticipation, pour lever, en conséquence, l'hypothèque de sa re-présentation idéaliste, et finalement se liquider elle-même comme *pensée* et *être* dialectique.

Tout se joue, comme on s'en rend compte, au niveau de la pertinence de l'argumentation structuraliste — en tout cas dans ce qu'on peut tenter d'en dégager d'ontologie latente. L'homme est-il découpé dans les choses comme les mots dans le discours, en fonction des lois pures de fonctionnement des structures, ou est-il celui par qui — et selon une généalogie à définir — les structures adviennent au monde comme un moment interne à son affirmation de soi — même si c'est dans la douleur de la castration symbolique et l'obscurité de l'inconscient? Si on est favorable à la première interprétation, le recours critique dont est chargé le philosophe se devra de démystifier l'illusion centriste de l'humanisme — fût-ce pour le laisser *tel quel* dans la seule jubilation de la lucidité dorénavant attachée à son impossibilité; si on pense au contraire que

l'homme est ce par quoi les structures viennent au sens et à l'être, le « centre » qu'il représente est *la réalité elle-même*, et le travail critique consistera à démystifier tous les édifices culturels qui ont tenté jusqu'à présent, au profit des classes privilégiées, de dérober à l'homme son pouvoir effectif, son pouvoir de démantèlement de tout ordre culturel justifiant et motivant l'usage d'un « pouvoir », et finalement son pouvoir de démantèlement de ce pouvoir lui-même.

XXIII. ATTENDUS PHILOSOPHIQUES DE L'ANTIDIALECTISME STRUCTURALISTE

On comprendra donc jusqu'à un certain point le paradoxe de se vouloir à la fois marxiste et structuraliste. En fait, ce refus de la perspective marxiste « orthodoxe » — faisant de l'homme le centre de l'univers — détient sa propre symptomatologie : celle d'un idéalisme moribond. Tout se passe comme si l'Absolu était devenu trop brûlant. Le spiritualisme occidental, soutenu par les intérêts des clercs et des possédants, est parvenu à le mettre en veilleuse pendant des siècles : c'est-à-dire à le projeter dans le ciel imaginaire de la divinité traditionnelle. Cause de soi, le Dieu des philosophes définit profondément l'histoire de la philosophie comme théologie. Dieu se fonde lui-même, et le monde par la même occasion — mais ce dernier *en plus*, et comme une conséquence heureuse. C'est là ce qui définit l'avantage de la philosophie sur tous les autres systèmes explicatifs — religieux, matérialiste ou magique. Le fondement à l'opposé de la Nature ou des Divinités est à lui-même son propre fondement, il ferme la boucle de la réflexion sur elle-même et instaure l'acte auto-fondateur à la source même du vrai. A ce titre, de la même façon qu'Adam Smith représentait pour Marx le Luther de l'économie politique, Kant sera de son côté le réformateur de l'ontologie théologique : les catégories de l'esprit humain constituent l'expérience. Malheureusement elles-mêmes restent suspendues au ciel de l'explication comme les lois newtonniennes au ciel inintelligible de la circonvolution des astres : elles expliquent tout sauf elles-mêmes; un saut sépare la

connaissance de son fondement; l'explication n'a pas encore conquis les titres de noblesse ontologique que lui accorderont Hegel et plus profondément Husserl. Avec ceux-ci le principe explicatif s'intériorise. Hegel affirmera péremptoirement l'adéquation de l'être et du savoir, alors que Husserl exprimera le mouvement de cette intériorisation en montrant la possibilité thématique de toute fonction opératoire. Ce qui assurait le fonctionnement de l'Esprit devient *expression* de l'être de l'homme. Les catégories explicatives sont toujours à résituer sur le fond origininaire dont elles constituent le témoignage : elles deviennent les *a priori* matériels ou vécus de l'*existence* — ce qui autorise une réflexion sur leur origine. Qu'on enracine les *a priori* matériels dans l'*a priori* formel de la conscience, de toute conscience, et une étape nouvelle est franchie : une dialectique serrée se joue entre l'être de la structure et la structure de l'être. Cavailles⁹ énoncera à son niveau le plus formel cette tension. Jusqu'au moment où la dialectique dévoile le cercle vicieux de cette alternative en y montrant l'aporie même qui se noue, *à partir de la philosophie*, entre la philosophie ou le concept et l'être non philosophique qui reste l'objet de la philosophie, l'autre de la philosophie, puisque du fait d'avoir à se projeter, la conscience relève non seulement des lois propres de sa manifestation mais également et plus fondamentalement encore de celles qui l'obligent à se manifester, la réflexion philosophique elle-même exprimant le besoin issu de cette obligation pour tenter d'en venir à bout, obligation qui constitue bien son autre insurmontable dans

9. Sur la Logique et la Théorie de la Science, P.U.F., 1947, p. 65. « C'est peut-être abuser de la singularité de l'absolu que de lui réservier la coïncidence entre moment constituant et moment constitué. Il n'y a d'ailleurs même pas coïncidence mais insertion du premier dans le second, puisque les normes de la constitution constituante ne sont qu'une partie parmi les constitutions constituées. Or il semble qu'une telle identification de plan soit particulièrement difficile à admettre pour la phénoménologie où justement le moteur de la recherche et le fondement des objectivités sont la relation à une subjectivité créatrice. Si celle-ci est à son tour normée il faudrait une nouvelle recherche transcendante pour rattacher ses normes à une subjectivité supérieure puisqu'aucun contenu mais seule la conscience a l'autorité de se poser en soi. Si la logique transcendante fonde vraiment la logique il n'y a pas de logique absolue (c'est-à-dire régissant l'activité subjective absolue). S'il y a une logique absolue elle ne peut tirer son autorité que d'elle-même, elle n'est pas transcendante. »

le mouvement même qu'elle opère pour le surmonter; alors cette même pensée dialectique pourra projeter hors de la philosophie la cause même de la contradiction — déportant loin du concept, hors même de son espace de déploiement, et l'être de l'homme, et les conditions réelles de son affirmation théorique. Le cercle était fermé, la philosophie achevée, l'homme à faire et non plus à penser : l'homme avait à s'inventer, et avant tout à inventer les conditions d'abolition de l'invention.

XXIV. ULTIME AVATAR PHILOSOPHIQUE : HEIDEGGER

Si l'idéalisme devait survivre, restait une possibilité — découverte aujourd'hui par Foucault : ne rien abandonner de l'acquis, mais le *penser* au-delà de ses conséquences pratiques. Il fallait reconstituer un modèle philosophique de fondement qui réponde aux conditions suivantes : conserver l'idée du fondement de soi par soi de l'Absolu, héritage minimum de toute la tradition *philosophique* occidentale; refuser de projeter ce fondement dans le phantasme religieux, car ce serait revenir simplement aux positions prémarxistes; enfin, refuser de reconnaître à ce fondement le pouvoir même que l'homme exerce sur soi et sur le monde, sinon plus rien ne différencierait cette pensée de la position dialectique. La difficulté revenait à rendre cohérent un principe fondateur fondement de soi qui ne soit ni Dieu, ni l'homme, c'est-à-dire aucun des centres de réflexivité attachés historiquement à cette fonction. On comprend le parti que l'on pouvait tirer de Heidegger à cet effet. L'Être heideggérien remplit toutes ces fonctions : il se fonde lui-même dans la manière même dont il s'annonce à l'homme dans son obnubilation propre. Pourtant il ne s'apparaît à lui-même que dans cette fausse apparition, dans ce retrait dévoilant : si l'homme est dépendant de l'Être, en retour celui-ci sera dépendant de l'homme; la possibilité de son apparition se constitue dans cette forme privilégiée de perte que l'homme en ressent. En ce sens l'Être échappe aussi bien à l'arbitraire d'une transcendance donnée qu'à la res-

ponsabilité humaniste d'une sécularisation immanente au monde. Il se fonde lui-même dans la nécessité d'une *apparition* à l'homme dont il ne sera pas le maître absolu, en même temps que cette *apparition* restera cependant toujours aux mains de l'homme comme la dépouille allusive d'un fondement qui demeure inaccessible. L'Être a perdu la belle prestance et l'autarcie de l'Absolu philosophique, mais sans être pour autant restitué à la puissance pratique de l'homme. Reste à exorciser le risque de l'illusion théologique connotant la compréhension traditionnelle de l'Être. Heidegger y échappera également pour les mêmes raisons qui lui permettaient d'échapper au caractère transcendant de l'Absolu : c'est que jamais le Dieu des philosophes, en admettant même qu'il ait eu l'obligation de s'annoncer aux hommes, n'a subi la nécessité d'une dépendance humaine, n'a eu, comme l'Être heideggerien, à s'apparaître à *soi-même*, à se manifester et donc à réfléchir l'absoluité de son ipséité, dans l'unilatérale apparition accomplie face aux hommes — ajoutée la restriction supplémentaire que son apparition est elle-même ambiguë, donnée à voir dans l'impossibilité même de sa présence, bref, *pensable* uniquement à travers l'obnubilation dévoilante de son voilement. Mais il s'agit d'un Dieu caché, présent à lui-même dans la seule modalité, *qu'il a à produire*, de son absence aux hommes, s'annonçant selon la seule dénonciation de son éloignement, ne se présentant que du fait de se cacher : non pas un non-Dieu, mais le non d'un Dieu — l'infini recul dont il laisse l'homme désemparé de n'avoir que cette fuite comme trace de ce dont il doit s'emparer. Autrement dit, s'il n'est plus confondu avec un pouvoir particulier érigé en pouvoir suprême — l'illusion onto-théologique dénoncée à juste titre par Heidegger —, le mystère théologique de l'être heideggerien demeure entier. Tout se présente chez Heidegger comme si c'était le contenu conceptuel de la théologie officielle — du Dieu des philosophes — qui basculait d'un seul coup dans la théologie vécue : celle du Dieu des évangiles et du mystère christique. Fonction qui est trop visible pour satisfaire Foucault. Et de fait, dans cette perspective, le philosophe demeure le sauveur : même s'il lui est impossible de surmonter complètement l'hypostase de finitude par laquelle le fondement se

voile au moment même où il se dévoile, et s'annonce des seules évidences où sa violence hâte l'homme en quête de l'unilatéral souci d'un refuge, il reste que la conscience de ce dévoilement est en soi-même le salut, sinon le bonheur.

Il faudra donc réduire cette double limitation : abandonner le mystère, et en conséquence le rachat que sa méditation augure. Bref, un fondement sans ambiguïté théologique, c'est-à-dire sans mystère, et sans espoir de rachat — aussi vain à être énoncé qu'à être reconnu —, telles sont les exigences que rencontre la pensée de Foucault au moment où il réfléchit les conditions de possibilité du structuralisme.

XXV. FOUCAULT

Le Désir, la Mort, la Loi constitueront les instances de cette nouvelle ontologie. Elles ne devront rien à Dieu, mais constitueront l'ordre d'immanence requis pour maintenir la philosophie à l'écart de toute sollicitation religieuse. Elles ne délégueront pas davantage leur problématique à une transparence de responsabilité qui veut que la finitude se saisisse elle-même en elle-même comme conscience de la gloire octroyée et inversée d'une déréliction qu'elle aurait à surmonter — d'un être *infini* à approcher, sinon à rejoindre. Il y aurait là une grande consolation au malheur. Cette nouvelle ontologie sera donc immanente et irresponsable, antichrétienne d'une part, antiheideggérienne et antialectique de l'autre. En effet, il faut bien voir, à propos de ce second terme de l'alternative, que, soit dans le cas des retrouvailles heureuses postulées par la dialectique, ou celui des inachèvements perpétuels d'un retour à l'Être, dans les deux cas, subsiste l'idée d'une adhérence à soi de l'homme, d'une *identité* foncière qui lui permet toujours de se retrouver dans la simple saisie qu'il peut opérer de soi, dans la réussite comme dans l'échec, dans le bonheur ou dans le malheur. C'est cette part de responsabilité transparente, impérialiste ou défaitiste, qui se trouve comme désarticulée, opacifiée, écartelée par ces nouvelles instances qui régissent le sujet : ce dernier *éclate* sous l'effet des investissements qui l'envahissent *d'ailleurs*, et qui pourtant ne se trouvent nulle part ailleurs *qu'en lui*.

Reste à savoir si ces instances conservent la fonction que leur impartit la philosophie : si elles sont à elles-mêmes leur propre fondement. Sans cette condition, le système s'écroule et rejoint les fleurs mythologiques des grandes explications arbitraires¹⁰. A ce sujet précis, Foucault ne s'engage pas, mais il est clair qu'il accorde à ces trois instances, constellées entre elles et sans doute hiérarchisées selon une topique de la juxtaposition plutôt que de la contradiction, un pouvoir d'autodévoilement qui fait que leur système détient une fonction constitutive, un pouvoir d'imprégnation à l'égard de tout ordre d'expérience, capable de rendre compte de lui-même aussi bien que de ce qu'il constitue. Système du langage sans doute, dans sa puissance enveloppante, autoréflexive autant que prospective, toujours déjà là, et pourtant jamais ressaisi hors de la répétition *allégorique* qu'en tentent le poète, le fou et plus généralement l'artiste — monnayage *expressif* du « fondement », mais à sa mesure car « démesuré », par les agents qui s'en font les prophètes, ceux qui sont déjà hors du commun, donc libérés de la bonace des espoirs liturgiques religieux ou humanistes, et portés par la plus intransigeante vigueur d'« inexpression » à l'égard de toute idole, sinon celle, en voie d'effondrement, de la pure exacerbation d'existence dont ils sont les victimes en même temps que les agents. Ainsi par l'interrogation sur l'être du langage, est-on « reconduit à ce lieu que Nietzsche et Mallarmé avaient indiqué lorsque l'un avait demandé : Qui parle? et que l'autre avait vu scintiller la réponse dans le Mot lui-même » (*Les Mots et les Choses*, p. 394), autrement dit : la longue coulée, ininterrompue, du geste *expressif* de l'écriture hors de toute finalité sinon celle d'être à la hauteur de son être, *de l'Être lui-même, ou du langage, dans la violence où il dispose chacun d'avoir à se choisir dans le champ du choix, sans aucun recours*. Ces héros éponymes seront les seuls à oser s'installer dans cet espace précaire où le langage glisse sur lui-même pour à la fois fondre sur les choses, donc les fonder en ce qu'elles vont être, et se distancier de soi dans ce minimum de manifestation produite qui va constituer l'immédiate ou adéquate rép-

10. Car sinon elles ne soutiendraient en rien l'ambition explicative de leur formulation : pourquoi seraient-elles avancées plutôt que le silence?

tition du langage : caution qu'il est à la source du monde en même temps qu'à la sienne propre, ou manifestation de ses lois propres comme celles de dévoilement des choses, mais garantie qu'il ne s'agit pas de la manifestation processive classique : le langage n'a pas la figure anthropomorphique d'un Dieu, ni ses prophètes, la figure du philosophe chargé d'en accueillir et méditer les effets dans le calme de la conscience, seulement des prophètes vivants : pris dans le mouvement de la tourmente, sans autre effort accompli que celui de s'y rendre adéquat, donc de s'être libéré de tous les obstacles à pouvoir s'y abandonner sans en attendre rien, sinon peut-être cette contemporanéité de l'œuvre et de la folie dont parle Foucault. Le texte devient « un ensemble d'éléments (mots, phrases, mais aussi phonèmes, thèmes, métaphores, formes littéraires, ensemble de récits) entre lesquels on peut faire apparaître des rapports absolument nouveaux dans la mesure où ils n'ont pas été maîtrisés par le projet de l'écrivain et *ne sont rendus possibles que par l'œuvre elle-même en tant que telle* » (*Interview, ex : Les Lettres françaises*, 15 juin 1967, c'est moi qui souligne)¹¹. Loi des fous et des suicidaires dans

11. Mais on pourrait le montrer aussi bien à propos des trois instances hypostasiées du langage : la Loi, le Désir, la Mort. A elles-mêmes leur propre question — la réflexion même que porte leur questionnement sur soi, la question qui les fait se réfléchir —, ces instances le sont à l'égal de ce que l'on a pu en déceler dans le langage. *Causes de soi* par l'expression où elles s'annoncent, par la nécessité où elles sont de s'annoncer comme problématiques, comme la problématique même de celui (le sujet en voie d'éclipse) qu'elles investissent pour précisément y puiser le motif d'une histoire, à travers le désir, comme la loi, elles promulguent leur propre nécessité sur la simple base de leur existence : elles sont à elles-mêmes leur propre preuve. Le désir se redoublant *de facto*, réflexivité immanente à sa propre intentionnalité affective, de celui de ne pas s'éteindre en conséquence de son assouvissement, de conjurer le destin de finitude par lequel il est condamné à s'effacer dès que sa tension se trouve déchargée pour renaître à neuf plus tard et incessamment, phantasme de la relation imaginaire où le désir tente de se capter dans le désir de l'autre en le sollicitant dans l'offre de sollicitation où il s'expose, désir de perpétuation inentamée du désir dans la commutation à vie de la peine provisoire qu'il encourt de son incessant renouvellement — la loi se trouvant constituée de la même infinité mais transférée, du jeu de miroir du désir à l'appropriation de sa passion, à son objet : la mise hors circuit du cercle imaginaire des reflets au profit de celui cumulatif des effets : la fixation au sérieux des combinaisons matérielles garantissant la répétition de l'assouvissement du désir, non plus son au-delà d'infinité phantasmatique comme dans l'état du désir sauvage, mais la

l'effort tragique qu'ils font pour rendre adéquat leur être à son expression, ou leur théorie à leur être : Hölderlin, Nerval, Roussel, Artaud — négation de tout espoir, de toute persévé-

fixation obsessionnelle à ce qui en est le leurre satisfaisant : l'oubli de ses exigences initiales. Cette fois, ce sera le monde et le travail de la prose du monde qui serviront de miroir réflexif à l'évidence obsessionnelle de la satisfaction : la possibilité anonyme (*a*) fournie à chacun de produire *réellement* l'apparent assouvissement de son désir dans les choses — en fait un strict alignement sur *la lettre* de l'intentionnalité affective dans la castration de la portée sursignifiante du désir : sa plénitude infinie; au pire une homogénéité contraignante des désirs par l'effet de contrainte de ce qui s'impose d'ordre culturel pour échapper aux contradictions qui assaillent la société, au mieux une cohérence harmonieuse du tout, à tous les niveaux et dans toutes ses dimensions permettant à tous les désirs de se traduire les uns dans les autres (*b*).

Loi du désir, comme la mise en ordre du désordre de celui-ci selon une règle édictée — quelle qu'elle soit pourvu qu'elle remplisse cette fonction d'ordination primordiale : échange de femmes, de biens ou de mots, c'est-à-dire alliance et communication faisant reculer les forces affectives et passionnelles au profit de celles du symbole et de la raison, mais les confirmant par là même et s'enchaînant en conséquence paradoxalement (mais c'est là un effet structural supplémentaire à la quasi-réflexivité de la Loi) à l'infini du désir.

La Mort enfin, comme autre terme de l'alternative ouverte d'un côté par le désir et résolue de l'autre par la Loi. Autre forme d'universalité par-delà la singularité du désir, constituée cette fois de la fusion originale ou érotique, c'est-à-dire mortelle, dont le désir dans sa brutalité pure est l'impossibilité en même temps que le défi. Abandon au grand tout, ce sur quoi le désir reste enté comme sur son souvenir et son destin : ce dont il fut la négation et qui le menace sans cesse de sa résurgence possible. Souffrance même du désir ou désir en souffrance tant que la loi en module l'attente et parvient à en sublimer, c'est-à-dire à en retarder, le retour — mais irréductible latence dont la patience ne viendra jamais ou sera toujours déjà perdue, et dont il est donc vain d'attendre la venue ou la fin : la mort constituera l'instance privilégiée d'annonce de soi au sujet hors de la responsabilité de celui-ci : ce qui lui advient comme un sens — ou une structure — qui s'impose de soi, hors de tout prophétisme, mais dans l'implacable universalité qui la rend inévitable pour tous, retour à l'origine, et à ce titre cercle sur soi dont l'homme n'est jamais que le moyen nécessaire. Celui qui la réfléchit n'en sera pas quitte pour autant, du moins si comme Heidegger il n'en fait pas la transcendance elle-même : il se dira tout au plus étonné de ce qui en lui l'a poussé à dire la Mort, et il y verra la marque sourde de la finitude le conduisant à l'évidence de sa propre dislocation.

a « Le sujet est en effet présent dans la totalité du livre, mais il est le « on » anonyme qui parle aujourd'hui dans tout ce qui se dit. » (Interview, *op. cit.*)

b « Il n'est pas du tout impossible qu'on puisse trouver des formes de détermination telles que tous les niveaux s'accordent à marcher ensemble d'un pas de régiment sur le pont du devenir historique. » (Interview, *op. cit.*)

rance. Ils paieront du prix de leur existence la profondeur de leur œuvre. Mais, Foucault le dit lui-même, « *là où il y a œuvre, il n'y a pas folie*; et pourtant la folie est contemporaine de l'œuvre, puisqu'elle inaugure le temps de sa vérité. L'instant où, ensemble, naissent et s'accomplissent l'œuvre et la folie, c'est le début du temps où le monde se trouve assigné par cette œuvre, et responsable de ce qu'il est devant elle » (*Histoire de la folie*, Plon, 1961, p. 643). C'est dire que ses héros n'auroit été exemplaires que de l'équilibre instable où ils tinrent à la fois leur œuvre et leur vie, l'une appelant l'autre, et la renversant — à tour de rôle jusqu'à ce que la mort enveloppe la vie, et que l'œuvre se taise de la prophétie même de sa parole. En tout cas ces œuvres ne sont jamais philosophiques car la philosophie se peine nécessairement dans le schème de la rédemption, n'opérant que comme réflexion seconde et calmée — apaisée et déjà froide de raison — de ce qui s'offre dans l'existence première comme bouillonnement obscur ou turbulence insoutenable — en deçà ou au-delà du système. C'est faire tort à ces hommes que de les ériger en modèles, car, inventeurs de l'homme — aussi bien d'un non-homme puisque nous ne connaissons que celui *qui n'est pas* encore inventé, l'ancien — ils constituent les points avancés et pathologiques — avancés *parce que* pathologiques et pathologiques parce qu'avancés — d'une attente qui ne doit effectivement rien à la téléologie sinon la possibilité de paroxysme qui les a poussés hors d'eux-mêmes et les a embarqués dans l'aventure non mesurée et non mesurable parce que démesurée de leur existence.

Dès lors l'ontologie que nous propose Foucault en opposition à la dialectique consistera en un triple saut périlleux, celui du Désir, de la Loi et de la Mort : mais le filet est tendu, le *philosophe* se sert du frisson de la mort pour produire sa critique des vivants — lui-même retombe immanquablement sur ses pieds en faisant oublier le problème même du devenir de sa présence à travers la fulgurance de son exercice. Une fois de plus le *philosophe* se laisse prendre au piège de son discours : comme Hegel il comprend tout sauf le mouvement de compréhension lui-même; regard de Dieu, supervisant au nom d'une *théorie* la totalité de l'expérience, il oublie de s'y réinsérer lui-même; il enjoint aux hommes une lucidité que

sa condescendance prosélytique n'applique pas à lui-même. Bref, comme toute philosophie qui n'est pas celle de la finitude ou de la *praxis*, cette nouvelle ontologie, tout en répondant aux derniers réquisits qui lui permettent d'être actuelle, camoufle mal l'arbitraire de son explication dernière : *ce défaut* s'y reconnaît en ce que celui qui la soutient ne se sent pas obligé de mesurer sa pratique théorique à sa théorie : il fait un livre dont la rationalité formelle ne se laisse pas mesurer par le contenu hors rationalité qu'il propose : les instances inconscientes du sujet et de l'historicité¹².

12. Procès d'intention dont il n'est pas question de faire grief à celui qui en est accusé, mais simplement de relever comme l'aporie menaçant toute théorie qui ne se donne pas l'engagement de la *praxis* pour se libérer de soi, et de celle-ci, la *praxis*, la dialectique étant menacée du même procès.

Au reste c'est un problème rémanent chez Foucault. C'est de façon constante, semble-t-il, que l'évidence de la qualité théorique de son discours suffit à justifier la pérénité de sa production alors que le contenu de ce qui y est dit en constitue le refus, la négation ou à tout le moins la suspicion. Ainsi fait-il son cours inaugural au Collège de France en relevant le caractère répressif de tout discours, y compris et surtout la censure agissante du discours scientifique, mais ne met à aucun moment en question le statut de son propre discours. Et quand il se pose la question par l'intermédiaire d'un interlocuteur imaginaire : « Quel est alors le titre de vos discours?... En tout cas vous êtes tenu de nous dire ce que sont ces discours que vous vous obstinez depuis dix ans bientôt à poursuivre, sans avoir jamais pris le soin d'établir leur état civil » (*L'Archéologie du savoir, Conclusion*, p. 267), il ne peut rien répondre, sinon demander un sursis, et protester de sa bonne foi, de sa bonne intention à ne pas faire ce que font ceux qu'il dénonce : « Si la philosophie est mémoire ou retour de l'origine, ce que je fais ne peut, en aucun cas, être considéré comme philosophie; et si l'histoire de la pensée consiste à redonner vie à des figures à demi effacées, ce que je fais n'est pas non plus histoire » (*ibid.* p. 268). Mieux, pour se défendre il attaque et questionne : « Quelle idée vous faites-vous du changement, et disons de la révolution, au moins dans l'ordre scientifique et dans le champ des discours, si vous le liez aux thèmes du sens, du projet, de l'origine et du retour, du sujet constituant, bref, à toute la thématique qui garantit à l'histoire la présence universelle du Logos? Quelle est donc cette peur qui vous fait rechercher, par-delà toutes les limites, les ruptures, les secousses, les scissions, la grande destinée historico-transcendantale de l'Occident? » (*Ibid.* p. 272-273.)

D'accord. Pris à la lettre ce sont là les stigmates d'une pensée religieuse. Mais est-ce que prendre en considération une dispersion, une différence initiale de préférence à l'unité logocentrique et historico-transcendantale du sujet, ne s'opère pas selon le même schéma, mais tragiciste, que la perception de cette initiative dans l'unité heureuse et apaisée d'une plénitude — c'est-à-dire selon la même plénitude? Autrement dit, l'agissement de la pensée, quel que soit son contenu, heureux ou malheureux, réconcilié ou déchiré,

*

L'idéalisme annoncé du structuralisme, comme ultime recours idéologique dans l'horizon historique de sa dissolution par le marxisme, se laisse encore atteindre dans cette ontologie, et cela malgré la référence sans partage à l'expérience déchirée, donc peu suspecte de complaisance constitutive, de ceux qui ne se veulent que les témoins ou oblats de la violence insoumise du langage saisi « dans le jeu de ses possibilités tendues à leur point extrême » (*ibid.*, p. 394) : ni Dieu, ni motif de recueillement apaisé, mais foncière finitude, il se laisse atteindre en un double sens encore assignable : que celui qui dit cette expérience ne l'est pas, et que ceux qui la sont, dans la promotion transgressive où ils s'efforcent de s'accomplir, par là même cautionnent la violence des choses en refusant de faire leur affaire de sa liquidation, se justifiant simplement de ne pas être dupe, au pire en se revendiquant de la lucidité d'une adéquation à ce qui est — fût-ce sous la modalité, fidèle, de l'impossibilité à l'être —, au mieux n'y *pensant* même pas, mais *l'étant*, par situation, et en produisant la promotion par l'effet d'une poussée inextinguible de leur propre histoire : témoignage donné du meilleur (le poète) de ce que le système peut produire de sa vérité mais comme risque d'alibi apporté au pire (le philosophe) qu'il ne cesse de promouvoir.

n'est-il pas toujours l'affirmation péremptoire et impérieuse d'une unité de sens, fût-il de l'éclatement, qui s'est aliéné dans le phantasme heureux d'une réconciliation — réconciliation à reconquérir éventuellement, à travers l'histoire comme l'Esprit chez Hegel, illusion supplémentaire qui en voile l'absence initiale — et qu'il faut au contraire, comme du paradis chez Kierkegaard, restituer à son errance originelle? Donc encore et toujours une pensée agissant selon l'inéluctable schéma de la finalité rédemptrice de l'Histoire : « la garantie que tout ce qui lui (le sujet) a échappé pourra lui être rendu; la certitude que le temps ne dispersera rien sans le restituer dans une unité recomposée; la promesse que toutes ces choses maintenues au loin par la différence, le sujet pourra un jour — sous la forme de la conscience historique — se les approprier derechef, y restaurer sa maîtrise et y trouver ce qu'on peut bien appeler sa demeure » (*ibid.*, p. 22)?

Seule une pensée dialectique conséquente pourra lever ce problème : séculariser sans confirmer. C'est qu'elle accepte de périr à ses complaisances. Mais le passage de « l'homme qui veut périr » au « surhomme » est-il praticable dans la même foulée?

Liquidation de *l'homme aliéné* d'une part, c'est-à-dire *de tout l'homme*, par son enfouissement régénérateur dans « la contrainte de la finitude » (*ibid.*, p. 395), ou liquidation d'autre part *de ce qui fait l'aliénation de l'homme que nous connaissons*, aussi bien *l'homme tout court* puisque s'il existe comme tel c'est à titre aliéné; mais dans un cas il s'agit d'une liquidation confirmant en fait *réellement* l'objet de son refus, c'est-à-dire le confirmant aussi bien dans le monde qu'en l'esprit de celui qui le nie comme la présence requise à sa transgression, autorisant cependant à vivre, phantasmatiquement s'il le faut, mais *à ce titre réellement*, dès à présent, le polymorphisme non castré ou hors castration de son désir, c'est-à-dire ne s'attaquant qu'aux seuls effets de la castration et jamais à ses causes, et pour cause^{12 bis}... — tandis que dans l'autre cas, le « réalisme matérialiste » mot d'ordre salivant à l'esprit de tout progressiste, il s'agit d'œuvrer à la disparition de l'objet abhorré *du fait de s'en prendre à ses causes*, mais obligeant celui qui l'adopte à se mesurer à la structure même du système, à en adopter les modalités d'efficience et à courir le risque, comme Goetz, de devoir utiliser les caractéristiques mêmes de l'ancien régime, du régime honni, pour le mettre à bas, et dès lors à en jouir encore, et donc au mieux à se voir contredit dans son intention, hypothéquée d'une jouissance qui à la longue ne peut laisser indifférent celui qui en bénéficie, au pire à y trouver la secrète accointance avec l'ancien régime, s'affectant d'une protestation révolutionnaire pour occuper une place plus prépondérante dans l'exercice de ses avantages.

On comprend que la portée de l'alternative soit plus qu'ambiguë : équivalente au bilan des pertes et profits enregistrés de part et d'autre, que le pire de la modalité matérialiste soit plus lourd à supporter que le mieux de l'idéalisme, la complaisance aux manipulations calculées des *actions* révolutionnaires,

12 bis. Et, s'il n'y a pas de jugement dernier, pourquoi ne pas prendre dès à présent de la liberté ce qui peut en être ressenti même si ses conditions d'obtention sont contradictoires, contraintes de se nourrir du seul déploiement alternatif et négatif de ce dont la souffrance mène à la transgression, bref, pourquoi ne pas prendre dans la limitation de l'ambition initiale ce qui ne peut qu'être l'anticipation symbolique, mais dès à présent vécue comme telle, de ce qui ne pourra qu'être d'une autre trame lorsque ce qui l'oblige à s'accomplir aura lui-même disparu?

inférieures, en stricte logique subversive de celui qui doit en bénéficier, au refus déjà agissant — fût-ce symboliquement et encore sous la coupe des effets qu'il condamne — de l'action transgressive, ou encore que le meilleur du réalisme, c'est-à-dire le plus authentiquement attaché à la liquidation de l'ancien régime, subisse la fascination de l'idéalisme nihiliste le plus conséquent.

Conclusions

La tâche que nous nous étions assignée dans cette troisième partie n'était plus tant de comprendre l'itinéraire de folie des héros dialectiques, que la raison de cette folie, ou plutôt ce qui va en rendre possible l'avènement comme raison. Nous avons tenté d'établir un modèle de cette rationalisation en ses différentes étapes — qui, prises en elles-mêmes, sont des abstractions qu'il faut rassembler dans l'unité primordiale à partir de laquelle elles se divisent dans l'instantanéité de l'apparition existentielle.

La liberté ontologique est la donnée dont l'émergence est la justification rétrospective. Il n'a pas été question de trancher si elle est elle-même l'invention planétaire de l'homme par lui-même ou le saut qualitatif séparant, dans l'évolution, l'homme de l'animal. Ceci est sans importance étant acquis que les effets du phénomène, pris dans la seconde acception, c'est-à-dire le phénomène d'émergence pris comme effet de l'évolution, peuvent remplir la même fonction d'autojustification que si l'on place cette fonction à la source d'elle-même, c'est-à-dire comme *causa sui*. Il faudra en tout cas, dans un premier moment, y voir le mouvement d'hominisation dont l'Œdipe constitue la loi : le mythe le plus propre à rendre compte de cette transmutation de la nature en culture, la coupure historique qui rend possible l'apparition de la Loi dans une genèse jusque-là réglée par le seul désir biologique. Dans le second moment, il faudra comprendre ce qui de ce stade nécessaire se présente d'assomption *contingente* à la conscience

de l'individu : ouverture de l'alternative de la liberté ou de son oubli en fonction des circonstances plus ou moins favorables qui en règlent l'accession dans l'ambiguïté de la castration. Cette contingence constituera la grâce *stricto sensu* offerte à tous, mais différemment, comme la possibilité de rachat de la grâce première de liberté ou possibilité première, de « saut » : moment de *menace* propre qui relie les hommes les uns aux autres dès qu'ils sont entrés dans le stade de la culture — un peu comme le souvenir de la *violence* qui les reliait tant qu'ils restaient immersés dans la nature. A ce titre, elle ne constituera que la modalité de la castration qui en elle-même sera toujours subie et toujours à surmonter, libération forcée de la liberté, infligée de part et d'autre dans l'orgueil, et subie unilatéralement par le fils dans la culpabilité — véritable modèle de la lutte du maître et de l'esclave en ce que l'affrontement du désir du père et du fils se trouve lui-même astreint à la loi de mort qui les domine tous deux : l'un astreint à mourir à force de survivre, l'autre à renaître du fait même de sa mort. Mort symbolique certes, mais qui définit l'ordre d'angoisse, d'affect et de passion dans lesquels l'esclave puise l'énergie requise pour l'affirmation de sa liberté une fois pris le chemin de la libération. Enfin, dans un dernier moment, on reconnaîtra le caractère historique de cet affrontement qui dans l'étape précédente semble se circonscrire dans le champ clos de la constellation parentale. Car en fait — sans même relever le rapport de fondement de l'ordre socio-historique à l'épreuve de castration, expression métaphorisée à l'espace familial de la contrainte d'ordre social constituant toute société en tant que telle, délégation à l'autorité paternelle de la contrainte du désir à se prohiber l'inceste, ni même envisager ici le problème de l'homogénéité probable entre les types de constellations parentales et les types d'organisations sociales spécifiques à chaque société — tout se passe, par effet logique des considérations qui viennent d'être éludées mais ne s'en dévoilent pas moins à travers leurs effets, de telle manière que l'émergence culturelle première, ainsi que la conscience qui en est proposée dans l'épreuve de castration se trouveront comme redoublées et répétées, par un juste retour de mimétisme, par ce qui n'est que la persistance — dans l'importance dorénavant essentielle des modalités spécifiques des

contradictions historiques dont l'ordre social s'est voulu l'aménagement — des contraintes initiales qui contraignent à la subordination culturelle du désir à la loi (socio-paternelle ou paternalocentriste). Cette fois les contradictions sociales constitueront *l'a priori historique* non indifférent à la définition de la castration où le sujet trouvera à la fois les instruments de son aliénation et les armes de sa libération — en l'occurrence, pour le héros dialectique, l'affrontement auquel se trouve assujetti le jeune bourgeois avec les exigences d'universalité de l'horizon socialiste qui gouverne à distance l'état d'organisation sociale de sa propre cité¹³. Nouvelle grâce, *grâce historique* cette fois, octroyée à chacun comme on voit, qui ne peut en dernière instance se laisser saisir que par ceux qui y ont été prédisposés par le premier combat, mais qui par le fait même se trouve être la seconde chance offerte aux premiers vaincus, et en général à tous — par ceux qui ont déjà pu s'en emparer —, comme leur responsabilité possible à se réemparer de leur liberté — présente paradoxalement jusqu'en son absence à travers le souvenir voilé et angoissé de ce qui en a été la perte originelle à la naissance de sa possibilité.

