

Bibliothèque de Philosophie

Collection fondée
par Jean-Paul Sartre
et Maurice Merleau-Ponty
et dirigée
par Pierre Verstraeten

JEAN-PAUL SARTRE

CRITIQUE
DE LA RAISON
DIALECTIQUE

TOME II
(inachevé)

L'INTELLIGIBILITÉ
DE L'HISTOIRE

*Établissement du texte,
notes et glossaire
par Arlette Elkaim-Sartre*

nrf

GALLIMARD

Il a été tiré de l'édition originale de cet ouvrage vingt-cinq exemplaires sur vergé blanc de Hollande Van Gelder numérotés de 1 à 25 et cinquante exemplaires sur vélin pur chiffon de Rives Arjomari-Prioux numérotés de 26 à 75.

PRÉSENTATION

Y a-t-il un sens de l'Histoire ? telle était la question à laquelle Sartre aurait voulu répondre au terme de ce deuxième tome de la Critique, rédigé en 1958 et resté inachevé. Le plan qu'il avait en tête au départ et qu'on peut reconstituer grâce aux indications du texte lui-même comprenait au moins deux grandes parties, traitant l'une de la totalisation synchronique, l'autre de la totalisation diachronique. La première devait être développée à travers deux grands exemples, en partant de l'ensemble le plus intégré à l'ensemble le moins intégré : 1° la société russe après la Révolution (société directoriale), 2° les démocraties bourgeoises (sociétés non directoriales qu'il appelle aussi « désunies »). Seul le premier exemple est entièrement traité dans le corps du texte. Il est difficile de supputer le contenu de la deuxième partie qui, comme l'exemple des sociétés bourgeoises, n'est qu'esquissée dans des cahiers de notes plus tardifs (1961-1962). Certaines remarques anticipant sur sa démarche ainsi que ces cahiers dont l'essentiel est donné en annexe laissent à penser qu'il comptait interroger l'Histoire de façon plus large encore : il est question, par exemple, p. 88 d'étudier les guerres entre nations, p. 129 de l'histoire mondiale, p. 310 d'histoire comparée. Cela l'aurait obligé sans doute à restructurer son écrit, comme on peut le constater en lisant les ébauches de remise en ordre (en annexe). Nous essayons d'en rendre compte dans quelques notes ; mais cette édition n'étant pas une édition critique, nous ne nous prononçons pas sur les problèmes théoriques qui pourraient être liés aux hésitations de l'auteur sur ce point.

Tel qu'il est, ce texte représente la suite sans hiatus du premier tome, annoncée dans l'Introduction – qui vaut pour les deux volumes – et les dernières pages, c'est-à-dire la démarche progressive de l'expérience critique. Il est construit et rédigé ; une dernière lecture lui aurait ôté quelques défauts de style. En fait, il y a eu une relecture, sans doute en 1962, à l'époque où l'auteur recommençait

à prendre des notes pour continuer son ouvrage; mais le but était de se remettre l'ensemble en mémoire et de préciser des idées, non d'en parfaire la forme : il a ajouté une dizaine de notes mais fait peu de corrections.

La somme d'ouvrages historiques, sociologiques, scientifiques que l'auteur aurait dû lire et peut-être d'études particulières qu'il aurait été amené à écrire pour aller au bout de son entreprise (voir les notes sur l'histoire de Venise, par exemple; il a pensé aussi à l'histoire de la Chine, à la France féodale, à l'histoire du colonialisme, aux sociétés « sans histoire ») était trop vaste pour un seul homme; c'est ce qu'il a souvent déclaré pour expliquer son abandon. Il faut rappeler aussi que *L'Idiot de la famille*, dont le troisième tome ne parut qu'en 1972, était resté en souffrance jusqu'à l'achèvement des *Mots* en 1963, et exigeait d'autres recherches.

Point de départ de ce tome II : puisque l'Histoire est née et se développe dans le cadre permanent d'un champ de tension engendré par la rareté, s'interroger sur son intelligibilité, c'est répondre préalablement à la question : les luttes sont-elles intelligibles ? Là encore, la démarche va du simple au complexe : combat singulier, lutte de sous-groupes au sein d'un groupe organisé, luttes dans les sociétés. Le plan initial qui sous-tend l'écrit nous a permis de dégager de grandes divisions et leurs dépendances; nous avons tenté de les traduire en titres et sous-titres, espérant ainsi rendre le livre plus maniable, et peut-être d'une lecture plus aisée. Comme aucun de ces derniers n'est de la main de l'auteur, il était inutile de les distinguer par des crochets : il suffit de l'indiquer ici au lecteur. Nous lui signalons également qu'il trouvera en fin de volume, outre un index des noms propres, une définition des principales notions-outils de l'ouvrage entier.

Livre III

L'INTELLIGIBILITÉ DE L'HISTOIRE

La lutte est-elle intelligible?

1. LE CONFLIT, MOMENT D'UNE TOTALISATION OU DÉCHIRURE IRRÉDUCTIBLE?

Les trois facteurs de l'intelligibilité dialectique.

L'intelligibilité dialectique – qu'il s'agisse de Raison constituante ou de Raison constituée – se définit à partir de la totalisation. Celle-ci n'est autre que la praxis se donnant elle-même son unité à partir de circonstances déterminées et en fonction d'un but à atteindre. Les contradictions, à travers la praxis de l'organisme pratique, se définissent comme des moments de cette praxis : elles naissent de ce que le travail qui s'exerce sur le champ pratique est une temporalisation irréversible ; ainsi, toute transformation réalisée dans le champ par l'action ou dans l'action à partir de l'unification synthétique du champ doit apparaître comme un développement partiel de cette totalisation en cours qu'on pourrait appeler l'interaction pratique du sujet et du champ dans la perspective d'un objectif futur à atteindre, d'un produit futur à réaliser. Et ce développement partiel a son intelligibilité dans sa contradiction même : en tant que détermination locale du champ, par exemple, il reçoit des limites et sa particularité négative ; en tant que moment de l'action, il est l'action tout entière en ce moment de sa temporalisation. En fait, sa particularité synchronique renvoie (avec ou sans décalage, c'est ce qu'il faudra voir) à une particularisation diachronique de la praxis : celle-ci n'est totalisation totalisée qu'à l'instant ambigu où elle se supprime en se résumant dans son produit total. Mais dans la mesure où la praxis est présentement (ce présent fonctionnel ne se définit pas comme instant mais comme opération partielle donc comme temporalisation en cours) tout entière, avec son passé et son objectif futur, dans la tâche préparatoire qu'elle accomplit, c'est-à-dire dans la totalisation du champ et dans la « promotion » d'un secteur ou d'une zone de cette unité totalisée, le secteur « avantage », c'est-à-dire travaillé, mis en relief comme moyen à

construire, comme forme sur un fond synthétique, est *tout* le champ, en tant que le sens même de son unification pratique du moment et, du même coup, il rejette dans l'indistinction d'un fond tout ce qui n'est pas présentement accentué par le travail.

Mais cet ensemble rejeté est *aussi* le champ; ainsi le secteur accentué, dans sa manière d'être la totalisation du champ, est nié par les zones moins distinctes ou antérieurement travaillées : sa simple mise en relief les constitue dialectiquement comme la totalité du champ qui l'encercle et dont il se différencie par une sorte de rétraction qui l'isole. De fait, temporellement, l'ensemble déjà travaillé ou non encore travaillé représente contre lui la totalisation diachronique de la praxis, en tant qu'elle a déjà un avenir et un passé; cet ensemble tend à nier la forme singularisée et à la réabsorber en lui, comme elle se retotalisera, d'ailleurs, avec tout quand l'objet sera entièrement fabriqué. Et quand je dis qu'il *tend* à la nier, je ne me réfère pas à je ne sais quelle magie gestaltiste mais tout au contraire à la simple force efficace de la praxis comme telle. C'est la totalisation vivante qui engendre et soutient les tensions dans le champ qu'elle organise. Et c'est à travers l'action même que le secteur A, par exemple, s'oppose 1° à d'autres secteurs déterminés (B, C, D, etc.) par la médiation du champ totalisé; 2° à la totalité en fusion des secteurs BCD comme fond voulant résorber la forme qu'il soutient; 3° à la synthèse de la praxis et du champ, en tant qu'il se manifeste en outre comme une réalité particularisée et qui se pose pour soi en tant que telle; 4° à lui-même (puisqu'il se pose à la fois comme le sens actuel de la totalisation et comme un être particulier et limité, c'est-à-dire comme une totalité singulière); 5° au développement même de la praxis qui doit le nier et briser ses limites pour le dépasser. Mais les contradictions sont en même temps des relations au mouvement totalisant et n'expriment finalement que les rapports *intelligibles* de la partie au tout et des parties entre elles, en tant qu'elles se *réalisent* dans une temporalisation singulière. Cette intelligibilité générale, en effet, se concrétise, dans notre exemple, en *compréhensibilité* : cela veut dire que l'ensemble de ces oppositions mouvantes se déchiffre à partir de la fin projetée et des circonstances dépassées. Il y a contradiction, en somme, à chaque moment de l'action puisque celle-ci exige à la fois la totalisation et la particularisation (d'un secteur, d'un état, d'un détail, etc.) : et c'est comme structure originelle de la praxis que la contradiction est intelligible et fonde l'intelligibilité de celle-ci.

Unité de la lutte en tant qu'événement.

Mais s'il est vrai que totalisation, particularisation et contradiction sont les trois facteurs de l'intelligibilité dialectique, comment pourrions-nous concevoir qu'une lutte entre des individus ou entre des groupes soit dialectiquement intelligible? Bien sûr, ni l'idéalisme hégélien ni le dogmatisme dialectique « du dehors » ne s'embarrassent du problème. Pour l'un et l'autre les personnes et les collectivités s'opposent comme les moments partiels d'une totalisation qui les produit et les dépasse. Mais puisque nous avons renoncé à tout *a priori* pour nous *situer* dans l'Histoire, rien ne peut nous dispenser de l'expérience critique : comment pourrions-nous affirmer avant tout examen que la lutte, comme praxis double de réciprocité antagonistique, est assimilable à une espèce particulière de contradiction, c'est-à-dire qu'elle est un moment déterminé d'une totalisation? On voit bien, en effet, les difficultés qui surgissent dès qu'on tente sans précaution critique d'opérer cette assimilation : si la contradiction est l'action même comme progression par ruptures et comme négation de ces ruptures dans l'unité de leur dépassement, comment peut-on parler de contradiction lorsque nous sommes en présence de *deux* actions, c'est-à-dire de deux totalisations autonomes et contradictoires? Certes, nous avons marqué que la réciprocité antagonistique est un lien d'immanence entre les épïcètres puisque chaque adversaire totalise et dépasse l'action totalisante de l'autre *. Cette indissolubilité a parfois été prise pour une unité : ainsi deux catcheurs qui se roulent sur le plancher du ring apparaissent quelquefois, de loin, comme une seule bête à huit membres, se débattant contre un danger inconnu. Mais c'est que la fatigue ou la distance nous fait perdre de vue la réalité : en fait il y a, si l'on veut, un seul mouvement de ces deux corps mais ce mouvement est le résultat de *deux* entreprises qui se contrarient. Il appartient à deux systèmes pratiques à la fois mais, précisément pour cela, il échappe dans sa réalité concrète – au moins partiellement – à chacun d'eux ; si la pluralité des épïcètres est condition réelle *des* intelligibilités opposées (en tant qu'il y a intelligibilité compréhensive dans chaque système et à partir de chaque praxis), comment pourrait-il y avoir *une* intelligibilité dialectique du processus en cours?

De fait, il y a deux manières de suivre un combat de boxe et deux

* Cf. tome premier, section B du livre II p. 814-815. Signalons que les numéros des pages renvoient à la nouvelle édition de la *Critique de la Raison dialectique* (N.d.E.).

seulement : le spectateur inexpérimenté choisit un favori et se place à *son point de vue*, c'est-à-dire qu'il le considère comme le *sujet* du combat, l'autre n'étant qu'un objet dangereux. Cela revient à faire de ce duel une action risquée mais solitaire et à totaliser la lutte *avec* un seul des combattants ; les amateurs ou les spécialistes sont capables, eux, de passer successivement – et très rapidement – d'un système à l'autre, ils apprécient les coups et les parades mais, quand ils arriveraient à changer de système instantanément, ils ne totalisent pas les deux totalisations adverses. Certes, ils donnent une unité réelle *au match* ; ils disent en sortant : « C'était un beau combat... etc. » Mais cette unité s'impose *du dehors* à un *événement*. En fait, dans la mesure où la boxe est un sport, un métier (qui se lie à d'autres métiers – manager, entraîneurs, soigneurs, arbitres, etc.) et un spectacle qui correspond à certaines exigences d'une certaine société, dans la mesure où dans le cadre d'une certaine économie on peut organiser une rencontre et prévoir qu'elle attirera de nombreux spectateurs, cette rencontre même, comme objectif à atteindre (avec toutes les opérations qu'on peut imaginer, de la signature du contrat à la location de la salle et à la publicité), devient *un objet*. Et c'est également comme un objet particulier, comme un événement qui intéresse ou passionne et qui se déroulera, en effet, dans un temps réel et limité, c'est comme une certaine occasion de voir tel ou tel boxeur en action, etc., que les spectateurs iront voir le match. Ils en feront, en particulier, *la fin* d'entreprises parfois difficiles (louer des places pour un championnat, etc.) et – en certains cas – *le moyen* de réussir d'autres entreprises (parier sur l'un des adversaires, gagner de l'argent en « manageant » une équipe de boxeurs, etc.). Objet pour des individus, des groupes, des collectifs, défini comme totalité par le langage, par la presse et les organes d'information puis, au passé, désigné dans son être-passé comme unité par la mémoire (« C'était le jour *du match* Carpentier-Dempsey »), le combat, en lui-même, apparaît comme un de ces symboles mathématiques qui désignent un ensemble d'opérations à effectuer et qui figurent en tant que tels dans la série des équivalences algébriques sans que le mathématicien se soucie jamais d'effectuer réellement les opérations indiquées. C'est un objet à constituer, à utiliser, à contempler, à désigner ; autrement dit, il figure comme tel dans les activités des autres ; mais personne ne se soucie de savoir si cette réalité – correspondant noématique et unifié de la praxis individuelle et collective – est *en elle-même*, en tant qu'opération interne à effectuer par deux individus dans la réciprocité d'antagonisme, unité réelle ou dualité irréductible. *Pour moi*, leur match c'est le spectacle qui remplira ma soirée et qui aura nécessairement une issue ; pour chacun d'eux, c'est *son match*, sa chance – unique peut-être – de conquérir un titre, sa

tentative de vaincre l'autre et son risque personnel d'être vaincu. D'un certain point de vue, l'on peut soutenir qu'il n'y a pas vraiment de problème : rien n'empêche en effet que, selon l'angle de vue et les activités auxquelles on le rapporte, un ensemble pratique se présente comme unité, dualité ou multiplicité plus ou moins déterminée : c'est l'action présente qui décide si la détermination objective de mon champ pratique est la vallée, la prairie ou le brin d'herbe. Seulement nous ne considérons pas la question sous cet aspect relativement simple : nous nous préoccupons – tout en admettant, bien sûr, que *le match* puisse exister autrement pour les parieurs ou pour les boxeurs – de savoir si, *en tant que lutte*, comme fait objectif de totalisation réciproque et négative, il possède les conditions de l'intelligibilité dialectique.

Insuffisance de l'étude analytique.