Grâce de la grâce, rachat historique de l'émergence problématique située au niveau psychologique, la contradiction entre l'individualisme intellectuel bourgeois et la vérité du socialisme correspond à la répétition au plan de l'histoire et de la société de l'archaïsme psychologique enfoui dans les ténèbres de la petite enfance. Archaïsme problématique, résolu ou latent dans la vie présente, c'est-à-dire vivace dans les deux cas, mais qui trouvera sa vérité, c'est-à-dire sa fin, dans la possibilité pour chacun d'en réfléchir la genèse, d'en dévoiler l'homogénéité structurale avec la position qu'il occupe — ou qu'on lui propose d'occuper — *et à partir de laquelle* il est parvenu à opérer cette réflexion. Tout cela

13. A savoir que l'ordre symbolique et culturel de son assujettissement en castration est constitué d'une universalité duplice du fait de s'affirmer idéologiquement à travers une négation pratique (hypocrite) de son champ d'application, dès lors que l'universalité de ce qui sollicite sa soumission est d'emblée saisie par lui comme la fausse *universalité* des intérêts *particuliers* de sa classe, donc occasion et prétexte à en affronter radicalement, avec risque de transgression, la contrainte castratrice.

ne sera pas philosophique. On l'a vu, que ce soit Goetz ou Frantz, la manière dont chacun métamorphose son problème en sa vérité ne relève pas d'une réflexion calme et placide : elle est la logique implacable qui s'empare d'eux dès l'instant où ils adhèrent avec une rigueur qui est le fruit de la modalité de leur naissance culturelle *au contenu même* de cette naissance : leur névrose ou psychose objectivement destinée à l'oubli des délires, *mais historiquement ressaisie comme l'affinité secrète entre ces relégués mentaux et les contradictions sociales*. C'est d'une double paranoïa, celle de Goetz et de Frantz, que Sartre tente de faire surgir la rationalité dialectique, c'est-à-dire la rationalité synthétique et mouvante d'un monde en instance d'instauration, possible et neuf, monde abolissant l'ancien, celui où l'identité analytique excluait, jusqu'à ce que, par un juste retour des choses elles lui reviennent comme la contre-finalité de sa prétention à l'identité, les identités non requises dans le panthéon officiel de ses valeurs, les in-identités, fonctionnelles peut-être mais toujours refusées et menacées de liquidation, articulant la dichotomie de l'ordre social et de la terreur qu'il s'impose en l'imposant pour asseoir son pouvoir. De cette folie assumée se dévoilent les effets de vérité de toute vérité : l'origine de la Vérité, la Vérité comme origine — qu'elle est intenable, qu'elle ne peut se soutenir elle-même de voir son identité suspendue à un champ plus vaste et plus vierge qui l'engendre comme une de ses possibilités, mais dès lors chargée des refoulements négateurs de la liberté qui peuvent à tout instant réaffleurer à la surface du champ officiel de la vérité à travers les symptômes et les effets de délire de ceux qui en sont victime — soudaine alternative, offerte à l'avenir, d'un recours à l'immémorial d'un passé mal ajusté à ce qui aurait dû être soumission par castration, inattendue au surplus, mais rendue visible par l'avènement à l'histoire de ces héros mal nés qui tirent de leur destin le sens de liberté de celui de tous. Vérité intenable et intenue, puisque aussi bien *sens* de non-vérité, comme le dit Foucault de l'expérience du fou en général : « Cette liberté qui lui a fait, dans le moment très originaire, très obscur, très difficilement assignable du départ et du partage, renoncer à la vérité, empêche qu'il soit jamais prisonnier de sa vérité. Il n'est fou que dans la mesure où

sa folie ne s'épuise pas dans sa vérité de fou¹⁴. » (*Histoire de la Folie*, p. 615.)

Et certes, c'est encore faire un sort à la folie que de la tirer à *ce sens* de non-vérité, du moins, en ce cas, ce sont les victimes elles-mêmes qui se « libèrent » en libérant tout le monde de tout et de la libération elle-même. Car ici la liberté se donne *progressivement* dans l'expérience réelle du théâtre et dans la possibilité formelle des étapes successives de son devenir. Progression qui ne se veut, en tout cas ne peut se vouloir, en aucun cas édifiante : si elle assure l'intelligibilité suivie du devenir de la liberté, elle n'en fait aucun mérite à celui qui la réalise, car ce serait retomber dans les ornières éthiques et faire prétexte à idéologie de ce qui ne serait que nouvelle position de force dominante — aucun mérite hors celui de collaborer *objectivement* à l'avènement d'une certaine époque de l'homme. C'est que ceux qui se trouvent chargés de ce pouvoir de transmettre leur propre expérience comme celle de la Vérité du siècle, ne se sont trouvés délégués à cette tâche que par le hasard circonscrit de leur position familiale et sociale. Porte-parole d'une nécessité, ils auront beau comprendre cette nécessité comme celle de la liberté, elle n'en ressortit pas moins à *l'Être lui-même* : sa valeur de liberté flottera à sa surface comme l'illusion d'un droit qui se ramène entièrement *au fait affirmé* de son existence. Ce sera le *fait global* de l'homme comme être libre et de l'Être comme produit par les hommes dans la dialectique où la liberté peut servir l'Être à servir les hommes dans le destin de péréquation qui les unit implacablement — et jusqu'aujourd'hui dans une distorsion antagoniste. A ce titre, la requête de liberté n'est pas une valeur, mais une opportunité : celle qui s'instaure comme la *logique interne* d'un certain monde qui articule les lignes de force de son champ social en relations conflictuelles à partir d'une certaine compréhension de son orientation. Il ne faudra donc pas se laisser prendre aux apparences de gratifications accordées par les tenants respectifs d'une thèse : aujourd'hui, dans le combat incertain où semble se jouer le

14. Cela sans doute que Foucault dénoncerait aujourd'hui comme faisant « une part trop considérable, et d'ailleurs bien énigmatique, à ce qui s'y trouve désigné comme une "expérience" » (*Archéologie du savoir*, p. 26).

destin du socialisme, les partisans de chaque bord — c'est-à-dire les dépositaires opposés des termes de la contradiction historique — sont obligés de s'accorder chacun de leur côté le *mérite* d'une responsabilité qui leur vient d'ailleurs, hors de toute juridiction absolue : de la structure de cohérence d'un possible en voie d'actualisation ou de déperdition, et de la *responsabilité passionnelle* mise par chacun, hors toute nécessité, inassignable en dehors de la loi des grands nombres s'exerçant dans le champ de la dispersion des constellations familiales, à assumer les termes de l'alternative.

C'est dire que celui qui se réclame du terme « progressiste » de la contradiction n'aura pas à en tirer gloire. Il n'aura d'autre mérite que celui d'être fidèle à soi, à la rigueur d'exclusion dont il s'est trouvé investi dès l'origine, c'est-à-dire à la conscience de l'universalité proposée¹⁵ et de l'accord à obtenir entre les exigences de son être à la reconnaissance de ses droits et la réalité des manques à y satisfaire, c'est-à-dire le degré de remplissement réel que l'universalité officielle est en mesure de lui accorder. C'est dire qu'il ne pourra justifier sa position par la vocation universelle de son expérience, car elle s'enracine avant tout dans le *fait* d'un malaise, dans le *fait* de son refus de l'état des choses et de sa passion de reconnaissance — motivée par son manque initial. C'est dire que dans l'état actuel de la description, la revendication d'universalité correspondra à l'expression d'un intérêt analogue formellement à celui défendu par la force oppressive; c'est seulement des conditions de son triomphe que pourra être tiré l'usage d'une revendication *de droit*; elle aura l'existence éphémère de la durée de la lutte à mener et perdra ses titres en même temps qu'elle aboutira à la victoire — sauf à réinstaurer une relation oppressive identique à celle mise en place par l'universalité précédente. En ce sens, l'universalité pourra tout au plus être revendiquée comme *instrument idéologique* de lutte le temps de faire aboutir son objectif. Le dialecticien ne fera donc pas du socialisme un *but* — c'est-à-dire une idéalité — si ce n'est le temps de transition pro-

15. Toujours agissante et présente quelle que soit sa modalité — même si seule la modalité socialiste en sera la réalisation-abolition — puisque toujours il y aura ordre établissant *l'accord* sur l'essentiel de ce à quoi *tous ont droit*.

visoire nécessaire à l'avènement de son inexistence : tant qu'il ne sera pas *réel*, c'est-à-dire disparu de l'horizon problématique de ceux qui s'inspirent de son idée — sa réalité appelant tout aussi bien son irréalité : l'effacement de *l'exigence* qui s'y trouve attachée du fait d'avoir dû, de devoir être revendiquée. Ce qui est donc en question en dernière instance, c'est *son* accord avec le tout, la manière de *se* sentir en relation de réciprocité avec les autres hommes à partir de la contrainte imposée au sein de cette réciprocité. Rien d'autre, on le voit, que *le fait* d'un certain bonheur — si ce dernier mot n'avait le sens excessif d'une idéalité recherchée, alors qu'en l'occurrence il s'agit beaucoup plus d'une certaine façon d' « attaquer » le monde, de le sentir comme nécessaire selon certaines hiérarchies imposées et nécessaire l'action entreprise dans le sens d'une certaine réalisation de soi. La seule idéalité à l'œuvre sera celle du moment réflexif et théorique d'élaboration de cette thèse dans l'acte d'agitation, de propagande, de rassemblement des groupes de plus en plus larges sur des positions identiques à celle du dialecticien. La *philosophie de l'Histoire* qu'il dégagera de ce discours réflexif, se présentera comme le sens et l'aboutissement de toute l'histoire de l'Occident — c'est-à-dire avènement *d'une* vérité concrète comme celui de *la* vérité — dans une universalité effective. Mais s'en tenir à *cette* vérité singulière qui s'universalise par le fait même de se réfléchir, ce serait confondre l'idéologie de l'Occident et sa pratique effective, rester subordonné à son préjugé théorique en se refusant à voir que cette vérité est elle-même un résultat (de la *praxis* matérialiste) bien plus qu'une essence intemporelle de juridiction suprême. Pas plus ne faudra-t-il se satisfaire de sa « réalisation » au sens strict du terme, c'est-à-dire du poids de réalité dont on pourrait l'investir, car finalement ce dont Marx parlait lorsqu'il prétendait « réaliser » la philosophie, n'était pas tant de l'incarner en chair et en os que de lui faire subir la transmutation du théorique au pratique, c'est-à-dire *dissoudre les conditions constitutives du discours théorique et idéologique en tant que tel*, faire éclater le concept et la possibilité du théorique lui-même. Autrement dit, la fin de *la fonction idéologique* du théorique — sa justification *a posteriori* de toutes les violences au nom *d'une certaine vérité* du groupe

dominant — ne doit pas se trouver remplacée par *une fonction philosophique*, qui serait la vérité enfin advenue à son sens : ce serait oublier que, mise à part la prospection cognitive de la réalité du monde, le discours théorique général n'est jamais, en ce qui concerne la rétrospection fondatrice d'une vision du monde, que *la trace et la solution symbolique* d'une difficulté réelle; qu'à ce titre elle est de trop, et que donc loin de se contenter de renverser l'idéologie, ou de la réaliser sous la vigilance philosophique, il faut tout simplement la dissoudre, la faire disparaître de l'ordre de la problématique qui s'impose à l'homme, en créant les conditions effectives de son élimination. C'est ce conditionnement que forge le travail de la morale dialectique, de la dialectique dans son moment éthique. Dans l'attente de sa disparition, ce « conditionnement du déconditionnement » se forge une représentation militante de soi qui n'aura de l'humanisme que l'héritage de toutes les valeurs que la tradition occidentale a attachées à son contenu. Mais ce sera une apparence. Pour le dialecticien, il s'agira d'un humanisme morne, qui ne tirera son éclat — c'est-à-dire la joie ambiguë de celui qui le défend — que de la réalisation de son but, c'est-à-dire de sa disparition ou de l'abandon du statut privilégié qui est encore le sien aujourd'hui. C'est que le privilège ne se détache jamais complètement du privilégié. Ce sera encore le cas de celui chargé de dire et de transmettre la vérité : Götz se fera humble et se sentira devenir grand, l'ensemble de ses qualités guerrières exceptionnelles et singulières pliées à son humilité se transmuteront secrètement en *puissance* de renonciation : ses talents, subordonnés, continuent à le pourvoir de satisfaction complaisante à son être, ce sont même eux qui lui auront appris la rentabilité des replis stratégiques. Ils seront la « réalisation » effective d'eux-mêmes, c'est-à-dire la fin de leur fonction idéologique — qui en faisait une fin en soi — au profit d'une fonction plus proprement pratique — leur subordination à une finalité dialectique qui les convertit en moyens. Mais, par le fait même, ils resteront toujours présents, donc suspects, même si leur métamorphose travaille à leur disparition. Le héros dialectique trouvera même dans cette transmutation des conditions de sa pondération ontologique, à laquelle il concourt et dont

il est l'artisan essentiel, transmutation à terme suicidaire, l'unique justification, mais elle-même encore gratifiante, des gratifications secrètes qu'il tire encore de ses talents. En ce sens, si l'Histoire a besoin de fous orgueilleux pour combler certaines lacunes et réaliser une certaine figure de soi — en l'occurrence celle de sa réconciliation avec son sens —, elle s'en servira objectivement quelle que soit leur intention subjective — la permanence de celle-ci se paiera de son absence d'avenir, mais prix léger au regard du gain immédiat attaché au charisme sacrificiel. La dialectique ne vivra que l'espace de quelques générations. Elle aurait pu ne pas exister dans la représentation théorique d'elle-même, n'avoir pas à se fonder, à tirer des ornières de la bourgeoisie les laissés-pour-compte de cette classe condamnée, pour les amener *à la comprendre en comprenant* leur propre désenchantement. Les forces révolutionnaires auraient pu se contenter de la vérité immanente et immédiate de leur *praxis*, se donner le modèle de leur avenir sans avoir à le fonder, le justifier et le transposer dans le formalisme d'une morale dialectique. Dans ce cas la révolution aurait triomphé partout où elle le pouvait. Mais c'est que l'Histoire n'aurait pas eu à courir de risques, de combats, de reflux ou de défaites, bref, qu'elle aurait été idéaliste. En fait le résultat fut plus ambigu, ni défaite ni victoire : une naissance avant terme, le résultat d'une déflagration historique prématurée : en avant de son temps et à côté de son espace. Dès lors toutes les déviations furent rendues possibles : le dogmatisme et le révisionnisme. Il fallut reprendre tout à zéro : recourir au talent des rhétoriciens de la philosophie, des bâtards de la culture, eux-mêmes disposés à poursuivre avec intransigeance l'être de la liberté qui leur fut octroyée de façon problématique à l'origine — possibilité seconde, certes, que cette reprise aiguë à l'âge adulte, mais requise à l'intelligibilité du dialecticien, c'est-à-dire de ceux qui décident de s'emparer de cette possibilité, de leur liberté, et qu'il est imprévisible de savoir s'ils le feront ou non, sinon la certitude que statistiquement et en fonction du calcul des probabilités certains seront amenés à le faire, puisqu'ils existent.

C'est à ce titre qu'ils seront utiles : comme les médiateurs chargés de tenir à bout de bras les deux termes discordants

d'un socialisme encore engoncé dans les difficultés de son développement, et d'un capitalisme monnayant au mieux de ses possibilités — c'est-à-dire de façon limitée mais efficace — les avantages de son propre développement, tirant de ces avantages le pouvoir complaisant d'une réflexion (à laquelle ses philosophes ont été formés et qu'ils maîtrisent parfaitement) dont ils feront profiter les sociétés progressistes n'ayant pas encore réuniifié le concept de leur politique avec leur pratique. Les philosophes, les « intellectuels de gauche », forment ainsi une race en voie d'extinction. Ils sont à la fois les pionniers et les fossoyeurs d'une vocation étrange : assurer la défense et l'ajustement permanent de la vérité socialiste en butte aux difficultés du combat, aux difficultés théoriques et idéologiques surgissant des impossibilités de la *praxis*. Ils seront les commissaires politiques d'un combat culturel, d'une révolution qui sera culturelle avant comme après la victoire de la révolution économique, qui en sera même peut-être la condition *sine qua non*, et qui en tout cas doit y aider. Sartre ne fait sans doute rien d'autre à travers son théâtre, que donner la représentation de ce travail en même temps qu'il l'effectue. En ce sens, réfléchir ce travail comme nous le faisions, n'a d'autre signification que d'en redoubler la formalisation, la produire à un niveau encore plus logique, donc à la fois plus simple et plus ardu, et donc de faire la même chose : favoriser le plus possible la défense et bientôt l'illustration de la révolution.

POSTFACE
ET DEPUIS...

Ce texte brasse une multiplicité d'intentions, et peut se justifier à plusieurs niveaux théoriques : méthodologiques, épistémologiques et ontologiques.

Au point de vue méthodologique, il s'agit tout simplement de mettre en œuvre la méthode structurale et dialectique de lecture des textes, de proposer une interprétation de ceux-ci, qui, comme toujours avec l'interprétation, ne fait que fournir à la pédagogie conceptuelle ce que le fait même de l'œuvre est censé faire passer dans l'effectivité même de son action — consciente ou inconsciente, consciente et inconsciente — : son efficacité symbolique ; mais, comme on observe encore, au niveau des lecteurs, un degré inégal de développement culturel, qu'au demeurant l'effectivité agissante d'une œuvre d'art permet tous les arbitraires et favorise les blocages et censures imaginaires, et notamment sa projection dans l'« éternel » de l'alternative esthétique, l'apparente modestie du projet interprétatif rejoints peut-être une fonction politique plus ambitieuse qu'il n'y paraît, en tout cas met sur la défensive les tenants de la spiritualité esthétique — aussi bien éthique : obligeant chacun à se définir par rapport au sens le plus avancé de l'œuvre.

Au surplus la méthode adoptée limite les prérogatives autoritaires de toute méthode en s'attachant à n'utiliser que la méthode de l'auteur, préconisée par lui à d'autres propos et supposée à vérifier au sien propre. Cette circularité ne sera cependant pas vicieuse, ou du moins ne le sera pas dans le cercle clos et solipsiste de l'œuvre et de l'auteur étudié, car elle s'élargit à celui-même qui écrit ces lignes. Ce travail reconnaît dès lors les limites

subjectives de l'interprétation qui préside à son déploiement : l'adhésion aux principes méthodologiques de l'auteur du texte étudié, et plus généralement la reconnaissance de sa propre problématique à travers celle de l'œuvre étudiée — problématique psychologique, sociologique, historique et politique, aussi bien celle de tous. L'adoption de cette attitude espère ainsi pouvoir accomplir un travail de compréhension qui ne soit pas hypothéqué par la barrière de toute compréhension : la projection indue des normes d'intelligibilité propres à l'interprète dans l'objet interprété — si ce n'est l'ultime barrière, mais il en a déjà été fait mention, que si l'auteur avait voulu dire cela selon la pédagogie rationnelle du théorique, il l'aurait dit, et que c'est toujours une fausse fraternité que de le prendre pour objet — fût-il de science... surtout de science! — et de faire pour lui ce qu'il n'a pas cru devoir faire pour son compte, bref, de déjà le tirer là où il n'a précisément pas senti le besoin d'aller, au nom d'une Vérité qui, pour s'avérer être celle de son objet, de la pratique de celui-ci, n'en est jamais que la « vérité », c'est-à-dire la loi contraignante d'orientation, alors que peut-être sa vie, celle de son œuvre comme de lui-même, se jouait de l'ambiguïté retenue entre d'une part ce qui n'était que l'ébauche, l'esquisse de cette vérité, et d'autre part le suspense de son contraire : ce qui en constitue la contre-vérité refoulée, et qui n'était pas encore nié explicitement ni formellement, pour ne l'être qu'esthétiquement.

En ce sens, dans le cadre de ces limites méthodologiques — qui constituent en même temps la plus grande chance accordée à l'interprétation du fait qu'elle ne vient pas déplier ses propres normes d'intelligibilité, et sa plus grande chute dans la violence interprétative résultant de son succès même : celui de la Vérité à laquelle se trouve condamné unilatéralement l'auteur pour s'être vu appliqué des normes d'interprétation proposées par ailleurs par lui-même pour comprendre l'autre, c'est-à-dire pour voir une fidélité inattendue de ses propres positions lui être opposée comme le piège sur lequel se referme son propre système —, se trouve esquisisé l'apport proprement épistémologique de ce travail : ce qui dans la méthodologie s'indique comme le critère même du savoir que la méthode se doit d'apporter, à savoir l'analyse des thèmes essentiels de l'œuvre préalablement à leur restitution au mouvement progressif de leur constitu-

tion au sein du projet originel de l'auteur, et rapidement à l'articulation du sens et des thèmes par la médiation de l'espace historique les rendant réciproquement homogènes, en l'occurrence l'élucidation du sens de l'initiative dialectique que ce projet introduit en surplus de la totalisation de l'œuvre par la situation historique qui lui est immanente (*totalisation interne*), qui lui est transcendante (*totalisation externe*), de la totalisation du projet de Sartre par sa situation historique propre, et en retour de ce projet par l'œuvre elle-même dans ses multiples conditionnements, bref, la totalisation de l'ensemble projet-œuvre par la situation historique commune dans la réciprocité qui les articule l'une sur l'autre, laissant cependant finalement émerger la possibilité d'une décision à prendre quant au sens et à l'orientation que ce processus dialectique devrait prendre, devrait pouvoir prendre si quelque chose comme une philosophie de l'Histoire à responsabilité universelle doit exister.

En ce sens, cette méthode ne fera que servir d'instrument d'élucidation euristique au problème posé par l'articulation de l'éventuel sens unitaire dégagé de l'œuvre avec ses multiples modalités de représentation : son monnayage dramatique aussi bien que théorique — à répétition ou en évolution. Concrètement, elle devrait servir à introduire au problème fondamental : qu'en est-il de l'incontestable évolution constatale au cours et à travers la production sartrienne ? et, si l'on se donne le principe matérialiste, mais en lui-même vide, d'une réfraction déterminante de l'évolution historique dans l'esprit de l'auteur, qu'en est-il des modifications mentales et conceptuelles qui ont permis à Sartre non seulement de s'adapter aux mutations historiques mais qui ont bien dû se réaliser en lui pour que ces mutations soient en mesure d'agir sur lui de sorte qu'il soit possible de comprendre que son action réagit en retour sur cela même qui l'avait transformé, qui l'avait amené à se transformer — réagisse, ne serait-ce que l'initiative mentale que l'esprit a bien dû accomplir sur soi pour s'adapter à ce qui le contraignait à changer ?

Dans l'hypothèse, ici soutenue, de la continuité problématique de l'œuvre et du projet par approfondissement successif des thèmes de sa compréhension, outre les scissions historiques qui en motivent les remaniements successifs, l'exigence propre de la réfraction réflexive de cette évolution dans le chef de celui qui

l'accomplit, qui ne peut l'accomplir que de la réfléchir (objectivement ou subjectivement), implique l'enregistrement dans l'œuvre, à titre de symptôme s'il le faut, de cette transformation. Mais plus fondamentalement peut-être, l'œuvre devrait être en mesure d'en exprimer la loi de transformation.

Or, si Sartre avait bien fourni le principe d'intelligibilité d'une entreprise de libération concrète, à partir des principes de L'Être et le Néant, dans son Saint Genet : purification et avènement à la pure transparence de soi d'une liberté initialement investie du pathos de son existence, c'est-à-dire habitée de cette « complicité » dénoncée dans L'Être et le Néant comme le mal dont seule une réflexion pure pourrait venir à bout, il s'est en fait, jusqu'aujourd'hui, épargné la production de l'intelligibilité du passage des normes ontologico-éidétiques de la conscience individuelle de L'Être et le Néant, y compris le processus de purification concrète de la réflexion complice en réflexion pure du Saint Genet, aux normes dialectico-formelles de la Critique de la raison dialectique, c'est-à-dire à la genèse formelle des conditions de possibilité d'une Histoire, d'un ensemble historico-social unifié et doté d'une intelligibilité significative et signifiante — L'Être et le Néant s'étant contenté d'établir les conditions éidétiques formelles de constitution de toute expérience individuelle.

Ce qui dans les deux cas ne change rien à la démarche « critique » ou « régressive », c'est-à-dire à l'établissement des conditions de possibilité de..., sauf la modification légère mais essentielle du statut accordé dans le second cas aux catégories philosophiques constitutives puisque ce qui se posait dans L'Être et le Néant dans l'absolu de son affirmation ontologique par une sorte de coaptation du signifiant au signifié, du mot « conscience » par exemple à son objet-sujet conscience, accède avec la Critique à la conscience relative de son affirmation comme instrumentation opératoire d'une totalité qui interdit dorénavant l'illusion de la coaptation dans la mesure où cette totalité déborde infinitiment le champ de circonscription défini par le concept. Ce débordement sera structurel et non plus fonctionnel comme l'objet-sujet conscience par rapport à son concept, c'est-à-dire comme la vie par rapport à ce qui la désigne, mais sera structurel comme le hiatus non maîtrisable du tout par rapport à la partie qui prétendrait s'affirmer comme le tout alors qu'elle ne pourra

jamais faire que la partition n'ait pas eu lieu, ou d'un projet qui en se produisant viserait la liquidation de ce qui l'a amené à se produire comme nostalgie de son impossible virginité originelle et illusion d'y atteindre, bref, non pas comme le mot inadéquat naturellement à la chose, mais comme l'idée contenue par le mot l'est à l'égard de ce qui dans la chose en a motivé le mode de production : prétendre dans la singularité d'une pensée recouvrir le tout de l'*Histoire* elle-même, c'est-à-dire une totalité qui même si c'est elle qui a produit cette pensée ne pourra jamais rendre celle-ci adéquate à ce qui en elle l'a contrainte à se produire puisque déjà par là le manque (structure d'être paradoxale dont l'*Histoire* s'engendre) motivant la pensée serait violé par l'exorcisme ou la liquidation que celle-ci en tenterait — en serait la nécessaire tentation¹.

C'est que le discours sur l'*Histoire* ne sera jamais le discours de l'*Histoire* ou l'*Histoire* se produisant, en tant qu'elle a à se produire — ce que par contre la discursivité eidétique de la conscience individuelle pourrait avoir l'illusion de représenter : être la conscience se produisant elle-même, ou plutôt la traduction adéquate et totalement saturante de son objet du fait que c'est tout uniment une pensée qui rejoint une conscience dans l'infini mouvement d'affirmation de soi de celle-ci dont la réflexivité n'est qu'une modalité particulière mais totalement privilégiée dans la transparence à son objet qui s'y produit. Autrement dit : impossible de soutenir plus longtemps le même unanimisme, de soutenir la même illusion du principe d'une philosophie de l'*Histoire* homogène, universelle et communautaire par rapport à chacune de ses couches d'intelligibilité constitutives, même si elles circonscrivent de l'*Histoire* sa possibilité totalisante.

Ce qui veut dire qu'avec la Critique la pensée ne peut se jouer l'illusion d'être le réel de l'*Histoire* alors qu'elle le pou-

1. Cette remarque a pour but de circonscrire la portée de l'engagement auquel se condamne le dialecticien : ne plus pouvoir se satisfaire de la complaisance théorique mais se placer dans et sur l'orbite de l'*Histoire* elle-même pour y réaliser ce qu'il en attend, c'est-à-dire en passer à la *praxis* pure et nue, non théorique. Cette remarque a pour but également de désigner rétroactivement le champ d'accomplissement possible de la motivation inclinant la pensée au passage de la phénoménologie à la dialectique : champ non conceptuel d'action, en l'occurrence le théâtre comme espace de réalisation orientée de la *praxis*.

vait par rapport au réel de la conscience. C'est le prix du passage d'une philosophie eidétique à une philosophie dialectique ou de l'Histoire : la pensée ne peut plus se justifier dans une pseudo-« éthique de l'écrivain », se prendre pour le mouvement de liberté de l'écriture elle-même, comme c'est le cas dans la première phénoménologie, et croire que le réel, c'est-à-dire la possibilité de toute expérience, est recouvré par ce travail de la pensée ou la pensée travaillant, bref, se nourrir de l'illusion de toute enfance telle que l'a décrite Sartre à propos de Flaubert : « Dès qu'un enfant peut appliquer un nom sur un objet de son environnement, il assimile la nomination à la découverte de l'être... le chien est un chien et la mère est une mère; toute chose possède, dans son noyau de ténèbres, un nom : qu'une voix l'éveille, nous jouissons de la vérité par la bouche et par l'oreille. » (L'Idiot de la famille, p. 152.) C'est cette illusion qu'il faut abandonner puisque dans la pensée dialectique la pensée est reconnue inapte à recouvrir intégralement son nouvel objet : tout effort de le faire entérinant d'emblée la défaite à y parvenir — reste la jouissance du théoricien : l'impossibilité de rejoindre l'Histoire à travers l'incessant et ressassant effort fait pour y parvenir dans la nomination sans cesse plus serrée de cette impossibilité, avant l'établissement du coup de force de la « canonique » des conditions de possibilité d'une raison dialectique, début de la fin de la jouissance².

Non, cette fois la pensée se sait tributaire de la fonction opératoire que le mouvement historique accomplit sur soi, et renvoie à la seule authenticité de la praxis comme éventuelle adéquation visée, c'est-à-dire renvoie à la première phénoménologie comme au phantasme de ce qui est à produire et à réaliser comme ultime sens, mais extra-philosophique, de la dialectique — donc oblige au décalage de la philosophie à l'égard d'elle-même, à l'égard de la prétention d'autarcie de ses mots par rapport à ses objets, et au réel contact avec la réalité, c'est-à-dire au contact

2. Ceci indique, comme nous allons le voir, l'ambivalence de l'épreuve dialectique : le nécessaire décalage de la pensée à l'égard de son objet (l'Histoire) — soit retrouver hors du théorique (dans la pratique, par la *praxis*) l'immanence perdue du signe au signifié, et faire par là retomber sur ses pattes l'illusion d'enfance de la vérité, soit laisser ouvert le décalage, dans la conscience de la nécessaire « castration » attachée à toute pensée et faire de la lucidité de cette « castration » la condition rédemptrice de sa douleur.

toujours rompu avec son objet : condition de possibilité paradoxale d'une unité de l'*Histoire* ou d'une *Histoire unitaire*. Et certes, il n'y a pas d'unité historique concevable sans connaissance pratique de cette unité, comme il n'y a pas de dialectique sans connaissance de la dialectique puisqu'elle est le mouvement de l'*Histoire* se reprenant et se voulant, autrement dit le moment théorique ne peut être méprisé par le processus historique, il est même requis ; mais justement, comme couche constitutive non comme processus globalement constituant : ce savoir se sait comme savoir, c'est-à-dire comme moment transitoire et passager de l'avènement de l'unité dialectique.

Ce privilège pour l'œuvre d'atteindre son objet sans reste, entre l'illusion du concept et le réalisme suspect de la praxis, c'est ce que vise une nouvelle *Écriture*. Celle-ci pense atteindre à la saturation agissante d'elle-même à ce qu'elle produit comme son signifié, la coaptation du signifié à sa scripturalité productrice, par un élargissement subit de ce qui définit les conditions de l'expérience — dorénavant élargie au point d'autoriser le travail singulier de l'écriture à rejoindre l'universalité de l'expérience sans y subir l'effet limitatif qui était le destin de la pensée face à l'*Histoire*. Elle abandonne ou dépasse la fonction centrale de l'unité historique — la totalisation unifiante de son sens — au profit de l'instance plus tragique de la finitude — ce que nous avons vu être le destin auquel est vouée l'*Histoire* elle-même pour être ce qu'elle est et ce qui en faisait déporter loin de soi toute tentative de la maîtriser conceptuellement — : la *Violence* assignant au tribunal du pur *Être-là* toute manifestation, et dont l'*Écriture* pour être un exemple identique à n'importe quelle manifestation n'en est pas moins dotée du privilège supplémentaire de réfléchir dans son propre mouvement d'apparition le drame de la manifestation, de se le donner à voir du fait d'être à soi-même sa nécessaire dramatique : le fait d'être-là dans l'inéluctable assignation qu'elle se fait d'avoir à apparaître, de soutenir de son propre labeur le travail de sa manifestation, l'inéludable marque attachée à son apparition sans économie possible de l'épreuve d'avoir à se produire du fait d'être produit — instance de *Violence* dont l'*Histoire* elle-même devient dès lors un effet, surtout à se vouloir unifiante, et chaque individu la victime. En fait, rien n'est changé avec ce supplément d'ambition si ce n'est la qualité de lucidité du phantasme : la prêten-

tion de suturation apportée par l'œuvre dans son rapport à la chose, à faire de l'impossibilité même de l'adéquation la forme suprême d'adéquation.

Sartre s'en tient encore à la référence à la praxis (ce réalisme suspect d'atteindre en positivité l'unité d'un sens), mais même dans ce cadre le passage du premier système (phénoménologique) au second (dialectique), c'est-à-dire, maintenant que nous le savons, le passage de l'illusion littéraire à la lucidité pratique comme corollaires du développement théorique, n'a pas été pensé par lui, il n'a été qu'accompli, et notamment par son théâtre, c'est-à-dire a été accompli sans qu'ait été proposée en même temps la représentation conceptuelle de cette mutation ou de cet approfondissement : représentation instable par définition puisqu'elle doit établir sa propre fonction transitoire, mais opérable cependant dans l'ultime distorsion qui doit la caractériser en posant la loi de son passage en vue d'enregistrer l'impossibilité de s'attacher à son avenir, et d'imbiber de cette relativité le résultat théorique pur des conditions formelles d'une histoire.

Ainsi, s'il faut établir rétrospectivement les termes du problème tel qu'il devait se poser avant que ne s'accomplisse le mouvement de dépassement de l'œuvre, alors tout se passe comme s'il fallait faire se rejoindre le sens le plus ultime atteint par l'œuvre, en l'occurrence le sens de liberté conquis par le Saint Genet encore dans l'orbite — devenue simplement pratique — de L'Être et le Néant, et ce qui s'indiquait dans cette pratique être insuffisant, être encore trop littéraire dans sa signification « éthique », mais qu'aucune nécessité n'obligeait à ressentir comme tel au point d'être dans l'obligation de pourvoir à son comblement pour en opérer l'élévation au niveau d'une interprétation historique, aucune nécessité interne, mais seule une nécessité externe : l'histoire de la pression insupportable mais indépassable de l'Histoire politique sur l'homme et l'Œuvre — faire se rejoindre donc, ce qui jusque-là ne s'imposait que dans une complémentarité abstraite : une philosophie de la liberté et le socialisme. C'est dire qu'on ne se contentera plus de l'état de fait de la compatibilité affirmée, mais qu'il faudra avancer les lettres de crédit concrètes de la justification de l'articulation interne de l'une et de l'autre : féconder la liberté par le socialisme et vice-versa, et mesurer ce qui est en dernière instance essentiel de l'une ou de l'autre dans le processus de progression de l'His-

toire et du sens de l'Œuvre, et, s'il faut poser leur synthèse, établir les conditions de leur compatibilité.

Ce qui au niveau de ce qui peut être dégagé de logique dans le développement du théâtre de Sartre s'indique comme la loi de mutation de celui-ci, loi valable d'emblée pour la problématique générale du passage théorique d'une philosophie à l'autre, et y introduisant le principe d'intelligibilité du passage, accompli sous la pression historique, d'une dialectique critique à une critique de la dialectique, le passage d'un socialisme affiché dans l'affirmation péremptoire d'une morale de l'engagement, à la mesure de cet engagement par le critère ontologique de la liberté au nom de laquelle cet engagement doit finalement se justifier.

Autrement dit, Sartre pouvait s'épargner de formaliser conceptuellement le sens et la possibilité de cette transformation pour l'avoir accomplie au niveau de son expérience théâtrale — proximité la plus brûlante de son projet existentiel, source vive de son expérience propre de transformation personnelle, aussi bien politico-culturelle, en butte aux constantes pressions historiques, et dont Simone de Beauvoir a fourni le compte-rendu très fidèle dans son autobiographie.

En ce sens, si le Saint Genet, comédien et martyr réussissait la synthèse la plus approchée d'un travail théorique qui apparaisse en même temps comme un travail sur soi, travail d'émergence à l'universalité, ou épreuve conceptuelle s'accomplissant en épreuve vécue de libération aussi bien pour Sartre, pour Genet que pour tout lecteur, bref, la médiation requise au passage du conceptualisme abstrait de la conscience individuelle et complice à la conscience purifiée, il n'en reste pas moins que l'épreuve décisive de la mutation de l'universalité pure de la conscience libre à l'universalité conceptuellement concrète, c'est-à-dire à dimension collective et historiquement engagée dans l'unité d'une entreprise commune, de la Critique de la raison dialectique, n'avait pas encore été accomplie, ou que ce qui s'en accomplissait de transformation pratique dans la projection lyrique de l'œuvre théâtrale ne comblait pas le manque conceptuel accordé à cet accomplissement. L'enchaînement formel de L'Être et le Néant, du Saint Genet et de la Critique sollicitait pourtant d'autant plus instamment cette étape qu'elle devait fournir les attendus du passage, pour un lecteur philo-

sophe, d'une tradition existentialiste à la tradition marxiste, bref, les motivations à l'effectuation des thèmes agençant la possibilité d'une critique de la raison historique ou d'une histoire rationnelle.

Considérer dès lors le remplissage de ce manque conceptuel comme justifiant un travail théorique nous fait déboucher sur la portée ontologique de ce texte : ce qui relève aussi bien du projet personnel de celui qui l'opère que de celui de l'auteur qui en est le prétexte, et, plus techniquement, révèle la thématique ontologique et historique — ontologie à composante historique ou histoire à enracinement ontologique — bref, la thématique de la genèse concrète et existentielle des structures de transhistoricité qui doivent articuler toute philosophie de l'Histoire, a fortiori d'une histoire universelle, si semblable philosophie de Histoire doit être possible — genèse concrète et existentielle qui, si elle doit échapper au formalisme conceptuel dont la Critique était la réalisation achevée, et concrète à son niveau, se devait non seulement de fournir le « modèle » de sa possibilité et de son sens mais le sens de sa liquidation au profit de l'expérience progressive elle-même, c'est-à-dire l'abolition du concept de soi, pour se trouver restituée à la liberté de tout projet existentiel, au projet existentiel ayant accédé à la conscience de sa liberté. Ce sera donc, comme nous l'avons dit, la thématique de la compréhension de la loi d'évolution de l'œuvre à partir de la double expérience, apparemment contradictoire, dans la double portée, à causalité conceptuelle et historique, de son avancée : le passage d'une dialectique critique à une critique de la dialectique — apparemment contradictoire car ce qui apparaît dans un premier temps affirmation péremptoire de la vision dialectique comme arrachement et libération par rapport à la tradition éthique, va se réfléchir dans le second temps comme mise en question et mise à la question de cette péremption, c'est-à-dire comme péremption réflexive de la péremption première du socialisme sur la philosophie de la liberté de L'Être et le Néant, donc apparemment comme un recul dubitatif alors qu'il s'agit en vérité dans cette dernière étape de la thématisation réflexive de l'avènement d'une universalité communautaire concrète dans sa présence effective : anticipée ou cachée, mais dans les deux cas agissante au cœur du matériau dramaturgique, dans le déroulement même du procès des pièces, et non, comme dans l'étape

précédente des premières pièces, simple prétexte à une altercation dramatique entre la vision dialectique et la vision éthique du monde.

C'est ce qu'il faut maintenant cependant rapidement établir dans la mesure où il y a paradoxe à ce que le passage d'une philosophie de la liberté individuelle (L'Être et le Néant) à une philosophie de la liberté collective ou de la liberté historique (Critique de la raison dialectique) se motive par la traduction en termes dramatiques d'une expérience qui reflète le passage d'une affirmation du socialisme à sa mise en question critique, ou encore que le passage d'une philosophie de la conscience individuelle à une philosophie de la conscience historique et collective s'opère par la médiation de ce qui en semble une séquence (dramaturgique) inverse, c'est-à-dire une réflexion de plus en plus pressante et dubitative sur le sens de l'engagement révolutionnaire, c'est-à-dire le sens d'une morale qui se posait d'emblée pourtant comme celle de la responsabilité politique.