Qu'il soit *rationnel*, c'est clair. Pour prendre un exemple de même ordre mais qui oppose des groupes armés, l'officier qui s'instruit dans l'art de la guerre peut recomposer, dans toutes ses opérations, la bataille de Leipzig ou de Waterloo – ou, mieux encore, la Campagne de France. Que fait-il ? Il reconstitue l'ensemble matériel (situation des armées, depuis leurs relations aux bases jusqu'au « moral du soldat », configuration géographique du champ de bataille, ensemble totalisé des circonstances) ; cela signifie qu'il totalise successivement le champ pratique de deux points de vue opposés. A partir de là, il considère chaque manœuvre comme un effort concerté pour réaliser le plein emploi des circonstances et des moyens donnés pour obtenir la destruction de l'adversaire. Il saisit donc chacune par la *compréhension*. Mais à partir de cette hypothèse historique (en l'absence de toute preuve du contraire, on considère que les états-majors ne sont pas constitués de traîtres ou de lâches ou d'incapables, mais d'officiers qui mettent toute leur conscience professionnelle et tout leur patriotisme dans l'entreprise présente), il reprend toutes les manœuvres *possibles* dans la situation envisagée pour déterminer si celle qui a été faite en réalité est bien *la meilleure possible*, comme elle doit et prétend être. Ces *possibles* n'ont jamais eu d'existence réelle mais ils ont été mis en relief, la plupart du temps, par cent ans de discussion dans les écoles militaires. Chacun d'eux est l'origine d'une autre bataille avec peut-être une autre issue. Et chacun doit être étudié à la fois du point de vue des modifications qu'il entraînait dans le groupe considéré et du point de vue des réponses possibles de l'adversaire. Parmi celles-ci, on distinguera d'ailleurs les réactions les plus probables de celles qui le sont moins. Il faut alors se reporter au point de vue de *l'autre*

épïcètrè et envisager ses possibles *compréhensivement*. A partir de là, nous pouvons remarquer que la bataille réelle devient un cas particulier d'un ensemble complexe de n^x possibilités rigoureusement liées les unes aux autres. Pour l'officier, en effet, le problème n'est pas historique mais *pratique* : il envisage donc pour une situation donnée l'ensemble des manœuvres possibles (parmi lesquelles la manœuvre réelle figure) et pour chacune de ces manœuvres l'ensemble possible des ripostes avec toutes les conséquences que celles-ci et celles-là entraînent pour l'une et l'autre des armées. Sa supériorité sur les combattants vient de ce qu'il connaît l'issue d'au moins un ensemble réel de possibles et de ce que les documents livrés aux historiens lui donnent de chaque armée une connaissance beaucoup plus précise et beaucoup plus vraie que celle qu'en possédait l'état-major adverse. L'ignorance, les difficultés matérielles, les intérêts et le jeu des passions qui affrontaient vraiment les armées dans leur singularité historique sont des facteurs qu'il envisage abstraitement mais qui lui demeurent étrangers. La nécessité temporelle de parer immédiatement à la tentative d'un des ennemis pour tourner l'aile gauche de l'autre n'existe plus pour lui, ni celle de trouver la parade dans l'ignorance et dans l'erreur (c'est-à-dire à partir d'incertitudes, d'appréciations partiellement erronées, etc.). Il suffit d'une certaine schématisation (inévitabile et d'ailleurs souhaitable à un certain moment de l'enseignement pratique – à la condition qu'on revienne plus tard aux contingences véritables et aux ambiguïtés du concret) pour transformer l'étude compréhensive de la bataille en théorie formelle, en calcul quasi mathématique des possibles. La réalité du conflit s'efface : à la limite nous trouvons le calcul des probabilités. On sait qu'il existe, d'ailleurs, sur les avions de chasse, des mitrailleuses conçues pour tirer en fonction de la position probable de l'avion ennemi en tel instant déterminé et pour corriger automatiquement leur ligne de tir si elle est défectueuse. Nous revenons à l'exemple de la partie d'échecs *. Il ne faudrait pas, cependant, s'imaginer que nous sommes demeurés dans la rationalité dialectique. D'abord ce n'est pas l'unité qui a remplacé la dualité du combat réel : c'est une multiplicité de rapports entre possibles; il suffit d'introduire quelques définitions pour que l'ensemble de ces rapports puisse être mis en forme mathématique. Il n'y a plus ni attaque ni riposte mais liaison d'une variable à une fonction ou d'une fonction à une variable ou de plusieurs fonctions entre elles. Nous avons évité le scandale de l'irréductible antagonisme pour tomber dans les conditionnements en extériorité. Autrement dit, nous avons retrouvé la Raison analytique.

* Cf. tome premier, section B du livre II, p. 888 sq., *op. cit.* (N.d.E.)

Mais en outre, même dans ce traitement positiviste de la question (d'ailleurs indispensable du point de vue *pratique*), la dyade demeure sous une forme abstraite : dans les sciences de la Nature, il est au moins théoriquement possible de choisir la variable indépendante; dans l'étude analytique d'une réciprocité antagonistique, la reconstitution de l'ensemble des déterminations réciproques *possibles* exige que l'on se transporte à chaque instant d'un groupe de variables à l'autre. Si l'ensemble (x, y, z) – l'armée n° 1 – est envisagé comme groupe de variables indépendantes à l'instant t , et si les variations étudiées entraînent les conséquences α, β, γ dans l'armée n° 2, nous ne pouvons apprécier le choc en retour qu'en considérant le groupe (x', y', z') à l'instant t' – c'est-à-dire l'armée n° 2, telle que l'action de l'autre armée l'a faite – comme l'ensemble de variables indépendantes dont les variations entraîneront des conséquences déterminées dans l'armée n° 1. Naturellement, les valeurs nouvelles de ces variables, et peut-être leur rapport aux différentes fonctions, comprennent *déjà* les modifications α, β, γ qui ont été les facteurs décisifs de ces changements internes. Il n'en est pas moins vrai que les résultats obtenus seront faussés si l'on prétend réduire ce double système de relations à un seul. Nous sommes, certes, bien loin de ce qu'on pourrait appeler l'irréductible singularité des épïcêtres : simplement, l'objet étudié – bien que pure multiplicité d'extériorité – est tel qu'il faut envisager les conséquences par choc en retour des variations sur les variables *à partir* des variables que ces variations ont d'abord modifiées et en prenant ces variables modifiées comme variables indépendantes.

Surtout, ce schéma positiviste est un instrument de la pratique; il s'oriente vers des luttes futures qui seront plus complexes puisqu'elles comprendront en elles à titre de solutions automatiques les questions posées dans les luttes passées : mais il a définitivement abandonné toutes les caractéristiques qui font la réalité historique et l'individualité temporelle d'un conflit déterminé. Cette réalité et cette individualité, à titre de déterminations négatives, viennent aux combattants d'une triple *rareté* : rareté du temps, rareté des moyens, rareté du savoir; elles se *fondent* sur une rareté plus *fondamentale* qui conditionne et *fonde* le conflit jusque dans son origine la plus profonde, dans les intérêts qui s'opposent, dans la violence qui affronte les combattants (cette rareté, de nature variable, concerne les conditions matérielles de leur existence). Un combattant réel, c'est un homme violent et passionné, quelquefois désespéré, quelquefois prêt à se faire tuer, qui risque tout pour détruire l'adversaire mais qui manœuvre dans un temps qui lui est mesuré par le rythme des attaques de l'autre (et par cent autres facteurs de tout ordre), en disposant (par exemple) d'hommes et d'armes en nombre limité (ce qui lui interdit