Mais outre que c'est l'Histoire elle-même qui impose cette réflexion : la déstalinisation comme polycentrisme dorénavant obligé autant que relativisant du socialisme; que c'est l'Histoire également qui à partir de la guerre, par elle et après elle avait imposé et favorisé les sympathies socialistes de Sartre — dès lors en porte-à-faux avec le contenu individualiste de sa philosophie : l'évidence mal ajustée théoriquement de ce que la liberté ayant-à-s'engager ne le pouvait ou ne le devait que dans le sens du socialisme —, il n'en reste pas moins que c'est le travail philosophico-dramatique de cette philosophie de la liberté (L'Existentialisme est un humanisme; Les Mains sales) qui, tout en s'imposant au niveau ontologique de ses affirmations, accomplissait ce retournement sur soi, s'imposait de se « contre-penser » en tentant de disqualifier l'usage « éthique », « individualiste » ou proprement « anarchiste » de soi, bref, acceptait de suspecter son propre contenu sinon la forme en elle-même lucide, réaliste et efficace de son expression — du moins pouvait sembler accomplir sur soi ce travail de gésine d'une nouvelle orientation philosophique, puisque, comme nous allons le voir, en fait le décrochage constatable entre Les Mains sales ou L'Existentialisme est un humanisme et L'Être et le Néant n'est finalement qu'apparent au regard de la fondamentale identité d'inspiration qui anime ces deux moments de l'œuvre. De même du reste : le

second décrochage, celui de la critique de la dialectique par rapport à la dialectique critique, plus fondamental, car appuyant la totalité de notre interprétation, se révélera en dernière instance n'en être pas un non plus, masquant une nouvelle identité d'inspiration derrière l'illusion d'une mutation; mais ceci fera l'objet de la conclusion de cette postface.

Mais dans un premier moment acceptons de jouer le jeu de la première mutation et relevons d'emblée qu'elle était loin d'être en instance d'accomplissement, malgré les apparences, dans les premières œuvres dramatiques de caractère dialectique — ce qui aurait eu pour effet, si c'eût été le cas, de rendre caduque notre volonté de saisir dans la charnière proprement dialectique des dernières pièces la motivation concrète, ou du moins la traduction dramatique, du passage à une philosophie proprement dialectique. En vérité le recours à cette motivation ne rendra compte que de la nécessité du passage à une nouvelle forme et expression (dialectique) de la philosophie antérieure, mais, pris à leur niveau essentiel, elles attesteront toutes deux une profonde identité. Il n'en reste pas moins que pour l'histoire interne d'une pensée cette apparente mutation est réelle et pose l'éénigme de sa nécessité.

En fait, l'apparente péremption du socialisme sur la liberté de L'Être et le Néant ne mettait pas en question l'individualisme de ceux (comme Hoederer, Jean) qui l'affirmaient puisqu'ils ne soutenaient par là que l'évidence psychologique et intérieure de leur propre vertu révolutionnaire, c'est-à-dire l'option socialiste accomplie par une liberté individuelle. La véritable mutation au socialisme, la seconde donc, celle dont la Critique de la raison dialectique prétend établir les conditions de possibilité, c'est-à-dire la véritable motivation de cette mutation, résultera bien plutôt d'une méditation, pratique ou théorique, sur le sens, le fondement ou la validité de cette évidence ou de cette vertu, c'est-à-dire sur la totalité des implications catégoriales historiques contenues dans le terme même de l'option : le socialisme. Car avec la prise en considération de ces implications, ce qui se découvre c'est que c'est l'Histoire elle-même qui peut se motiver à accéder à la conscience de soi, c'est-à-dire à l'universalité synthétique de son unité, par la médiation du rapport de la conscience individuelle aux autres consciences et à cette unité même — alors seulement nous trouvons-nous à la

hauteur de ce qui est sollicité, exigé et postulé par la Critique. En d'autres termes, avec la compréhension dialectique de l'Histoire, il est dorénavant impossible de s'en tenir à la définition de l'option individuelle pour un terme (le socialisme); c'est bien plutôt ce terme (l'Histoire en tant que possiblement socialiste) qui s'impose à la définition que la conscience individuelle va donner de soi, à savoir assurer le sens de son engagement par ce qui de son option (choix alternatif entre l'universalité et la particularité) est requis par l'Histoire elle-même si celle-ci doit devenir socialiste, c'est-à-dire une. Dans ce cas, c'est l'Histoire qui créerait les conditions d'une reprise subvertive et proprement révolutionnaire à l'initiative individuelle, et pour comprendre ceci, il suffit de concevoir cette dernière comme engagée à l'alternative de ce choix dans la mesure où elle s'en tient à la libre assumption de ce qui a été fait d'elle, c'est-à-dire des conditions historiques qui sont les siennes, des contradictions surtout dans lesquelles elle s'est trouvée immergée, bref, en tant qu'elle serait placée par l'Histoire et par son assumption en situation d'accomplir ou de ne pas accomplir le geste exigé pour être à la hauteur d'une histoire enfin unifiée et proprement universelle. Ce n'est pas là abolir l'initiative individuelle, la libre responsabilité de celui qui s'engage dans la voie de l'universalité, mais c'est la mettre à sa place dans la totalité du processus : trempée par lui en tant qu'il est assumé par elle dans l'ultime décision et option d'universalité.

La médiation par l'expérience dramaturgique de l'accession à la conscience historique du socialisme est rendue possible dans la mesure où la motivation existentielle du choix dramaturgique de la totalité historique et communautaire est de même structure, mais proprement vécue, que le schématisme articulant la possibilité formelle d'une histoire unitaire. La condition de possibilité d'une histoire totalisante — en l'occurrence : la médiation de la praxis individuelle par celle d'autrui médiee à son tour par la rareté, c'est-à-dire l'inéluctable séparation, maîtrisée, de toute praxis par rapport à celle de l'autre, ou encore sa séparation et sa réunification obligée sous le signe du « serment-terreur » au sein du groupe en voie d'unification si l'Histoire doit pouvoir être unifiée à son tour — cette condition rejoint, et exprime à son niveau, la condition de possibilité issue d'une réflexion pratique sur le sens de l'engagement révo-

lutionnaire, c'est-à-dire sur ce qui justifie le contenu universel de sa prétention. C'est, causalement et analogiquement, le même engagement de la responsabilité de chacun à assumer la possibilité de sa propre impossibilité, d'en relever socialement le défi par l'exposition intégrale de sa particularité aux conditions draconiennes de son universalisation, en d'autres termes, la responsabilité de chacun d'accepter d'intérioriser le risque de mort (« serment-terreur ») qui se trouve à l'origine de la riposte qu'est le groupe³, qui se trouve à l'origine de la détermination du critère de validité de la responsabilité révolutionnaire en ce que ce critère justifie a priori l'action, donc la violence, qu'aura à faire preuve le leader révolutionnaire, qui ne le deviendra effectivement que d'avoir liquidé pour lui et en lui la contingence violente de sa particularité par le risque de mort assumé à propos de toute attache à soi toujours suspecte de non universalité.

Identité causale, est-il dit, car c'est une même chose pour le groupe, c'est-à-dire pour l'Histoire, de se constituer dans l'unité possible de son sens à partir d'une maîtrise affirmée de chacun sur soi et sur les autres membres du groupe, c'est-à-dire d'une libre soumission respective aux règles de fonctionnement unifié de celui-ci, et pour chaque individu de s'ériger en leader de tous les autres à partir de sa libre soumission à la seule règle d'universalité de la liberté, en mépris risqué de toute attache particulariste. A fortiori, identité analogique : dans les deux cas, il s'agit d'une même lutte à mort, réelle ou symbolique, assumée dans l'affirmation du refus de la contingence factuelle au seul profit du pur mouvement de transcendance de la

3. « Le besoin comme négation de la négation c'est l'organisme lui-même se vivant dans le futur à travers les désordres présents comme sa possibilité propre et, par conséquent, comme la possibilité de sa propre impossibilité; et la *praxis* n'est d'abord rien d'autre que le rapport de l'organisme comme fin extérieure et future à l'organisme présent comme totalité menacée (...) Une fois le serment prêté... le groupe doit assurer la liberté de chacun contre la nécessité aux dépens même de sa vie et au nom de la foi librement jurée... Jurer, c'est dire en tant qu'individu commun : je réclame qu'on me tue si je fais sécession... Une libre tentative pour substituer la peur de tous à la peur de soi et de l'Autre en chacun et par chacun, en tant qu'elle réactualise brusquement la violence comme dépassement intelligible de l'aliénation individuelle par la liberté commune : voilà ce qu'est le serment. » (*Critique de la raison dialectique*, pp. 168 et 448-450.)

liberté — ce qui dans un cas (le groupe) est condition d'homogénéité réciproque des hommes, et dans l'autre (le leader) condition (hégeliano-marxiste) d'abolition de toute récidive de la situation d'oppression par le souvenir de la violence, vaincue et maîtrisée, qu'il a fallu se faire pour lever la violence régnante.

Mais comme le tout de cette mutation existentielle dans ses implications catégoriales historiques s'accomplit malgré tout dans le champ de l'expérience individuelle — c'est même ce qui définira ultimement la portée et la possibilité du caractère unitaire d'une histoire rationnelle et transparente : ce que Sartre nous a enseigné de la libération individuelle de Genet, complété cette fois de la rupture et de la métamorphose attachées à l'accession dialectique : l'abandon décisif de la problématique motivant jusque-là le héros à se dépasser sans jamais pouvoir échapper au cercle clos de son drame original et entrer dans celui ouvert de l'universalité —, cette mutation favorisait, par l'effet de la relation dialectique entre la singularité et l'universalité, l'élaboration d'un formalisme intemporel et universel : la transhistoricité de ce qui s'accomplit d'identique dans l'expérience existentielle et dans le cadre théorique de la Critique, et fait que l'une peut motiver l'essor de l'autre. Cette transhistoricité — en tout cas effective dans la tradition occidentale — sera celle d'une stratégie du désir : sa confrontation à la Loi, la transgression de celle-ci, et l'ambivalence de la proposition même de la liberté en tant qu'elle n'existe qu'en s'affirmant et en même temps cesse d'être libre d'avoir à s'affirmer, bref, cette stratégie définira l'espace théorique de déploiement de l'expérience de la liberté, c'est-à-dire la formulation théorique et conceptuelle de la possibilité dialectique avec le risque de voir se dévoiler les dessous inattendus de semblable prétention ainsi qu'une nouvelle élucidation des conditions authentiques de sa réalisation.

En ce sens, cela même qui servait de moyen et d'instrument d'intelligibilité à l'articulation dialectique de l'expérience individuelle sur l'expérience universelle, sur l'universalité éprouvée comme l'espace de réciprocité concrète de l'ensemble des hommes : la loi de genèse de l'accession à l'autorité de toute loi par la libre responsabilité à s'y engager, y compris ce qui est entendu traditionnellement comme l'engagement à l'égard de la loi morale et même le contenu dialectique de la législation de la liberté, cette loi de genèse en venait rapidement à déborder les

prérogatives limitées que la critique dialectique avait accordées à son usage pour se fonder, à les déborder pour s'affirmer, dans la triple tradition où cette instance avait ou aurait pu être empruntée (la psychanalyse, la tradition chrétienne et la tradition structuraliste), à chaque fois comme le tout de l'expérience élucidée, à les déborder et à contester le contenu d'intelligibilité dialectique que ces prérogatives étaient censées apporter à la possibilité d'une universalité historique affirmée dans la responsabilité intérieure de chacun de ses membres à l'égard de sa définition. La contestation venait naturellement de la revendication de chacune de ces traditions, de leur responsabilité respective à définir, chacune dans leur contexte respectif, l'intelligibilité de cette alchimie du sens de l'expérience visée par la problématique dialectique — pour le christianisme la transmission de la responsabilité de l'intériorisation de la Loi à un évangélisme spirituel qui doit tout à la miséricorde gracieuse de Dieu, à la vie du grand tout de l'Esprit conduisant les âmes bénies de leur berceau au sacre rédempteur de la communion des Saints; pour la psychanalyse le déplacement de cette responsabilité à un pessimisme analytique qui engage la seule violence des instincts à se réprimer culturellement pour forcer le petit d'homme à en passer par les fourches caudines de la socialisation; pour le structuralisme enfin, une interprétation tragiciste affectant la clairvoyance de chacun à la seule lucidité d'assumer la castration symbolique de tout ordre culturel, que tout ordre culturel a d'emblée déjà inscrit en l'homme, en se contentant d'en dénoter et repérer l'effet, sans espoir d'en jamais lever la marque. Dans les deux derniers cas, comme on le voit, un refus tout à fait net de la perspective dialectique si le sens auquel celle-ci doit accéder, doit produire, soutenir et promouvoir est celui d'une synthèse pratique rationnelle, universelle, transparente, communautaire et réconciliée dans l'immanence. Et dans le premier cas, le christianisme désaisissant la dialectique de la responsabilité même de son destin pour la fonder dans une hyper-dialectique où la communauté s'accomplira au mieux selon un mécanisme imperturbable, au pire selon un arbitraire non maîtrisable. En bref, dans les trois cas une revendication se définissant par le caractère antidialectique de son affirmation.

Autrement dit, la recherche présidant à ce travail, et l'élucidation du problème qui constituait le front ultime de ses préoc-

cupations, voyait rapidement se retourner contre ses découvertes dernières (la responsabilité dialectique dans l'assomption de l'universalité de loi) les armes mêmes qu'elle avait empruntées ailleurs pour venir à bout de son problème et pour produire l'intelligence de la genèse de la mutation décisive en laquelle elle pouvait enraceriner l'originalité de la vision dialectique : le modèle de et en genèse de la lutte à mort (hégélienne, œdipienne, chrétienne, castratrice) assumée victorieusement en sa répétition révolutionnaire par les esclaves comme sens d'accession à l'universalité (marxiste) dans son accomplissement prolétarien. Ce qui veut dire que ce retournement, résultant des prérogatives de chaque théorie à définir le bon emploi de ses concepts, n'accomplira ses effets que de la polémique soutenue par la dialectique avec ses représentants respectifs. Aussi bien, à peine le modèle était-il établi qu'il se trouvait tourné en son fond le plus profond : au niveau des motivations à l'accomplir, par la dénonciation du principe même à vouloir fonder critiquement une philosophie de l'histoire universelle et rationnelle par une attitude identique que celle que Kant avait prise face à la science newtonienne : considérer la réalité de cette science comme définitivement établie, en l'occurrence, ici, la réalité du devenir rationnel du monde et de son histoire, et concrètement par la critique du contenu phantasmatique d'une réconciliation universelle qui doit tout à l'œcuménisme chrétien et religieux, et vise avant tout à rassurer celui qui l'opère quant au sens de son rôle historique, le mérite de ses vertus à être en mesure de l'accomplir, et la garantie d'une consolidation finale de son pouvoir. En ce sens, cette dénonciation portait finalement sur le sens de violence à l'œuvre en tout œcuménisme qui a non seulement à s'affirmer mais essentiellement à s'imposer dans la réglementation répressive de son observation.

Par la refonte obligée que cette dénonciation provoquait dans le chef de la normativité dialectique, aussi bien dans l'analyse qui en est proposée ici et l'élucidation de ses structures de transition les plus formelles, l'économie d'ensemble de ce texte se trouvait remaniée et agencée selon deux nouveaux temps surplombant les deux premiers et les enveloppant pour les introduire à une unité plus secrète, autant qu'inattendue — faisant rétrospectivement de leur différence un avatar et non plus la scansion fondamentale d'un développement.

Le premier de ces nouveaux temps, correspondant à l'ensemble de l'interprétation jusque-là élaborée, établissait l'affirmation massive de la liberté dans la triple scansion digne de son élucidation : celle de sa reconnaissance dans la considération dorénavant décisive de sa modalité de manifestation au niveau de ce qui est défini comme « homme » ; toujours déjà là dès lors puisque tautologique de l'émergence culturelle de ce dernier dans le déploiement des normes signalisatrices de sa présence. Celle de l'intelligibilité, non pas de l'émergence de cette figuration de soi de l'homme — parce qu'à la limite la causalité de cette émergence est impossible : c'est de l'arbitraire même de la liberté qu'il devrait y être question —, mais des modalités effectives de sa transmission répétée et continue, cyclique ou historique. Enfin, la considération de l'éventualité d'un développement accumulatif, donc d'un « progrès » de cette émergence, avec la démarcation ultime mais décisive : l'hypothèse dialectique — l'affinement absolu de la transparence culturelle dans le devenir conscient de soi de l'avènement culturel : prise de conscience de la conscience s'y trouvant agissante.

Tel était l'espace de déploiement de la problématique initiale de notre propos : définir le propre de l'accession à la vision dialectique comme articulation de l'individu et de l'Histoire dans l'avènement qui s'y trouve sollicité d'un héros révolutionnaire.

Le second temps : celui de la découverte de l'apologétique édifiante, donc « idéologique », éventuellement assignable à cette normativité dialectique jusques et y compris et surtout dans la modalité épique d'affirmation de soi : la lutte à mort, comme unique modalité d'affirmation, violente par conséquence, de la valeur d'universalité, toujours conjointe à l'émergence culturelle de la liberté ontologique. Et certes, rien là qui n'aille de soi dans cette violence culturelle faite à la violence naturelle en chacun, à sa contingence de fait, s'il ne se trouvait que dans l'euphorie du triomphe on n'en voulait conserver que les avantages en se voilant les conditions répressives de son fonctionnement derrière l'alibi apologétique de son idéalité spirituelle et la connotation « permissive », selon le vocabulaire de la dynamique de groupe, de la liberté qui s'y trouvait réfléchie : ce qui depuis Kant se définit comme la sublimation en liberté de la règle morale.

Mais comme l'humanité ne se pose que des problèmes qu'elle peut résoudre, il pouvait être postulé, en tout cas c'est la pos-

tulation dialectique, que la contradiction entre la liberté et l'universel, entre le désir et la loi, c'est-à-dire la loi de sa satisfaction, ne constituait qu'un contre-temps : celui d'une gésine, celui au cours duquel se mettaient en place les instruments d'une universalité effective, sans pourtant s'interroger plus à fond et se rendre compte qu'à refuser d'examiner les conditions d'abolition effective de la contradiction la révolution risquait de ne rien changer au drame répressif auquel est condamnée la liberté du fait même de son affirmation, surtout dans son avènement authentiquement universel, à savoir : l'autodéfense terrorisante qu'elle a à s'imposer pour s'affirmer et, surtout, pour se perpétuer, en d'autres termes : la douleur immanente à la joie attachée à toute normativité conquise, ici à l'affirmation dialectique : signe de l'impossibilité de son concept, dans son indépassable alternative : se contredire à s'affirmer comme liberté ou disparaître faute de s'affirmer.

En ce sens, non seulement une critique de la Raison dialectique postule l'existence de son objet et risque de se satisfaire ainsi d'établir les lois de sa possibilité comme caution de sa réalité, mais le postulant selon l'ordre de l'idéalité à produire de son contenu renforce l'évidence illusoire de l'authenticité de sa vision par la critique qu'elle effectue des modalités concrètes de sa réalisation actuelle, se dédouanant par là de ses formes d'affirmation perverses et confirmant ainsi l'authenticité non contradictoire de sa propre conception.

En vérité, elle n'en brasse pas moins les conditions répressives d'affirmation de son objet : la réconciliation de la nature et de la culture, la fin de l'antagonisme entre l'homme et la nature, l'homme et les autres hommes — objet illusoirement réel à la fois dans ce qui s'en esquisse jusque dans les déviations de ses formes d'affirmation actuelles et ce qui s'en ébauche comme rectification, dès à présent à l'œuvre, dans son anticipation idéale. Par là la vision dialectique risque de ne pas s'apercevoir qu'elle ne fait que redresser les malformations d'un modèle, non garantir la signification de liberté du modèle dialectique lui-même.

Par son avènement tout se passe en fait comme si la liberté culturelle qui jusqu'à présent s'était autorisée du pouvoir de la Loi pour se transmettre dans la contrainte de son autorité idéologique et matérielle, avait subi à son tour la contrainte d'un nouvel enveloppement idéologique : le refoulement de sa fonction proprement

répressive au profit de sa seule valeur « permissive », fraternité librement consentie en lieu et place de la paternité imposée; en l'occurrence : l'intériorisation de la loi dans le phantasme de sa dissolution par réciprocité universelle, c'est-à-dire la sublimation des forces de l'ordre culturelles immanentes à toute culture, l'idéologisation de l'idéologie ou son fonctionnement idéal : le mythe de l'amour universel mais essentiellement armé de la double violence dirigée respectivement contre ceux qui ne l'observent pas — ceux qui s'y opposent —, et contre soi-même dans le terrorisme à l'égard de toute déviation potentielle, de toute faiblesse à l'égard de son passé individualiste et égoïste, bref, la haine érigée en fonction institutionnelle de l'amour, le sadisme de la raison universelle — cette religion sécularisée de la réciprocité générale — dressée contre tout ce qui la menace et se présente comme sa contradiction, aussi bien la contradiction interne à la fraternité elle-même d'avoir à s'affirmer dans sa prétention universelle — ce qui par le fait même est reconnaissance et affirmation d'existence de la particularité dont elle se pose comme l'exigence de redressement. « Petits et grands chefs » de l'écuménisme universel qui témoignent, en cette contradiction, de l'impossibilité de l'intention ecclésiale de devoir, et au nom même de l'équivalente réciprocité, entériner la hiérarchie propre de leur statut : la séparation non démocratique entre la minorité exemplaire dans la représentation idéale qu'elle se donne de soi et ceux qui ont à y être soumis, serait-ce dans l'idéalité d'une transmission fraternelle.

Et de fait, au niveau de ce qui doit en être assuré de reproduction, second temps complémentaire de la compréhension du premier, cette assumption de la vocation universelle, rationnelle et transparente de la culture dans sa représentation et dans son anticipation agissante, comment concevoir un « bon père », responsable officiel et autorisé du pouvoir législateur de la liberté, de façon telle qu'il n'apparaisse pas comme l'obligé médiateur du pouvoir d'une force mais comme celui d'une force de communion spontanément réinventée par chacun? comment observer la Loi de cette transmission si dorénavant est ressentie la limitation attachée à l'espace de contrainte intérieure de sa reconnaissance? Mais, inversement, comment ne pas l'observer sans tomber victime de la particularité de son désir? Et enfin, comment esquiver la difficulté en oubliant la limitation qui y

est immanente, donc en s'attachant à l'apologétique édifiante et triomphale qui la caractérise, sans voir agir derrière le dos de l'universalité postulée les menées sauvages du désir, déplacées dans la juste violence de l'idéologie fraternelle?

En fait les événements historiques se chargèrent de la réponse à apporter à cette antinomie, s'il est vrai que la réponse théorique semblait devoir relever de la seule solution utopique — car comment concevoir en dehors de celle-ci le fondement d'une universalité sans ordre, donc sans contrainte? En fait, tout s'est passé comme si la portée, même idéologique, de l'amour, la règle de sa nécessité, ne s'imposaient pas impunément à l'esprit de ceux qui n'y ont été forgés par aucun intérêt particulier à y défendre, à y camoufler. Pris à la lettre de son affirmation voilà que ses multiples significations se trouvent démystifiées de leurs effets idéologiques et ramenées à l'homogénéité plane de son officielle prétention universelle. Les fils dénonceront la contradiction de la liberté et de la fraternité à travers son agissement en leur père, témoin à découvert des faux-fuyants de son usage : ou bien ils éviteront l'action et tourneront la loi plutôt que de l'affronter et de la réaliser, serait-ce à leur avantage, et tenteront d'en actualiser le sens dont elle se veut l'apparente productrice, mais sans la moindre contrainte : son idéalité christique (le hippisme); ou bien ils la transgesseront, dans l'ambivalence qui les fait par là y rester attachés (blousons noirs, raffinements érotiques et littérature expérimentale); ou bien enfin, ils entreprendront de la nier dans un duel mortifère dont le sens, s'il ne doit pas être ambivalent, sera d'en abolir les conditions d'apparition et de fonctionnement, et non la négation de ses seuls effets.

Mais dès lors, c'est l'économie d'ensemble de la démonstration de la genèse et de la pertinence de la normativité dialectique qui tombe en désuétude. Il s'agissait de fonder l'héroïsme dialectique dans l'intelligibilité de la libre loi de sa genèse et de fonder l'indélébile qualification de celui qui en assumerait l'épreuve avec suffisamment de rigueur pour que son « authenticité » atteste de l'autorité de ses décisions les plus apparemment contre-dialectiques, disons simplement « réalistes », et voici que les événements de Mai dans ce que leurs revendications révolutionnaires avaient de plus justifié — et qu'est-ce qui ne l'était pas du plus exacerbé de leur manifestation? — venaient nourrir

dans les motifs mêmes qui avaient alimenté leur possibilité, le principe du rejet systématique, intégral, de toute modalité d'autorité déléguée.

Il s'agissait dans le théâtre dialectique, dans l'interprétation qui en est ici proposée, de justifier à tout coup un certain réalisme dialectique en le mesurant à l'aune du « moindre mal ». Maintenant c'est tout mal, c'est-à-dire tout subtil réalisme de violence, qui se trouve soudain dénoncé comme à extirper de la pratique révolutionnaire; entendons : tout mal, et avant tout, dans l'ordre de la stratégie, la part accordée à l'idéologie de l'adversaire pour tenter de faire triompher la sienne propre par concession faite à sa conviction, dans la prétention d'ainsi ménager l'avenir. Ou encore, le théâtre dialectique tentait de fonder « la juste violence à se faire »; donc cela même qui était récusé chez l'adversaire comme le caractère inadmissible de son action, pour lutter contre la violence existante, alors que les Événements annonçaient le refus de toute violence qui ne soit pas dirigée totalement et unilatéralement contre l'ennemi idéologique, celui qui n'envisage pas dès à présent l'exercice de relations entièrement pures dans ce qui s'anticipe du règne de l'universalité concrète. Bref, ce qui s'imposait comme perspective à la fois inattendue et inentendue de l'action révolutionnaire jusqu'à ce jour, et qui s'imposait à la lueur des événements mondiaux et dans le cadre circonstanciel d'une action localisée de la révolte étudiante, c'était la soudaine émergence à la dimension historique, au niveau d'un peuple dit développé, plongé dans l'euphorie apparente d'une croissance continue, de la libre force des masses, de leur liberté invincible dès l'instant où elles s'assument massivement dans leur nombre et dans leur liberté, dans leur liberté faite nombre : leur nombre libéré, changement qualitatif de la quantité, puisque dès cet instant c'était la réalité elle-même qui se trouvait modifiée, regroupement métamorphosant, véritable bulldozer des nouvelles avenues révolutionnaires, écrasant tout ce qui ne s'impose pas aux yeux de ce mouvement en tant que favorisant le libre développement collectif de chacun : force devenue réalité ou nouvelle réalité-force s'avancant aveugle à toute compromission comme d'une marée le flux, et se donnant d'emblée tout ce qui jusque-là était repoussé, au nom d'une concertation parcimonieuse du possible, au lointain de l'horizon révolutionnaire.

Sartre disait, dans la longue histoire de son devenir réaliste : « Il n'est pas possible d'aimer tous les hommes aujourd'hui », ou : « Vous conserverez beaucoup de choses pour en changer quelques-unes », et les événements mettaient à l'ordre de l'actualité immédiate un amour intégral, absolu dans le champ de ceux qui y adhéraient et qui y étaient contraints par l'effet de refoulement, de proscription, de bannissement qui les enfermait dans ces nouvelles catacombes : les Universités. Dès lors plus question d'être bourreau pour le bien de ses frères, ou « criminel pour devenir saint » comme le proclame Gatz dans *Le Diable et le Bon Dieu*, mais, dès à présent, réconcilié dans la fraternité d'une action de masse qui récuse toute loi pour être d'emblée celle de tous, c'est-à-dire l'immédiate spontanéité de la liberté se reconnaissant telle; plus question non plus d'une quelconque compromission aux structures matérielles de base de la société, penser faire fond dessus, c'est-à-dire les cautionner provisoirement, pour en transformer certaines et faire aboutir la réalisation de certaines autres, particulièrement chères au cœur « progressiste » du révolutionnaire, mais bouleverser radicalement tout l'espace matériel mis à la disposition de leur privilège. Soudain, effectivement, tout basculait.

Sartre avait appris à penser contre lui-même, « à casser les os de sa pensée », à remonter à contre-courant le flux spontané de l'idéalisme éthique de sa jeunesse, et il voyait soudain les digues progressivement mises en place au cours de ses années d'apprentissage politique se fissurer. Ce qui semblait le modèle achevé d'une vision dialectique — et qui ne péchait que par l'absence d'exergue conceptuelle à ce qui en avait motivé l'élaboration finale et parfaite — faisait eau de toute part du fait de se trouver mis en question au niveau de sa nécessité régressive : la dénonciation comme mythe de ce qu'il pensait avoir établi théoriquement comme les conditions formelles d'un œcuménisme universel, alors qu'aucune réalité, sinon la violence d'illusion ou l'illusion violente, qui pourtant en contredit la réalisation au moment où il tente de s'accomplir, ne vient en cautionner la possibilité, ou plutôt seule la réalité, mais qui n'était précisément plus la sienne, et qui se veut en principe non violente pour être d'emblée celle de tous, d'une ligne de masse gauchiste. Bref, Sartre se voyait soudain condamné, pour un temps qui dure encore, à louvoyer entre les deux termes dont toute son œuvre avait pour-

tant tenté de trancher l'ambiguïté en subordonnant le terme éthique au terme dialectique, c'est-à-dire, aujourd'hui, à cautionner l'existence des gauchistes tout en suspectant leur action, à justifier leur presse tout en refusant un certain extrémisme de leur idéologie, à rompre avec le Parti Communiste (P.C.), mais à ne soutenir qu'avec réserve l'adhésion à la Gauche prolétarienne (G.P.), à dénoncer la gauche respectueuse sans pour autant s'engager totalement dans la violence dite maoïste. Autrement dit, il semblait apparemment poursuivre son théâtre dans la rue en y devenant son propre acteur et faisant des affrontements réels qui s'y déroulaient le décor d'une dramaturgie réaliste, confrontant une fois de plus en l'affrontant lui-même, l'idéalisme d'un révolutionnarisme jusqu'au boutiste et la pondération stratégique de la concertation révolutionnaire; mais en vérité, il renverse du tout au tout son attitude de réalisme dialectique du simple fait que par cette position d'attente il accorde à nouveau une ambivalence plénière à ce qui avait été tranché dans l'évolution même de son développement théâtral : le caractère contradictoire et non maîtrisable de l'affrontement éthique-dialectique, idéalisme-violence, immédiateté-médiation, pureté-concertation, spontanéité-calcül, liberté-aliénation, en refusant le privilège délibéré auquel avait abouti son réalisme révolutionnaire — aujourd'hui le révisionnisme.

Il se trouvait par là amené à renverser le mouvement de contre-pensée qui jalonnait l'histoire de sa biographie culturelle et politique, à le remettre en cause, et à se dresser, par la force de l'histoire et du mouvement gauchiste, contre la Loi minimale de toute stratégie révolutionnaire : le moindre mal, c'est-à-dire le calcul optimum de la rentabilité révolutionnaire, par la subordination provisoire de l'idéal attaché à la volonté et au projet révolutionnaires aux conditions mêmes de son accomplissement, finalement la subordination de la fin au meilleur de ses moyens, et cela à la suite de la « simple vue » de la mutation des conditions de la révolution, de la « simple vue » de la révolution en instance de se réaliser, sur le point d'aboutir du fait même de la position éthique : la descente dans la rue, intransigeants et armés de leur seul idéal, d'une multitude de héros éthiques : une multitude de Hugo, de Lucien, de paysans naïfs et en révolte, de Frantz von Gerlach, bref, tous ces héros soudain en accointance paradoxale avec la révolution, et qui en consti-

tuaient pourtant jusque-là la croix éthique face à l'efficacité du héros dialectique et réaliste. Et non seulement, ils étaient la révolution, ce qui n'empêcherait pas l'illusion, mais ils la justifiaient : la réactivaient, lui redonnaient le seul sens qu'un développement planétaire à l'Ouest comme à l'Est obscurcissait sans cesse : l'Ouest à produire de plus en plus de beurre, l'Est à vouloir le mettre dans les épinards du peuple.

Sartre voyait resurgir ainsi toute neuve, inattendue mais totalement justifiée, sa jeunesse : ce passé que toute sa vie n'avait eu de cesse de juguler, péniblement sans doute, mais avec le brio rhétorique des rétractations d'enfants prodiges mettant leur talent à sauver ce qu'ils avaient brûlé : en l'occurrence le sérieux réaliste, soutenu socialement de la faveur accordée au retour au berçail de ceux qui ne rompent le conformisme ambiant que pour finalement y revenir en force, armé du poids d'une nouvelle rationalité conquise aux horizons inexplorés de l'ancienne. Ce qui veut dire pour la période de réalisme politique de Sartre : revenir en donnant le change, c'est-à-dire en continuant à séduire, donc à récupérer ceux qui se trouvaient le plus immédiatement exposés à semblable rupture avec la tradition bourgeoise, à les récupérer pour ce que son grand détour y démontrait de pouvoir visiblement synthétique entre la rationalité et la révolution — une révolution rationnelle et une rationalité toujours révolutionnaire —, c'est-à-dire y démontrait de pertinence à une attitude de rupture une fois qu'elle est justifiable aux yeux de la syntaxe principielle de ceux dont elle prétend s'arracher. En l'occurrence toujours, car vingt ans de pouvoir de conviction exercé sur soi et sur les autres ne se laisseront tourner à nouveau contre eux-mêmes qu'à avoir livré l'essence persuasive de leur action, son itinéraire mouvementé nous faisait assister à ce mouvement de retour par lequel la rationalité nouvelle et révolutionnaire se trouvait entièrement justifiée à s'imposer et à imposer la loi de violence de son succès contre la violence de la Loi de la situation niée, ce qu'il y a de violence dans la loi de la rationalité nouvelle que cette position révolutionnaire cherche à imposer, et qui s'impose comme la loi de violence de son efficacité du fait d'avoir authentifié ses décisions — en elles-mêmes toujours suspectes de réalisme machiavélique ou d'opportunisme révisionniste — au frisson éthique d'une lutte à mort entièrement concertée par la vocation d'universalité

attachée à son risque. On le sait, c'est là le prix escompté du geste sacrificiel de soi : l'abandon et le vacillement de toute attache personnelle, physique ou imaginaire à un quelconque intérêt particulier, la caution apportée à ses décisions d'avoir été soi-même la victime d'une première violence, celle accomplie sur soi du fait de s'être arraché à ses attaches biologiques pour accepter la violence de l'autre, son risque, dans la radicalité de sa menace à partir de la conscience d'impossibilité d'en supporter davantage, d'aucune manière, et a fortiori dans l'impossibilité d'en répéter en quoi que ce soit (et c'est même pour cela qu'elle est censée s'accomplir) les effets d'oppression attachés aux causes particulières de leur apparition.

Cette violence de la dialectique révolutionnaire se prétendra dès lors purifiée, si elle a encore à s'accomplir (et elle le doit nécessairement dans la perspective d'une dialectique réaliste), de toute ambiguïté qui pourrait s'attacher à un reste d'intérêt particulier pour s'imposer nécessairement comme celui de tous... sauf que, dans ce cas, elle devient ou reste suspecte de l'éventuelle garantie qu'elle se donne : le succès qu'elle est censée attendre du courage manifesté, suspecte de dédouaner idéologiquement l'apparent réalisme de sa stratégie au contact du risque de mort encouru à ne pas avoir accepté d'abdiquer sur tel point précis, suspecte dans la mesure où ce risque est toujours calculé et concerté dans la perspective d'une stratégie optimum quant au rendement à en attendre sur la totalité des fronts d'occupation possibles, de l'ensemble des lieux de décision à occuper par la victoire obtenue, puisqu'elle sera complète précisément : celle du tout ou rien, de la liberté ou de la mort, ayant donc fait entrer la mort elle-même dans ses calculs rationnels, bref, suspecte d'avoir utilisé les grands moyens, mais des moyens quand même : c'est-à-dire une structure de comportement analogue à celle de l'adversaire et qu'on lui reprochait justement comme structure de privilège, donc finalement suspecte de constituer simplement une appréhension plus profonde du lieu de triomphe de la Loi. Ainsi, dans cette perspective du réalisme dialectique propre à l'évolution la plus continue de l'œuvre dramatique de Sartre, il pouvait toujours risquer de s'agir avant tout d'une caution apportée au privilège d'un néo-pouvoir censé révolutionnaire par la définition de sa structure stratégique, son épuration surtout, par la qualification héroïque — le combat à mort

assumé. Or, cette perspective ne pouvait s'imposer qu'au détriment de la seule universalité non suspecte : celle qui n'est pas susceptible d'induire de discrimination ou d'hiérarchie obligée entre ceux qui en bénéficient du fait de l'inéluctable modèle que représenteront ceux qui l'ont imposée vis-à-vis de ceux qui en jouiront ou à l'égard de leurs partisans, du fait du droit qu'ils incarneront à défendre les conquêtes de la révolution, à savoir au détriment d'une universalité authentique, conquise dans la simultanéité de masse de l'intention révolutionnaire, dans la pure exigence intérieure de chacun de n'agir qu'en vue de réciprocquer toutes les intérriorités dans l'instantanée qualification que toutes révèlent à être n'importe qui, pour décider n'importe quoi, sur base de n'importe quelle situation, bref, à accorder à tous l'identique pouvoir de juridiction universelle — autrement dit, la pratique d'une « ligne de masse ».

Dès lors, si c'est la vérité de cette longue ascèse qui se met à vaciller : mieux, sous l'effet des événements historiques, cette vérité qui se trouve contestée au nom de ses affirmations mêmes, à partir d'elles et de ce qu'elles dénoncent de contradictoire en elle, démasquée dans le pharisaïsme de ses pratiques, à savoir : se donner nécessairement la structure de violence requise à un renversement de pouvoir sans autre caution à cette violence que la caution d'une violence idéale, à structure universelle, faite à lui-même par le héros révolutionnaire pour être en droit de l'imposer à tous en proposition exemplaire de ce qui se veut la défense et la promotion des intérêts des nouvelles classes accédant à l'Histoire, proposition prémonitrice par là de ce qui reste encore de suspect dans tout intérêt — cette sphère de particularité pourtant honnie pour avoir depuis toujours été celle de la classe bourgeoise (ses « intérêts » privés), et cela malgré la prétention de ces nouveaux intérêts à l'universalité : celle des pauvres qui, comme le héros dialectique n'est censé n'avoir rien à défendre pour s'être démunie ou trouvé démunie de toute attache particulariste, n'est en principe attachée à personne en particulier mais n'en investit cependant pas moins de façon privilégiée de son exemplarité même son porte-parole : promoteur, meilleur gardien et finalement seul garant de sa sauvegarde —, alors c'est à une reprise à nouveaux frais du passé éthique de Sartre que son œuvre, aussi bien sa pratique, se trouve confrontée : affrontement entre un passé censé dépassé du sartrisme, de ce

qui en lui a depuis longtemps été refusé, mais s'est soudain vu réactualisé par l'Histoire elle-même, remis à l'ordre du jour de la vérité révolutionnaire, et un passé récent encore vivant des évidences de cette longue marche à peine achevée : l'avènement réaliste de cette pensée se contre-pensant, mais aussi bien morte-née à son terme d'arrivée des effets de l'Histoire, un passé depuis longtemps condamné soudain revisé en équité, et l'autre triomphant mais défait de son triumphalisme même.

En ce sens, il est possible de suivre à la trace de ses récentes prises de position cette confrontation intérieure au projet de Sartre, cette contradiction engendrée de son projet même, révélatrice de la mutation en voie de réalisation, ou plutôt de l'approfondissement problématique de son existence. Le point d'aboutissement de son réalisme, avec ses effets politiques et pratiques, apparaît de façon exemplaire dans une récente interview. Nous l'y voyons dénoncer son passé idéaliste dans l'outrance d'un radicalisme qui relève de cette structure de plis pris par le réflexe réaliste précisément, celui d'une lutte, attachée au politique, où la violence est aussi bien dirigée contre soi que contre l'ennemi. Et même, s'il est fait une part au souvenir de son idéalisme, ce n'est que comme couche utile à récupérer et à utiliser à l'intérieur du processus global du réalisme politique : la qualité historique de ce réalisme, le supplément mis à son ordinaire, en aucun cas comme le sens même d'une politique — sens pourtant depuis lors mis au jour comme la seule caution d'une authentique action révolutionnaire.

« Je voudrais essayer d'expliquer, par ma biographie, certains aspects de mes premiers travaux, car cela peut aider à comprendre pourquoi j'ai si radicalement changé de point de vue après la seconde guerre mondiale. Je pourrais dire d'une formule simple, que la vie m'a appris "la force des choses" ... Je crois que mes premières pièces sont très symptomatiques de mon état d'esprit pendant ces années de guerre. Je les appelais "théâtre de la liberté". L'autre jour, j'ai relu la préface que j'avais écrite pour une édition de ces pièces — Les Mouches, Huis clos et d'autres — et j'ai été proprement scandalisé. J'avais écrit ceci : "Quelles que soient les circonstances, en quelque lieu que ce soit, un homme est toujours libre de choisir s'il sera un traître ou non." Quand j'ai lu cela, je me suis dit : "C'est incroyable : je le pensais vraiment!"

« Pour comprendre que j'ait pu croire cela, il faut se rappeler qu'il y avait, pendant la Résistance, un problème très simple, qui se ramenait finalement à une question de courage : il fallait accepter les risques de l'action, c'est-à-dire le risque d'être emprisonné ou déporté. Mais en dehors de cela ? Un Français ne pouvait être que pour les Allemands ou contre eux, il n'y avait pas d'autre option. Les véritables problèmes politiques, qui vous conduisent à être "pour, mais..." ou "contre, mais..." ne se posaient pas à cette époque⁴. J'en ai conclu que, dans toute circonstance, il y avait toujours un choix possible. C'était faux... Il s'agissait alors de faire preuve d'endurance physique, et non de déjouer les ruses de l'Histoire et les pièges de l'aliénation⁴. Un homme est torturé : que va-t-il faire ? Il va parler ou refuser de parler. C'est cela, que j'appelle l'expérience de l'héroïsme, qui est une expérience fausse⁴. Après la guerre, est venue l'expérience vraie, celle de la société. Mais je crois qu'il était nécessaire, pour moi, de passer d'abord par le mythe de l'héroïsme. Il fallait que le personnage d'avant la guerre, qui était une sorte d'individualiste égoïste, stendhalien, soit plongé malgré lui dans l'Histoire tout en gardant encore la possibilité de dire oui ou non, pour pouvoir ensuite affronter les problèmes inextricables de l'après-guerre comme un homme totalement conditionné par son existence sociale, mais cependant suffisamment capable de décision pour réassumer ce conditionnement et en devenir responsable » (Le Nouvel Observateur, n° 272, 1er février 1970).

Ce texte représente parfaitement un des termes de l'oscillation de l'attitude du Sartre post-Mai : balançant entre son passé récent mis en question par les gauchistes et le passé enterré de sa jeunesse soudain réactualisé par les mêmes. Ici c'est encore sans conteste le réalisme de l'engagement qui l'emporte : « Les véritables problèmes politiques, qui vous conduisent à être "pour, mais..." ou "contre, mais..." ». Balancement pieux, mais pas encore sanctifié, entre ses vieux réflexes-récents et ce qui s'exprime déjà, mais hors de ce texte, de sa pratique d'adhésion au gauchisme. Nous reviendrons de suite sur le sens affiché de ce réalisme, mais relevons immédiatement qu'une expression plus ambivalente, parce qu'immanente au texte même, s'exprime

4. C'est moi qui souligne.

dans son jugement sur le rapport des gauchistes au savoir — ce moment réaliste de la pratique et traditionnellement considéré comme essentiel au développement de la praxis révolutionnaire —, notamment le refus intransigeant qu'ils font peser sur sa nécessité. Mais ici encore, Sartre n'entre dans leur vue que pour tenter de les dédouaner « réaliste » de leur idéalisme nihiliste ou éthique et qui les fait se définir, aux yeux des autres, au pire comme « des voyous, des associaux, des irresponsables » (N.O., 18 mai 1970), au mieux comme des « révolutionnaires par romantisme, par cette intransigeance bête qu'Anouilh prête à Antigone (« Je veux tout, tout de suite ») ou parce que leurs parents sont révolutionnaires ou « réac » » (N.O., 17 mars 1969.) —

Qu'en est-il donc du savoir pour les gauchistes, et qu'en pense Sartre? Comme il le dit de leur réaction à l'égard du théâtre contemporain, expérimental, mais qui vaut pour n'importe quel ordre de phénomène qui subirait la transmutation révolutionnaire : « On refuse de connaître les origines et l'évolution... Ce serait un savoir verbal. Mais on acquiert un pouvoir corporel... Il ne s'agit pas de se demander : les gauchistes ont-ils raison? ont-ils tort? mais de constater que la situation de l'Université a fait naître, chez eux, une conception nouvelle du théorique et du pratique. Au reste, est-elle si nouvelle? Et qui disait : « Nous ne voulons pas comprendre le monde mais le changer »? Bien sûr, pour le changer, il faut le comprendre. Mais juste autant qu'il faut pour le changer. Les étudiants refusent un savoir inutile et verbeux — ou du moins qui leur semble tel... Ils se méfient : l'enseignement traditionnel, imposé d'en haut, sans relation réelle avec les préoccupations et les intérêts des étudiants, remontait jusqu'au déluge sous prétexte d'expliquer le présent. Or le déluge n'explique rien; et puis, quand on s'y est installé, on n'en sort plus. » Voilà l'activisme idéaliste, le danger par là même de légèreté gauchiste, son irréalisme foncier; pourtant en même temps ses avantages pratiques ne sont pas esquivés; Sartre hésite cependant à cautionner intégralement cette position radicale : peut-il abolir ainsi d'un seul trait toute sa vie d'intellectuel? « La question est difficile; il y a tout de même des événements auxquels il faut remonter sous peine d'être inintelligible; je pense que les étudiants seraient d'accord mais que leur critère demeurerait pratique : savoir ce qu'il faut [pour aborder un phénomène];

au-delà, c'est un savoir de riche et d'oisif, complaisant à soi. Dès que les connaissances s'ordonnent visiblement en fonction du but à atteindre, ils écoutent — passionnément, parfois — ou ils discutent... » Le savoir ne peut être aboli tout d'une pièce, il faudra l'exploiter judicieusement; c'est qu'en lui-même il est infini, aussi bien infini le moment de son achèvement et le point où il pourra en être fait usage; c'est pourquoi il faudra en limiter la prolifération; à ce titre un seul critère : l'universalité de l'objectif auquel il doit servir; si la chose est possible alors rien ne sera perdu du réalisme du savoir, simplement, une fois de plus, l'idéalisme apparent du gauchisme lui aura fourni ses lettres de crédit : le critère de son authenticité; nous approcherions par là d'une synthèse du réalisme et de l'idéalisme, mais encore tranchée au profit du réalisme puisque ce serait finalement lui qui triompherait grâce à l'apport du second : « Rien ne dit que, dans une société vraiment révolutionnaire, non sélective, où le savoir déboucherait sur la pratique au lieu d'être en lui-même monopole et justification de la réaction..., toute l'Histoire ne serait pas restituée, non comme on le faisait autrefois, dans son étalement complaisant, mais avec des télescopages, des raccourcis, des engorgements, selon l'importance que la société en formation accorderait pratiquement à son propre passé. » (N.O., 17 mars 1969.) On le voit, la tension se resserre puisqu'elle affleure explicitement à la surface d'un même texte : le gauchisme gagne du terrain, il s'impose de l'évidence de sa pratique s'il ne peut ni ne veut convaincre théoriquement, mais rien n'est perdu du réalisme : il est prêt à se remanier pour digérer l'adversaire.

C'est cette souplesse que ne présentait pas le réalisme du texte antérieur tout enhardi encore de la découverte de l'idéalisme renié des premières œuvres : découverte par Sartre de son illusion de liberté, du caractère illusoire de sa croyance à elle, découverte que sa liberté était un idéalisme fortifié aux circonstances historiques : le cul-de-sac de l'héroïsme. Il passera de Charybde en Scylla. Il était idéaliste, il sera réaliste. Il croyait à la liberté, il affirmera le conditionnement, ou plutôt l'intériorisation du conditionnement et le travail existentiel de sa réextériorisation, c'est ce qui reste de son expérience de l'héroïsme : « Il était nécessaire, pour moi, de passer par le mythe de l'héroïsme... Car l'idée que je n'ai jamais cessé de développer, c'est que... chacun est

toujours responsable de ce qu'on a fait de lui — même s'il ne peut rien faire de plus que d'assumer cette responsabilité.» (N.O., 1^{er} février 1970.) Alors que l'homme croyait faire la société, il se découvre fait par elle, ou plutôt prédestiné par et malgré l'initiative prise par sa propre pensée pour inventer son avenir, toujours déjà prévu jusque dans le mouvement de reprise existentielle de son passé vers cet avenir. « C'est la définition que je donnerais aujourd'hui de la liberté : ce petit mouvement qui fait d'un être social totalement conditionné une personne qui ne restitue pas la totalité de ce qu'elle a reçu de son conditionnement ; qui fait de Genet un poète, par exemple, alors qu'il avait été rigoureusement conditionné pour être un voleur... Car Genet a été fait voleur, il a dit : "Je suis un voleur", et ce minuscule décalage a été le début d'un processus par lequel il est devenu un poète, puis, finalement, un être qui n'est plus vraiment en marge de la société. » (Ibid.)

Telle est la théorie de l'évolution, le passage de l'idéalisme au réalisme, l'abandon de l'illusion ou du moins sa subordination par amputation de tout son pouvoir d'affirmation fécondante. Pourtant la transcription du devenir réaliste de la pensée de Sartre : la modestie du mouvement de réextériorisation du conditionnement intérieur, n'est pas sans indiquer toute la chance à accorder à l'illusion, car elle seule semble en mesure de rendre compte de ce qui reste énigmatique dans le texte : ce qui fait que Genet devient Genet, non pas comment il le devient, par quel moyen et en passant par quelle médiation des autres et du monde, mais pourquoi il le devient, pourquoi en lui ce « minuscule décalage » a-t-il joué dans un mouvement progressivement centrifuge de libération, du moins pourquoi a-t-il joué avec une telle radicalité qu'il ne s'est pas contenté de fournir l'humus existentiel du premier conditionnement mais en a tiré et extirpé toute la logique sublimante ? Ne serait-ce pas que la liberté ne se contente pas de fonctionner mais doit aussi s'assumer, opter pour soi selon la radicalité de surrection qu'en indiquait L'Être et le Néant ? Tout se passe comme si d'une croyance révélée dérisoire du fait de l'échec rencontré par la liberté proprement théorique de L'Être et le Néant (le fait qu'il ait fallu non seulement l'énoncer, ce qui était déjà suspect pour une structure ontologique, mais qu'à l'énoncé rien n'ait correspondu), Sartre s'était interdit par ressentiment à l'égard de soi-même de conce-

voir la portée réaliste de son illusion, ce qu'elle avait de fécond jusque dans son idéalisme.

Et certes, il avait de bonnes raisons pour abandonner son idéalisme, et tout d'abord que tout combat intemporel avec soi dans la solitude de l'individualisme n'est possible que sur fond du privilège dont il bénéficie du fait de sa position dominante dans la lutte des classes, c'est-à-dire du fond de ce retrait privilégié que ménage à une aristocratie intellectuelle l'idéologie dominante. Mais n'y a-t-il pas des inventions privilégiées qui sont plus universalisantes dans leur fonction de subversion sociale que le prosaïsme du militantisme réaliste et quotidien ? bref, n'y a-t-il pas un bon usage de l'idéalisme, s'il est vrai que l'homme est un être paradoxal qui peut mourir pour ses raisons de vivre : véritable laboratoire existentiel, anticipé mais par là même agissant, des problèmes qui se posent, qui se poseront au terme même de la lutte des classes — plus universalisantes du fait de s'être trouvées placées en situation exorbitante par rapport à l'orbite commune du réel ? En tout cas, une fois de plus, c'est au bon usage de cet idéalisme que les événements de Mai rappellent Sartre malgré lui et quoi qu'il pouvait en penser initialement.

En ce sens c'est bien à ce mouvement en courbe rentrante que semble nous faire assister la mutation de la conception de Sartre concernant l'intellectuel et sa fonction. Un double texte écrit avant et après les événements de Mai nous renseigne le plus sûrement sur cette évolution. Il s'agit précisément de la définition de l'intellectuel. Il se définira différemment par rapport au « théoricien du savoir pratique ». L'intellectuel ne se contente pas, comme ce dernier, d'exercer son savoir et d'appliquer son universalité aux situations concrètes qui lui sont assignées, mais prend conscience de la contradiction liée à cet exercice, à savoir que l'universalité du savoir s'accomplit toujours au profit de la particularité limitée d'une société divisée en classes, et ne trouve pas d'immédiate traduction pratique de son universalité principielle au niveau de son application. Dès lors, le savoir, toujours favorable à la société, renforce nécessairement celle-ci, et se révèle finalement faire le jeu de sa structure hiérarchique. Ce qui pose d'emblée l'ordre d'engagement auquel se voue nécessairement l'intellectuel, la normativité immanente attachée à son statut. C'est qu'il n'accède à la conscience de soi que de la découverte du caractère insupportable de la relation existante

entre sa pratique et son exercice effectif, ou entre sa théorie et la pratique qui en résulte, c'est-à-dire d'emblée porté à changer la situation pour en lever le malaise, donc en position de lutte puisqu'il s'opposera nécessairement à l'état des choses existant, aux stratifications des priviléges établis en tentant de les abolir et d'y substituer des rapports proprement égalitaires, c'est-à-dire universels, entre les hommes. L'intellectuel, par définition, est un homme de gauche. Reste un problème, essentiel au demeurant, et qui revêt toute son importance de la problématique qui va devenir celle de Sartre : la modalité des formes d'actions attachées à la fidélité à l'exigence d'universalité. C'est ici que le clivage motivant le développement de la pensée de Sartre, mis au jour progressivement au cours de ce travail, réapparaît dans sa parfaite clarté. Car, au regard des modalités pratiques de l'engagement justement, tout le problème se pose des limites à s'imposer, c'est-à-dire du réalisme à adopter; en ce sens, c'est bien là le problème essentiel que nous tentons de cerner : car de l'intransigeance absolue, celle qui ne cesse à tout instant et à tout propos de poser la radicalité de l'universalité dans ses actes, à la modalité concertée des formes de réalisation de l'universel dans la prise en considération de ce qui est défini comme le réel et mesuré par ses chances de réussite, on trouve la distance du personnage éthique à l'homme de la dialectique, c'est-à-dire au réaliste éclairé.

Pris formellement la position est simple : « Pour l'intellectuel, il n'y a pas de compromis possible : il ne peut s'agir que de la destruction radicale du particulier. L'intellectuel pose d'abord l'idée de la radicalité de l'action... » Mais, concrètement, dans le passage à l'acte, ceci ne peut manquer de soulever des problèmes : « Le radicalisme peut nous entraîner à des risques. Un de ces risques c'est le gauchisme, c'est-à-dire la revendication immédiate et instantanée de l'universel avec toutes les conséquences pratiques, théoriques, et en fait le plus souvent symboliques et imaginaires, qu'implique semblable "volontarisme". » (Le point, mensuel, janvier 1968.)

En fait, dans l'esprit de Sartre, à cette époque-là, un double réalisme doit venir tempérer les risques du « gauchisme » : d'une part l'analyse des conditions objectives de réalisation de l'universel, d'autre part la fidélité à la discipline du groupe révolutionnaire choisi pour réaliser l'universel, c'est-à-dire le double

compromis de caractère théorique (le savoir) et pratique (le groupe) imposé par le souci d'efficacité, c'est-à-dire par la prise en considération des conditions concrètes du succès — en tout cas ce qui semble en constituer les conditions minima, et qui résulte en fait d'une certaine interprétation des possibles et de ce qui constitue la modalité d'impact optimum de l'action subversive.

Modèle théorique de l'intellectuel, donc de l'homme de gauche, donc du révolutionnaire, cette position ne détenait aucune autre garantie de la validité de sa réalité et de la réalité de sa validité, que le malaise en assurant la possibilité : le théoricien du savoir pratique conscient de sa contradiction et par là même déjà amené à l'abolir. Bref, ce modèle théorique et ses conséquences pratiques s'appuyaient entièrement sur le statut existentiel de l'intellectuel : la structure de la genèse le conduisant nécessairement à la structure subversive de son engagement. Privilège exorbitant dans la mesure où l'intellectuel n'est pas lui-même universel tout en pouvant masquer le privilège de sa particularité derrière l'alibi qu'il est le seul à se trouver dans la position d'être en mesure d'œuvrer à la réalisation de l'universel.

C'est aussi bien ce modèle du pouvoir charismatique et dispensateur de la vérité et de l'exemplarité révolutionnaire de « l'intellectuel de gauche » que les événements de Mai devaient faire voler en éclats : sa complaisance de témoignage dans le déchirement de soi qu'elle rendait public, en même temps que l'abdication de son engagement aux organismes de choc chargés d'en assurer la liquidation ; pour ce dernier aspect, la pureté de l'exemplarité devait servir tout au plus de baromètre à la mesure de la qualité de la stratégie engagée par les appareils : jamais l'intellectuel ne pensait que l'exemplarité de sa vocation constituait déjà le symptôme de ce que, comprise en ces termes, la révolution s'était déjà fourvoyée. Avec les Événements, le réalisme se révèle révisionnisme, et l'irréalisme, aussi bien que l'infidélité aux appareils, la forme orthodoxe de subversion révolutionnaire. En fait, l'intellectuel, dans sa position antérieure, continuait à tirer son épingle du jeu, restait privilégié de l'universalité de sa particularité, aussi bien de la particularité de son universalité, et ne pensait pas avoir à abolir son statut avant que ce qui en occasionnait la problématique n'ait été soi-même aboli, bref jouait sur les deux tableaux : de son exemplarité actuelle, et des gains à venir de sa prophétie réalisée ; car finalement qu'est-ce qui

pouvait l'arracher à sa quiétude théoricienne sinon qu'il théorisera mieux dans une société réconciliée, que le théoricien y sera roi et le roi philosophe?

En fait, ce qui se révélait après Mai c'était la faillite de l'intellectuel classique, « ce type qui tire une bonne conscience de sa mauvaise conscience par les actes (qui sont en général des écrits) que celle-ci lui fait faire en d'autres domaines » (L'Idiot international, septembre 1970), et la découverte que la première forme de fidélité à l'universel de sa fonction, la modalité univoque d'action révolutionnaire, passait par la liquidation de son propre privilège, par l'auto-liquidation. « L'antagonisme de l'universel et du particulier qui constitue les intellectuels — puisqu'ils visent à le-supprimer hors d'eux — implique nécessairement qu'ils le suppriment en eux; en d'autres termes, la société universaliste à laquelle ils aspirent n'a objectivement pas de place pour l'intellectuel » (ibid.). Cela veut dire « que ceux d'entre eux qui ont vraiment changé se rendent compte qu'il n'y a plus d'autre possibilité d'avoir une fin universelle que de se mettre en liaison directe avec ceux qui réclament une société universelle, c'est-à-dire avec les masses. Cela ne veut pas dire qu'ils doivent, comme les intellectuels classiques "parler" au prolétariat, bref faire de la théorie, soutenue par les masses dans l'action. C'est une position complètement abandonnée. Il faut que l'intellectuel mette ce qu'il a pu retirer des disciplines qui lui ont appris la technique de l'universel directement au service des masses. Il faut que l'intellectuel apprenne à comprendre l'universel qui est désiré par les masses, dans la réalité, dans le moment, dans l'immédiat » (ibid.).

On aura compris qu'il ne s'agit plus de nommer l'universel, de le désigner, d'en témoigner, mais de le devenir, de l'être en abolissant en soi toute attache à l'ancienne figure du privilège, en brûlant les vaisseaux de son passé. Est-ce à dire en cherchant avant tout à se changer soi-même ou en se mettant à un service tel des masses qu'il exclut toute singularité de l'ancien intellectuel? L'un par l'autre sans doute car il est difficile de faire usage de ses anciennes qualités sans tirer orgueil de leur efficience si l'on n'a pas au préalable raboté en soi toutes les scories d'une âme promise aux plus grandes ambitions. Mais aussi bien la chose n'est pas facile et Sartre ne prétend pas y être totalement parvenu : « Je me suis progressivement mis en question comme

intellectuel. Au fond j'étais un intellectuel classique. Et depuis 1968, j'espère que je suis devenu un peu différent. Le problème que je pose dans mon cas — un intellectuel de soixante-cinq ans qui, depuis vingt-cinq vingt-sept ans a dans la tête d'écrire un Flaubert, c'est-à-dire d'utiliser des méthodes connues, scientifiques... en tout cas analytiques, etc., pour étudier un homme... : Que faire ? Que faire quand on est depuis quinze ans sur un livre, que finalement on est resté dans une certaine mesure le même parce qu'on n'abandonne pas toute son enfance, etc., que faire ? J'ai décidé de l'achever, mais du fait que je l'achève, je reste sur le plan de l'ancien intellectuel... C'est un bon exemple de ce mélange : on va aussi loin que possible dans un sens, mais dans un autre on finit ce qu'on a à faire » (ibid.).

C'est dire que rien n'est encore tranché, que le balancement après avoir été interprété à partir du texte et de la vie (l'illusion de la liberté), avoir été déchiffré dans le texte (le savoir et le gauchisme), se trouve cette fois réfléchi dans la conscience même de Sartre (l'intellectuel classique et le nouvel homme d'action), sans ne sembler aboutir à rien d'autre qu'à la juxtaposition bâtarde du mélange, celui du réalisme de l'ancien intellectuel (l'intellectuel classique) et de l'idéalisme de l'homme nouveau issu de son abolition. Et pourtant reste toujours l'espoir d'une synthèse des deux, d'une conservation des avantages respectifs de l'un et de l'autre, comme nous l'avions vu, à propos du texte précédent portant sur le savoir et l'action : « Est-ce qu'il ne doit pas y avoir un type de recherche et de culture qui ne soit pas directement accessible aux masses et qui trouve pourtant des médiations pour arriver aux masses ? Est-ce qu'il n'y a quand même pas encore à présent un certain type de spécialisation ? Ou, plus profondément, est-ce que ça a un sens d'écrire ce Flaubert... est-ce que c'est un ouvrage qui est nécessairement destiné à être englouti, ou au contraire est-ce un travail qui, à longue échéance, peut encore servir ? On n'en sait rien. Par exemple, je n'aime pas ce qu'écrit un tel ou un tel, mais je ne peux pas affirmer que celui-là ou un autre ne sera pas récupérable par les masses un jour et pour des raisons que nous ne voyons pas aujourd'hui. Je n'en sais rien, comment puis-je le savoir ? » (ibid.).

*

Mais dès ce moment, avec cette volonté de synthèse constante, l'irrédentiste espoir de Sartre de parvenir à la soutenir, tout devient suspect, et fondamentalement l'apparente contradiction relevée entre les deux grands moments articulant la loi de transformation de l'évolution de son théâtre : le passage de la vision éthique à la vision dialectique ou d'une dialectique critique à une critique de la dialectique, avec le retournement ultime par lequel la vision éthique vient remettre en question les apports de l'efficacité dialectique. Tout devient suspect, car l'irréductible optimisme sarrien n'est pas sans venir compromettre l'absolue altérité apparente de son idéalisme résurgent par rapport à son réalisme, le compromettre en le démasquant comme ayant toujours déjà été réaliste, secrètement, en son fond le plus inconscient. Et ce n'est pas impunément qu'à chaque moment contradictoire la synthèse proposée s'accomplisse toujours finalement au profit de l'efficacité réaliste, n'étant en dernière instance synthèse que de la capacité à rendre compatible la nécessité de la concertation calculée avec l'impétuosité contingente et irréductible de l'intransigeance morale, de la pureté idéaliste ou de la liberté sauvagement revendicatrice de soi. Est-ce que toutes ces figures de la vision éthique n'étaient pas déjà secrètement pondérées d'un profond réalisme?

Rappelons-nous : finalement la charnière fondamentale qui avait autorisé le passage de la dialectique critique à la critique de la dialectique n'avait été rendue intelligible que par le recours extérieur à la pression de l'Histoire sur l'Œuvre et l'homme; mais qu'est-ce qui avait pu rendre ceux-ci perméables intérieurement à cette pression, si ce n'est que le sens de cette pression s'imposait à la dialectique critique comme la loi même de sa propre logique, c'est-à-dire le surplus d'efficacité qu'elle était en droit d'attendre de son alignement sur les nouvelles positions avancées? Et la résurgence finale du passé aboli dans l'actualité triomphante du réalisme est-elle à son tour autre chose qu'un nouvel élargissement de l'horizon de rentabilité de l'efficacité subversive que revendique l'action sarrienne? c'est-à-dire une approximation plus grande de l'exigence de la Vérité dans sa nécessaire vocation universelle?

Tout devient suspect, et avant tout le passé éthique d'avoir déjà été cet avenir, et tout d'abord d'y avoir si bien mené, si implacablement, et selon un filin qui pour être invisible derrière une apparente différence n'en constituerait pas moins la vérité des deux moments, la vérité de l'éthique comme de la dialectique — ce serait dès lors lui l'ultime objet du réalisme à dénoncer, s'il faut dénoncer le réalisme triomphal.

C'est pourquoi il est possible de se demander si la première position éthique était aussi pure qu'il y paraissait, aussi pure à être hors des compromis réalistes de la dialectique, intransigeante et radicale, pareillement à ce que cette position dévoile de soi aujourd'hui dans sa réactivation de l'action révolutionnaire. Il faudrait se demander si le « concept » de pureté, ce qui en était élaboré en cette première période, structurellement sinon thématiquement, l'était lui-même au niveau de son exploitation littéraire ou théorique. Ne pourrait-on pas faire la remarque à ce concept que déjà alors il s'attachait beaucoup plus à l'illusion d'une fidélité pure à son sens qu'à la réalité de cette fidélité sans compromis? que le privilège historique qui avait conditionné par exemple la croyance à l'illusion de la liberté, l'apparente évidence du moment héroïque comme définition de ce que l'homme est toujours libre, en n'importe quelle situation, de faire ce qu'il veut, loin de correspondre à un idéalisme pétri d'individualisme, enraciné dans l'exception historique, était déjà parfaitement pondéré, lourd du réalisme même que ce privilège lui accordait, et entièrement ajusté aux circonstances qui en suggéraient l'adoption? Bref, que cette liberté était parfaitement efficace dans les circonstances de son apparition et que seules les circonstances historiques obligaient la philosophie à changer son fusil d'épaule, « changeant pour rester la même » justement. En cet état antérieur de la question ne pourrait-on pas faire le procès à la liberté d'avoir usé des marges d'ignorance à l'œuvre dans tout savoir et toute postulation pour pouvoir croire à son originalité alors qu'en fait son usage, l'usage conceptuel de soi, en constituait déjà la négation, usage impliquant sa neutralisation ou sa distanciation réflexive : la manipulation concertée du néant dans l'efficacité de son devenir positif, l'excès de vérité de cette position, si comme le reconnaîtra Sartre lui-même, il faut toujours mentir pour dire vrai?

Bref, Sartre a-t-il eu tant de mal à « penser contre lui-même »

si « lui-même » était déjà cette pensée? Cette pensée d'un usage possible de la pure liberté sans privilège autre que celui de son affirmation — « conducteur de peuple ou ivrogne solitaire » sans privilège de l'un sur l'autre sinon le degré de conscience que chacun peut prendre de son rapport à son but — mais dans la conscience absolue de l'initiative qui préside à son engagement, c'est-à-dire dans l'agissement impérieux de la loi de la liberté? Il ne s'agirait dans ce cas de rien d'autre que la présence à soi du pur désir, la synthèse active de soi à soi dirait sans doute Sartre aujourd'hui par opposition à la synthèse passive d'une animation secrète de l'autre en soi par soi. Mais justement, n'y a-t-il pas là déjà un excès d'optimisme hypothéquant d'un officieux « réalisme » la lucidité de la liberté vis-à-vis de son désir? Peut-on impunément solliciter l'identité de ce qui est compris comme liberté dans les deux cas : celui d'un désir impérieux, s'affichant et s'affirmant dans une maîtrise symbolique inévitable, et celui d'un désir d'inclination s'exprimant à travers le phantasme d'une avidité orale, synthèse apparemment plus passive qu'active? Bref, s'agit-il d'une même liberté possible que la référence sollicitée et interne de la conscience à sa pulsion : changer le monde d'un côté, s'y abreuver dans la malédiction de l'autre?

En ce sens, s'il est possible d'hypothéquer cette identité, de dénoncer les excès de suturation identifiante qu'elle exerce sur la prolifération des phénomènes, il est aussi bien possible de dire que le processus de rationalité est déjà à l'œuvre dans L'Être et le Néant, qu'il colmate les effets éventuellement subversifs de la liberté, comme pour les théoriciens classiques de la liberté, par l'impossibilité pour celle-ci de ne pas être elle-même sans être selon la loi de subordination à son essence. En sorte que ce qui apparaît dans la Critique de la raison dialectique sous le signe réaliste du moindre mal, de la contre-violence, de la rareté intérieurisée ou du serment-terreur, donc dans tous ces cas du juste compromis, concerté et calculé dans l'aveu explicite d'une stratégie du triomphe de la liberté — par là en droit d'être dénoncé par l'assujettissement qu'y subit le désir de liberté à la loi des conditions de sa réalisation —, était déjà agissant dans la première partie de l'œuvre sartrienne, mais sous une forme plus invisible et plus secrète, et comme fondamentalement hypothéquée de l'illusion ontologique du mot : la

pondération de l'efficience du sens de la liberté par la structure de son affirmation, c'est-à-dire de ce qui permet de la reconnaître comme telle, ou encore : la définition de ce sans quoi elle disparaîtrait, et qui relève nécessairement en elle de l'autre que soi.

Ce qui pourrait se traduire, politiquement cette fois, par le fait que toute action, aussi subversive soit-elle par rapport aux normes de l'action réaliste, se mesurera toujours finalement au seul accroissement d'efficacité qu'elle représente au regard de l'objectif univoque de la prise du pouvoir comme condition même de l'abolition de l'état bourgeois, c'est-à-dire finalement un réalisme assoupli, élargi, écartelé jusqu'à la périphérie d'actions folles, mais en dernière instance triomphant, accapareur de pouvoir et fourrier d'une volonté de puissance. « Nous sommes à l'époque des " folies " collectives, Castro prenant une île avec treize hommes, Mao fermant les universités pour une année, se procurant ainsi la masse de manœuvre antibureaucratique (qu'il l'ait voulu ou non) qui assurera la pérennité de la révolution, les Vietnamiens enfin, qui tiennent tête à la plus puissante nation militaire et industrielle du monde avec de simples vélos. Gageons que nous assistons, avec les événements de Mai, à la naissance d'une nouvelle " folie " collective, et que comme les précédentes elle réussira : qu'elle a déjà gagné. » (Editorial des Temps modernes, 11 mai 1968, n° 268.)

Accointance de la vision éthique et de la vision dialectique qui se confirme finalement si une alternative authentique à leur identité secrète parvient à être conçue. Or elle le sera d'autant mieux que cette alternative était présente au sein de la lutte elle-même, comme une couche ou une dimension propre du gauchisme : la position de refus ou de retrait à l'égard de l'état bourgeois, sa dislocation visée non par appropriation, toujours forgée dans les formes même à abolir, mais par désaffection, par désintérêt désagrégeateur, jamais par son accomplissement concerté, bref par refus de concertation dislocatrice et dépérissement de fait, c'est-à-dire dès à présent un changement de la vie beaucoup plus que les grandes manœuvres d'un changement du monde. Mais aussi bien dans cette perspective où se trouve la révolution ? En est-ce encore une que cette sournoise contamination d'un détachement désintéressé par rapport aux formes de désordres à réordonner révolutionnairement, cette tache d'huile qui s'élargit imperceptiblement dans les rouages les plus acérés

de la Machine ou de la Chose industrielle contemporaine, et surtout, est-il encore possible d'en faire la théorie, d'en poursuivre l'action?

Mais dès l'instant où il y a action, est-elle concevable autrement que « réaliste »? donc suspecte d'une certaine complaisance au succès, c'est-à-dire d'une aliénation aux règles mêmes de sa réussite — imperceptible substitution du moyen à la fin et germe du déviationisme officieux de toute entreprise?

« Pour aimer la vie, nous dit Sartre, pour attendre dans la confiance, avec espoir, à chaque minute la minute suivante, il faut avoir pu intérioriser l'amour de l'Autre comme une affirmation fondamentale de soi (...) Il faut qu'un enfant ait mandat de vivre : les parents sont mandants; une grâce d'amour l'invite à franchir la barrière de l'instant : on l'attend à l'instant qui suit, on l'y adore déjà, tout est préparé pour l'y recevoir dans la joie; l'avenir lui apparaît, nuage confus et doré, comme sa mission : “Vis pour nous combler, pour que nous puissions te combler à notre tour!” ; mais la mission sera facile : l'amour des parents l'a produit et le reproduit sans cesse, cet amour le soutient, le porte du jour au lendemain, l'exige et l'attend; bref l'amour garantit le succès de la mission. Plus tard, en vérité, l'enfant peut trouver d'autres objectifs, des conflits d'abord masqués peuvent déchirer la famille : l'essentiel est gagné. Il est marqué pour toujours dans le mouvement de sa temporalisation quotidienne par une urgence téléologique; si plus tard, avec un peu de chance, il peut dire : “Ma vie a un but, j'ai trouvé le but de ma vie”, c'est que l'amour des parents, création et attente, création pour une jouissance future lui a découvert son existence comme mouvement vers une fin; il est la flèche consciente qui s'éveille en plein vol et découvre à la fois l'archer lointain, la cible et l'ivresse de voler, décochée par l'un vers l'autre. S'il a vraiment reçu dans leur plénitude les premiers soins, dédiés par les sourires épars du monde, s'il s'est senti absolument souverain aux temps archaïques de l'allaitement, les choses iront plus loin : cette fin suprême acceptera de devenir l'unique moyen de combler ceux qui l'idolâtent et dont elle est précisément la raison d'être; vivre sera la passion, au sens religieux, qui transformera l'égocentrisme en don; le vécu sera ressenti comme libre exercice d'une générosité (...) Lorsque la valorisation du nourrisson par l'amour se fait mal ou trop tard ou pas du

tout, l'insuffisance maternelle constitue la vie vécue comme non-sens : l'expérience intérieure révèle à l'enfant une molle succession de présents qui glissent au passé. Mais la durée subjective n'a pas d'orientation faute d'être définie comme le mouvement qui part de l'amour passé (créateur) et va vers l'amour futur (attente de l'autre, mission, bonheur, extases temporelles), (...). L'enfant mal aimé qui se découvre, nous savons qu'il existe et qu'il est le fondement de toute légitimation : il se prend, lui, pour un être sans raison d'être. La frustration lui dévoile une partie du vrai mais elle a soin d'en cacher l'autre. En fait, quand il s'éprouve comme injustifiable dans son être, il est cent fois plus éloigné de sa condition réelle que le petit privilégié qui se prend d'avance pour justifié. Car l'un et l'autre s'attribuent l'être des choses mais le premier ne perçoit en lui-même qu'un écoulement vague et purement subjectif, il s'enferme dans l'instant présent, pointe extrême du passé, quand l'autre saisit en lui la vie comme entreprise de l'avenir comme structure fondamentale de la temporalité. » (L'Idiot de la famille, pp. 405 et 140 à 143.)