certaines opérations) et qui lutte dans une ignorance variable mais toujours profonde (ignorance des intentions réelles de l'ennemi, du rapport de forces réel, de la position réelle des renforts – pour l'adversaire et pour lui – etc.), ce qui l'oblige à prendre des risques, à décider du plus probable sans avoir les éléments nécessaires pour pouvoir le calculer, à inventer des manœuvres qui tiennent compte de plusieurs éventualités (si l'ennemi est disposé de telle façon, l'opération aura lieu de telle ou telle manière; si l'on découvre en cours d'action qu'il est disposé autrement, l'opération est conçue pour pouvoir se modifier instantanément, etc.). C'est cet inventeur aveugle et passionné qui parie dans l'incertitude en tâchant de limiter les risques et dont toutes les actions sont conditionnées par la rareté extérieure et intériorisée, c'est cet homme-là que nous appelons un lutteur. Positivement, sa réalité d'agent lui vient du dépassement synthétique de ces déterminations négatives. On *décide* parce qu'on ignore; saurait-on, le *fiat* serait superflu : la chose se ferait de soi. De ce point de vue, il faut ajouter que son activité de combat, comme tension pour dépasser l'ignorance, est elle-même définie par la séparation antagonistique des deux adversaires : dans la mesure où *l'autre*, en ignorant mon action (plus ou moins), suscite mon ignorance de la sienne, je me fais praxis grâce à lui par le dépassement de *cette* ignorance induite et intériorisée. Et chacun de nos actes antagonistes, s'il doit être dialectiquement compréhensible, doit pouvoir être compris *dans son insuffisance, dans son imperfection, dans ses erreurs* à partir des déterminations négatives qu'il conserve en les dépassant. Le problème historique n'est pas seulement de savoir si l'opération *x* était la meilleure possible dans les circonstances historiques données mais aussi de savoir pourquoi elle n'a pas correspondu ni ne pouvait correspondre au schème pratique et totalisant qui la résume dans les cours de l'École de guerre. En fait, l'historicité d'une action, c'est qu'elle n'est *jamais* assimilable, sans plus, à la meilleure solution possible, puisque la meilleure solution possible ne peut être trouvée que si l'on possède tous les éléments de la situation, tout le temps qu'il faut pour les rassembler en une synthèse qui les dépasse, tout le calme et l'objectivité nécessaires pour se critiquer. La science est un moment nécessaire de l'action mais l'action est nécessairement ignorance dépassée puisqu'elle se détermine comme au-delà du savoir ; ou, si l'on préfère, la connaissance est éclairément pratique du savoir par l'ignorance qui l'enveloppe, dans le mouvement qui les dépasse l'un et l'autre vers une fin à venir.

Si donc l'intelligibilité dialectique de la lutte doit pouvoir exister, c'est au niveau même du concret, lorsque les adversaires, dominés par leur double action réciproque, savent et ne savent pas ce qu'ils font. *Du point de vue* de chaque combattant, la différence

entre le savoir et l'ignorance, entre leur être-sujet et leur être-objet, entre le projet et l'exécution, etc., est beaucoup moins sensible : l'action emporte tout, rationalise tout. La plupart du temps, un boxeur sait ce qu'il fait (en tant que ce qu'il fait est la réalisation en cours de son projet et non en tant que son acte est un événement qui se développe aussi dans l'autonomie du milieu objectif) mais il totalise mal ce que fait son adversaire, il s'applique trop à déjouer sa tactique pour reconstituer sa stratégie (c'est le manager, ce sont les soigneurs qui font pour lui cette totalisation et qui la lui communiquent entre les rounds); souvent même, lorsqu'il n'est pas trop nettement dominé, il se croit le sujet du combat et sent à peine les coups : il apprend avec stupeur qu'il est battu aux points. Cette attitude est limitée mais elle comporte sa propre intelligibilité : c'est le développement objectif et compréhensible d'une action, à partir d'un épiscetre, en tant que l'agent est réellement *sujet* du combat (puisque – même dominé – il s'adapte à la tactique de l'autre et, par là, contrarie toujours les tentatives de celui-ci, limite les pertes, évite le pire, etc.). Mais si le match doit être intelligible dialectiquement, c'est-à-dire s'il doit se révéler comme *unité*, son intelligibilité doit être celle d'une praxis-processus très particulière, puisque le processus est ici défini comme la détérioration d'une praxis par l'autre.

La relation travail-conflit, constitutive de l'histoire humaine.

Ces remarques nous permettent de formuler les deux problèmes essentiels.

D'abord celui-ci : en tant qu'individus communs, des individus ou des sous-groupes, si la praxis commune accentue leur rôle, peuvent être à l'intérieur d'un groupe les actualisations réelles d'une contradiction en développement; nous l'avons montré déjà * et nous aurons bientôt l'occasion d'y insister. Mais pour pouvoir assimiler un combat à une contradiction et les adversaires aux termes de la contradiction en cours, il faudrait qu'ils puissent être considérés comme les déterminations transitoires d'un groupe plus ample et plus profond dont leur conflit actualiserait une des contradictions présentes; inversement, il faudrait que le groupe retotalise et dépasse leur lutte impitoyable vers une nouvelle réunification synthétique de son champ pratique et une réorganisation interne de ses structures. Nous aurons à déterminer si cette condition peut être remplie, si elle l'est quelquefois ou toujours et quelle relation elle implique – dans le cas où elle est remplie – entre le couple antagoniste et la société qui le soutient et l'entoure.

* Cf. tome premier, section A du livre II, p. 617 sq., *op. cit.* (N.d.E.)

Il faudra en outre retrouver dans la singularité de chaque lutte, à partir du groupe où elle s'engendre, les trois caractères de l'intelligibilité dialectique, c'est-à-dire la totalisation, la particularisation et la contradiction.

L'autre problème est celui du processus objectif. La lutte détermine des événements, crée des objets et ceux-ci sont ses produits. En outre, en tant qu'elle est elle-même un événement, elle doit être tenue pour son propre produit. Or tous ces produits sont ambigus, insuffisamment développés – en quelque direction que ce soit –, indéterminés par surdétermination, inhumains parce que trop humains. Or ces objets non-compréhensibles (ou qui paraissent tels) sont en fait les facteurs et les conditions de l'histoire ultérieure; ils hypothèquent l'avenir et communiquent à la lutte qui s'instaure à partir d'eux leur opacité de questions mal posées, de problèmes mal résolus, de liquidation mal faite. Ce sont des objets de toute sorte et ce n'est pas le lieu de tenter une classification : ces résidus de la lutte sont en fait n'importe quoi, puisque les luttes se déroulent sur tous les plans à la fois, aussi bien l'étrange bataille de Valmy et la non moins étrange retraite prussienne que telle entreprise sabotée par un adversaire de classe qui n'a pas pu l'empêcher entièrement, comme les Ateliers nationaux de 1848. En face de ces objets, la Raison positiviste est tout à l'aise puisqu'elle vise à réduire le complexe au moins complexe et si possible aux éléments : elle étudiera successivement le projet initial, la riposte, la riposte à la riposte, elle sera satisfaite si elle peut « expliquer » chacun des caractères de l'objet étudié en le ramenant à l'action d'un des groupes ou à la réaction des groupes adverses. Mais, au moment présent de notre expérience dialectique, nous rencontrons ces produits de l'Histoire comme des *apories* puisqu'ils se présentent à la fois en tant que résultats d'une entreprise commune et puisqu'ils témoignent en même temps que cette entreprise n'a jamais existé sinon comme envers inhumain de deux actions opposées dont chacune vise à détruire l'autre. Dans la perspective dialectique, nous rencontrons ces objets comme productions humaines et pourvues d'un avenir (les Ateliers nationaux se définissent à partir d'un besoin social du moment et comme l'entreprise qui peut satisfaire ce besoin) : ainsi paraissent-ils par eux-mêmes des totalisations en cours. Mais à mieux les observer nous constatons précisément – avant même de connaître les circonstances de leur création – que cet avenir visible est déjà (a toujours été) mis hors de jeu, réduit à une simple indication mystifiante ou dévié en sous-main. Cependant l'objet n'est pas non plus un piège, c'est-à-dire une construction humaine et compréhensible de part en part. Car malgré les déviations et les annulations partielles, quelque chose

reste du projet originel et l'entreprise conserve une efficacité brouillée qui conduit à des résultats imprévisibles.

Or le problème est là : si l'Histoire est totalisante, il y a totalisation de la lutte en tant que telle (peu importe, du point de vue formel où nous nous plaçons, que cette lutte soit un combat singulier, une guerre ou un conflit social). Et si cette totalité est dialectiquement compréhensible, il faut pouvoir saisir dans l'expérience les individus ou les groupes en lutte comme collaborant en fait à une œuvre commune. Et comme l'œuvre est perpétuellement donnée, à titre de résidu de la lutte – fût-ce la dévastation d'un champ de bataille, en tant que l'on peut considérer les deux adversaires comme ayant brûlé et saccagé en commun les champs et les bois –, il faut pouvoir la saisir comme l'objectivation d'un groupe au travail, formé lui-même des deux groupes antagonistes. Mais il est bien évident que les dévastations communes n'ont pas été l'objet d'une praxis concertée et que seule, par exemple, l'unité topologique peut donner au champ de bataille l'aspect d'un tout systématiquement rasé. Quant aux Ateliers nationaux et aux objets sociaux nés d'une lutte, on pourrait aller jusqu'à soutenir qu'ils ne sont des réalités historiques que dans la mesure où ils ne sont conformes à aucun des projets qui les ont réalisés dans l'antagonisme réciproque. Ils ont une sorte d'existence proprement historique dans la mesure où, faits par les hommes, ils leur échappent (même si, comme la Convention, ils sont eux-mêmes des groupements) sans retomber pour autant au niveau de la matière non ouvrée. Dans la mesure, en somme, où ils dévient de toutes les routes qu'on veut leur assigner pour prendre d'eux-mêmes une route non prévue et produire des résultats qu'on ne pouvait supposer. Dans la mesure, enfin, où surdétermination et indétermination se manifestent en eux comme la production de ces objets inhumains par un excès de travail humain, et où leur non-signification est en fait sur-signification par interpénétration de sens antagonistes. Il ne s'agit pas ici d'aliénation (bien que, à considérer les faits sous un aspect moins schématique, l'aliénation se retrouve à la base de la lutte elle-même, comme dépassée et conservée) et ce n'est ni la matérialité inanimée comme extériorité ni la sérialité qui volent à chaque adversaire son acte : c'est chacun qui vole son acte à l'autre, c'est dans la réciprocité des groupes déjà constitués contre la sérialité et l'aliénation que se forge précisément ce *processus* neuf et vivant qui naît de l'homme et qui lui échappe.

Ces problèmes ont une importance capitale : il a suffi de les formuler pour franchir un nouveau seuil de l'expérience critique ; nous venons en effet de rencontrer l'Histoire. Bien entendu, elle se présente sous sa forme la plus abstraite. Mais les difficultés présentes sont, nous allons le voir, de nature historique ; à partir

d'elles, le problème de l'intelligibilité de l'Histoire pourra peut-être se formuler plus tard. L'exemple du match nous montre, en effet, qu'une infinité d'objets sociaux – et les plus variés – contiennent à titre de structure interne la double négation d'eux-mêmes et de chaque composante par l'autre. Il y a donc au moins – c'est-à-dire avant toute conception des facteurs et des moteurs historiques – une aporie certaine en tout ensemble social : les apparentes unités et les synthèses partielles recouvrent des déchirures de tout ordre et de toute grandeur. La société, de loin, paraît tenir toute seule; de près, elle est criblée de trous. A moins que les trous eux-mêmes ne soient d'une certaine manière l'apparence – et que la totalisation ne soit l'unité. Mais, d'autre part, nous savons déjà que les conflits, les luttes sociales aussi bien que les combats singuliers, sont *tous* conditionnés par la rareté, négation de l'homme par la Terre s'intériorisant comme négation de l'homme par l'homme. Ainsi commençons-nous à comprendre l'importance de ces premières expériences – qui d'ailleurs sont si communes qu'elles sont passées pour chacun au rang de simples déterminations du langage. Au moment d'étudier l'intelligibilité des luttes, il est bon de se rappeler que, en tout état de cause, les luttes ne sont jamais ni nulle part des accidents de l'histoire humaine : elles représentent la manière même dont les hommes vivent la rareté dans leur mouvement perpétuel pour la dépasser. Ou, si l'on préfère, la lutte, c'est la rareté comme un rapport des hommes entre eux. Par là nous marquons un lien fondamental de l'homme à lui-même à travers l'intériorisation du rapport de l'homme à l'objet non humain : la relation pratique et technique de l'homme à l'Univers comme champ de rareté se transforme dans et par le travail; et ces transformations sont intériorisées nécessairement (aliénation) comme transformations objectives des relations interhumaines, en tant que celles-ci traduisent la rareté. Tant que l'abondance comme nouveau rapport de l'homme à l'Univers n'aura pas remplacé la rareté, les déplacements de la rareté (rareté du produit devenant rareté de l'outil ou rareté de l'homme, etc.) sont intériorisés et dépassés comme déplacements des luttes humaines. C'est l'existence permanente de ces luttes qui crée les classes à un certain niveau du développement technique de la production, loin que ce soient les classes, par leur apparition, qui créent la lutte. La prohibition de l'inceste, Lévi-Strauss nous l'a montré, se présente comme un conflit refusé par une réciprocité médiée (mais il reste toujours possible) ou, si l'on préfère, comme la tentative culturelle peut-être la plus simple pour corriger le hasard par une redistribution de certains biens. Dans ces sociétés sans classes et parfois sans histoire, les conflits – parfois évités par des systèmes rigoureux de médiations-compensations – demeurent présents comme une tension spéciale au groupe envisagé : les

sociologues américains ont bien montré, par exemple, comment dans certains groupes l'accaparement des femmes par les plus vieux, en faisant porter aux jeunes tout le poids de la rareté, détermine un conflit latent entre les générations. Ce conflit, les institutions l'empêchent de se produire comme réalité, comme déchirure visible de la société en générations antagonistes : il se traduit par un malaise de cette société tout entière, qui apparaît dans le rapport des jeunes avec les vieux, des jeunes avec les femmes, des vieux avec les femmes et des femmes avec les vieux, des jeunes entre eux.

Mais, en même temps que nous saisissons la double relation *travail-conflit* comme constitutive de l'histoire humaine, nous devons reconnaître que notre histoire est un cas singulier parmi toutes les histoires possibles et que l'histoire est une relation particulière et un cas particulier des systèmes de relations possibles à l'intérieur des multiplicités pratiques. La réciprocité, par exemple – en tant que pouvant être *a priori* négative ou positive – est une relation valable pour tous les ensembles pratiques. Mais il n'est pas démontrable *a priori* que tout ensemble pratique doive sécréter une histoire ni même que toutes les histoires possibles doivent être conditionnées par la rareté. Les considérations précédentes n'ont d'intérêt qu'en tant qu'elles se veulent limitatives et nous servent tout simplement à marquer les frontières de nos connaissances et de nos affirmations : le problème de l'intelligibilité des transformations en cours à l'intérieur des sociétés déchirées est *pour nous* fondamental; mais, pour une théorie des ensembles pratiques qui se voudrait universelle, les développements envisagés se présentent avec toute la contingente richesse d'une *singularité*. Si l'on voulait faire de la lutte une structure universelle *des* histoires, il faudrait prouver que le seul rapport originel des organismes pratiques avec le milieu extérieur qui les nourrit et qui les porte doit être la rareté. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que cette démonstration n'est pas aujourd'hui possible. Quoi qu'il en soit, l'étude de l'intelligibilité des réciprocités antagonistes (et, par conséquent, de l'histoire humaine) demeure dans le cadre formel de l'expérience critique : *a priori*, ce possible négatif présente autant d'intérêt que son contraire. A ce niveau, nous pouvons saisir immédiatement le lien de cette intelligibilité à celle du processus historique : dans le cadre de la rareté, les rapports constitutifs sont fondamentalement antagonistiques; à considérer leur développement temporel, ils se présentent sous forme de cet événement qu'est la lutte. Or celle-ci – si elle doit pouvoir, d'un certain point de vue, être considérée comme unité – engendre des produits qui deviendront les circonstances matérielles que devront dépasser d'autres générations lancées dans d'autres conflits. Mieux encore, dans la mesure où elle déborde

chacun des adversaires, elle s'engendre elle-même comme son propre processus : cet événement rigoureusement humain se produisant par-delà toute praxis comme indétermination et surdétermination de ses produits et de lui-même par des surcharges pratiques, nous voyons *à la fois* qu'il renvoie de part en part et de tous les points de vue à la praxis (les circonstances matérielles qui le conditionnent ou qu'il engendre, nous ne pouvons ni ne devons les interpréter qu'à travers le dépassement qui les conserve et qu'ils orientent) et *à la fois* qu'il déborde les adversaires et devient *par eux* autre que ce que chacun projette. C'est, on l'a compris, la définition même du *processus historique*, en tant qu'il est temporalisation en cours de l'histoire *humaine*.