On ne définit plus profondément la structure inconsciente qui rend positive une existence, qui fait de l'existence une poursuite incessamment optimiste, affirmative de soi : triomphalisme narcissique ou narcissisme généreux par son triomphe même, ce qu'on peut avec Sartre appeler « la nécessité de la liberté » et qui déborde la liberté à son insu, qui la déborde dans la passion de soi qu'elle lui inculque, dans l'illusion qu'elle lui donne de s'attacher à des causes alors que n'importe quelle cause, assignée par l'époque comme d'un triomphe plus large sur l'être et le monde, peut lui servir de prétexte à la seule cause qui lui importe : la cause de soi, l'irrépressible bonheur qui y est attaché à se voir triompher; l'inverse de Flaubert « c'est-à-dire quelqu'un qui a été malheureux et qui a trouvé à ce malheur une solution névrotique » (« Un entretien avec Jean-Paul Sartre », Le Monde, 14 mai 1970). Car dans cette définition de la praxis triomphale attachée à l'amour dont a bénéficié le bien-aimé, c'est bien du contre-enfant Flaubert dont parle Sartre, c'est-à-dire de lui-même : « L'enfant dont je trace implicitement le portrait en opposition à l'enfant Gustave, ce petit garçon sûr de lui, qui a des certitudes profondes parce qu'il a eu dans ses premières années tout l'amour dont un enfant a besoin pour s'individua-

liser et se constituer un moi qui ose s'affirmer, ce petit garçon, c'est moi. » (Ibid.)

Y a-t-il dès lors tellement à s'étonner de la permanence du triomphalisme de la liberté de L'Être et le Néant à la Critique maintenant que Sartre a mis les éléments de sa psychanalyse à notre disposition?

Mais ne débouche-t-on pas en même temps sur la plus grande aporie, à savoir que tout révolutionnaire étant nécessairement un homme d'action est d'emblée hypothéqué du bonheur qui a rendu son action possible, donc toujours d'emblée impliqué narcissiquement dans le résultat même de son entreprise, c'est-à-dire finalement, directement et personnellement intéressé par son action, fût-elle comme dans le cas de la révolution à prétention universelle? Certes, il nous dit bien que ces effets originaires de l'amour maternel ne constituent jamais qu'une «*erreur vraie*» à laquelle il faudra substituer la vérité de «*l'angoisse*» : «*L'homme n'est pas "là", il se jette dans le monde; source de toute praxis, sa réalité profonde est l'objectivation; cela veut dire que la justification de cet "être des lointains" est toujours rétrospective: elle revient sur lui du fond de l'avenir et des horizons, remonte le cours du temps, va du présent au passé, jamais du passé au présent. Mais ces vérités éthico-ontologiques doivent se dévoiler lentement: il faut se tromper d'abord, se croire mandaté, confondre but et raison dans l'unité de l'amour maternel, vivre une aliénation heureuse et puis ronger en soi ce faux bonheur, laisser les infiltrations étrangères se dissoudre dans le mouvement de la négation, du projet et de la praxis, substituer à l'aliénation l'angoisse... la vérité n'est intelligible qu'au terme d'une longue erreur vagabonde: administrée d'abord, ce n'est qu'une erreur vraie.* » (L'Idiot de la famille, p. 143.) Mais nous l'avons relevé, l'angoisse ou le néant ne sont pas faits pour effrayer l'homme d'action ou son théoricien: rien n'est changé à l'aliénation heureuse attachée à la valorisation origininaire — la preuve: il faut se tromper d'abord, dit Sartre, pour mieux rejoindre la vérité, fût-elle celle de l'angoisse, la vérité, elle, sera intelligible au terme de la longue erreur vagabonde. Et c'est clair, puisque comme dans L'Être et le Néant, ce qui est finalement établi ce sont les lois de son fonctionnement dans la maîtrise, fût-elle angoissante, qu'elle accorde à celui qui les assume.

Le véritable décrochage, donc la véritable négation, ne vient-

elle pas nécessairement du mal-aimé — du moins sa possibilité? Un des moments cruciaux de l'interprétation du théâtre de Sartre à cet égard est celui où il s'agit de comprendre dans le cadre du moment de la Critique de la dialectique, l'identité et la différence entre deux figures vouées à la dialectique : Gœtz et Frantz en tant qu'ils ont chacun une origine de motivations différente mais un itinéraire analogue, fondé en dernière instance sur l'accession à l'universalité dialectique. Gœtz part du mal, de la dépossession initiale : de sa bâtardise; figure de l'envie et du ressentiment, il est le mal-aimé par excellence. Frantz part, par contre, du Bien, de la morale rose et totalement pure que ses priviléges lui ont fait mérite d'adopter : c'est le bien-aimé par excellence, l'héritier en attente du royaume. Et pourtant, tous deux accèdent à la même épreuve cruciale du néant dialectique : la compréhension respective que leur libération définitive se conquerra dans l'abandon de toute attache particulariste à leur propre problème, au mal secret qui les ronge, à la dialectique paradoxale selon laquelle ils n'atteindront à l'Être (social et moral) que par l'exercice concerté et poursuivi du Mal, avant que ce soit celui du Néant. C'est que l'un et l'autre sont entièrement faits par le Bien, le premier dans l'extériorité répulsive que l'ordre social lui témoigne, l'autre par l'intériorité négative qu'il lui enseigne : l'ordre de castration que l'intériorisation de la Loi inscrit nécessairement en son âme, finalement, formellement, la même impossibilité respective de jouir directement et positivement : «le droit positif d'être assouvi». Tous deux sauront bien la fonction positive essentielle de leur négativité maléfique : l'ordre de gratification paradoxale qu'ils sont en droit d'en attendre par la confirmation que leur transgression apporte au Bien, donc en quoi finalement c'est par le Mal qu'ils rejoindront le Bien, et que c'est à son abolition qu'ils doivent respectivement en venir s'ils doivent à leur tour échapper au maléfice de leur figure : leur attache particulariste essentielle. Il n'empêche : Frantz a été positivement désiré dans son enfance, il a de quoi puiser dans son bonheur initial de quoi relever l'épreuve de sa castration : c'est-à-dire assumer en positivité le néant auquel il se conduit s'il poursuit avec assez de radicalité la logique de la conscience de son malaise — suspect a priori d'en faire la gloire affirmative de son existence. Gœtz, lui, est originairement dépossédé, c'est dire qu'il lui manquera toujours la structure

affirmative de son existence, de ses désirs; aussi bien, s'il accède à l'alternative héroïque où il est amené à métamorphoser son mal en néant, s'il débouche sur l'ouverture dialectique de la pure universalité sans attache personnelle, alors son engagement sera authentifié de l'absence antérieure de toute souveraineté pré-judiciable à la qualité de l'universalité revendiquée. Fait envieux, il n'a qu'un désir à sa disposition : désirer avoir un désir, c'est-à-dire nécessairement parasiter celui des autres; en d'autres termes soit jouer le bâtarde soumis, le fou de la majesté sociale, et rapiner dans l'ordre établi, mais persister dans le malheur, soit pousser la logique négative du parasitisme jusqu'à la seule libération qui lui soit concevable : abolir tout désir, et avant tout ce qui fait que les autres, les pièges de sa fascination, en aient : instaurer la pure universalité du désir par l'effacement de ce qui en motive l'émergence, donc à terme et dans l'intention : maîtriser la rareté. Reste qu'on ne voit pas ce qui peut le motiver à accomplir le coup d'éclat de la lutte à mort qui inaugure ce nouveau règne de l'homme et l'installe dans l'universalité épurée de son problème — sinon le coup de force de Sartre qui a obscurément senti que seule l'origine négative de Gaetz lui fournissait les lettres de crédit d'un engagement authentique. Mais la solution est « bricolée », puisque l'authenticité de Gaetz s'est révélée hypothéquée de son réalisme dialectique : soit il reste le même et, derrière le masque de son réalisme efficient, cache les jeux perpétuels de son cynisme dévastateur : continue à faire le Mal pour obtenir le Bien, mais de façon autorisée cette fois; soit il s'est réellement changé, mais doit dans ce cas s'en tenir à l'unanimisme de l'avant-dernière scansion de son réalisme : « Je demande à servir sous tes ordres comme simple soldat... Je vous dis aujourd'hui que j'ai besoin de vous et si vous me repousserez vous serez injustes car il est injuste de chasser les mendiants... Je ne suis pas né pour commander. Je veux obéir... Nasty, je suis résigné à tuer, je me ferai tuer s'il le faut; mais je n'enverrai personne à la mort : à présent, je sais ce que c'est que de mourir. Il n'y a rien, Nasty, rien : nous n'avons que notre vie... Les chefs sont seuls : moi, je veux des hommes partout : autour de moi et qu'ils me cachent le ciel. Nasty, permets-moi d'être n'importe qui. »

Pour Hegel le souvenir inscrit de son passé en l'esclave suffisait à authentifier son mouvement de révolte, car, comme dans le cas de la horde primitive chez Freud, les anciennes victimes

n'abolissent pas la cause de leur frustration pour réinstaurer à leur profit les prérogatives dont ils ont souffert, les fils se partageront dorénavant par contrat les femmes disponibles, comme la division du travail partagera les tâches laborieuses chez les anciens esclaves. Ici, Sartre décrypte une archéologie plus profonde à l'authenticité possible : celle qui structurera la qualité du néant assumé par le révolutionnaire : une dépossession inductrice d'une structure envieuse favorisant une accointance originelle avec le néant. Car, si, comme le dit Sartre de Flaubert : « L'envie n'est point désir, elle est passion dans tous les sens du terme : ce que Gustave jalouse, ce n'est point les possessions des autres, c'est leur être, leur droit divin de posséder et la mystérieuse qualité qui leur permet l'appropriation, cette fascinante jouissance qui fait rutiler dans leurs mains, pourvu qu'il leur appartienne, le plus médiocre des biens de ce monde (...) Ce qu'il réclame, au fond, ce n'est point un objet, c'est le droit d'être propriétaire, la valeur qui s'affirme en chacun d'eux à travers l'appropriation et la possession, bref un être-dans-le-monde institué dont il se sent frustré de naissance. Tout ce qui est à autrui le fascine douloureusement, tout ce qu'il a se ternit entre ses mains parce qu'il n'a jamais le sentiment de posséder » (L'Idiot de la famille, pp. 440 et 422), alors on comprend le privilège du rapport au néant, donc objectivement une certaine appropriation fondamentale à la liberté, que manifeste l'envieux : « *Sur le Néant qui engloutit ou engloutira tout ce qui est, sur la contestation permanente et objective des héritiers par l'existence même des déshérités, sur le vide qui est irrépressible besoin... [se] fonde une juridiction noire qui donne aux démeritants, aux sans-droits des droits invisibles et nocturnes, en affirmant la suprématie du négatif.* » (Ibid., p. 429.) C'est qu'étant dépossédé de tout, la simple conscience de son manque induit en l'envieux l'ineffable droit à tout posséder, et comme ce droit lui est interdit positivement il le conquerra par le négatif. De là la culture ressassante et prolongée du néant chez l'envieux, de là également la pureté de son acte révolutionnaire, pour être en droit de ne rien en attendre... s'il l'accomplit, c'est-à-dire s'il abandonne la complaisance narcissique à sa douleur, au mal, à la méchanceté et au néant. « *Le fondement des droits nuls que l'envieux maintient contre tous et qui le font tant souffrir, c'est le désir en lui-même qui connaît son impuissance et se*

conserve malgré tout comme revendication bâante, d'autant plus forte qu'elle se sait inécoutée. La contradiction de l'envieux, c'est qu'il se sait inférieur et relatif en tant qu'il est un autre pour les autres et qu'il met sa valeur absolue dans sa frustration même en tant qu'il la vit comme un rapport négatif d'intériorité avec les biens de ce monde. » (Ibid., p. 432.)

« Les choses en demeurent là pour la plupart des jaloux », ajoute Sartre. Faut-il préciser : sauf pour les jaloux exceptionnels, sans doute, Flaubert par exemple, ou ceux qui, comme Gœtz, parviennent à articuler la gratification positive qu'ils attendent de leurs maléfices à l'encontre de la société avec l'envol délibéré dans le néant que leur confère le désir impossible de leur envie, c'est-à-dire qui parviennent à articuler la structure de ressentiment qui les conduit dans l'ambivalence à s'aligner sur la figure autre qu'on les a fait avec la structure envieuse qui les fait pouvoir se maintenir soi, directement, uniquement du point de vue du néant — seul royaume d'identité laissé à leur disposition : l'irrépressible sentiment du droit à l'existence malgré le refus qui leur en est fait, de la conscience même de ce refus : « Ce droit-là, cette âpre exigence d'être valorisé, d'être le premier, l'incomparable vient de l'existence elle-même, de l'ipseité (...) Ce néant qui l'emporte sur l'être, cette négativité qui peut engloutir toute plénitude positive, cette ventouse de vide qui aspire la réalité, c'est tout simplement la subjectivité pure, informe et présente en tant qu'elle se fait pathos, c'est-à-dire désir de valorisation. » (Ibid., pp. 431-432.)

Et il faut les articuler en tant que la seconde est non seulement la vérité de la première, mais doit en être la logique d'aboutissement si quelque chose comme l'authentification de l'accession à l'universalité doit être possible — aboutissement et non contemporanéité, car, trop rapidement synthétisées, alors la pratique aggressive de l'une et de l'autre, du ressentiment par poursuite d'une gratification positive, de l'envie par affirmation gratifiante du seul être du non-être, risque de se stéréotyper et de se répéter mécaniquement en jouant alternativement sur la jouissance à partir de l'Autre et celle par Soi.

Pourquoi Flaubert n'a-t-il pu convertir sa passivité efrénée en révolte, pourquoi n'a-t-il pu se métamorphoser en révolutionnaire ? Ne serait-ce pas la question fondamentale qu'est amené à poser ce travail, avec la seule réponse aporétique qu'elle peut

susciter : l'authenticité universelle est incompatible avec le principe de l'action qui doit y conduire, et la condition originelle de l'authentique détachement universel incompatible avec un investissement révolutionnaire? Autrement dit, toute conscience révolutionnaire ne doit-elle pas se découvrir en vérité conscience malheureuse de l'impossibilité d'atteindre son absolu par ses propres voies, ou de n'en atteindre la pseudo-représentation que par ses seules, et suspectes, voies; et inversement : toute conscience malheureuse ne se refusera-t-elle pas d'emblée les engagements d'actions qui devraient la mener sur la voie révolutionnaire? Resterait peut-être à savoir ce qui dans la généralité de ce qui a mené Sartre sur les positions engagées de l'optimisme révolutionnaire en a produit la spécificité propre : cette radicalité mesurable à la seule exigence de vérité certes, donc parfaitement conforme à la plénitude de l'Être, même si c'est celui de la violence ou qu'il l'implique comme révélation de sa gloire, mais rarement aussi opiniâtrement poursuivie, et avec une telle puissance de réinvention de son sens sur base des modifications incessantes que l'Histoire lui fait subir, bref, qu'est-ce qui a produit Sartre et son œuvre — oserais-je dire que la question reste ouverte ⁵?

Juin 1971.

5. Il est possible de faire la même démonstration à partir du texte déjà commenté de Merleau-Ponty. Ce sera sans doute l'occasion de marquer plus précisément ce qui n'est resté qu'allusif dans toute cette analyse : l'ambivalence de l'homme de l'éthique à l'égard de la violence; car s'il la condamne dans le champ de ce qu'il considère comme la moralité réalisée, on sait, et il suffit de s'en référer aux réflexes de tueur de Hugo et de Frantz, pour voir combien il est prompt à se convertir en bête de proie. Et certes il est d'usage de faire une distinction entre bonne et mauvaise violence, c'est même là tout le sens de la figure dialectique : l'homme du moindre mal ou du mal nécessaire, l'homme aguerri à la douleur de la douleur qu'il doit encore infliger, donc la plus économique possible, du fait d'en avoir fait l'épreuve et couru l'épreuve radicale de la mort pour s'en libérer. Mais justement, dans la définition des conditions de possibilité du héros dialectique n'a-t-on pas été amené à définir l'accession à cette figure par la mise au jour et l'assomption délibérée de la violence qui définissait son origine d'exil et le malaise de son être au monde? C'est à ce titre que sa défaite initiale, qu'elle soit sociale comme chez Goetz ou psycho-culturelle comme chez Frantz, risque toujours de venir grever de sa fonction de ressentiment compensé sa transmutation positive en victoire violente : envers maîtrisé de l'endroit subi de sa défaite. Bref, fait combattant dès l'origine il n'y aurait pas à s'étonner de la qualité de sa pugnacité une fois qu'il se trouve contraint à la possibilité ou plu-

tôt à la nécessité d'adopter une position de survie au sein de sa défaite initiale ou d'en subir le destin liquidateur face à une aggravation de la situation qui le rend excédentaire dans le cadre d'une juste distribution des valeurs de l'idéologie dominante.

Ainsi Sartre a-t-il fréquemment relevé l'effet de cette impuissance originelle comme à la source de l'engagement de ses héros — nous l'avons suffisamment rappelé pour Flaubert, rappelons-nous Hugo : « Toi, je te connais bien, mon petit, tu es un destructeur. Les hommes tu les détestes *parce que tu te détestes toi-même*; ta pureté ressemble à la mort et la Révolution dont tu rêves n'est pas la nôtre : tu ne veux pas changer le monde, tu veux le faire sauter. » Rappelons-nous Frantz : « D'où cela te vient-il, la peur d'être enfermé ? Tu le souhaites ? » Ou Nizan : « Il avait tourné contre lui sa violence : il en fit des bombes qu'il jeta contre les palais de l'industrie... il contrôlait sa hargne sacrée, mais ne l'éprouvait pas plus qu'un fort chanteur n'entend sa voix; ce mauvais sujet se fit objet terrible. »

Mais la même formule ne vaudrait-elle pas pour Sartre lui-même dans la suspicion qui peut maintenant peser sur son réalisme, d'avoir toujours été présent, dès l'époque la plus idéaliste, dès sa naissance ? Du reste n'avoue-t-il pas lui-même le symptôme de cette violence : son bonheur prématuré, c'est-à-dire une violence réussie ? « Nizan m'avait dit qu'il avait peur de mourir, mais étant assez fou pour me croire immortel, je le blâmais, je lui donnais tort : la mort ne valait pas une pensée; les affres de Nizan... c'étaient des originalités qu'une saine morale devrait combattre... Nous avions en commun des mélancolies de surface, cela suffisait; pour le reste, j'essayais de lui imposer mon optimisme. Je lui répétais que nous étions libres : il ne répondait pas, mais son mince sourire de coin en disait long... il sentait le poids physique de ses chaînes; je ne voulais pas sentir celui des miennes. »

C'est là toute la différence entre une violence heureuse et une violence sombre; il est normal qu'à s'extérioriser elles aboutissent à des conséquences différentes : triomphales ou suicidaires, même si dans les deux cas c'est la révolution qui en suscite la manifestation publique.

En tout cas, c'est l'interprétation que propose Merleau-Ponty. Pour lui Sartre est bien né, et appartient de ce fait à la seconde espèce des « manières d'être jeune » (p. 35), non pas l'espèce de ces adolescents qui en restent à une fascination de l'enfance, mais ceux qui « sont par elle rejetés vers la vie adulte,... se croient sans passé, aussi près de tous les possibles » (p. 34). Postulons que la fascination de l'enfance n'est pas toujours saine, en tout cas une riposte, peut-être correcte, aux épreuves de l'hominisation mais en marquant aussi bien l'échec. Qu'est-ce à dire en ce qui concerne Sartre, et pour toute bonne naissance, sinon que ce tropisme pour la vie, pour le monde et son action, cette réussite *a priori* a bien dû se payer quelque part et en un temps décisif : celui où l'effort maximum était requis et brillamment accompli dans le franchissement de l'obstacle de l'ordre culturel : celui qui sanctionne les succès; bref, qu'une première défaite a bien dû être enregistrée du fait d'avoir pris sur soi ce qui était requis à une prise sur le monde, mais défaite aussitôt sublimée de l'initiation au pouvoir qui y est opérée ? C'est là sans doute où l'idéalisme de la liberté, le triomphalisme des possibles s'arc-boutent fondamentalement sur l'intériorisation des valeurs dominantes — non pas sans doute leur contenu : « Cet ordre... j'aimais qu'il existât et pouvoir lui jeter ces bombes : mes paroles » (Sartre, Préface à *Aden Arabie*,

ex : *Situations, IV*, Gallimard, p. 147) — mais leur forme même : ce qui fait que quelque chose comme un système tienne ensemble, vive dans la cohésion sans cesse renouvelée d'une certaine perdurance dans le changement : la mobilité parcourue et parcourante, perpétuellement créatrice de soi, de la conscience : le pur pouvoir relationnel, mais qui n'est pas innocent pour avoir bien dû émerger de quelque part, de son enracinement naturel pour que la culture advienne, bref l'accointance — fût-elle contestatrice — avec le système de l'ordre culturel du fait de pouvoir y déployer la transparence à soi, l'Autre platonicien du *Sophiste*, dont Sartre a justement dit qu'il était la négativité elle-même.

C'est dire que Sartre n'a connu que la face de lumière de l'idéologie, ce qui en elle se justifie à être ce qu'elle est : la béatitude idéologique, ce qui constitue la valorisation de son contenu et l'endiguement de ce qu'elle refuse, c'est-à-dire, à ce niveau de radicalité, ce qui ne peut qu'induire le respect de son désintérêt, l'évidence propre de valoir pour soi aussi bien que pour tous, bref *l'hyperidéologie* par excellence : la liberté de produire l'idéologie, l'infini pouvoir qui y préside. Cette liberté sera toujours auréolée de la réussite de son bonheur ou du bonheur de sa réussite pour être en rapport d'adéquation avec la norme absolue, non pas ce système de normes mais ce qui dans toutes normes les rend respectables : l'adéquation au pur pouvoir de les suspendre pour les avoir produite : les suspendre afin de les nier, les dépasser ou les promouvoir, mais dans l'univoque fidélité de la décision de s'y soumettre, de se soumettre à l'ordre inventé de leur nécessité, c'est-à-dire toujours et fondamentalement séquestrante de tout ce qui d'avoir été affirmé à travers elles en sera la face d'obscurité, de refus — forme d'ajustement raffiné de la violence de chacun en chacun par la technique de gratifications idéologiques et sociales. *A fortiori* si la liberté se donne dans la négation de l'ordre du monde, et se veut dévoilement de l'impossibilité de l'homme, alors sera-t-elle au fait de son bonheur de ne pas être suspecte de concourir à l'édification de l'ordre qui la rend possible, qui en dispense l'usage. Sartre lui-même s'est dénoncé dans l'emploi « trafiqué » qu'il faisait de sa liberté, la plus essentielle pour lui, celle d'écrire : « Je réussis à trente ans ce beau coup : décrire dans *La Nausée*... l'existence injustifiée, saumâtre de mes congénères et mettre la mienne hors de cause... Plus tard j'exposai gairement que l'homme est impossible; impossible moi-même, je ne différais des autres que par un seul mandat : témoignage de cette impossibilité qui, du coup, se transfigurait, devenait ma possibilité la plus intime, l'objet de ma mission, le tremplin de ma gloire posthume... Dogmatique, je doutai de tout sauf d'être l'élu de mon doute; je rétablissais d'une main ce que je détruisais de l'autre et je tenais l'inquiétude pour la garantie de ma sécurité; j'étais heureux » (*Les Mots*).

Jusqu'à ce que ce mythe solaire de la liberté connaisse son déclin : le poids des choses, la guerre, c'est-à-dire bientôt l'Histoire. « En 1939... Sartre commence cet apprentissage du positif et de l'histoire qui devait plus tard le conduire à un communisme du dehors... Sartre apolitique fait connaissance avec le social » (Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 41). Est-ce trop dire qu'il ne cessa d'approfondir cette connaissance? Mais qu'il y puisa également l'occasion d'y manifester la vérité de sa première liberté : le poids de réalisme et de violence qui la rendait efficiente? Merleau-Ponty dit : « Ce qui est inventé chez lui, c'est le sens du nouveau et de la liberté » (p. 44), si donc l'idéalisme de la liberté est condamné à décliner, c'est ce déclin qu'il

faudra affronter, par les causes mais surtout selon les mêmes motivations qui présidaient à son affirmation : l'inébranlable optimisme d'une souveraineté. Si on est battu, c'est qu'il fallait se battre, ou plutôt qu'on était l'héritier naïf et aveugle d'une victoire immémoriale qui se trouve aujourd'hui remise en cause; on se battra donc. Sartre se découvre une pugnacité négative inattendue, ce n'est que l'envers secret de celle qui animait positivement ses pouvoirs de jeunesse; ceux-ci, ceux de son enfance, de son adolescence, des premières périodes de l'âge mûr, étaient devenus absous de la *maitrise* prise sur lui et sur les choses, sur lui *pour* les prendre sur les choses : arme aiguisee au contact de la formation de son être, mais qui pouvait jusque-là être maintenue au fourreau de sa conscience dans l'évidence d'une force qui n'avait pas à se montrer pour s'affirmer. Mais puisqu'on l'accule à se battre, il dégainera : sa secrète formation guerrière, celle dont il avait lui-même fait les frais, aussitôt compensés il est vrai en victoire publique, le servira, les arts martiaux intérieurs qui lui ont servi à tremper le pouvoir restreint de sa liberté s'offriront à des combats plus ouverts — le combat secret jusque-là devient public. C'est Frantz, à la suite de l'épisode du rabbin, sortant de sa réserve morale : son intransigeance éthique et purement intérieure, la dure loi de sa solitude en compensation de l'accord universel de sa conscience, s'ouvre au monde. Il court après la mort, « pas de chance, nous dit Sartre, elle courait plus vite que lui »; ne faut-il plutôt pas dire : il courait plus vite qu'elle, trop habile depuis toujours au maniement des armes, aux stratégies retorses du combat? En fait, il ne fait qu'atteindre là à l'essence de son être : son efficacité donnée, son être de « gagnant ».

Sartre s'était séquestré intérieurement, s'était fait violence pour être heureux, c'est-à-dire intégré et adapté aux contraintes du monde réel, celles qui s'imposent en se proposant à tout enfant. Par là il se faisait aimer dans l'euphorie de victoires qui n'avaient pas à nommer les combats de leur triomphe, *a fortiori* qui n'avaient pas à relever les cadavres obscurs laissés pour compte de cette intime défaite — ce qui faisait dire à Nizan : « Chaque homme est divisé entre les hommes qu'il peut être... Aussi longtemps que les hommes ne seront pas complets et libres, ils réverront la nuit. » Mais dans le cas de Sartre, c'est ce qu'on peut appeler une destruction heureuse ou une construction ignorante de son malheur. Forcée dans son retranchement par l'Histoire, cette violence secrète deviendra publique : officielle; sans peine du reste : la colère était là, depuis toujours. Il se fera dorénavant « reconnaître » par et dans la haine : le nihilisme rose et secret est fini, mais il n'en passe pas pour autant au nihilisme noir, non : au nihilisme sans fard, tout simplement, conscient de la relativité de son optimisme antérieur, mais n'abdisquant pas l'espoir de restaurer, en force, la puissance heureuse de son idéalisme abstrait. Bref, le même, mais trempé à l'épreuve des vrais combats, le dialecticien en somme. Nizan, comme lui, sera nihiliste, plus précoce simplement, mais parce que plus atteint à l'origine. Il y a des nihilistes constructeurs, c'est lorsque les beaux édifices idéologiques soutenant de leur gloire les séquestrés intérieurs de leur déploiement, s'effondrent, c'est-à-dire lorsqu'il n'est plus possible d'en hériter dans la violence adoucie de leur triomphe, — et il y a des nihilistes destructeurs, dévastateurs, comme Nizan, qui se sont d'emblée trouvés victimes de l'ordre dominant : ils n'auront de cesse de le mettre à bas, sans nostalgie constructrice de leur monumentalité; c'est dire qu'ils récuseront les patientes du travail, les détours de l'entreprise, pour mener

d'emblée et à tout propos à l'Absolu la portée du moindre de leur acte critique. Là la passion est plus totale, l'exigence plus absolue également, la défaite initiale n'était pas « libre » en quelque sorte, c'est-à-dire assumée dans le triomphe, mais « subie », donc entièrement malheureuse, la volonté de rachat plus radicale en conséquence : c'est le tout du négatif qui doit se convertir en positif. C'est à propos de cette attitude que Merleau-Ponty dira de Nizan réagissant violemment face à ce qu'il considère comme une trahison de la politique révolutionnaire et en opposition au jugement de Sartre sur cette question : « Nizan... était en colère. Mais cette colère, est-ce un fait d'humeur? C'est un mode de connaissance qui ne convient pas mal quand il s'agit du fondamental » (p. 43).

C'est dire que l'entreprise critique des deux hommes sera différente malgré le chassé-croisé qui les fait finalement s'être affrontés aux mêmes ennemis. Sartre conserve l'optimisme de la positivité jusque dans le refus; il y aura toujours une alternative, une synthèse possible, à espérer et à produire — c'est une entreprise, ce qui implique la possibilité du détournement, de l'attente, de l'atermoiement; c'est là le secret de son pragmatisme relevé par Merleau-Ponty, le poids de la dialectique, pour Sartre « la question dans un monde ensorcelé n'est pas de savoir qui a raison, qui va le plus droit, mais qui est à la mesure du Grand Trompeur, quelle action sera assez souple, assez dure pour le mettre à la raison » (p. 43). Nizan restera destructeur intransigeant, ou plutôt il ne cessera de le devenir face à une Histoire qui déçoit ses espérances. Sartre le reconnaît et va même jusqu'à en revendiquer la radicalité pour tous aujourd'hui, en leçon de son propre optimisme : « Il militait pour sauver sa vie et le Parti la lui volait, contre la mort et la mort lui venait par le Parti... contre ces menaces retrouvées, il ne restait que la révolte : la vieille révolte anarchique et désespérée : puisque tout trahissait les hommes, il préservait ce peu d'humanité qui reste en disant non à tout » (*op. cit.*, p. 186), mais, comme toujours, ses reprises réflexives et pratiques sont suspectes d'aboutir à un nouveau renforcement de son autorité : « sa maudite lucidité, éclairant les labyrinthes de la révolte et de la révolution, met malgré lui tout ce qu'il nous faut pour l'absoudre... Sartre dit très bien : chaque enfant, en se faisant père, à la fois tue son père et le recommande. Ajoutons : le bon père est complice de l'enfantillage immémorial; il s'offre lui-même au meurtre où son enfance revit et qui le confirme comme père. Plutôt être coupable qu'avoir été impuissant » (pp. 33 et 46).

Il n'empêche, ce seront là les deux modalités de refus, celles qui définissent en approfondissement successif les héros sartriens, celles entre lesquelles ses propres réflexes balancent, repris par le positif au moment même où il croit avoir atteint le comble du négatif, — et que Merleau-Ponty renvoie dos à dos; c'est que lui-même s'est rangé à un acquiescement plus fondamental, celui qui pense pouvoir s'épargner les grands éclats de l'activisme révolutionnaire pour s'être abandonné à une méditation plus abyssale, celle qui emporte tous les refus dans son sillage pour s'être donné une perte plus fondamentale, un fond plus primordial : « les nappes d'être brut » — l'Absolu de l'être dont « la jointure et la membrure s'accomplissent à travers l'homme ».

Sartre s'énervera quelque peu : « Il est fâcheux qu'un homme puisse écrire aujourd'hui que l'absolu n'est pas l'homme » (*« Merleau-Ponty », in : Situations, IV*, p. 276). Il reste donc centré sur une postulation plus déci-

sive à ses yeux : celle d'un humanisme dont il ne cesse pourtant de voir s'élargir les frontières à force de devoir concéder à ses adversaires les limites de sa réalisation : « Il faut renoncer à deux sécurités contradictoires entre lesquelles nous ne cessons d'osciller, car nous nous rassurons ordinairement par l'usage de deux concepts opposés mais pareillement universels qui nous prennent l'un et l'autre pour objets et dont le premier dit à chacun de nous qu'il est homme parmi les hommes et le second qu'il est autre parmi les autres » (*ibid.*, p. 283).

Mais aussi bien est-ce le même argument qu'il faut reprendre pour préserver le négatif du révolutionnaire, qu'il soit optimiste ou pessimiste, constructeur ou dévastateur, ou balancement des deux. Car si la méditation d'une origine plus fondamentale, perte même de l'origine pour être sans fond, ou dont l'unique fond est de n'en pas avoir si ce n'est l'obligation de le faire être dans la perte même qui en est éprouvée, dans le destin que ce fond nous fait de le perdre au moment où l'on tente de le rejoindre, où il nous enjoint, de la contingence où il nous délaissé, de le rejoindre, il n'en reste pas moins que c'est au nom de la Vérité que ce repli est accompli, c'est-à-dire encore au nom de l'homme puisque celle-ci ne peut être qu'humaine. Dès lors a-t-on le droit de trahir l'homme, de trahir le refus de ce qui le nie, si la vérité doit pouvoir s'affirmer telle — vérité, donc humaine —, le peut-elle si préalablement elle n'a pas accepté d'en passer par les conditions qui en rendent l'option possible par tous? La Vérité jusque dans l'abandon qu'elle fait, en son nom propre : au nom de ce qui est, de l'homme, ne le confirme-t-elle pas encore, mais dans l'oubli et l'aliénation de la postulation d'universalité qui la rend efficiente? En ce sens, il en est d'elle comme de la querelle de l'humanisme et de l'antihumanisme, faussement aporetique dans l'apparence de leur affrontement, ici, de sa négation de l'homme comme absolu, car « celui-là ne vaut rien car l'homme ne cesse pas de se faire et ne peut jamais se penser tout à fait. Et celui-ci nous trompe puisque nous sommes précisément semblables en ce que chacun diffère de tous » (*ibid.*, p. 284).

Appendices

APPENDICE I

VIOLENCE ÉTHIQUE ET VIOLENCE DIALECTIQUE

I. L'Éthique dialectique comme assumption de la temporalité.

Si l'on tente de circonscrire le propre de la violence dialectique par comparaison à la violence éthique, c'est-à-dire leur *structure* intrinsèque respective et non plus leur *modalité* d'application (chacune se justifiant explicitement ou implicitement de l'idéalité d'une fin à réaliser pour y consacrer ses moyens), force est de constater, pour définir la violence dialectique, que le seul critère pertinent est celui du *temps* : ce que l'assumption dialectique de la temporalité comme telle porte de violence — occulte ou affichée. Formule inusitée si l'on s'en tient à ce que l'éthique dénonce habituellement dans la violence révolutionnaire : mensonge, démagogie, guerre civile, lutte ouverte, illégalité de masse, provocation, désordre, meurtre, bref : violence... Mais en vérité toutes ces techniques subversives ne révèlent qu'une chose : la contestation et le refus revendiqué de l'*ordre intemporel* auquel aspire et prétend pouvoir s'identifier l'attitude éthique — au mieux, en tant qu'il est déjà instauré, au pire en tant qu'une lente évolution est reconnue devoir en aménager les imperfections secondaires, c'est-à-dire dans ces deux cas une pacification conquise des âmes qui s'autorise d'une paix déjà prévalente pour ménager en son sein le principe d'un ajustement harmonieux des conflits, que ce soit devant les tribunaux de l'intemporelle loi de justice, ou dans les institutions ouvertes à la critique de dialogue. Ce qui veut dire que même le réformisme éthique, c'est-à-dire l'attitude qui se fait le moins d'illusion sur le caractère achevé de l'éthique, postule cependant déjà établi et justifié le règne de la reconnaissance des esprits ou encore, l'état de droit, dont la Grèce a sans doute instauré

le principe : la substitution de la parole judiciaire à la violence des armes; dorénavant, personne ne sera dépossédé de son privilège qu'il n'y ait donné son consentement, autant dire jamais puisque là se trouvent les prémisses de l'entérinement d'un ordre dont les axiomes ont été mis en place par ceux qui avaient intérêt à en fixer une fois pour toutes le champ d'application : *accord* institutionnel définissant le statut de leur privilège, c'est-à-dire l'intangible loi qui ne sera transgressée sans que soit porté atteinte aux règles autorisées du jeu social, donc au *consensus*; autrement dit, le parfait système de reproduction et de perpétuation du clivage social tel qu'il existe au moment de l'instauration de l'état de droit.

Coup de force du droit donc, et qui en définit *l'intemporalité* puisque la temporalité ne servira qu'à lui rendre un hommage sans cesse renouvelé : jamais à remettre en cause les conditions de son déploiement. Mais coup de force justifiant le sursaut révolutionnaire et sa revendication de violence, s'il s'avère (et comment le fait même d'une *proposition* éthique ne l'avérerait-elle pas?) qu'elle n'a jamais été que refoulée dans l'état de droit, sublimée pour ainsi dire, au seul détriment de celui qui en subit l'oppression, qui la ressent comme telle : étouffe sous l'effet de sa contrainte et des interdits que lui oppose l'appareil idéologique en place, se voit même empêché de pouvoir en produire la représentation : le système de représentation relevant toujours et encore de l'ordre idéologique lui-même, — bref, étouffe au point de ne pouvoir plus respirer que par l'éclatement du carcan figé de l'officielle reconnaissance éthique.

Mais cette fin du temps est prématurée pour le révolutionnaire — prématurée concertée, à ses yeux, par le système, pour en abolir les ultimes secousses accoucheuses de l'Histoire : la naissance de sa fin. En effet, établir le règne de l'éthique comme loi des rapports humains dans *l'assomption affirmée* du caractère achevé de son règne, c'est derechef « couvrir » *cela même qui en rend obligatoire l'affirmation* : la formation délictueuse dont l'essence spécifique sera nécessairement composée de l'envers de ce que contient et refoule la reconnaissance éthique, c'est-à-dire composée de la violence, et de ceux qui en étant investis confirment négativement la justesse de la *valeur* éthique.

De là la « méchanceté » dialectique. Tout se passe, pour comprendre la spécificité de la violence révolutionnaire, comme si la vision dialectique se définissait par l'assomption lucide de la violence refoulée de la vision éthique : l'étalement au grand jour, l'exploitation, et donc la transformation, de ce qui s'idéologisait jusque-là dans le sublime de l'état de droit du dialogue.

La dialectique en revient du dialogue à l'affrontement des armes, à l'antique combat. Mais aussi bien n'est-ce là que la violence camouflée par l'adversaire, retournée contre lui dans l'horreur de la définition qu'il en a lui-même donnée dans sa volonté délibérée d'en faire l'économie : le Mal.