Contradiction formelle dans la théorie marxiste.

La solution du problème, s'il en existe, tout en restant théorique doit avoir des répercussions particulières : c'est dans son cadre que le matérialisme dialectique devra trouver le principe de son intelligibilité. A bien considérer l'interprétation marxiste, en effet, il faut convenir qu'elle se rapporte simultanément à deux termes qui semblent opposés, sans se soucier d'établir leur compatibilité, puisqu'elle nous montre dans la lutte des classes le moteur de l'Histoire et qu'elle nous révèle simultanément le développement dialectique du processus historique. Ainsi, notre contradiction formelle se retrouve dans l'examen concret de la théorie marxiste et nous constatons, en somme, que Marx ne l'a pas évitée. En d'autres termes : si la lutte des classes doit être intelligible à la raison dialectique de l'historien, il faut qu'on puisse totaliser les classes en lutte et cela revient à découvrir l'unité synthétique d'une société déchirée de part en part. Que Marx soit conscient du problème, ce n'est pas douteux. Certaines formules que nous avons citées présentent le processus capitaliste comme le développement d'une force antisociale *dans la société* *, mais d'autre part il a toujours refusé – et à juste titre – de donner une réalité à cette entité verbale qu'on nomme société : il ne voyait là qu'une forme d'aliénation parmi d'autres. Le problème demeure donc ouvert : la contradiction dialectique étant immanente, c'est-à-dire étant une déchirure maintenue et produite par l'unité qu'elle déchire, y a-t-il une unité des différentes classes qui soutienne et produise leurs conflits irréductibles ? Nous examinerons cette question dans les paragraphes qui suivent ; mais il faut se rappeler que notre examen ne s'applique à ces conflits historiques qu'à titre d'exem-

* Cf. tome premier, *Questions de méthode*, p. 72 et 118, *op. cit.* (N.d.E.).

ple permettant d'élucider le problème que nous venons de formuler. En d'autres termes, les marxistes se sont préoccupés de la réussite *matérielle* de leurs hypothèses; ils les ont vérifiées en les appliquant aux données de l'expérience historique et leur valeur vient selon eux du nombre de faits qu'elles permettent de regrouper et d'éclairer aussi bien que des possibilités qu'elles dévoilent à la praxis. Mais le problème formel de l'intelligibilité leur a paru oiseux ou, en tout cas, prématuré; nous verrons plus loin l'historicité de l'expérience dialectique de l'Histoire: il était légitime qu'elle s'impose par son contenu et qu'elle se développe par la pratique; mais c'est au moment même où la machine semble coincée qu'il convient de débrouiller les difficultés formelles qu'on a jusqu'ici négligées *. Le marxisme est vrai rigoureusement si l'Histoire est totalisation; il ne l'est plus si l'histoire humaine se décompose en une pluralité d'histoires particulières ou si, de toute manière, au sein du rapport d'immanence qui caractérise le combat, la négation de chaque adversaire par l'autre est par principe *détotalisante*. Certes, nous n'avons ni le projet ni la possibilité concrète de montrer ici la vérité plénière du matérialisme dialectique – ce que nous tenterons sans doute par ailleurs, dans un livre consacré à l'anthropologie, c'est-à-dire au concret en tant que tel **. Notre but est uniquement d'établir si, dans un ensemble pratique déchiré par des antagonismes (qu'il y ait de multiples conflits ou que ceux-ci se réduisent à un seul), les déchirures mêmes sont totalisantes et entraînées par le mouvement totalisant de l'ensemble. Mais si nous établissons en effet ce principe abstrait, la dialectique matérialiste comme mouvement de l'Histoire et de la connaissance historique n'a plus qu'à se prouver par les faits qu'elle éclaire ou, si l'on préfère, qu'à se découvrir elle-même comme un fait et à travers les autres faits.

* Cf. Introduction au tome premier, *op. cit.*, notamment p. 165 sq. ainsi que les notes de la p. 878 (*N.d.E.*).

** Ce projet n'a pas été réalisé. Cf. dans *Situations IX*, éd. Gallimard, l'entretien de l'auteur sur l'anthropologie, pour les « Cahiers de philosophie » (1966) (*N.d.E.*).

2. RAPPORTS DU CONFLIT SINGULIER AVEC LES CONFLITS FONDAMENTAUX DE L'ENSEMBLE SOCIAL

Incarnation et singularisation.

Si la totalisation est réellement un processus en cours, elle s'opère partout. Cela veut dire à la fois qu'il y a un sens dialectique de l'ensemble pratique – fût-il planétaire, dût-il devenir interplanétaire même – et que chaque événement singulier totalise en lui-même cet ensemble dans l'infinie richesse de sa singularité. De ce point de vue, on pourrait se demander, à un premier stade de la recherche critique, si chaque lutte singulière n'est pas en elle-même la totalisation de toutes les luttes; en termes critiques, si la compréhension d'un conflit – par exemple le match de boxe dont nous parlions – ne renvoie pas nécessairement à la compréhension totalisante des conflits fondamentaux (rareté) qui caractérisent l'ensemble social qui y correspond. A ce niveau de la connaissance, nous ne posons pas encore le problème de l'unité totalisante au sein de la négation de réciprocité: la question demeure sans réponse. Mais à un stade ultérieur la réponse sera facilitée si une lutte, comme événement quelconque de l'Histoire, devait nous apparaître, dans l'irréductibilité même des adversaires et de la déchirure, comme totalisation de l'ensemble des irréductibilités et des déchirures contemporaines, c'est-à-dire comme si chacune s'interprétait comme la signification *actuelle* (ici et maintenant) de toutes les autres, dans la mesure même où pour dévoiler son sens propre, le mouvement de la connaissance doit aller chercher tous les autres conflits où elle serait totalisée. Nous retrouvons ici, comme condition de l'intelligibilité, cette réciprocité (des événements partiels les uns par rapport aux autres et de chaque événement par rapport à la totalisation de toutes les totalisations) qui caractérise l'unification synthétique.

Considérons par exemple le match de boxe qui se déroule présentement sous nos yeux. Il importe peu que tel titre soit en jeu ou qu'il s'agisse d'un combat quelconque de professionnels ou même d'amateurs. Du premier coup, en effet, nous comprenons que la vérité profonde de chaque combat particulier, c'est la compétition pour les titres. Bien sûr, la plupart des boxeurs connaissent leurs moyens et bornent leurs ambitions; s'ils ne se connaissent pas eux-mêmes, leur manager les renseignera et, finalement, c'est lui qui choisit de « pousser » tel ou tel de ses

poulains et de considérer tel ou tel autre comme incapable de « sortir ». Mais la question n'est pas là. Ce qui compte, c'est qu'il existe une hiérarchie compétitive, reconnue de tous (même si la valeur du « tenant » de tel titre est contestée) qui peut même passer à bon droit pour une structure objective des sociétés (nationale et internationale) et que chaque combat se déroule au cœur même de cette hiérarchie, mieux, qu'il en tire son sens : il ne s'agit pas seulement pour le public éclairé de voir deux hommes échanger des coups de poing, pas même de voir « de la belle boxe » ; il s'agit d'assister à un épisode singulier d'une ascension et à un moment qui peut amorcer ou aggraver une déchéance. Ascension et déchéance n'ont de sens, évidemment, que si on doit les comprendre à partir de la hiérarchie totale. Sans doute, à un certain niveau – par exemple pour certains matches qui complètent le programme de la soirée –, le spectateur est sans illusions : les deux hommes qui sont aux prises n'iront bien loin ni l'un ni l'autre ; aucun ne s'élèvera bien haut, aucun ne descendra bien bas ; ces boxeurs médiocres mais solides et qui connaissent leur métier continueront indéfiniment à faire des combats de remplissage dans des soirées où d'autres tiendront la vedette. Mais *cela même* les qualifie à partir de l'ensemble hiérarchique, ils représentent les premiers échelons, durs et presque inertes, de cet incessant va-et-vient qui constitue le monde de la boxe. Et cette totalisation nécessaire de leur match à partir de tous les matches immédiatement antérieurs et immédiatement futurs (ceux qui sont déjà annoncés par la presse) trouve sa signification concrète et retotalisante dans la place même que ce match occupe dans le programme. La soirée est hiérarchique (hiérarchie double, montée jusqu'au grand match du début de la seconde partie, redescende vers un match terminal) et cette hiérarchie est vécue en *tension* par le spectateur dont l'attention croît (en principe, bien entendu) d'un match à l'autre. Par sa prévision même de cette hiérarchie (les boxeurs seront de plus en plus habiles) et par son attente plus ou moins impatiente – quelquefois par le retard d'une moitié des spectateurs qui viennent au cours de la soirée et par l'aspect objectif d'une salle à moitié vide – le match n° 1 du programme est unifié synthétiquement aux autres comme le premier moment d'un processus en cours. Et, précisément à cause de cela, il est partie intégrante de la totalisation temporalisante, c'est-à-dire qu'il *signifie* la soirée entière dans son déroulement futur. Cela ne signifie évidemment pas qu'il puisse annoncer dans leur réalité (d'ailleurs souvent mal prévisible) les combats qui suivront – mais simplement que, dans cette opération qu'est l'organisation d'une soirée de boxe, il a son rapport totalisant de partie au tout, du fait impossible à négliger qu'il est *le commencement*. Ainsi, la synthèse diachronique (hiérarchie vivante qui s'établit peu à peu)

est à la fois un produit réel de la synthèse synchronique (les organisateurs ont choisi les combats en fonction de l'*exis* et de la réputation des combattants) et à la fois la temporalisation retotalisante de la hiérarchie synchronique. Le commencement de la soirée, c'est l'équivalent temporel des *premiers échelons* de l'échelle. Spectateurs, organisateurs, boxeurs vivent cette hiérarchie dans son déroulement et, si le combat y prête, l'événement paraît à double commande : en même temps que s'évanouit cette réalité éphémère, le premier match, en déterminant, dans sa disparition même, et en confirmant sa place immuable dans la hiérarchie spatio-temporelle, les deux adversaires montent, descendent (ensemble quelquefois ils font la même ascension – match nul, ils se sont bien battus – ou la même descente; le plus souvent leurs deux mouvements sont contraires), bref se retrouvent après le match à un autre échelon. Le vainqueur, par exemple, on l'a vu grimper à l'échelle, bien que, simultanément, il demeurât au premier échelon. Cette contradiction reste fort intelligible : elle dévoile simplement un avenir un peu plus lointain. Les applaudissements du public, l'avis des professionnels lui vaudront d'occuper, la prochaine fois, une position plus élevée.

Inversement, que serait une compétition pour le titre si les deux boxeurs n'étaient déjà au sommet de l'échelle, s'ils n'étaient connus, si leurs combats antérieurs n'étaient restés dans les mémoires, si leur supériorité n'était *réellement faite* du nombre d'adversaires vaincus, réduits à végéter dans une demi-pénombre – les tout premiers étant, d'ailleurs, souvent retombés dans l'anonymat ? Ces deux hommes très à l'aise (en apparence) qui montent sur le ring au milieu des applaudissements, dans des peignoirs vivement colorés, ce sont en eux-mêmes des « communs », ils contiennent en eux les adversaires qu'ils ont déjà vaincus et, par cette médiation, tout l'univers de la boxe. Et d'une autre manière on peut dire que la hiérarchie les porte, qu'ils en sont les sommets éclairés. Et, derechef, c'est ce dont témoigne la soirée elle-même et le moment où ils apparaissent : les combats antérieurs ont été livrés, ils sont terminés, ils se sont dissous dans le processus total ; leur englobissement dans le passé réalise la temporalisation objective de la supériorité hiérarchique des champions en même temps qu'il renvoie par sa signification la plus profonde à une temporalisation réelle et écoulée : celle qui s'identifie à la vie professionnelle des deux adversaires – au moins dans les années immédiatement antérieures – et qui les a, au milieu de cent vicissitudes, fait réaliser eux-mêmes la hiérarchie synchronique dans un mouvement diachronique, en passant d'un échelon à l'autre, grâce aux combats gagnés, c'est-à-dire à la fois en s'affrontant à des boxeurs de plus en plus habiles, de plus en plus connus et, à la fois, en occupant dans les programmes une place de

plus en plus importante. Ainsi le mouvement de la soirée restitue le mouvement de leur vie; et les combats antérieurs reproduisent l'histoire de leurs propres combats, la redescende vers l'oubli de presque tous ceux qu'ils ont vaincus.

S'il est établi que le combat, quel qu'il soit, est la retotalisation présente de tous les combats; s'il est clair qu'il ne peut être déchiffré que *par eux*; s'il n'a de sens qu'en tant qu'il se replace dans les perspectives *réelles* de la boxe contemporaine (nombre des boxeurs, valeur de chacun, importance nationale ou internationale de la boxe, engouement ou désaffection du public, etc.), on comprendra sans peine que *la boxe tout entière* est présente à chaque moment du combat comme sport et comme technique, avec toutes les qualités humaines et tout le conditionnement matériel (entraînement, conditions de santé, etc.) qu'elle exige. Par là il faut entendre que le public est venu voir et que les organisateurs se sont arrangés (bien ou mal) pour lui donner *de la belle boxe*. Et cela signifie une pratique de combat (chez chacun des adversaires) qui dépasse une technique apprise tout en la réalisant tout entière à chaque instant. Le mouvement lui-même sera *invention* : choix de frapper du gauche un adversaire qui s'est découvert, peut-être par ruse, risques assumés dans l'ignorance, etc. Mais tout cela ne peut pas même être tenté sans un ensemble d'acquisitions techniques – vitesse, punch, jeu de jambes, etc. – et plus profondément encore sans l'habitude de mettre, sans perdre l'équilibre, tout le poids de son corps dans chaque coup de poing. La boxe est là, comme *exis*, comme *technique* et comme invention toujours neuve de chacun. Et, certes, il ne faut pas se payer de mots : il y a *des* boxeurs, *des* entraîneurs, *des* managers. Et l'amélioration progressive du punch ou de « l'esquive », pour tel ou tel boxeur, est un événement singulier d'une vie singulière. Mais – nous aurons à y revenir – ces individus, liés en groupes, ont à travers des milliers de rencontres et dans tous les lieux du monde mis peu à peu au point des techniques; ces techniques ont été unifiées par des professionnels devenus professeurs ou entraîneurs; l'ensemble synthétique est devenu d'abord l'unité des recettes, procédés d'enseignement, régimes, etc., pour se théoriser ensuite, plus ou moins, par la médiation des langages. Et cette unification pratique et théorique était nécessitée par le fait même du combat, c'est-à-dire par l'obligation pour chacun des adversaires de combattre l'autre par sa propre technique. Ici, nous retrouvons ce que nous signalions tout à l'heure, l'unité synthétique des organisations nationales et internationales qui s'accordent pour mettre au point l'ensemble des règles à observer et pour réaliser comme l'unification d'une pratique et d'une théorie ce qu'on appelle souvent *l'art de la boxe*. L'objet social ainsi créé possède une réalité objective de *produit constitué* : mais sous cet