Toute l'ambiguité de la violence révolutionnaire réside dans cette cascade de paradoxes à assumer : revendiquer, au nom et en vue d'une non-violence qui est elle-même affichée par l'éthique, une violence qui doit se retourner contre cette dernière vision. Ce qui ne veut pas dire tenter de la réaliser : se donner *les moyens requis* pour la faire passer dans les faits — ce qui serait l'hommage le plus orthodoxe et le plus conforme à la vocation perfectionniste de l'éthique. Non. Ce que la dialectique doit produire, c'est à proprement parler *l'abolition* de sa *pertinence problématique* : la pertinence d'une exigence de non-violence, puisque *de toute façon* si cette exigence doit se soutenir ce ne pourra être que dans l'idéalité de la postulation de ce que contre quoi elle se dresse : l'entérinement et la perpétuation de la violence.

Or l'assumption du *temps comme violence*, ultime attendu de la spécificité dialectique, semble bien l'unique manière de lever et dissoudre la pertinence problématique de la non-violence revendiquée par l'éthique — car la violence secrète de cette dernière n'est rien d'autre que ce que sa prétention à l'intemporalité a refoulé derrière le masque de l'éternité. En ce sens, l'action de la position dialectique sera la dénonciation de cet escamotage : la mise à jour de la *permanente temporalisation* à laquelle se soumet l'éthique pour échapper à l'affrontement des effets du temps et lever la contingence du désir en transférant à la nécessité du *pouvoir* de refoulement (la loi d'ordre de sa satisfaction, donc son « différé ») l'ordre de jouissance impossible au niveau du désir. Ce que la dialectique impose, c'est donc la levée d'une illusion : l'assumption du temps, de ce qui s'y monnaye d'irréparable, afin d'en mesurer le problème et tenter d'en abolir l'effectivité. Car si l'objectif est le même au niveau de la dialectique et de l'éthique : abolir l'Histoire et ses vissitudes, pour être accompli *réellement* par la position dialectique, cet objectif échappe aux contradictions que continuait à brasser la postulation idéale qu'en opérait la position éthique : perdant en pureté ce qu'avait d'immédiate intransigeance *l'affirmation* éthique, elle gagne en efficacité le prix mis par elle à l'acceptation d'une certaine violence. La dialectique n'abolira l'Histoire que du fait de la reconnaître alors que la méconnaissance éthique de celle-ci, sa négation abstraite par le moralisme, en confirme l'action sauvage sur tous ses sujets. C'est là l'ultime contradic-

tion. Car il ne s'agit pas seulement de faire se retourner contre l'idéologie officielle la part sauvage d'elle-même — ce qui satisferait le seul cynisme dialectique : lucide face à l'idéalisme éthique, triomphe réaliste de l'étalage et de l'usage concerté de la violence larvaire du système éthique — *mais en subir le déchirement de l'acceptation* (incompatible mais nécessaire) de l'assertion de *non-violence posée par l'éthique et de son nécessaire usage instrumental pour en atteindre l'objectif*. La marge est restreinte par où doit se glisser l'authenticité dialectique entre l'éthique et l'opportunisme technique. C'est pourquoi il faudra lui accorder une responsabilité circonstanciée, une reconnaissance limitée et concrète — car pour être ce qu'elle prétend être, tout doit lui être accordé : la réalité de violence des moyens, la qualité universelle de la fin et la mesure réciproque et optimum de l'une par l'autre. En ce sens, l'immense prérogative dont cette violence sollicite, revendique et arrache l'autorisation ne sera cette longue passion digne de la rédemption qu'elle promet, *donc dès à présent rachetée*, qu'à la condition que celui qui s'en revendique n'en soit pas la première victime (complaisante) : ne se trouve pas investi, par effet rétroactif, de la violence stratégique qu'il s'oblige à employer pour poursuivre son objectif : à la condition, en conséquence, qu'il détienne en permanence la juste compréhension de la finalité poursuivie dont seule l'évidence trempée à l'universalité d'une épreuve absolue du néant est en mesure d'authentifier la fonction rédemptrice et formatrice.

2. Double postulation de la violence dialectique et son fondement dans la plus-value.

Ces remarques s'appuient cependant sur un double postulat : elles n'ont de sens, premier postulat, qu'à partir et dans l'expérience d'un *fait de violence*, ressenti comme tel, et, deuxième postulat, que ce fait soit investi en celui qui en opérera l'exploitation dialectique de façon *univoquement insupportable*, c'est-à-dire de manière telle qu'il soit amené à en anticiper la *liquidation radicale*, ou, en d'autres termes, *l'abolition des conditions d'existence*. En fait, tant que l'appropriation collective des forces de production n'aura pas fait passer aux mains de tous, c'est-à-dire au niveau d'une décision collective le problème de la répartition et de la distribution de l'enrichissement social, celui ou ceux qui en décideront, en décideront toujours selon les principes d'une reproduction du *système historico-social* perpétuant l'ordre de leur pouvoir (ce qui veut dire en maintenir la hiérarchie),

et pervertiront du poids de ce privilège la finalité de la reproduction sociale. A ce titre, semblable situation sera toujours justifiable du *fait révolutionnaire* puisqu'elle définira très précisément une *sur-jouissance*, en exclusion interne de la *jouissance* des communs. Dans le meilleur des cas, ce *sur-privilège* sera créé de l'apparent abandon de tout privilège, puisqu'il se justifiera de l'abandon de tout intérêt propre au profit de l'univoque intérêt de tous — *sauf, précisément, celui de décider ce qu'il en est de l'intérêt de tous*, car ce dernier ne sera jamais déterminable que par la pratique de masse et non par l'interprétation privilégiée qu'en donnera une minorité, aussi éclairée soit-elle. En ce sens, cet ultime privilège fonctionnera comme levier permanent d'un potentiel révolutionnaire pour ceux qui en sont victimes, *a fortiori* — car le plus sournoisement aliénant — s'il se donne derrière l'alibi idéologique collectiviste et pense asseoir son pouvoir en apportant satisfaction aux objectifs de jouissance des masses. C'est que la contradiction entre ce *sur-privilège* et les simples *priviléges* dont jouissent les masses est *objectivement* agissante, le décalage visible comme tel : toujours susceptible de venir éveiller la conscience critique des masses assoupies par l'aliénation de leur jouissance, et de démasquer les leurres de leur satisfaction en dénonçant les certificats de *jouissance* délivrés par ceux qui réservent la recette des leurs propres par devers eux — *sur-privilège* ou *sur-jouissance* dont ces derniers sont les seuls à bénéficier du fait de *définir*, par leur position, le lieu d'un désir (celui de la détention de la force de production de la reproduction du pouvoir de décision), unilatéral, rendu possible cependant par le seul asservissement ou assentiment des autres à leur jouissance. Ainsi appuient-ils la nullité supérieure où ils cultivent leur désir (celle d'être refus de tout sauf du pouvoir souverain de refuser) sur la plénitude parfaitement manipulée du désir inférieur des masses.

En fait, ces deux *postulats* (car relevant respectivement d'un fait de pratique à *observer* par les témoins ou à *assumer* par les protagonistes) se trouvent techniquement fondés sur le *principe* de l'abolition de la plus-value, c'est-à-dire, moins radicalement mais tout aussi nécessairement, sur le principe de son appropriation collective. Mais ce principe de libération se trouve régi à son tour par l'*exigence théorique*, difficile mais concevable : que la reproduction de la force de travail, donc du travailleur lui-même, ne s'opère plus selon un critère de détermination de sa « valeur », étranger à sa propre volonté — en l'occurrence par ceux-là dont la *sur-jouissance* requiert que ce soit eux qui définissent ce que doit être l'*homme*, pour qu'eux-mêmes puissent conti-

nuer à bénéficier de leurs propres priviléges : ce qu'il faut accorder au travailleur pour qu'il se considère apte à renouveler dignement sa force de travail et satisfait du régime politique qui le gouverne — mais, en conséquence, soit déterminée selon le critère de la propre volonté de reproduction des masses. Cette dernière référence à la volonté propre des masses n'est cependant pas suffisante, car on ne pourra se contenter de la détermination de cette « valeur » par la simple volonté des travailleurs, fût-elle multipliée à l'infini de leur unanimité.

3. Condition négative de la pertinence révolutionnaire de la plus-value.

D'abord parce qu'une volonté est toujours suspecte de se donner une interprétation fallacieuse de ses exigences objectives — ainsi peut-il s'agir là de l'ultime piège tendu au travailleur de l'illusion d'avoir surmonté l'ancienne oppression : l'introduction de l'extérieur dans l'intérieur, par le biais de sa libre volonté, esclavage librement consenti aux anciennes normes du système : au pire s'il s'impose une autoreproduction résultant des orientations données par l'ancien système, force d'inertie de la Machine du Système, maîtrisée mais non consumée, au mieux s'il favorise une reproduction de soi comme *libre individu* dans l'objectif d'une constante reproduction élargie de la liberté de chacun et de tous, c'est-à-dire la reproduction d'un système assurant et favorisant la liberté commune. Or c'est au refus de cette alternative qu'il faut forger le potentiel révolutionnaire dialectique — quel que soit l'aspect séduisant de son second terme ; car dans les deux cas, derrière l'illusion d'une libre responsabilité ou d'une responsabilité librement concertée, il s'agit de la *forme suprême ou originaire* de l'aliénation, celle d'une reproduction non pas de la *modalité* capitaliste de la Société, mais de la *structure* de tout système social accumulatif dont le capitalisme n'est qu'une étape provisoire bien que déterminante.

Quelle est cette structure ? Le fait que *tout* système social quel que soit le mode de production dominant, implique, pour assurer sa propre reproduction, la reproduction simultanée de l'individu comme sujet : *la reproduction infiniment renouvelée de soi de l'individu dans l'identité revendiquée de son ipséité* ; aussi bien, que *tout* système investisse de ce besoin l'individu, qui, dès lors, en assurant sa reproduction « subjective » — à titre de « sujet » — assure derechef la reproduction du système dans les modalités où ce dernier a disposé chaque membre du groupe au sein de l'appa-

reil global de production sociale : le fait que chaque individu occupe une position, dont l'assumption le détermine comme *sujet* (sujet de cette position : irremplaçable dans son identité fonctionnelle) et dont l'assumption s'ensuit de ce que l'individu assure sa reproduction en assurant la reproduction, et *avant tout ou de façon originale*, comme Althusser l'a montré¹, assure la reproduction *de son rapport* aux forces et aux rapports de production dont la pièce essentielle que l'individu représente par rapport à ces derniers comme force de travail n'est désormais qu'un élément : tombant également sous la coupe du champ matériel défini par ce « rapport ».

Althusser a remarquablement traduit et désigné dans l'appareil conceptuel marxiste *le lieu* où se réfugie décisivement la fonction répressive-aliénante-opprimante de la société de production — lieu devenu le prétexte « impressionniste » à toute une critique « gauchiste » de la société et dont les mots d'ordre de lutte antiautoritaire et antihiérarchique sont l'expression immédiatement politique — à savoir *le lieu de l'idéologie* comme constitutive du « sujet » dans la mesure où tout *individu* pris dans un système social ne peut s'y soutenir que de sa mutation en « sujet ». Ce qui indique d'emblée, par l'effet de critique qui se trouve attaché à cette description-explication, en quoi une quelconque amélioration du système, de la place occupée par chacun et tous dans le système, fût-elle l'amélioration absolue apportée par la révolution, constitue, comme l'impérialisme pour le capitalisme, la forme suprême de l'aliénation : le recouvrement intégral de l'aliénation à être sujet s'y voit accompli par l'effet de satisfaction que le sujet trouve à l'amélioration infinie de son statut social².

S'attachant à définir les conditions générales de reproduction d'un système, fonction clef à l'existence de n'importe quel système social, Althusser relève à côté de la reproduction (classiquement reconnue comme telle) des *moyens de production* (forces matérielles) et de la *force de production* (force de travail des producteurs), respectivement assurée par la valeur-marchande des produits requis à l'entretien des machines d'une part et par le montant des salaires requis à la reproduction humaine de la

1. Ex : *La Pensée*, juin 1970 : « Idéologie et Appareils idéologiques d'État. »

2. Ce qui n'est pas suffisant pour définir sans équivoque l'attitude à adopter à l'égard de ces améliorations : leur portée tactique éventuelle. Foucault, dans l'*Introduction* à son *Archéologie du savoir*, et Revel dans *Ni Marx ni Jésus?* ont plus que posé le problème : indiqué les mutations sourdes qui commandent un processus révolutionnaire.

dépense physique effectuée par le travailleur de l'autre, il relève donc en outre *le fait* en même temps que *la nécessité* de la reproduction des *rapports de production*, assurée cette fois par l'octroi, gratuit et surabondant, de l'idéologie — concrètement organisée par les Appareils idéologiques d'État : soit à prévalence répressive (juridique, politique, militaire), soit à prévalence idéologique proprement dite (religieuse, familiale, scolaire, etc.).

Or, l'intériorisation de l'idéologie, assurant la reproduction des rapports de production, ne peut passer que par la reproduction du *rapport de l'individu à ces rapports de production* — étant établi que *tout rapport* de reproduction que l'individu entretient avec les rapports de production (et comment pourrait-il y échapper?) est nécessairement un rapport aliéné ou idéologique du fait de s'enraciner dans un rapport de reproduction du *sujet*. C'est que tout rapport de cet ordre reproduit la nécessaire relation imaginaire qui veut que tout individu occupe la place d'un *sujet* dans un processus de production. Le « sujet », en tant qu'effet produit de la transformation de *l'individu* en sujet, est la condition nécessaire de l'existence de l'idéologie; celle-ci n'a de prise, comme *monnayage* des rapports de production, que s'il y a des « sujets », car seuls des « sujets » (dotés d'une détermination socio-familiale-technico-professionnelle) peuvent occuper une place dans le système des rapports de production, et seule la reproduction de ces rapports assure la reproduction du système dans son ensemble — la non-reproduction des *moyens* de production pouvant conduire à la faillite locale de telle entreprise inapte à se reproduire, mais ne conduisant pas nécessairement à celle du système dans son ensemble, alors que la non-reproduction des *rapports* de production conduit infailliblement à la faillite *essentielle* du système : comme si l'effet d'une contagion éventuelle de cette possibilité semait nécessairement la panique dans le système dans son ensemble, y introduisant le germe d'une anarchie incontrôlable, dissolvant le système lui-même. Ceci à partir d'une approche purement *analytique* des phénomènes de reproduction : car en fait, il est parfaitement concevable que le refus de la conversion « subjective » de l'individu s'assortisse de la seule liquidation de *cet* individu et non de la dissolution du système. Il n'en reste pas moins que le vacillement panique qui va s'étendre du déni de subjectivité au niveau *principiel* de ses effets dislocateurs sur le système, symptomatiquement dégagés de la menace qui va dorénavant peser sur le droit-à-être du système, reflète la différence d'envergure essentielle que remplit la reproduction des *rapports de production* dans la fondation d'un sys-

tème social par rapport à sa formation homologue au niveau des *moyens de production*. Et de fait, il peut se concevoir qu'un système de production inusable — n'ayant ni à s'élargir ni même à se reproduire du fait de son entretien automatique, n'exigeant aucun renouvellement, ne subissant donc aucune usure au niveau de ses éléments matériels de base — doive et puisse parfaitement continuer à fonctionner dans sa *structure de système* hors de toute reproduction contraignante de ses *moyens*; alors que l'idée même d'une permanence des *rapports de production* perdrait tout sens avec la *disparition de la nécessité de la reproduction du rapport de l'individu aux rapports de production*, c'est-à-dire avec la disparition de la fixation déterminante de l'individu dans une position sociale qui en fait le « sujet » de cette position, tant l'idée de *rapport*, et de rapport de production en particulier, est nécessairement celle de rapport de « sujets » : de positions identifiables par reconnaissance différentielle³.

La volonté propre des travailleurs ne sera donc pas suffisante — bien que constituant une étape nécessaire dans le processus de libération révolutionnaire — à déterminer les critères selon lesquels assurer la redistribution de la richesse sociale dans l'exigence d'assurer la re-production de la force de travail. Cette libre décision est insuffisante, avions-nous dit : d'abord, parce que cette volonté n'a que la force d'arbitraire de sa décision pour se justifier à réaliser tel « modèle de civilisation » plutôt que tel autre; autrement dit, elle peut se tromper quant au sens d'une libération proprement révolutionnaire; et ensuite, il est temps d'y venir, parce que, quelle que soit l'adéquation entre les exigences révolutionnaires des masses travailleuses et les objectifs au nom desquels elles vont tendre à réaliser leur

3. « L'individu est interpellé en sujet (libre) pour qu'il se soumette librement aux ordres du Sujet [Dieu ou le Système social], donc pour qu'il accepte (librement) son assujettissement, donc pour qu'il "accomplisse tout seul" les gestes et actes de son assujettissement. Il n'est de sujets que par et pour leur assujettissement. C'est pourquoi ils "marchent tout seuls". "Ainsi soit-il!"... Ce mot, qui enregistre l'effet à obtenir, prouve qu'il n'en est pas "naturellement" ainsi ("naturellement") : en dehors de cette prière, c'est-à-dire en dehors de l'intervention idéologique). Ce mot prouve qu'il faut qu'il en soit ainsi, pour que les choses soient ce qu'elles doivent être, lâchons le mot : pour que la reproduction des rapports de production soit, jusque dans les procès de production et de circulation, assurée, chaque jour, dans la "conscience", c'est-à-dire dans le comportement des individus-sujets, occupant les postes que la division sociale-technique du travail leur assigne dans la production, l'exploitation, la répression, l'idéologisation, la pratique scientifique, etc. » (*La Pensée*, op. cit., p. 36.)

vocation, c'est-à-dire l'adéquate détermination du sens de la « valeur » de leur existence sociale à la réalité de leur pratique — de sorte qu'à tout instant soit garantie l'institutionnalisation permanente d'une décision prise sur base d'une ligne de masse —, il n'en reste pas moins que cette adéquation continuera à être dépendante de la situation qui fait occuper au travailleur une « place » dans le système et le subordonne *à la loi d'ordre* (intériorisée mais agissante) de la meilleure des « valeurs » possibles de son existence à reproduire, donc *l'aliène toujours à une détermination en extériorité*, même si elle est intériorisée, *faisant fi de ce que le sens de liberté de l'homme doit être imperméable à toute détermination résultant de la loi marchande de la production* — du moins si la justification d'une libre assumption de la violence révolutionnaire aujourd'hui ne peut qu'être la justification d'un usage violent de la violence pour en abolir les conditions d'apparition, et avant tout abolir la violence du temps comme espace de déploiement de la réalisation d'un objectif, donc de la douleur à ne pas l'atteindre sans en souffrir.

Ce qui en dernière instance revient au même : être « sujet » ou être « valeur ». Car si le « sujet » était requis au fonctionnement du système social, comme impact d'application de la reproduction du rapport aux rapports de production, c'était bien grâce à la compréhension du *statut* d'être génériquement défini par l'ensemble des conditions psycho-culturello-économico-socialement nécessaires à sa reproduction que l'individu y gagnait, et dont il avait pouvoir et droit de revendiquer la stricte observation dans le régime de libre concurrence du marché du travail et de libre échange universel et contractuel entre les forces de travail et le Capital, c'est-à-dire grâce à la compréhension de la « valeur » que chaque travailleur représente sur le marché, jusques et y compris la valeur d'être producteur de la valeur, c'est-à-dire d'être en droit de revendiquer l'appropriation collective des centres de décision de la production économique. Inversement, la « valeur » même du droit révolutionnaire des travailleurs à attendre l'institutionnalisation de la ligne de masse propre à prendre toute décision de caractère politico-économique est encore une manière d'en appeler à la fusion des individualités respectives de chaque *subjectivité* dans une compréhension universelle de soi, c'est-à-dire de continuer à 'cautionner chaque subjectivité en tant que telle et à assurer ainsi simplement la péréquation de leur décision et non de leur être.

4. Condition positive de la pertinence révolutionnaire de la plus-value.

En ce sens, si on rassemble les conditions formelles d'une pertinence révolutionnaire aujourd'hui, aussi bien les attendus déterminant la violence révolutionnaire par rapport à la violence éthique (la prétention de cette dernière à la non-violence), on s'aperçoit que la radicalité de l'épreuve de violence subie, justifiée ou motivée par l'expulsion hors de soi — dans une conscience étrangère ou dans la sienne propre comme l'« os » de sa nécessité — de la libre décision à s'autodéterminer quant au destin de la reproduction (l'affectation de la plus-value), débouche sur ce qu'a nécessairement de révolutionnaire une ligne de masse : celle-ci ne doit pouvoir se produire qu'en se reproduisant selon les conditions du maintien de ses prérogatives de décision — celles de tous par définition — dans la durée transitoire de son opportunisme à s'affirmer dictatorialement — dictature de tous par tous — avec la conscience aiguë qu'elle ne peut pas se prendre elle-même pour fin du fait d'avoir comme objectif ultime l'abolition de toute ligne — sauf à entériner une loi d'ordre dont la nécessité l'aliénera toujours. Aussi bien, la seule modalité « dialectique » de reproduction de soi et du système est *la reproduction, ou l'avènement, des conditions de non-reproduction de soi* : l'abolition de l'identité individuelle ou de son statut de sujet : lieu originel de séparation des individus qui ne peut être levée que par le projet caduc, parce que médiatisé, donc transitoire, d'une apparente fraternité, conquise en fait dans la violence de la « libre contrainte » de l'alliance — c'est-à-dire des compromis.

On le voit la pertinence révolutionnaire ne répond à aucune nécessité, si ce n'est à la nécessité de faire l'épreuve (qu'il faut encore ressentir comme insupportable!), totalement subjective bien qu'intelligible objectivement, du divorce entre la position occupée dans le système et l'ordre de contrainte imposée par lui — que la position soit négative par rapport aux priviléges de ceux qui en agencent l'organisation, ou que la position soit optimum au regard des possibilités objectives du système, car dans les deux cas : par malheur, ou par dynamisme utopique attaché au bonheur, et surtout à son idéologie de la liberté-pour-être-heureux, c'est la structure de l'aliénation qui peut motiver le sujet. La pertinence révolutionnaire ne répond à aucune nécessité, ni à aucune vérité, comme s'en lamenta complaisam-

ment Aron^{3 bis}. Et c'est évident, puisque ce ne peut pas être à ce niveau qu'elle va définir ses ambitions : la volonté révolutionnaire ne parvenant à définir de façon radicale et décisive l'attitude révolutionnaire *que du fait de l'adopter*, jamais de lui être

3 bis. Les textes se succèdent et se répètent inlassablement. La valeur de la force de travail qui est déterminée par la valeur de ses moyens de reproduction, critère qui mesure à son tour la différence entre la représentation ouvrière de l'homme et la représentation bourgeoise ou privilégiée, ou plutôt la pratique bourgeoise du privilège, cette valeur qui est un point déterminant de la théorie de la plus-value, donc du moteur révolutionnaire, ne constitue pas un concept scientifique ! « La valeur de la force de travail ne peut être mesurée que par la quantité de travail. Mais il ne s'agit pas exactement de la quantité de travail nécessaire pour produire un travailleur, ce qui nous ferait sortir des échanges sociaux pour nous entraîner vers les échanges biologiques. Il faut supposer que la quantité de travail qui mesurera la valeur de la force de travail est celle des marchandises dont l'ouvrier a besoin pour survivre, lui et sa famille. »

La difficulté de cette proposition, c'est que la théorie de la valeur-travail est fondée sur le caractère quantifiable du travail en tant que principe de la valeur, et que, dans la deuxième proposition, quand il s'agit des marchandises nécessaires à la vie de l'ouvrier et de sa famille, on sort en apparence du quantifiable. Dans ce dernier cas, il s'agit en effet d'un montant défini par l'état des mœurs et de la psychologie collective, ce que Marx lui-même reconnaît. Pour cette raison Schumpeter déclarait que la deuxième proposition de la théorie de l'exploitation n'était qu'un jeu de mots » (*Les Étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, p. 161). Schumpeter considère la théorie du salaire comme un pur et simple jeu de mots... Personnellement, je préfère employer une autre argumentation, inspirée de l'épistémologie. La théorie selon laquelle la valeur de la force de travail se mesure à la valeur des marchandises nécessaires à la vie de l'ouvrier et de sa famille est ou bien fausse ou bien non falsifiable, par suite non scientifique. Le volume des marchandises nécessaires représente soit un minimum physiologique, soit un minimum qui varie de société à société. D'après les textes, Marx a choisi le deuxième terme de l'alternative; en termes modernes, le minimum serait culturel plutôt que naturel. En ce cas, le niveau du salaire, quel qu'il soit, ne dépassera jamais le minimum qu'exigent la conscience collective et les besoins éprouvés par les travailleurs. Du même coup, jamais n'apparaîtra une contradiction entre la théorie et le niveau des salaires, si élevé que soit celui-ci. Mais une théorie qu'aucun fait ne peut réfuter appartient-elle à la science au sens moderne du mot? (*D'une sainte famille à l'autre*, Gallimard, p. 182.) « Le nœud de la démonstration, dans *Le Capital*, est la conception selon laquelle le salaire, comme toute marchandise, aurait une valeur, déterminée par les besoins de l'ouvrier et de sa famille. Or, ou bien cette conception est prise en un sens rigoureux et, en ce cas, l'élévation des salaires, en Occident, la réfute sans contestation possible. Ou bien elle est interprétée au sens large, les besoins incompressibles des ouvriers dépendent de la psychologie collective et, en ce cas, la conception elle-même ne nous apprend plus rien. Au milieu du xx^e siècle, le salaire ouvrier, aux États-Unis, doit permettre

soumise comme à une contrainte objective — théorique ou pratique. En quoi la « vérité » de l'oppression est totalement dépendante du *fait vécu* de cette oppression — dépendance qui ne manifeste pourtant pas l'arbitraire d'un système de valeurs face à celui attaché à celui de l'idéologie dominante, car pour que ce soit le cas, il faudrait précisément substituer la « ligne » révolutionnaire à la « ligne » bourgeoise, alors qu'il s'agit d'abolir jusqu'à la nécessité d'une quelconque « ligne »; bref, l'arbitraire de l'expérience vécue de la nécessité révolutionnaire échappe aux conséquences (théoriquement désastreuses) de toute affirmation arbitraire — et c'est en quoi le théoricien peut en réfléchir les conditions sans abdiquer son souci de rigueur — puisque son objectif est la liquidation de toutes conditions qui obligent à l'adoption d'une position nécessairement inscrite dans un cadre de valeurs, et la libération apportée aux masses dans la propagation pratique et critique de la « possibilité » de n'avoir plus à se reproduire selon une modalité, déterminée en extériorité-intériorité, de la « valeur » supposée de leur existence, mais selon la non-modalité de l'absence de toute définition hormis celle de n'en avoir point.

A ce titre, seule la « social-démocratie » est marxiste, au sens d'une science objective des lois du développement historique, puisque seule elle s'engendre nécessairement d'une classe montante se substituant « naturellement » à l'ancienne classe sans avoir à se poser le sens de pertinence de ses revendications réformistes : elles ne sont que la logique immanente du système antérieur poussée à ses conséquences ultimes, jamais sa remise en question, ni sa mesure à la lumière de l'insupportable contrainte du système d'ordre de son organisation. Par contre, l'alternative révolutionnaire implique un *arrachement* à tout type de logique rationnelle, théorique ou pratique, puisque c'est le principe même d'un ordre — surtout historico-économique — qui doit se trouver remis en question par elle. Ainsi Sartre définit-il l'intellectuel, c'est-à-dire dans les circonstances actuelles le seul qui puisse être révolutionnaire — *au sens où certains ont à le devenir* — comme celui qui a conscience, tragique et déchirée, de la contradiction entre l'universalité de son savoir et la particularité de son application, conscient dès lors de ne pouvoir s'en tenir à cette simple conscience au risque de tomber dans l'exemplarité du témoignage, éclairant mais complaisant, et contraint en conséquence de « se rendre disponible » pour œuvrer

l'achat de la machine à laver ou du poste de télévision » (*L'Opium des intellectuels*, Gallimard, Idées, p. 116).

à la réalisation de l'authentique universalité dont il éprouve l'absence au cœur même de la postulation théorique qu'il en exerce. Mais cette définition pose en elle-même le problème de sa possibilité. Car il faut encore que cette contradiction, agissante jusqu'à présent en toute société *particulière* s'étant donnée l'idéal de *l'universalité*, soit saisie, ressentie et vécue comme *insupportable par ceux qui en sont investis, et le soit avec une radicalité qui rende inapte la subordination de sa victime à tout nouvel ordre d'une quelconque particularité élargie*. C'est que l'exigence qui doit émerger de cette contradiction et animer la disponibilité révolutionnaire n'est porteuse d'aucune autre nécessité que de celle qui résulte de la *qualité* du choix de l'universalité du savoir, c'est-à-dire du *néant de qualification* auquel se soumet l'intellectuel pour ne rien accepter qui ne soit acceptable par tous — réduisant à rien ses attaches personnelles ou les raisons de ses engagements pour avoir le droit d'en exiger l'application universelle ou d'en obtenir l'approbation de tous : seule modalité d'existence susceptible de garantir la transmission effective du sens de son expérience à tous les autres. Vocation à l'universalité radicale dont il n'est pas étonnant de voir la philosophie de la science en dénoter le même formalisme d'assumption dans le refus de se soumettre à tout type d'attache autre que celui qui se déploie *dans et de son activité*.

Ainsi en est-il de l'idéal attaché par Husserl à l'origine de la géométrie : *l'instauration d'une intersubjectivité des savants fondée sur la seule exigence d'univocité rigoureuse liée à la détermination d'une axiomatique qui n'a d'autre norme que la sollicitation de la liberté en chacun à ne se laisser déterminer que par la seule conviction découlant de cette axiomatique*. Ou encore l'idéal fixé par Jacques Monod dans *Le Hasard et la Nécessité* : « Dans l'éthique de la connaissance, c'est le choix éthique d'une valeur primitive qui fonde la connaissance. Par là elle diffère radicalement des éthiques animistes qui toutes se veulent fondées sur la "connaissance" de lois immanentes, religieuses ou "naturelles" qui s'imposeraient à l'homme. L'éthique de la connaissance ne s'impose pas à l'homme : c'est lui au contraire qui se l'impose en en faisant axiomatiquement la condition d'authenticité de tout discours ou de toute action⁴. » Mais tout le monde n'est pas savant, et tous les savants ne se subordonnent pas à l'idéal de leur propre pratique théorique pour en tirer les conséquences pratiques de la saisie des contradictions : il faut déjà avoir éprouvé l'universalité de la solitude vide du néant dans la

4. Le Seuil, p. 191

radicalité irréversible de son histoire personnelle pour en ressentir l'absence et le besoin de la réaliser — histoire qui pour être personnelle ne doit pas être sans affinité possible avec celle de tous, du moins s'il faut pouvoir justifier l'espoir attaché à l'action du révolutionnaire, et le pouvoir de diffusion de la vérité militante. Mais c'est justement là que se clôt l'analyse formelle des structures internes de la dialectique révolutionnaire, de la pertinence d'une violence dialectique. Reste à déterminer non plus la condition de possibilité du révolutionnaire, mais la réalité des conditions de son expérience décisive du néant, du refus où son expérience originelle s'enracine. N'y aurait-il qu'un seul révolutionnaire que la révolution serait à l'ordre du jour de l'histoire du monde! Mais d'où surgit-il pour n'être ni un cas pathologique ni un doux rêveur, mais trempé de tout ce qu'une analyse objective de la situation l'autorise à croire pouvoir répandre et diffuser de ce que sa subjectivité lui a dévoilé être insupportable?

Ces questions, qui sont celles mêmes de ce travail, de l'élucidation de la portée spécifique de la deuxième partie du théâtre de Sartre : le fondement de l'authenticité dialectique, la garantie d'une juste violence, les titres de vérité d'une logique de l'action révolutionnaire dans le cadre d'une époque où la résistance du temps en a dévié et caricaturé les réalisations historiques, toutes ces questions qui n'en forment finalement qu'une seule : la révolution est-elle un mythe, illusion lyrique attachée à la liquidation d'un problème personnel, ou la réalité d'une affirmation rédemptrice et réconciliatrice pour tous? nous renvoient à l'analyse des textes proprement dits puisque ce sont eux qui nous ont motivés à les poser et devraient nous permettre d'y répondre. Pourtant avant d'y revenir relevons la pertinence du projet en mentionnant l'objection massive que Raymond Aron, idéologue en titre du réformisme, oppose à semblable tentative : « *Nul homme n'est assez dénué de raison pour préférer la guerre à la paix.* » Cette remarque d'Hérodote devrait s'appliquer aux guerres civiles. Le romantisme de la guerre a disparu dans les boues de Flandre, le romantisme de la guerre civile a survécu aux caves de Loubianka. On se demande par instants si le mythe de la Révolution ne rejoints pas finalement le culte fasciste de la violence. Aux derniers instants de la pièce *Le Diable et le bon Dieu*, Goetz s'écrie : *Voilà le règne de l'homme qui commence. Beau début. Allons, Nasty, je serai bourreau et boucher... Il y a cette guerre à faire et je la ferai* ^{4 bis}.

^{4 bis.} « Règne de l'homme? Ou règne de la guerre? » (*L'Opium des intellectuels*, Gallimard, Idées, p. 106.)

En fait, il n'est pas vrai que la raison soit à ce point partagée que nul ne préfère la guerre à la paix. Par contre, il peut effectivement être donné à tous ceux qui préparent la guerre, les satisfactions qui en permettront l'économie. Satisfactions, octroyées ou conquises, conquises pacifiquement ou révolutionnairement, mais qui confirment, lorsqu'elles sont agissantes, que la révolution ne constitue que l'ultime ressource, brandie comme menace, mais prête à la négociation si ses tenants voient leurs intérêts satisfaits à temps, en conséquence qu'elle ne constitue que l'idéologie pratique d'intérêts particuliers qui ont pour eux la généralité de leur revendication et la force de leur combativité mais jamais le droit théorique de leur philosophie absolutiste, donc toujours évitable dans le cadre d'un réformisme concerté qui déciderait à temps des concessions à faire pour préserver l'ordre de ceux-là mêmes qui se trouvent menacés dans leurs priviléges, et que donc, pur phantasme psychologique, la révolution sera tout juste bonne à poser des problèmes, jamais à les résoudre. Cette hypothèse aurait en tout cas pour elle la *réalité historique* : que toute révolution victorieuse en revient à la défense de ses intérêts une fois qu'elle les a acquis — fût-ce à l'encontre des nouvelles exigences révolutionnaires qui la sollicitent. Mais la vérité ne se mesure pas seulement à la réalité : elle peut la transformer en la produisant adéquate à son exigence ou à ses vœux. En fait, l'alternative de ces deux vérités (la vérité relativiste du réalisme historique et la vérité absolutiste de l'option transformatrice) se tranche chaque fois de la forme d'articulation du degré d'oppression originelle sur la capacité du Pouvoir à masquer la vérité de sa fonction oppressive. Qu'il hésite à dévier suffisamment vite le vent de la révolte sur les leurre de l'intégration à ses propres priviléges, et s'en est fait du calme réformisme : la vraie liberté, condamnée à creuser le sens de son oppression, est amenée à anticiper décisivement l'abolition de tout cercle de priviléges et à y puiser l'ultime ressort à une lutte des classes dont elle se découvre à travers ses tenants être la protagoniste agressive : radicalisme révolutionnaire inattendu mais seul adéquat au tort initial dont elle se sent la victime. Plus rien ne pourra désormais séparer le tort originel fait à la liberté de sa traduction la plus avancée : l'absolue réconciliation qui en peut être anticipée — plus rien, si ce n'est la défaite révolutionnaire. Il y a donc là deux variables en jeu : celle de la fidélité de l'opprimé à son exclusion initiale avec le transfert de son néant au néant universel d'une pratique collective — assignation de la fin de toute pratique par la fin des conditions mêmes de son apparition dans le refus de toute

complaisance à une quelconque substitution à l'ancienne maîtrise —, celle de la fidélité de l'opresseur à ses priviléges dans son incapacité à en limiter la portée par les concessions requises à une nouvelle aliénation de ses anciennes victimes.

Il est donc possible d'établir les conditions formelles de l'explosion révolutionnaire, *au cas où elle se produirait*, non sa nécessité. Seule l'Histoire et les circonstances décident à chaque fois de sa réalisation, l'Histoire, c'est-à-dire cet affrontement singulier, multiplié à l'infini, de chaque homme à la violence qu'il subit à partir du fond ontologique originaire de la violence de sa naissance.

APPENDICE II
DE LA RÉFORME AU NAZISME

Luther est le fondateur de la distinction entre la foi et les œuvres. Mais en même temps que la vie intérieure prend son essor avec la Réforme, la doctrine de celle-ci donne des gages au pouvoir officiel : chez Luther l'ambiguïté n'est pas levée entre le pouvoir spirituel et l'autorité temporelle. Si le protestantisme préserve la liberté intérieure, il risque également de cautionner, par ce repli même, l'autorité de la société civile. C'est qu'on adhère difficilement à soi dans l'intériorité de la conscience, hors des cadres mentaux d'une époque. Le luthérianisme est peut-être avant tout l'exploitation de l'orgueil en chacun, et la volonté de prendre sur soi ce que chacun a été fait par le monde, sans rien changer au monde. Mais c'est déjà beaucoup, et cette possibilité, par sa référence évangélique, est profondément ancrée dans la doctrine : il faut rendre à chacun ce qui lui est dû, à la conscience la liberté, au prince le pouvoir.

Kant entérinera cette distinction, *mais en la développant à l'intérieur même de la sphère spirituelle*. La moralité se constitue au sein de l'*alternative* où la liberté décide de se prendre elle-même pour fin, ou de se renier. Par cette moralisation possible de l'initiative intérieure, toute la sphère de l'expérience ressortit à la liberté : il n'y a plus de domaine réservé. Cependant, la contradiction précédente est intériorisée. Ce qui limite la liberté n'est plus en face d'elle, mais en elle-même. Non pas, comme on pourrait le croire, au niveau de ce qui motive le choix du caractère moral ou non de l'acte, mais dans cette structure quasi-ontologique, qui est en même temps un postulat, et par laquelle se trouve exclue la possibilité d'une réalisation effective de la morale. Car au moment où Kant assure l'intégrité globale de la morale à l'égard du monde, et en instaure la possibilité radicale, il en révèle en

même temps l'impuissance foncière. Mais ceci n'est qu'une conséquence : pris en soi-même rien ne peut entraver la bonne volonté et l'inviter à abdiquer ses pouvoirs au profit du monde... sinon cette considération adventice sur la vanité d'un espoir d'angélisme : mais dès lors tout est possible dans l'intimité interprétative de la grâce. Si chacun peut se maintenir dans la bonne intention par-delà les sollicitations mondaines, inversement, étant donné que rien d'absolument moral ne sera jamais réalisé sur terre, chacun est « couvert » par cette impossibilité de principe : quoi qu'il fasse il est déjà compromis par son autoparticipation au règne de la nature.

Mais il existe un risque plus intime dans le kantisme que cette conséquence en elle-même initiatrice de passivité, un risque qui atteint l'attitude de la liberté en son fond même. Car si pour Kant la liberté est dualisée en son cœur intime — bien qu'elle trouve suffisamment de ressources pour pouvoir se reprendre elle-même contre la nature et se proposer sa propre liberté comme but, sans jamais aboutir cependant à une élimination complète de la nature —, il reste que la part d'initiative de la liberté ne peut se cultiver *que dans l'horizon limité de ses pouvoirs*, c'est-à-dire dans le champ qui est laissé à sa discrétion par la nature. En effet, il y a comme une inclination naturelle pour la liberté de placer son souci moral dans la seule sphère où elle puisse effectivement exercer son action. On assiste alors à un glissement subreptice du sens de la morale à un usage très limité de ce sens.

Ainsi, si l'on prend la liberté comme pouvoir infini de fonder le sens de son rapport au monde sur le modèle même de ce pouvoir, et en ne laissant aucune sphère du monde ou de la nature en dehors de son emprise, deux hypostases successives guettent l'interprétation kantienne de la morale. La première, celle que nous venons d'énoncer, qui consiste à réduire la liberté au seul champ intérieur par lequel elle s'annonce sa liberté à travers la représentation qu'elle se donne de soi dans l'impératif catégorique. La seconde, qui réduit encore cette ouverture infinie du *sens interne* de la sphère morale, ramène l'efficacité de la liberté à la simple adhésion à une valeur déterminée. Si dans le premier cas l'impératif catégorique vient indiquer le sens moral de la liberté dans les limites mêmes imposées par la nature de l'homme, préservant par là la possibilité de la morale, mais lui interdisant de se retourner sur les conditions mêmes qui la motivent et la limitent à la fois, la seconde interprétation accentue encore la restriction de l'exercice de la liberté en substituant à la *production* pratique du sens de la liberté par elle-même, telle qu'elle se trouve signifiée dans l'impératif catégorique, la *simple consom-*

mation d'une valeur à l'égard de laquelle la liberté n'a qu'une fonction d'actualisation. Par cette dernière attitude nous sortons de la perspective proprement kantienne pour déboucher sur sa déviation romantique : la belle âme. Cette fois-ci tout est possible parce que la liberté a pris sa véritable mesure : elle-même, non dans son adhésion à soi, *mais dans l'adhésion au mouvement d'adhésion lui-même*, hors de toute préoccupation de contenu. Ce qui dans ce dernier cas donne le change à la responsabilité, qui reste un des critères sûrs de la moralité, c'est que la passivité foncière à l'égard du monde est camouflée par l'activité que met l'esprit à *se soumettre* à la valeur, ou, mieux encore, à soumettre cette dernière à soi en s'y soustrayant idéalement par le refuge dans la pure spiritualité de l'âme. Mais, comme le dit Hegel, dans la belle âme « la conscience vit dans l'angoisse de souiller la splendeur de son intériorité par l'action et l'être-là, et pour préserver la pureté de son cœur, elle fuit le contact de l'effectivité et persiste dans l'impuissance entêtée, impuissance à renoncer à son Soi affiné jusqu'au suprême degré d'abstraction, à se donner la substantialité, à transformer sa pensée en être et à se confier à la différence absolue... dans cette pureté transparente de ses moments elle devient une malheureuse belle âme, sa lumière s'éteint peu à peu en elle-même, et elle s'évanouit comme une vapeur sans forme qui se dissout dans l'air » (*Phénoménologie de l'esprit*, II, p. 189).

Ainsi chez Luther, Kant, ou Novalis, la maîtrise croissante de la liberté, *qui s'enveloppe elle-même dans la représentation de soi qu'elle se donne comme terme de sa téléologie morale*, va de pair avec une restriction croissante de ses pouvoirs sur le monde, et une indifférence qui risque rapidement de se muer en une sollicitation de l'épreuve de coercition du monde comprise comme la condition même d'effectuation de la liberté.

A sa manière, Heidegger franchira cette dernière étape. Les trois instances articulées jusqu'ici, et qui nous permettaient de cerner les hypostases possibles de la « vision morale du monde » — la liberté *ontologique* dans son intériorité fondamentale et inviolable, sa représentation *éthique* dans l'Impératif catégorique, l'adhésion, enfin, purement *subjective* de cette liberté à *elle-même* en deçà d'une adhésion plus implicite mais tout aussi contraignante à l'ordre de valeur existant —, vont subir un remaniement qui est lui-même le *produit* de la genèse formelle ainsi décrite en même temps que la *répétition*, à un niveau renouvelé, de la dialectique indépassable de la liberté et de sa nécessité qui se manifeste à chacune de ces étapes. L'extériorité mondaine, déjà devenue nature intérieure et hostile chez Kant, fait l'objet d'une

nouvelle interprétation chez Heidegger, qui ne conserve de cette hostilité que la fonction de limitation impartie par elle à la liberté. Il n'est en effet plus question d'assigner cette limitation à une entité déterminée, serait-elle prise dans sa généralité métaphysique comme l'était l'idée de nature chez Kant. Cette fois-ci tout l'ordre de détermination susceptible de se retourner sur la liberté est en dernière instance le produit du dévoilement originaire du monde par le projet : rien qui échappe à la liberté dans son pouvoir de dévoilement, rien en conséquence qui puisse la limiter ; rien, sinon elle-même, comme si l'opacité naturaliste, contemporaine de la possibilité de la liberté chez Kant, se trouvait reportée en excès de transparence dans le champ de cette liberté, au point que le pouvoir paradigmique — l'Impératif catégorique chez Kant — au nom duquel la liberté se mobilise, déborde principiellement l'effectuation que l'homme doit tenter d'en réaliser. L'intériorisation de la limitation de la finitude ne s'opère plus simplement à l'intérieur de la sphère spirituelle comme chez Kant, elle s'opère à l'intérieur de la liberté elle-même. Chez Heidegger, c'est la liberté qui se trouve limitée par elle-même en tant qu'elle s'apparaît *dans l'identité* comme autre que soi. C'est que les chemins de l'aliénation irréductible — et donc pessimiste et défaitiste — sont étroits depuis Hegel : chez ce dernier l'homme reste toujours la dernière mesure de l'aliénation, même si après Marx l'incarnation de l'aliénation a montré la dure épreuve à laquelle était confrontée cette reconquête de soi de la liberté. Pour prendre le contre-pied de l'optimisme hégélien qui succède à la belle âme et qui pense pouvoir réconcilier la raison pratique et la raison théorique, la liberté et la nature dans une synthèse débouchant sur une substance infiniment libre et une liberté infiniment substantielle, il ne reste plus que cette voie paradoxale d'une autonégation de l'Identité par et dans le champ de l'Identité : ce n'est plus une liberté qui se reconnaît aliénée dans l'objectivité et s'apprête par cette découverte même à se reprendre, mais c'est une liberté qui se reconnaît aliénée en elle-même et qui se trouve alors irrémédiablement assignée en témoignage de la finitude d'elle-même au regard d'elle-même. « La pensée a eu besoin de plus de deux mille ans pour concevoir véritablement un rapport aussi simple que la médiation au sein de l'identité. Est-ce que nous, nous pouvons penser que l'entrée pensante dans l'origine essentielle de l'identité se laissera réaliser en un jour ? » (*Le Principe d'identité*.) Dans cette perspective on peut dire que la liberté est condamnée à ramper le long de soi-même tant l'aveuglante nécessité de son Essence lui interdit de jamais se hisser jusqu'à son niveau et de prendre en charge

son propre destin et celui du monde dans une même réciprocité. La seule initiative est de lucidité : s'installer décisivement dans la méditation de cette autoprésence voilée de la liberté à son Essence; recourir aux ressources d'une pensée remontant à contre-courant du flux spontané où l'Essence de l'existence a installé cette pensée pour y déployer la possibilité d'une méditation régressive de soi. Bref, assigner à la responsabilité l'objectif de se recentrer dans l'ordre d'une adhésion qui ne pourra mesurer le champ normatif qui la dirige. « Mesure étrange! dit Heidegger. Pas de saisie, mais des gestes qui correspondent à la prise de cette mesure. Seule cette mesure donne la mesure de la nature de l'homme. L'homme « habite » en mesurant cet espace entre ciel et terre. » (*Revue de Théologie et de Philosophie*, 1951, IV, p. 298.) Mais les textes nazis de Heidegger accordaient déjà de façon moins énigmatique et plus révélatrice, cette alliance curieuse de la liberté avec sa propre nécessité, ou de la responsabilité avec sa propre loi, la première n'étant exaltée que pour s'abîmer dans la seconde. J.-P. Faye, qui a très précisément relevé et traduit ces textes, les inscrit dans cette période intermédiaire entre « les cheminements révolutionnaires et destructeurs » de *Sein und Zein* et « les paragraphes laconiques des écrits postérieurs à 1946 ». Ils indiquent « ce moment ambigu où la "destruction" s'affirme comme Révolution, mais pour revenir afin de la conserver vers une *Wesen* jaillissante » (*Médiation*, 1961, n° 3, p. 153). Hitler dans *Mein Kampf* ne sollicitait rien d'autre en chacun que l'adhésion la plus responsable à un principe directeur échappant lui-même à l'emprise de cette responsabilité : « Il ne doit pas y avoir de décisions prises à la majorité, mais seulement des individus responsables... la décision sera prise par un seul homme... le principe : responsabilité absolue, inconditionnellement liée à une autorité absolue, produira progressivement une élite de chefs. » (*Mein Kampf*, p. 402, cité par Shirer, *Le Troisième Reich*, p. 104.)

Cependant, déjà dans les textes de cette sombre période on peut tenter de saisir en quoi chez Heidegger l'Essence, loin d'être l'impossibilité interne de la liberté, en est bien plutôt la sublimation ainsi que la promotion irrécusable à un niveau qui en rend irréversible l'abandon. L'« Ouverture » qui se manifeste par et dans cette Essence revêt, en effet, dans ces textes, une détermination concrète qui « préserve la grandeur et la vérité de sa destination » (*op. cit.*, p. 145). « Se donner à soi-même sa propre loi est la plus haute liberté », nous dit Heidegger, à condition de ne pas comprendre cette liberté dans le formalisme « purement négatif et inauthentique » (*op. cit.*, p. 147) où cette idée est tra-

ditionnellement reçue dans l'Université allemande. Pour Heidegger l'Essence de la liberté se réalisera dans les trois grands liens par lesquels les étudiants allemands s'approprieront à cette Essence : le service du travail, le service militaire et le service du Savoir. Comme on le voit, par ces obligations intrinsèques l'Essence de la liberté amène déjà au dépassement de la liberté par elle-même, le sujet ne pouvant plus se complaire dans la jouissance inauthentique de sa liberté. Les textes ultérieurs seront curieusement en progrès et en recul par rapport à ceux-ci. En progrès, puisque à partir d'eux Heidegger se retirera progressivement de toute compromission officielle avec le nazisme, et verra dans cette triple détermination de l'Essence une funeste confusion de la liberté avec les valeurs. Il se réfugiera de plus en plus en une méditation négative de l'Être essentiel. Mais en recul, puisque la responsabilité du sujet reste dorénavant assignée, non plus au risque d'un engagement qui mesure le monde en se mesurant, mais plus simplement à une mise en position de la pensée, qui installe celle-ci dans le pur recueillement de ce qui donne pouvoir d'ouverture à la responsabilité *hors même* des effets de ce pouvoir. Ce qui reste permanent cependant, c'est la dialectique de la liberté et de la nécessité. Elle ne se présentera plus comme l'affrontement de deux termes extérieurs l'un à l'autre, mais conservera malgré cela toute la prégnance de complémentarité qu'elle est censée produire : les deux termes d'opposition que cette dialectique maintient en son sein se présentent dorénavant comme les éléments d'une dichotomie où chacun des termes emprunte à l'autre le motif de son opposition au sein de l'identité de l'Essence.

La boucle est donc fermée. La dualité de la loi morale et de la nécessité mondaine de Luther, intérieurisée chez Kant, dédoublée à son tour chez ce dernier à l'intérieur de la face de liberté de la sphère spirituelle, entre une liberté infinie et la propre représentation qu'elle se donne de soi : l'Impératif catégorique sous forme de règle immanente susceptible de la guider et de lui donner sens — se restreint une fois de plus dans la tradition romantique pour se trouver ramenée à une pure *effectivité* non réglementée, flux pur d'auto-adhésion à soi dans le mouvement de constitution et de dissolution des valeurs, mais restriction qui s'opère au profit du seul champ de la belle âme, de l'intériorité non compromise par le monde où la liberté peut s'affirmer dans la jouissance inentamée de soi. Mais par un renversement obligé, le monde sera bientôt sollicité comme muraille de réfraction de ce pouvoir infini, preuve et attestation négative de la suprême autorité intérieure de l'esprit sur lui-même, mais témoin

implicite d'une panique de la liberté à se poursuivre elle-même hors d'un cadre minimum de nécessité lui fournissant le sens de son orientation. Hegel radicalisera cette contradiction, et la lèvera en même temps, en rendant la liberté à elle-même dans la circularité infinie de *son mouvement* et *du savoir de soi de ce mouvement*, dans la circularité d'un devenir inachevable de la réconciliation de l'existence et de l'essence, parce qu'il n'est d'autre contenu de l'essence guidant le devenir de l'existence que l'existence elle-même dans la nécessité qui lui est faite, inversement, d'atteindre son essence dans le devenir de soi. Circularité bienheureuse, mais que d'aucuns refusèrent par respect pour la philosophie, qu'il ne reste plus, dans cette perspective, qu'à liquider comme le proposait Marx, en s'apercevant que cette universalité absolue, ou cette ontologie absolue, était aussi bien la *praxis* elle-même se donnant à soi-même sa propre norme comme *l'expression* théorique de son être, et donc *le travail* ou *l'existence eux-mêmes hors des concepts* fournissant le cadre limitatoire de l'élaboration philosophique. Il ne restait dès lors qu'à reconstituer, comme le propose Heidegger, le schéma classique, loin de la solution excessive de Marx : rendre au fondement une nécessité intérieure qui ne soit plus à la mesure de l'homme, au point que l'homme ait à se référer au fondement et à sa nécessité interne comme à une sphère d'existence lui échappant, n'ayant d'autre recours que la méditation philosophique pour, à la fois, en circonscrire l'éloignement, et en combler symboliquement la distance : la liberté *se ressent* une fois de plus en elle-même comme hors de soi et hors d'atteinte de ses pouvoirs.

APPENDICE III

NOTE POUR UNE CONFRONTATION ENTRE LE STATUT DE L'ÉCRIVAIN CHEZ SARTRE ET CHEZ BLANCHOT

L'écriture, prise dans ce que peut avoir de radical son exercice, c'est-à-dire l'écriture réfléchie et réfléchissant son sens, son statut, sa justification et sa portée, manifeste un mythe de soi, dont Mallarmé a sans doute établi la logique interne la plus complète et la plus expérimentée à la fois. Dans son principe la chose est simple : le mot est, comme l'a dit Hegel, « le meurtre de la chose »; c'est ce meurtre qu'il appartient au mot d'exhiber *en effaçant de soi* l'investissement allusif de son être à la chose qu'il fait disparaître. Le mot doit perdre l'alibi de la présence qu'il est censé induire parmi les choses, et accepter de se perdre soi-même puisque c'est là le fond de son essence : faire disparaître toute chose atteinte par l'effet de son expression, et donc, par un effet réflexif immanent le mot devra-t-il se supprimer lui-même également — immanent, car appartenant à la logique même de la nomination, réflexif, car c'est à la conscience de soi prise de cette logique que sera dû l'effet d'annihilation. Encore faut-il se méfier du mot « réflexif »; il faut s'en méfier dans la mesure où il connote la double signification d'un redoublément « significatif » ou « signifiant » de l'objet réfléchi et d'une « réflexivité » et qu'il faut éviter le premier sens au profit du second, par efficacité opératoire à l'égard de ce qui est occupé à s'accomplir et pour ne pas nier la *structure* de l'opération d'écriture par la *signification* de ce qu'elle est amenée à produire pour réaliser cette structure, bref, pour ne pas sublimer par derrière elle ce qu'elle supprime devant soi.

Il y a là un tragicisme immanent à l'écriture qui augure du malheur de tous les poètes. Entreprise contradictoire et nécessaire à la fois : de ce malheur la poésie fera sa gloire et le chant de sa grandeur.

La technique, elle, s'alignera sur le principe. L'explosion ralentie du monde par les mots, puis des mots par leur glissement réciproque, s'opérera en trois étapes. On commencera par annuller les choses par les mots, première absentéification de la chose, puis la présence des mots par la signification, seconde absentéification de la chose, et première des mots, enfin la quasi-présence de la signification ou sa présence idéale par un nouveau mot ou une nouvelle signification, l'un s'engendrant de l'autre dans un effet dissolvant par rapport au mot-signification précédent; mais ce va-et-vient n'est autre que *la vie même* des formes, c'est-à-dire le mouvement de leur *relation* : le poème « qui, comme succession, repose sur les mots, leur rythme, leur liaison, mais comme ensemble, comme totalité ne repose sur rien » (Blanchot, « Le paradoxe d'Aytré », dans *La Part du feu*, Gallimard, 1949, p. 70); dès lors, ce sera la tension entre l'espace sensible de déploiement de l'écriture : « sons... rythmes... tout ce que nous nommons la physique du langage... composition typographique, mise en pages, dessins espacés de virgules et de points » (Blanchot, *op. cit.*, p. 71) et le projet de saisir ce qui par les mots se perd de la chose atteinte, la perte elle-même, ce qui de la chose sollicite sa perte dans le mot, sollicite les mots comme le « comble » de son manque, son remplissage et son avènement, notamment l'illusion de son appropriation; en conséquence il faudra susciter pleinement cette illusion, faire apparaître l'illusoire comme tel, c'est-à-dire le néant, donc se contredire puisque produire les formes les plus approchées de la représentation de l'irreprésentable, bref, tenter de rejoindre le vieux mythe du silence qui rend étales les remous provoqués par la parole. Blanchot suit de très près Mallarmé sur ce point : il faut annuller respectivement les mots par leur présence sensible et cette présence elle-même par le feu réciproque des mots. Reste à ce moment le néant pur, le règne de l'absence que le poème tirera à soi comme la gloire.

Mais semblable projet ne se départit pas d'une origine extra-littéraire : il y a là un « pessimisme chantant » (Leiris) qui n'est pas sans tirer son origine de profondeurs qui ne se laissent pas mesurer par les seules cimes de pureté auxquelles atteint l'écriture. Le poème dans cette perspective ne peut être à la fois sa propre source et sa propre fin. À ce titre, il doit être possible de donner une présentation formelle de ses motivations secrètes, suffisamment générales pour s'appliquer à tout cas particulier et cependant suffisamment pertinentes pour en fournir la vérité.

C'est ce que tente Blanchot quand il nous dit que le langage débute sur fond d'un manque — manque insupportable que le

langage a précisément pour fonction d'exorciser. Non pas un manque *origininaire* qui serait l'essence malheureuse de l'homme ou de l'homme comme être voué au malheur, mais bien plutôt le manque d'un plein, ou la perte de ce qui originellement est vécu comme non problématique : un plein d'habitudes si l'on veut, qui en vient à être dérangé par un bouleversement quelconque, un meurtre par exemple, qui rend ces habitudes dorénavant impraticables, et sanctionne la fin du repos au sein de « l'épaisse couche des mots... de la sédimentation des significations confortables » (Blanchot, *op. cit.*, p. 75). Cette situation amène l'écrivain à reproduire dans l'ordre des mots, c'est-à-dire dans l'ordre symbolique, la chose même absente de l'ordre réel. Il maîtrise l'absence par la disparition purement *idéale* qu'il en opère pour son compte, et espère ainsi échapper aux affres de sa nouvelle ou récente solitude, celle qui a toujours déjà été comblée, le *fait* de son apparition par ce qui s'y manifestait d'oubli de sa contingence. Dans cette perspective on peut dire, pour employer un langage plus anthropologique, que le langage remplit une fonction d'équilibre ou de compensation qui définit parfaitement sa place dans l'ensemble expressif de l'homme. En se projetant dans la nécessité paradoxale des mots, l'écrivain compense dans l'imaginaire la perte subie dans son existence. Il rétablit la nécessité d'une vie qui s'est trouvée soudain transie de contingence.

C'est justement ce que, s'en tenant à une description phénoménologique, Sartre dénote comme le projet originel de tout homme : tenter de reconstituer dans l'ordre culturel le manque primordial qui s'est imposé au niveau de ce qu'on pourrait appeler l'ordre naturel de son apparition à soi, tout projet se constitue sur fond d'un manque comme la tentative (synthétique, imaginaire, valeureuse) de le résorber. A cette époque Sartre s'en tient encore à un pessimisme du désir, c'est-à-dire à la lacune de finitude relevée par la tradition philosophique (véritable péché originel) sécularisé à la contingence de l'imperfection de l'homme, sans s'apercevoir que, si on ne place pas le principe de la plénitude *avant* la déhiscence, on ne peut que le retrouver *à terme* dans le ciel théologique de l'absolu. Bref, Sartre n'en est pas encore à décrire, comme il le fera dans la *Critique de la raison dialectique*, une généalogie de la finitude sur fond de rareté, assignant par là l'Enfer, initialement accolée à une finitude origininaire, aux conditions historico-matérielles de la vie de l'homme sur terre. Mais cette absence de désignation de ce qui constitue la structure origininaire du problème que se pose la conscience ne change rien à l'élucidation du système de projection où celle-ci

dépasse son impossibilité. Ce n'est qu'au terme de ce dépassement, et au niveau de son sens ultime, que l'oubli de sa véritable origine peut devenir une faute. Au reste Sartre n'hésite jamais à placer sur le même plan la libération future de ce qu'il appelait l'impossibilité « originaire » de la conscience et la libération des classes historiques les plus défavorisées. En ce sens il a toujours eu, comme nous le verrons, à travers son action même, un pressentiment du sens historico-matériel du mal en l'homme, sans avoir été pour cela dès le départ en possession plénière de son fondement. Ceci lui permettait cependant de disqualifier pour sa vanité le projet de la conscience malheureuse avide de s'approprier l'absolu en faisant remplir à la synthèse idéale où elle projette le remplissement de son insuffisance — en-soi-pour-soi — le rôle qu'elle est incapable de tenir au niveau de la réalité. Car en admettant même que l'homme obtienne dans l'imaginaire la plénitude qui lui fait défaut dans l'existence, l'actualisation existentielle de cette possibilité réanimera aussitôt, sur les décombres mêmes de cette réussite, le lancinant appel d'une complétude inachevable. C'est que toute modalité intentionnelle ou toute dimension de la conscience relève de cette exigence. L'absolu au cœur de chaque projet fait feu de tout bois et sollicite à une métamorphose absolue de soi le rire aussi bien que la douleur, le savoir comme l'action, le rêve comme la guerre. L'écrivain pour sa part n'a d'autre privilège que celui de la pureté des mots ou du caractère épuré, et comme redoublé, de la sphère propre où il projette la vaine réconciliation de soi avec soi; mais pris en soi-même, dans sa texture intime, le projet reste le même. En ce sens, la nomination « scripturaire » répond à la grande loi de désenchantement de la réalisation du projet, puisque à peine l'a-t-elle effectué qu'elle se retrouve comme devant, face à la même vacuité qui l'avait motivé initialement.

N'est-ce pas là justement, dira-t-on, la vocation de l'écriture : accomplir *par le lieu propre de son exercice* ce qui en général s'accomplit comme détresse de la chose perdue? N'est-il pas de son pouvoir *de prendre pour but* ce qu'il est du destin de tout projet de *subir*? Par là l'homme ne peut-il se rendre maître de ce qui l'oppressait jusque-là et simultanément se rendre adéquat à son malheur et s'en réjouir, bref, passer à l'absolu de soi comme être malheureux et jouer à « qui perd gagne »?

Il est vrai qu'à certains égards l'écriture remplit chez Sartre cette fonction cathartique : elle se présente comme l'épreuve propre à rendre authentique l'expérience de l'angoisse, et en conséquence comme le début de la liberté. Ainsi la vieille passion absolutiste se trouve-t-elle conjurée dans l'instant même où on

lui laisse prendre toute son ampleur dans une effectuation irréversible. L'Écriture remplit sa fonction : elle débouche par son mouvement même sur le plan fondamental dont elle constitue l'étape ascétique dans le devenir authentique de l'existence. A ce stade nous passons corps et biens à la liberté.

Mais c'est là une manière de sacrifier l'écriture ou de la dépasser en l' « utilisant » qui ne peut satisfaire Blanchot : il n'est pas question pour lui de transgresser l'horizon ouvert par la littérature. Tout autre domaine d'effectuation de l'existence constituera toujours une déviation du sens authentique de celle-ci ; sortir de l'espace privilégié du signe pur, c'est entraîner la *fixation* de l'existence à une réalisation *déterminée* de soi qui en sera proprement la négation ; seule l'écriture peut se retourner sur la possibilité de son exercice sans la voiler par une appropriation fallacieuse de son objet, et prendre pour thème de dévoilement l'appariement essentiel qui relie cette possibilité à l'écriture. Bref, seul le malheur de l'écrivain est à la mesure du malheur de l'existence : l'écrivain réalise d'un coup de maître et dans une éternité qui se constitue par son travail même l'alchimie visée par tout projet : se transformer en absolu, *vivre l'absoluité de son projet sans perdre l'épreuve vécue de son accomplissement*. Blanchot aurait ainsi conjuré l'échec à la seconde puissance du désespoir initial de l'existence : la tentation d'être Dieu ne serait plus vaine, puisque la contradiction interne de ce projet fondamental se résorberait dans la figure privilégiée de l'écrivain.

En réalité, Blanchot ne fait que transposer à l'expérience profane de l'écriture la fonction remplie traditionnellement par la figure du Christ. Sartre démystifiait la volonté d'absolu au cœur de chacun ; il montrait la vanité de ce qu'on peut appeler l'illusion théologique : accorder à une représentation anthropomorphisée la sollicitation qui n'est que la projection d'une nostalgie d'absolu naissant apparemment avec l'existence elle-même. Mais l'alternative christologique demeure inentamée par cette critique. Seul le Dieu des philosophes — une certaine interprétation de la *causa sui* — s'en trouve atteint ; le Dieu des évangiles et l'expérience exemplaire que le Christ figure pour le chrétien ressuscitent une fois de plus de cette nouvelle mort. C'est que la christologie a prévu la critique — la christologie, entendons l'interprétation traditionnellement reçue depuis Hegel de la passion du Christ. En effet, à l'instar du sens acquis par l'expérience de l'écriture chez Blanchot, il y a dans la passion du Christ une historialisation de son martyre, une manière de le faire sauter hors système pour en faire la texture même de l'existence, qui n'accorde

plus aucun repos spéculatif, ni aucun répit contemplatif à ce qui est couramment reçu comme la complaisance de la théologie à l'égard de Dieu. Certes, en se perdant le Christ se sauve, c'est même là la loi officielle de sa crucifixion et ce que Hegel nous a enseigné être la symbolisation fabuleuse de la médiation de l'absolu par le monde, de la conscience par la négativité : le déchirement propre au devenir de l'Absolu. Mais cet optimisme terminal qui est comme la fracture secrète de ce martyrologue ne se maintient que par un renouvellement incessant : cette duplicité ambiguë de la passion est rachetée par la nécessité pour elle de se répéter inlassablement dans les affres mêmes de son expérience. L'insuffisance de l'interprétation de la *causa sui* critiquée par Sartre tenait à ce qu'elle prétendait figer l'existence dans *une figure* de son être, la produire dans la monumentalisation d'une expérience qui réussisse à synthétiser la temporalisation de l'existence et l'éternité de son sens. C'est contre cette illusion que l'expérience du Christ devient paradigmatische de toute expérience humaine puisqu'elle réussit là où échoue tout projet particulier : c'est qu'elle se donne cet échec lui-même comme contenu. Par là elle s'oblige à réitérer sans cesse son expérience dans l'horizon du sens univoque de son malheur. Figure modèle pour tout chrétien qui n'aura de cesse de réaliser pour son compte et dans son horizon propre, semblable crucifixion de son être. Le défaut de la cuirasse théologique aux yeux de Sartre consistait dans l'impossibilité de réaliser la figure divine saisie dans le formalisme de la *causa sui* ou en-soi-pour-soi. La victoire christologique par contre vient de ce qu'elle fournit une interprétation qui reste fidèle à l'authenticité existentielle tout en satisfaisant la volonté d'absolu qui est le sens de tout projet : ici le sens se trouve saturé dans la *répétition* exemplaire qu'en opère de façon permanente la dramaturgie sacrée. C'est parce qu'il accepte de tout perdre (non pas seulement la vie, mais le sens de la vie, c'est-à-dire l'impossible synthèse statique du sens et de l'existence) que le Christ réalise le tout à un niveau supérieur, en faisant du malheur de cette existence le sens même de celle-ci, et donc l'adéquation parfaite et synthétique de soi à soi. De là le succès de l'existentialisme auprès du christianisme : dans son tragicisme même il laisse pressentir l'édification apologétique que peut favoriser une psychologie ontologique existentielle prise à la lettre. Il resterait à mesurer le sens de la victoire qui naît de cet échec, à en faire le procès, et à déceler le pessimisme originale qui l'anime : le primat — encore théologique — du péché original qui l'authentifie comme son destin de finitude, mais en tout cas l'attitude christique relève plus d'une authenticité conquise

dont seul le terme est apologétique que d'une conquête accumulative dont l'intention initiale est d'emblée édifiante. Pour notre propos, il suffit de mentionner que c'est toujours la même dialectique formelle de l'échange — ontologique en l'occurrence — qui est à l'œuvre, puisque le malheur *au simple titre d'avoir été voulu* sera payé de la simple satisfaction d'avoir réussi à réaliser cette volonté. Mais ce n'est pas ce qui nous intéresse ici, car ce que Sartre visait ne consistait pas tellement dans cette démystification de l'illusion de pureté, dans le dévoilement de la sournoise subordination de l'ascèse à sa récompense, mais bien plutôt dans l'impossibilité de maintenir de front l'unité du sens et de l'existence, l'unité de la positivité d'un contenu avec la négativité du projet. Cette impossibilité maîtrisée dans le projet christique permet au chrétien de se rejoindre dans les lamentations *génériques* où il érige son existence, et de surmonter par là la portée de la critique sartrienne. C'est ici qu'il faut établir à nouveau l'analogie avec l'écrivain : par la parole de son malheur ce dernier souffre autant sinon plus de son nouveau malheur que de son malheur antérieur, souffre d'un malheur renouvelé dans l'ordre de non-être de la parole, du néant qui s'y manifeste. La pensée « lie dangereusement la possibilité de parler à une impossibilité qui en devient comme la condition. Elle nous permet d'écrire : "Je suis un malheureux", mais cette *première* expression du malheur, en nous retirant des pensées déjà constituées, fréquentées et sûres, nous expose à une expérience pleine de risques, et plus que cela, à un ânonnement silencieux, à un balbutiement que sa perfection ne nous empêche pas de reconnaître comme un manque » (Blanchot, *op. cit.*, p. 77).

Voilà ce qu'il fallait comprendre : la volonté de synthèse entre l'en-soi et le pour-soi ne peut être voulue en elle-même *directement*, ni se vivre comme la texture du projet : elle doit s'atteindre comme un *résultat* qui correspond à une véritable conversion de l'expérience *dont les conséquences seules* engendreront incessamment, et par contre-coup, l'absolution de l'existence. Alors que chez Sartre l'objet du désir et sa captation par le projet restent le symbole de l'échec du désir, l'expression tragique de l'impossibilité pour celui-ci de se saisir comme tel et l'obligation qui lui est faite de se dépasser sans cesse, sans prise aucune où combler son inanité, et finalement la condition où il est de se mettre lui-même hors de soi, chez Blanchot ce destin est à la mesure de l'écrivain : l'écriture doit pouvoir exorciser cet échec et tirer de son activité l'expression achevée, *parce qu'inachevable*, du malheur. Le malheur peut s'atteindre comme tel car son objet n'est pas hors de lui, mais *est* lui-même, comme impossible satu-

ration de soi. En ce sens, cette expérience ne sera acquise qu'à celui qui prend les plus grands risques, court les plus grands dangers, et *par là même* s'installe dans l'éternité du malheur, dans cette tension insoutenable ailleurs et autrement mais effective ici, qui lui fait produire un malheur qui ne se sature pas dans l'éternité figurée de soi, mais qui en fondant au creuset du langage se trouve transmuté en un ruisselement infini de douleur.

Entreprise, comme on le pressent, qui fait courir un risque majeur à la liberté en menaçant de la bloquer dans sa réussite même alors que l'interprétation stricte de *L'Être et le Néant* veut que l'avenir de la liberté naîsse de l'échec nécessaire (ni fécond ni exploitable) du projet « ontologique » ou du projet « d'être », de l'ouverture toujours renouvelée du destin intentionnel de la conscience, préservant ainsi la possibilité d'une reprise pure du néant. L'homme du sérieux (le célèbre exemple du garçon de café) a beau vouloir se fixer à la réalisation *ontologique* d'une certaine figure de soi, il échoue à s'y tenir : c'est qu'on n'aliène pas la liberté¹. Avec Blanchot par contre la conscience peut se « tenir » au niveau de la figure visée : le malheur produit par l'existence littéraire redouble littéralement le malheur initial de la conscience — celui dans lequel l'a plongé le meurtre des habitudes. C'est cette réussite qui, dans la perspective sartrienne, constitue le plus grand danger d'aliénation, car ce succès risque de provoquer l'obnubilation définitive de la *liberté pure*. Ainsi toute l'entreprise de Blanchot peut-elle continuer à indiquer le silence ou l'absence elle-même comme le sens de malheur ou de délaissement que doit poursuivre inlassablement la poésie — aussi bien la littérature dans son ensemble : « Cette absence tout court, cette distance que nous mettons entre les choses et nous, et en nous-mêmes, et dans les mots, et qui fait que le langage le plus plein est aussi le plus poreux, le plus transparent, le plus nul, comme s'il voulait laisser fuir infiniment le creux même qu'il enferme, sorte de petit alcarazas du vide. » (Blanchot, *op. cit.* p. 79.)

En fait, cette figure de l'absolu néant se ressaisissant lui-même

1. L'échec naît du décalage entre l'intention et le résultat, et ne constitue pas le contenu intentionnel lui-même comme dans le cas de l'écriture. Le malheur est plus grand, plus incessant également mais jamais adéquat à soi : un destin dont il n'est pas possible de faire une rédemption pour n'avoir à aucun instant été voulu; dans ce cas l'intention est poussée hors de soi à son insu, alors que l'intention s'inacheve perpétuellement dans le cas de l'écriture comme sa concertation même; c'est là qu'elle réussit paradoxalement à circonvenir l'éternité visée par telle intention du fait de se donner comme projet l'impossibilité elle-même.

dans la réduplication d'un malheur produit et non plus subi est une figure déjà cernée, comprise et située par Sartre. Dépassée aussi bien, si l'on entend que le dépassement chez Sartre ne doit jamais se comprendre comme une nécessité inéluctable mais comme une possibilité se présentant au sein d'une alternative à plusieurs branches, dont une seule, si elle est choisie, ouvre sur le champ de réconciliation de l'initiative (en l'occurrence l'écriture) avec ce qui en assure la possibilité. Sartre a en effet indiqué à plusieurs endroits de son œuvre la signification de cette attitude ainsi que la fonction qu'elle remplit dans le développement d'une expérience. Il ne s'agit plus à proprement parler de ce que poursuit tout projet, mais de ce qu'il advient de cette téléologie une fois qu'elle s'incarne dans l'œuvre d'un écrivain. Ainsi le projet de Jean Genet, décrit dans le *Saint Genet*, ou la fonction de l'écriture dégagée dans la *Préface* aux poèmes de Mallarmé.

Il y a en effet un temps chez Genet, celui où « la victoire est verbale », où l'on assiste à la victoire des mots, à la supériorité conquise par la liberté sur le malheur jamais parfait de l'existence; temps propre où l'écriture n'opère plus comme un travail de soi sur soi dans les rêveries silencieuses de l'imaginaire, mais comme le travail du poète sur le monde, à travers la conscience des autres. « En se faisant exister comme objet *pour autrui*, Genet se crée *dans l'en soi*. Sans doute, il n'aura jamais l'intuition de ce qu'il crée. Mais s'il ne peut jouir de soi dans l'autre, du moins connaît-il la joie de se produire. Il joue sur un clavier dont il n'entend pas le son mais il sait qu'on entend là-bas dans la chambre voisine, les notes se suivent dans l'ordre qu'il a choisi, avec l'intensité qu'il a voulue, il sent le mouvement de ses doigts, la résistance des touches, il devine qu'il réussit tous ses effets dans les oreilles des autres. » (*Saint Genet comédien et martyr*, p. 505, Gallimard, 1952). Il y a là un *en soi* gagné dans les conséquences mêmes de l'écriture. C'est ce qu'exigeait Blanchot : Genet transmute son malheur vécu en malheur littéraire, c'est-à-dire en absolu.

Pourtant l'identité de vue n'est qu'apparente. Genet maîtrise le point de vue des autres sur lui, alors que précédemment il se contentait de le capter indirectement et sournoisement par une séduction quasi gestuelle; cette fois il s'impose, s'infiltre, force l'esprit du lecteur, et y dispose à son gré l'image de soi qu'il veut ressentir; mais la nature de sa poursuite reste identique à ce qu'il visait dans ses rêveries, il a simplement amélioré sa technique : par une usure propre à la répétition il s'est rapproché de la transparence existentielle qui reste l'optimisme à long

terme de son entreprise. Genet n'est plus un rêveur, il est un écrivain, mais par l'enchaînement même des figures où s'insère cette nouvelle attitude, on pressent qu'elle n'est pas le terme décisif, qu'elle porte, au-delà d'elle-même, vers un aboutissement existentiel qui ne doit des comptes qu'à la liberté vécue. « Genet exemplaire sera aussi différent du petit voleur de chair et d'os qu'un cercle peut l'être d'un rond tracé dans la poussière » (*op., cit.*, p. 505), nous dit Sartre, mais cette exemplarité est donnée en pâture aux autres avec l'inexorable nécessité de la règle produite : elle vise à convaincre les autres, non à se ressentir soi-même, ou mieux encore à éprouver son malheur grâce et à travers l'image qu'on en insuffle chez les autres. L'acte d'écrire réconcilie donc bien le malheur d'être avec la signification du malheur, mais non dans la lamentation d'un recouvrement de l'existence par elle-même : dans la satisfaction d'une adéquation obtenue de l'existence à son être. Genet a mis au point une *technique* et non pas conquis le fond abyssal de l'existence. La réussite porte un sens *positif* qui la dépare de l'authenticité qu'on peut attendre d'une immanence éprouvée, la fait sortir de l'écriture pour l'installer dans la jouissance de son succès. Genet peut jubiler : pour se faire objet (c'est-à-dire être malheureux), il a traité l'autre comme objet, mais par là il a perdu le sens même de sa victoire; il se retrouve seul avec une vieille souffrance non entièrement résorbée.

Il faudra donc pousser plus loin l'entreprise. Si Genet dans un premier temps *se fait* objet pour les autres, dans un deuxième temps, pour pallier les insuffisances trop visibles de cette attitude, il se fera objet-sujet, et forcera ainsi un peu plus l'ambiguïté d'une saisie plénière et ontologique de son malheur. *Se faire* objet, c'est déjà une manière de s'atteindre subjectivement dans l'objectivité. Il reste qu'il faut y mettre du sien, utiliser de façon trop voyante le pouvoir de la liberté, tirer les ficelles tout en faisant semblant de rester dans les coulisses. Non, pour que le spectacle soit réussi, le néant vraiment substantialisé, les mots doivent prendre sur eux et en eux à la fois l'objectivité et la subjectivité — les mots, c'est-à-dire la représentation imaginaire que Genet se fait de soi-même dans son œuvre. Pour se faire objet-sujet, il jouera sur la relation ambiguë et instable de la relation amoureuse. Produisant l'attitude de l'amant en ses lecteurs et les forçant pour ainsi dire à l'aimer, Genet se détache soudain de son livre pour le juger de son point de vue d'auteur, et voici le lecteur à son tour dans la position de l'aimé : vu et objectivé. Par sa présence fuyante comme héros du livre et sa présence réelle de créateur, Genet s'atteint à travers le lecteur

comme *objet-sujet*. En vérité, cette synthèse s'accomplit plus sûrement encore dans l'œuvre elle-même. Il y a une vieille habitude chez Genet-l'aimé (c'est-à-dire chez les héros éponymes de son œuvre) de se métamorphoser au cœur même de l'extase en Genet-l'amant, et de produire un renversement de rôle qui lui restitue en dernière instance l'initiative. Le « regard ironique » que nous venons de voir Genet-auteur lever sur le lecteur, peut être accordé au Genet-imaginaire de son œuvre. L'œuvre est ainsi à double fond : elle se referme sur le lecteur comme une trappe, reste Genet seul et libre, par delà les couples trompeurs du Bien et du Mal, de l'Être et du Néant, de l'Objet et du Sujet — il a dressé le mécanisme implacable de production de sa liberté, aussi bien de son absolution (passage à l'absolu et rémission de sa contingence), celui qui ne fonctionne que de l'incessante activité qu'il emploie, qu'il doit employer à le rendre efficient à atteindre son intention, et qui se retrouve dans « ses mœurs » cette fois, et non plus, comme précédemment, dans sa simple intention : la perpétuelle jonglerie de ses renversements de perspectives du fait de la position qu'il acquiert à écrire et de celle qu'il occupe dans le champ de son écriture, dialectique tournante où les *conditions* de son intention (la modalité produite de son écriture) creusent par derrière elles la structure d'authenticité d'une liberté que la simple visée intentionnelle du projet de *se faire objet* hypothéquerait toujours de l'impossible illusion d'exorciser sa contingence : le fait d'en ménerger de façon concertée la figuration efficiente sous le regard de l'autre.

Terme d'une transcendance qui nous donne l'exacte définition de la vraie liberté pour Sartre, celle qui a été conquise au sein même de l'épreuve aliénante, et qui depuis toujours reste le pôle de sauvegarde de l'homme au sein de l'aliénation, l'épreuve de l'écriture *accompli par elle-même* la *catharsis* à l'égard de toute attache à une certaine figure de soi par le contenu mouvant qui est exigé du projet que Genet poursuit : fasciner jusqu'à subir l'envoûtement de l'effet du regard induit en l'autre pour soudain se retirer et survoler à son tour cette relation et l'abandonner comme la défroque d'un immédiat passé, c'est-à-dire toujours recommencer dans la compulsion d'avoir conquis la liberté et s'être détaché de tout... sauf de l'attache à la position qui le fait se produire nécessairement et très sûrement *selon cette modalité* et *selon cet enchaînement* au destin de l'écrivain : position nourrissant la possibilité de l'œuvre de la haine même, à tout le moins de la riposte, à l'égard de la situation problématique qui en engendre le mécanisme, et dès lors la réactive dans

le mouvement même où ce mécanisme témoigne de sa liberté. Sauf, encore, et en un ultime renversement de sens, si l'usure du ressassement par un coup de force de simple lucidité, permet à Genet de découvrir que par son activité incessante d'écriture, loin de renouveler son malheur il s'en libère, et qu'en se fixant à une représentation *adéquate* de celui-ci, c'est-à-dire en le produisant selon les lois de son « *absolution* » il n'en reste plus rien, *sinon le pur mouvement de fixation lui-même*; alors il aura laissé son malheur derrière lui, et par la même occasion se sera placé au-delà de l'écriture. « Tant que Genet a voulu être un « *Voleur-en-soi* », il a masqué son existence profonde sous sa passion essentialiste. Mais à présent, laissant aux consciences d'autrui le soin de réaliser son être, il s'en délivre : il n'est plus rien qu'une liberté sans visage qui dresse des pièges fascinants pour d'autres libertés... Il s'est mis tout entier dans son poème, avec son lourd passé, son enfance assassinée, son présent de crimes et de rêves et ce destin déjà fixé, qui doit le mener, de prison en prison, toujours plus bas jusqu'à la mort. Mais du même coup, il s'arrache au passé en se donnant un passé tout neuf de créateur, en substituant aux souvenirs de son enfance le souvenir des mots qui la chantent; il se libère du présent en transformant ses gestes en actes et ses rêves en motifs littéraires; pendant que son avenir passif de voleur, prophétisé, se dépose dans l'œuvre comme avenir objet, et du coup se change en passé, l'œuvre en cours ou en projet propose au créateur un libre avenir de création... » (Sartre, *op. cit.*, pp. 510-511.)

Ici Sartre rejoint Blanchot, mais en faisant de cette étape l'avant-dernière d'un processus de libération dont le terme est absent chez Blanchot, qui, dès lors, fait de cette expérience l'étape ultime de l'authenticité scripturale. Pour Sartre il s'agit de la dernière étape (inauthentique) de l'écriture : le mouvement de libération de sa fonction anthropologique mais pas encore accomplie en pleine liberté, la fonction où l'écrivain opère une suprématie imaginaire sur les choses mais dans la constante dépendance à son travail d'anéantissement et sans jamais pouvoir la reprendre pour elle-même : néantisation de la réalité se renversant en bloc durci de matérialité linguistique, pour attester simultanément que le poète est libre et qu'il s'est donné le matériau de sa liberté — ces choses singulières que sont les mots et qui vivent du « feu des signes ». « Que se produit-il au juste? demande Sartre. Est-ce le réel qui s'anéantit dans les significations? Est-ce la contingence de l'être qui cède la place à la nécessité? Les deux. Car le langage, et ici il se réfère explicitement à Blanchot, c'est à la fois la fuite de l'être dans les significations,

l'évaporation des significations, bref la néantisation — et c'est de l'être, air frappé, mots écrits, gravés » (Sartre, *op. cit.*, p. 512.) En d'autres termes, ce que la littérature rejoint ici c'est la liberté elle-même dans ce qui pour Blanchot, ou pour Mallarmé, serait son institution même : son exhibition sans cesse agissante, mais pour Sartre la possibilité conquise d'aller *au-delà* de la liberté inscrite et indiquée par l'écriture elle-même. Cette liberté est *autre* que celle dont elle est amenée à parler en l'écrivant et du fait de s'écrire, même si cette dernière en constitue l'exakte représentation par l'incessante réactivation du malheur qui l'anime. C'est que l'être actif, même s'il reste pour un temps ou définitivement assigné à la sujexion au malheur manifesté par l'écriture, n'est plus la « mécanique » libre mais la « possibilité » pure d'en considérer la loi propre (l'épreuve) ou de la transgresser.

On ne fait pas assez sa part à l'écriture : une fois maîtresse d'elle-même, elle devient sa propre fin et renvoie de façon incessante à sa propre possibilité — la liberté — beaucoup plus qu'à la situation qui en a motivé la genèse ou au thème qui en soutient le permanent développement, bref, qu'à sa loi d'apparition. L'idée d'une adéquation de l'écrivain, dans son activité littéraire, au malheur ontologique de son existence — forme d'authenticité souhaitée par Blanchot — semble apparemment réalisée lorsqu'on s'aperçoit que Genet atteint et touche l'épreuve soutenue de son malheur *dans les conséquences mêmes* de l'image de soi qu'il fournit aux autres, ou, à un niveau plus profond encore, *dans le tissu de la relation que son écriture noue avec les autres* — que ce soit, comme Sartre le montre, sur le plan objectif, ou sur le plan subjectif-objectif. Mais aussi bien aux yeux de Sartre que de Blanchot cette position est intenable. Pour Blanchot, parce que c'est se tromper sur le sens du malheur auquel est destiné l'écrivain : pas plus qu'il ne fallait accepter de tirer une réussite *positive* de la traduction *littéraire* du malheur vécu, il ne faut s'attendre à obtenir l'authenticité créatrice en s'en tenant à la seule *représentation* objective de son être-malheureux-pour-les-autres. C'est dans le malheur produit par le mouvement de l'écriture elle-même — qu'elle tire du même néant auquel participe le malheur de l'homme — que celle-ci opérera une adéquation authentique à son essence, alors que même, dans le meilleur des cas, s'il y a engendrement mécanique de la liberté dans la circularité tournante du pour-soi pris dans le pour-autrui produit par Genet dans son existence ou sa littérature, c'est la figuration d'ensemble du processus qui tombe dans la détermination achevée et finie de l'essence du malheur *non le processus lui-même qui s'infini* perpétuellement à s'accomplir du fait de se produire,

qui se produit incessamment du fait d'avoir à s'accomplir — c'est au reste pourquoi cette étape reste également encore inauthentique en dernière instance pour Sartre. A s'en tenir à l'interprétation de ce qui se dispose à cet état de l'expérience, pour Sartre l'écrivain retrouverait au terme même de la *positivité malheureuse* induite grâce aux autres, la distance du créateur par rapport à la réalité de son malheur : c'est-à-dire une liberté optimiste et donc une infidélité à son être. Mais justement, s'agit-il d'une positivité, nous demande Blanchot ?

« Kafka semble croire que cette conscience du malheur est, par rapport au malheur, une sorte de majoration, un surplus, un signe plus qui serait un défi au moins qu'implique le malheur. Mais pourquoi ? Comment le fait que l'obscurité de mon tourment s'élève dans une sorte de transparence, pourrait-il être un bien quelconque et un reste de fortune ? » (Blanchot, *op. cit.*, p. 76.) Répétition, sans avenir, du malheur, qui se trouve à l'opposé de ce que Sartre préconise. Pour ce dernier : « L'optimisme de Genet vient de ce qu'il nous présente le Mal, dans l'imaginaire, comme produit dans l'Être par une liberté... L'optimisme ce n'est point d'affirmer que l'homme est heureux ou qu'il peut l'être, mais simplement qu'il ne souffre pas pour rien... depuis qu'il se *raconte*... il y a un bonheur de Genet. » (Sartre, *op. cit.*, p. 512.)

Pourtant Sartre ne s'en tient pas non plus à cette interprétation. A creuser un peu plus la liberté toute neuve de Genet, il nous dévoile bientôt une affection de morosité qui ne nous éloigne pas tellement du malheur recherché par Blanchot. Ce bonheur purement « opératoire » que nous venons de dégager, il faut encore le « thématiser », c'est-à-dire l'exister. C'est ici que les choses tournent mal. Jusque-là, l'étape ascétique à laquelle nous a mené l'itinéraire de Genet-écrivain, restait dans la généralité de la liberté — c'est-à-dire dans l'ordre ontologique qu'il appartient à toute écriture de réaliser à condition qu'elle soit menée avec suffisamment de rigueur. Mais il faut aller plus loin encore. Il s'agit maintenant d'*intérioriser* ce qui advient du fait heureux de ce hasard maîtrisé : prendre *sur soi* ce qu'on est devenu *en soi* à la faveur de l'*en-soi-pour-soi* : pur mouvement de liberté. Mais s'il y a une *participation* naturelle de cette *valeur absolue* ou *causa sui* à l'*en soi*, cette participation devient impossible si la représentation se donne dans et à travers le pour-soi lui-même, c'est-à-dire si elle est explicitement assumée par la conscience. Dans ce cas, la participation s'inverse, ce n'est plus le pour-soi qui se fige en en-soi, mais bien plutôt l'*en-soi*, secrète vérité de l'*en-soi-pour-soi*, qui s'abîme dans le pour-soi : la

synthèse de l'en-soi-pour-soi se disloque, reste l'existence pure et souveraine, surgissant comme un mouvement centrifuge des tourniquets que produit une fixation à l'être pour autrui une fois qu'on décide d'en intérieuriser le principe : mouvement intenable puisqu'il se balance, dans une unité impossible et insolite, de l'être à la puissance (cette vie renversée de la conscience une fois qu'elle se saisit comme une autre) et de cette *objectivité pressentie de sa liberté* à la liberté elle-même. Cette intérieurisation est d'une certaine manière le véritable passage à l'existence : en l'occurrence encore masquée, mais déjà ressaisie dans l'expérience *vécue*. C'est le moment où Genet passe à la morale, ou plutôt, celui où il moralise sa littérature. Comme on l'a dit, par le fait même il est au-delà du Bien et du Mal : non plus dans la signification, induite négativement, de sa liberté, mais dans la pratique effective qu'il en opère. C'est en ce moment de victoire souveraine que Genet semble se rapprocher du terme idéal assigné par Blanchot à l'écrivain.

Cette fois-ci il ne s'agit plus d'un hasard contrôlé mais d'une véritable attitude spirituelle de l'écrivain qui l'engage corps et âme au côté de ses personnages. Attitude de vie identique à celle qu'il adopte dans son œuvre et qui ne pourra s'effectuer sur son objet — les héros imaginaires de sa littérature — sans s'effectuer de façon analogue sur soi. Ainsi atteint-il sur soi ce qu'il atteint dans son œuvre. Dire le malheur, sera l'effectuer effectivement, *par l'écriture*, en sus de ce qu'elle en dit, ou plutôt *dire* le malheur et *l'éprouver* en le disant seront une seule et même chose, si on comprend, qu'à ce niveau, le malheur s'articule simultanément dans la sémantique et la syntaxe de l'écriture. C'est le malheur *d'être au-delà de tout investissement singulier*, sans jamais pourtant pouvoir ni s'émanciper de la nécessité de dire quelque chose, ni non plus s'oublier au profit de la chose dite : la contrainte de devoir se refléter dans le miroir du livre ou de sa vie pour exister sa liberté. Dorénavant, un lien invisible rattache la conscience de Genet à celle de ses héros, les distancie suffisamment pour qu'il ait à reprendre et donc à assumer leur propre souffrance — les réaliser pour son compte —, mais en même temps enchaîne tellement l'auteur à leur image qu'il ne lui est plus possible de rester indifférent à leur destin catastrophique. Le but est clair : pousser dans ses derniers retranchements la vocation de liberté qui est sienne en dissolvant jusqu'au bout le système complet des représentations de son drame originaire, donc en être encore la victime. Ceci sera la dernière étape : au-delà il atteindra la disponibilité intégrale. Sartre résume de la façon suivante cette sombre épreuve du stade éthique : « Les

imaginaires de Genet ont pour office de le faire progresser dans l'imaginaire. Chaque expérience est un inventaire suivi de liquidation... A la fin du livre, il est de nouveau libre, vide, disponible. Le mécanisme de l'expérience éthique est le suivant : on pousse une expérience réelle jusqu'à la changer en *apparence* [on passe à l'imaginaire], on dissout l'apparence dans le devoir-être [on s'installe dans l'attitude morale : chaque héros sera le modèle de l'expérience même que doit effectuer et ressentir Genet pour son compte], on fait de l'*accident contingent* un mouvement pur [le mouvement par lequel Genet *se glisse* dans la peau de son personnage, s'y réalise entièrement dans l'irréalité, et métamorphose la charge affective et contingente qui y est contenue en pur mouvement d'adéquation de son être à son âme, de son existence à cette essence passée] et de celui-ci une idée de mouvement, c'est-à-dire un mot [par là tout rentre dans l'ordre puisque ce mouvement pur est ramené à son essence : l'essence du mouvement]. L'expérience morale n'est au fond qu'une expérience verbale. Le créateur produit ses personnages pour vivre à travers eux jusqu'à la lie ses propres possibilités et, par là, s'en dépouiller : il se délivrera de ses désirs, de ses ensorcellements; de ses dernières illusions comme de ses hantises... Pour finir tous les mots se sacrifient au seul mot de Beauté qui s'éteint à son tour. Le livre est fini : ce dépouillement verbal s'achève par le silence, Genet, délivré du poème, se saisit comme pure forme abstraite de la pensée. » (Sartre, *op. cit.*, p. 520.)

Au-delà du Bien et du Mal, ou en instance d'opérer ce dépassement : c'est en cette fugacité silencieuse et mobile que Genet rejoint la dernière adéquation qu'il ait à conquérir pour atteindre, *dans le néant cette fois*, la représentation identifiante de son être originaire : le malheur conquis du malheur. Par là le cercle est fermé : Genet dans sa singularité rejoint l'universalité proposée par Blanchot. Mais pour Sartre cette réussite est elle-même instable, car cette réussite *non heureuse* du malheur pousse invinciblement son héros au-delà de lui-même : tout néant conquis a à se néantiser : « Genet a troqué les souffrances colorées et poétiques de son adolescence pour une sorte de liberté morne, pour une ataraxie sévère qui confine au pur ennui de vivre. » (Sartre, *op. cit.*, p. 526.) Position instable par excellence; nous atteignons là le fond d'ambiguïté qui ne peut être tranché puisque ce que Genet *gagne* en malheur il le *perd* en authenticité : si c'est là ce qu'il voulait, à ce titre purement formel il en retire une joie, donc contredit la sincérité de son malheur. C'est jouer à qui perd gagne, en virevoltant à l'infini, toujours en position de changer de mise à l'instant où celle qu'il vient de jouer est

perdue. En fait, Genet ne peut se rendre adéquat à soi sans contredire le contenu même de son projet : mais il peut tout simplement l'abandonner.

Dans sa généralité ceci veut dire que l'existence ne peut se tenir à aucune position acquise, dans le cas de Genet cette pure impossibilité se redouble de la nécessité de refuser le bonheur d'où qu'il vienne, quel qu'il soit, jusques et y compris dans la forme paradoxale que représente cette atteinte dans l'être — c'est-à-dire dans l'en-soi-pour-soi — de son malheur singulier. S'il reste une pure ouverture morose, Genet devra nécessairement la monnayer : « De son indécision présente tout peut sortir : un trappiste ou un écrivain tout neuf. » (Sartre, *op. cit.*, p. 529.) Bref, un homme dans la pureté de son existence, ayant à choisir entre la force acquise ou une reprise à neuf de son existence. Vérité nouvelle qui ne doit de compte qu'à l'origine de son avènement et non plus à son expression : « Le poète avait enterré le Saint; à présent, l'homme enterre le Poète. » (Sartre, *op. cit.*, p. 528.) Rien n'est donc joué, et si la perspective de Blanchot triomphe momentanément, tout reste suspendu cependant à l'engagement que prendra Genet dans l'avenir; *à ce qu'il fera de ce qu'il est devenu*. C'est maintenant qu'il peut effectivement *devenir ou être*, devenir, pour l'être, l'écrivain authentique dessiné négativement par Blanchot — à une seule condition : qu'il prenne en charge à neuf le projet explicite de rester écrivain par-delà son expérience renouvelée du néant. Dans ce cas « comme il est arrivé à Mallarmé, ce qu'il prenait pour *fin* dans ses poèmes antérieurs — l'expression poétique d'une certaine attitude et d'une certaine situation — deviendra le moyen de ses poèmes futurs » (Sartre, *op. cit.*, p. 529). Par là même Sartre indique le dolorisme que Genet doit attendre d'une œuvre littéraire : « Transposée, purifiée, sublimée, Genet retrouvera sur ce plan sa passion d'anéantir le monde et de s'anéantir. On comprend qu'il ne sache encore s'il va parler ou se taire : à ce niveau d'abstraction la parole et le silence ne font qu'un. Ce "roman mallarméen" dont parlait une fois Blanchot, c'est Genet qui peut l'écrire. » (Sartre, *op. cit.*, p. 530.) C'est qu'à s'en tenir à la position mallarméenne, le poète ne peut que *réaliser* son malheur : l'homme comme impossibilité².

2. A l'époque où Sartre écrivait le *Saint Genet*, il définissait en même temps dans une préface aux poèmes de Mallarmé ce projet contradictoire. Nié dans son être, Mallarmé, pour se nier soi-même, niera le monde en retour : dans un calme apparent et avec méticulosité : « Il dissimulera le ressentiment et la haine qui incitent à s'absenter de l'être en prétendant (s'en) éloigner pour rejoindre l'idéal. » (*Préface*, Mazenod, 1952, repris dans

On peut prévoir que Sartre ne s'en tiendra pas à cette position : c'est que pour lui le choix de l'écrivain ou de l'écriture, s'il peut être fondamental ne doit pas être décisif. En l'occurrence, chez Genet, dans la mesure où il décide de rester écrivain, ce choix sera lui-même le produit d'une genèse — et il ne faut pas se laisser abuser par le fait que cette genèse a été produite à travers la littérature elle-même. Ce nouvel engagement apparaîtra comme un choix littéraire à la seconde puissance, rendu possible par un homme et pour un homme ayant renoué avec la liberté et qui décide de se dépasser à nouveau, mais sous une forme épurée cette fois, dans l'écriture. Destin scripturaire qui reste marqué du sceau du malheur originel puisque l'universelle

Poésies de Mallarmé, Gallimard, 1966, p. 7.) Faute de Dieu pour cautionner cette transcendance, Mallarmé inventera ce que Sartre appelle : « Une sorte de matérialisme analytique et vaguement spinoziste » (*op. cit.*, p. 7.) Au regard de cet infini, autosuffisant, l'homme est de trop, inutile et fini. Il faudra donc assumer cette finitude, cette inutilité et faire de l'impossibilité d'être homme le sens même de l'existence. C'est courir à la catastrophe si on est rigoureux, c'est-à-dire si l'on prend à la lettre le *contenu* de ce projet. La totalité de cette tentative est elle-même le produit de l'Histoire : « Aux époques sans avenir barrées par la volumineuse stature d'un roi ou par l'incontestable triomphe d'une classe, l'invention semble une pure réminiscence; tout est dit l'on vient trop tard » (*op. cit.*, p. 8). Ceci constitue l'explication de semblable décision suicidaire : tout projet est non seulement court-circuité pour être ramené à sa propre disparition, mais il est motivé dès le départ par la fin même qui en sera l'aboutissement : entendons par une situation impossible qui produit littéralement l'impossibilité littéraire. Les « possibles » sont donc non seulement circonscrits, mais ils s'enveloppent tous du sens de leur signification qui n'est autre que le *Possible* ultime auquel l'écrivain peut s'identifier : réaliser sa disparition à retardement avec pour effet de faire transparaître dans une gloire lumineuse la propre nécessité de l'Être. « On entrevoit chez Mallarmé une métaphysique pessimiste... La grandeur est de vivre son défaut de fabrication jusqu'à l'explosion finale » (*op. cit.*, p. 8).

Faut-il ajouter que l'explication est formellement la même : mais que pour Genet tout se décide en cette étape ultime et cruciale? Fait voleur par les « honnêtes gens », comme Goetz, Genet parcourt le chemin de la croix de toutes les modalités (socialement) sanctifiées du néant: du voleur au poète, c'est-à-dire au nihilisme ascétique; à travers ces figures la société se donne la représentation sublimée de ses possibilités refusées, ses impossibilités. Genet pourra-t-il transgresser le cercle infernal dont l'enveloppe la société pour finalement parvenir à étendre l'incendie à ses quartiers officiels, ou lui renverra-t-il sans cesse l'image déformée, mais par là rassurante de ses limites? Tout se joue encore aujourd'hui : Genet et les *black panthers*, Genet et les palestiniens. Ne trouve-t-on pas là l'usage le plus subversif de son néant originaire — usage sans récupération possible, à statut de liberté absolu?

équivalence destructrice où il commet la fonction symbolique dans sa nouvelle œuvre répétera dans la sphère éthérée du verbe le pouvoir corrosif de toute son expérience. Mais simultanément à cette esthétique du néant, Genet produira l'éthique de cette œuvre. Et l'une par l'autre. *L'Œuvre* en même temps qu'esthétique sera éthique : non de cette éthique de moralisation qui permettait à Genet de se libérer de ses phantasmes, mais une éthique « ontologique » qui doit maintenir le souvenir de sa vieille morale dissoute, à titre d'exorcisme, pour en réprimer le risque sans cesse renaissant. Cette double dimension de sa nouvelle carrière d'écrivain aura pour fonction d'annoncer le prophétisme de la liberté. Et il n'a pas tort de jouer sur les deux tableaux à la fois, c'est que le beau ne se distingue pas du bien : il sera le néant, et comme le néant est la liberté, en fin de compte le beau sera la liberté et vice versa. Comme le dit Sartre, la nouvelle vie de Genet « sera tout à la fois un acte, une façon de vivre et une entreprise de poète... L'œuvre, si elle est jamais écrite, sera l'achèvement de son art : non pas une révolution mais un passage à la limite » (Sartre, *op. cit.*, p. 531).

« Pas une révolution » : c'est que la littérature, une fois choisie ne laisse aucune place à l'action. Pour renouer avec celle-ci, il faudrait en passer aux actes et choisir l'autre terme de l'alternative ouverte par la première liberté, celle qui avait dépouillé Genet de toute fixation au passé : la possibilité de sortir du circuit de sa passion et de devenir un homme comme les autres. Mais en dehors de circonstances favorables, on ne se défait pas aisément de semblable expérience, même si l'on accède à la liberté, et si, comme l'entreprend Genet, on comprend son propre cas « en le replaçant dans le contexte historique et social » (Sartre *op. cit.*, p. 530). Tout au plus peut-on espérer voir Genet effectuer au niveau de sa vie, ce qui s'accomplissait dans son œuvre comme balancement ambigu entre le geste et l'acte, le beau et le vrai : *se repérer* par rapport à son projet fondamental, le tenir à distance et, au pire, s'y complaire dans l'autisme de la condescendance. Si l'on observe ce que l'on sait de l'existence de Genet, ce qu'il a fait depuis sa libération — ce que nous en dit Sartre —, c'est la fidélité à son impossibilité première qui reste frappante. Produit d'une société féodale — la société paysanne imprégnée de valeurs traditionnelles et religieuses — c'est en devenant féodal à son tour qu'il sera vertu de ses vices : il se voudra *généreux*. Vertu dont Sartre nous dit qu'il la tient en haute estime « parce qu'elle est à l'image de la liberté » (Sartre, *op. cit.*, p. 531). L'homme généreux réussit ce coup double : abandonner le monde et en opérer une possession sublimée en même temps; le dona-

teur par là même dépasse et entérine l'ordre du monde qui le contestait jusque-là : il le prend à son propre piège. Du même coup Genet peut rester poète, car c'est une seule et même chose, ou deux manières d'arriver au même résultat : « Généreux et poète, Genet se sent doublement solitaire car le créateur et le donateur se ressemblent en ceci qu'ils contestent le monde, l'un en détruisant des biens, l'autre en produisant des apparences, et que leur contestation prend son origine dans l'existence pure, c'est-à-dire dans l'incommunicable... Accepté, choyé, Genet reste en exil au sein de son triomphe. Tant mieux : ce nouvel échec et la permanence de son exil sauvegardent sa grandeur. » (Sartre, *op. cit.*, p. 535.)

Le salut de Genet sera donc en même temps une défaite : sa fidélité aux anciennes normes de sa passion. L'existence à laquelle il atteint est « pure », donc « incommunicable », nous dit Sartre : à ce titre elle reste liée au destin de son ascèse. Elle sera aussi pessimiste que la littérature qu'il pourrait produire et que Sartre vient d'anticiper à partir de l'expérience de Mallarmé : une œuvre absolue et inachevée, en dernière instance une supercherie. « Il y a chez Mallarmé un mystificateur triste : il a créé et maintenu chez ses amis et disciples l'illusion d'un grand œuvre où soudain se résorberait le monde; il prétendait s'y préparer. Mais il en connaissait parfaitement l'impossibilité. » (Préface aux poèmes de Mallarmé, *op. cit.*, p. 9.)

Quelles que soient ses perspectives — littérature ou existence pure — Genet n'échappe donc pas aux directives indiquées par Blanchot : il semble devoir retrouver les exigences de son malheur dans la littérature aussi bien que hors d'elle. Ce long cheminement aurait donc été inutile : il aurait suffi d'écouter Blanchot immédiatement? Non cependant, car dans ce chassé-croisé où nous voyons les positions de Sartre et de Blanchot se recouvrir respectivement en des étapes différentes de leur itinéraire, Sartre préserve toujours un au-delà de possibilité par-delà l'impossibilité reconnue : la négation de celle-ci, purement et simplement — possibilité de dépassement que déjà dans *L'Être et le Néant* Sartre indiquait en l'appelant « la possibilité d'une réflexion pure ». Cette possibilité a probablement changé de sens : elle est liée maintenant à la relation fondamentale aux autres, mais elle reste tout comme avant la seule possibilité de salut que détient encore l'homme.

Genet a rejoint la morosité de l'écriture authentique, c'est qu'elle submerge sa vie également et le laisse finalement autant esseulé, mais autrement, qu'avant. Le dernier mot n'est pas dit pour autant. Il reste que par son œuvre il communique son expé-

rience, qu'il accepte de publier ses livres, et qu'en cet acte reste présent l'optimisme foncier d'une certaine reconnaissance. En un mot, le malheur qu'il incarne remplit une fonction psychologique et sociale qui retourne le fond d'indifférence qu'il croyait avoir atteint en une leçon exemplaire qui vaut pour tous, et lui restitue en universalité joyeuse ce qu'il pensait avoir conquis en singularité morne. C'est le moment où l'écriture et l'homme sortent de leur propre champ respectif, quoi qu'ils en pensent et malgré leur volonté, pour voir se revêtir leur être d'une puissance de positivité qui enseigne qu'on ne fait jamais assez sa part à l'Être.

« Prière pour le bon usage de Genet », conclut Sartre lui-même. C'est que l'homme est exemplaire et qu'en lui nous faisons l'expérience en clair de certaines limites jusque-là vécues dans l'obscurité de notre être. « Il faut écouter la voix de Genet, notre prochain, notre frère. Il pousse à l'extrême cette solitude latente, larvée qui est la nôtre, il enfle nos sophismes jusqu'à les faire éclater, il grandit nos échecs jusqu'à la catastrophe, il exagère notre mauvaise foi jusqu'à nous la rendre intolérable, il fait paraître au grand jour notre culpabilité. » (Sartre, *op. cit.*, p. 549.) Par là il nous est utile et il se sauve à son propre insu. C'est que la griffe de la société et de l'Histoire le marque jusque dans sa volonté du néant. Ailleurs, en d'autres temps, le traumatisme de Genet aurait pu prendre d'autres voies, trouver une autre issue, ici la société bourgeoise à la fois l'a produit comme être marginal et récupéré comme être exemplaire. « Genet, au nom du libéralisme, réclame la liberté de vivre pour le monstre qu'il est devenu. » (Sartre, *op. cit.*, p. 546.)

Dans cette bienveillance la société n'est pas sans prendre des risques et rien n'est jamais joué jusqu'à la mort de Genet ou d'elle-même, même après la mort du premier. Du moins, en attendant, ces deux faces contradictoires restent solidaires d'une même unité : la nécessaire relation de chacun à tous, au sein de laquelle même « l'horreur est reconnaissance » (Sartre, *op. cit.*, p. 538).

PREMIÈRE PARTIE
DIALECTIQUE CRITIQUE

I. LES MOUCHES.	15
II. L'ENGRENAGE.	33
III. LES MAINS SALES.	49

DEUXIÈME PARTIE
CRITIQUE DE LA DIALECTIQUE

I. LE DIABLE ET LE BON DIEU.	69
§ I. L'étape du Mal.	78
§ II. L'étape du Bien.	82
§ III. Nouvelle étape : l'ascétisme.	86
§ IV. Logique d'une libération.	95
§ V. Logique formelle de toute libération.	107
§ VI. Condition de formation du sens dialectique.	III
§ VII. Totalisation interne.	118
§ VIII. Totalisation externe.	127
§ IX. Situation du projet existentiel.	136

II. LES SÉQUESTRÉS D'ALTONA.	141
I. Analyse.	145
§ I. Les événements.	145
§ II. Le dossier de la défense.	148
§ III. Arguments de la défense.	161
— <i>Le coupable : c'est l'accusateur</i>	161
— <i>Témoins à décharge</i>	162
— <i>Le coupable : c'est l'Histoire</i>	164
§ IV. L'accusation — les faits.	167
— <i>Crime pour non-assistance à Nation en danger.</i>	167
— <i>Crime pour atteinte au moral de la Nation.</i>	168
— <i>Crime contre l'humanité.</i>	168
§ V. Attendus du réquisitoire.	170
— <i>Terrorisme guerrier.</i>	170
— <i>Nihilisme de la puissance guerrière.</i>	172
— <i>Impuissance de la puissance.</i>	174
II. Totalisations.	178
§ I. De la séquestration dialectique à la dialectique séquestrée.	178
§ II. Totalisation interne et externe.	188
— <i>Allégorie : le socialisme dans un seul pays.</i>	190
— <i>Symbolique : le tiers monde.</i>	191
— <i>Réalité : la torture.</i>	197
§ III. Le projet existentiel.	201

TROISIÈME PARTIE
GRÂCE ET DESTIN

I. LIBERTÉ ET DESTIN.	221
§ I. Position du problème.	228
§ II. Liberté ontologique et liberté éthique.	233
§ III. Intelligibilité sociologique et psychanalytique de la liberté.	240
§ IV. Intelligibilité théologique.	246

§	V. Critique structuraliste : Althusser, Foucault.	254
II. LIBERTÉ ET GRÂCE.		263
§	I. Impossible nécessité de la grâce traditionnelle.	265
§	II. Aménagement théologique de cette impossibilité : l'homme <i>c'est</i> Dieu.	267
§	III. Secrète théologie de la finitude sartrienne.	268
§	IV. Riposte chrétienne : toute action est gracieuse.	269
§	V. Exemplification kierkegaardienne.	270
	— <i>1^{er} temps : époque préchrétienne, identité de la liberté, de la grâce et de la culpabilité.</i>	271
	— <i>2^e temps : époque postchrétienne, identité de la liberté, de la grâce et du péché.</i>	273
§	VI. Différence entre l'existentialisme laïque et chrétien.	274
§	VII. Angoisse chrétienne et laïque.	275
§	VIII. Identité formelle du schème kierkegaardien et sartrien de la chute et de la rédemption.	277
§	IX. Différence du mécanisme de transmission de la grâce chez Sartre et Kierkegaard.	278
§	X. Nouvel assaut théologique : intelligibilité du mouvement de transcendance et de négativité laïque de la conscience.	280
§	XI. Retraduction laïque du problème.	283
§	XII. « Modèle » christique de la transmission de la grâce.	285
	— <i>Du père au fils : contrainte d'amour.</i>	286
	— <i>Infusion d'amour.</i>	287
	— <i>Sollicitation d'amour</i>	288
	— <i>De la loi à l'amour.</i>	289

§ XIII. Reprise sartrienne du problème de la transmission de la liberté : synchronie.	291
§ XIV. Scansion diachronique : circonscription du problème.	294
§ XV. Du judaïsme au christianisme.	295
§ XVI. Traduction psychanalytique.	298
§ XVII. Traduction philosophique.	299
§ XVIII. Achèvement du modèle psychanalytique.	302
§ XIX. Grâce de la liberté.	305
§ XX. Sécularisation de l'eschatologie théologique. —	308
§ XXI. Critique structuraliste de cette sécularisation.	310
§ XXII. Riposte dialectique à cette critique.	312
§ XXIII. Attendus philosophiques de l'antidialectisme structuraliste.	316
§ XXIV. Ultime avatar philosophique : Heidegger.	318
§ XXV. Foucault.	320
CONCLUSIONS	329
POSTFACE	341
ET DEPUIS...	
APPENDICE I	
<i>Violence éthique et violence dialectique.</i>	397
§ I. L'éthique dialectique comme assumption de la temporalité.	397
§ II. Double postulation de la violence dialectique et son fondement dans la plus-value.	400
§ III. Condition négative de la pertinence révolutionnaire de la plus-value.	402
§ IV. Condition positive de la pertinence révolutionnaire de la plus-value.	407

APPENDICE II

De la Réforme au nazisme.

414

APPENDICE III

Note pour une confrontation entre le statut de l'Écrivain chez Sartre et chez Blanchot.

421