aspect, il n'a qu'un être abstrait; c'est un ensemble de significations et de pratiques possibles; mais en même temps il est à chaque instant *tout entier*, comme pouvoir réalisé et dépassé, dans chaque moment de l'entraînement, dans chaque péripétie d'un combat. A la fois dehors et dedans : détermination du corps, *exis*, savoir technique, bref lente production d'un homme social : le boxeur; et, en même temps, ensemble omniprésent de significations théorico-pratiques auquel chacun se réfère en même temps, du manager au spectateur en passant par les boxeurs, les entraîneurs, les soigneurs, etc., et qui est simultanément le *dépassé*, puisque chaque coup de poing est compris et prévu à partir de cet ensemble, et le *dépassement* puisqu'il se referme sur le combat présent pour opérer la totalisation concrète de tous les combats contemporains. Le boxeur dépasse la boxe et la boxe se referme sur le boxeur puisqu'elle exige elle-même ce dépassement : elle est tout entière dans ce coup de poing, mais inversement ce coup de poing n'est ni ne peut être rien d'autre qu'une exigence de la boxe. De ce point de vue, il faut remarquer tout de suite que la déchirure que représente, au fond de ce puits immense, l'antagonisme acharné des deux adversaires ne peut réellement se produire – quelle qu'elle soit finalement dans son intelligibilité ou dans son intelligibilité fondamentale – que par l'unification totalisante d'une technique mise au point par des organismes unis. Pour aller plus loin encore, leur affrontement même ne peut se faire que sur la base d'un accord (ce qui ne signifie pas que cet accord est toujours respecté) : accepter les règles, se mesurer *dans le même art*.

Ainsi chaque match est toute la boxe. Elle peut être présente totalement et positivement, comme lorsque les boxeurs sont des champions et qu'ils mettent tout leur acharnement à se vaincre. Ou bien la totalisation se fait négativement : le public mesure l'insuffisance des combattants *parce qu'ils ne réalisent même pas* (loin de la dépasser) dans leurs opérations cette expérience théorique et pratique que nous avons appelée l'art de boxer. Mais cela ne signifie pas que la boxe, comme art, comme « noble sport », n'ait pas de *réalité présente*, dans la salle et sur le ring : tout au contraire, c'est elle qui détermine les limites et les capacités des deux adversaires; c'est elle qui définit leur place future dans la hiérarchie, leur carrière, à travers les exigences et les protestations de la salle, enregistrées par les organisateurs et les managers. On arrive à sentir son épaisse présence, dans la mesure même où elle domine les combattants sans qu'ils puissent la dépasser, dans la mesure où elle les possède par l'ensemble des règles, des rites, des fins auxquels ils se soumettent, sans qu'ils l'intériorisent par leur retotalisation du champ pratique. Ce match où les deux débutants s'embrouillent, chacun victime à la fois de ses maladresses et de

celles de l'autre, a une réalité d'autant plus saisissable que cette domination des travailleurs par leur travail, en produisant aux yeux de tous leur avenir (ils végéteront au bas de l'échelle ou abandonneront la profession), le fait voir et toucher comme signification et comme destin. Il est en effet signification dans la mesure où il peut se manifester par des déterminations du langage (« Ils ne valent rien, ils sont foutus, etc. ») mais il est destin dans la mesure où cette domination présente des boxeurs par la boxe est directement saisie comme présence de leur malheur futur.

Ainsi le match de boxe apparaît à *tous* comme événement unique, qui s'écoule irréversiblement et qui met aux prises des individus singuliers, et comme *toute la boxe* présente et mise en cause dans cet événement même. A chaque combat, la boxe *s'incarne*, se réalise et s'écoule en se réalisant; à chaque combat elle est là, fixe et totalisante, comme le milieu qui produit *en lui*, comme une lézarde grandissante, le combat de ces deux personnes singulières. Nul ne peut comprendre la passion des spectateurs – et bien souvent des boxeurs eux-mêmes – s'il ne reconnaît cette double dimension du match, ainsi que la double présence de la boxe. Cette bagarre n'intéresserait pas si elle ne *totalisait* dans sa temporalisation concrète ce monde fixe et abstrait qui la retotalise; mais cette totalisation resterait schématique et formelle (ce qui est le cas lorsqu'un boxeur et son sparring-partner donnent une « démonstration » sans frapper) si elle ne s'incarnait dans la singularité d'un « combat douteux », c'est-à-dire à la fois d'une richesse inépuisable et d'une imprévisibilité au moins partielle.

Cependant nous ne pouvons nier que, pour la plupart des spectateurs, les choses ne vont pas plus loin : chaque match retotalise la boxe et tous les autres, la boxe (comme hiérarchie objective et « cote » des boxeurs) retotalise à son tour chaque match écoulé. Mais il ne leur semble pas nécessaire de se demander si ces déchirures organisées du tissu social sont en elles-mêmes totalisation de toutes les déchirures de la même « société ». Ou, en d'autres termes, si l'ensemble social s'incarne avec la multiplicité de ses conflits dans telle temporalisation singulière de réciprocité négative. Du moins n'est-ce pas nécessaire pour les *aficionados* : mais peut-être cela vient-il de ce qu'ils sont *eux-mêmes* le match en cours. Au contraire, dans certains milieux hostiles aux sports de violence, rien n'est plus banal que de présenter la boxe comme un produit de « l'agressivité humaine » et comme un des facteurs susceptibles d'accroître cette agressivité originelle. Sans nous arrêter à cette notion idéaliste et naturaliste d'agressivité, il convient de remarquer que la violence des boxeurs est liée aux conflits en cours de deux façons différentes, c'est-à-dire immédiatement et par une série de médiations.

Totalisation immédiate : l'incarnation.

Immédiatement : le match est incarnation publique de *tout* conflit. Il se rapporte sans intermédiaire à la tension interhumaine que produit l'intériorisation de la rareté. C'est ce type de relation que nous devons d'abord décrire. Que voyons-nous ? Des hommes réunis qui suivent passionnément un duel particulier. Mais nous savons déjà que ce duel est l'incarnation présente d'une certaine espèce de violence réglée qu'on appelle boxe. Or l'ensemble de règlements et d'impératifs techniques qui constituent cet « art » tire son origine d'un perfectionnement systématique et continu de la violence la plus immédiate et la plus nue : celle d'hommes sans armes qui se font leur propre instrument de combat. Tous les groupes sociaux que nous connaissons aujourd'hui sont armés – si rudimentaire que soit leur technique. Mais en chacun il reste la possibilité, pour des individus dressés les uns contre les autres par la colère, de revenir à un mode de combat qui semble *la lutte originelle*, bien qu'on ne puisse démontrer que ce soit en effet le premier affrontement des individus situés dans un champ de rareté. Ce qui est sûr c'est que, en chaque rixe, l'origine profonde est toujours rareté. Il serait trop long d'expliquer ici par quel enchaînement le *défi*, par exemple, est la traduction de la violence humaine comme rareté intériorisée. Mais on comprend sans peine comment la violence, d'abord pratique et intéressée, peut se poser pour soi comme vertu désintéressée, devant un public de violents. En fait le désintéressement est un mirage : les combattants veulent s'affirmer, mériter l'estime, la gloire, obtenir un gain matériel. Reste que le combat en lui-même est « gratuit » : la victoire ne donne pas directement au vainqueur les richesses ou la femme du vaincu ; il faut faire intervenir un monde social complexe de juges, d'arbitres et de spectateurs. Il y a *récompense* plutôt que *conquête* ; dans certains cas (dans un match où le tenant du titre est vaincu par le challenger) le vaincu a la consolation de toucher beaucoup plus d'argent que le vainqueur. En tranchant tout lien avec des intérêts immédiats, en imposant la médiation du groupe entier, en faisant de la « bourse » une sorte de prime au mérite et de la victoire (sauf en cas de K.O.) une décision délibérée des témoins compétents, la violence perd son urgence extrême, elle se débarrasse des significations qui font corps avec elle, qui la brouillent et qui renvoient aux mobiles. Quelles que soient la pugnacité et la colère de nos coqs de combat, ils sont rarement séparés par la haine : la rage de vaincre, la fureur naissent de la fonction – c'est-à-dire de la violence à *exercer* – et non la violence de la colère, au contraire de ce qui se passe dans une rixe. En même

temps, l'ensemble des précautions prises (gants, protège-dents, coquilles, interdiction des coups dangereux) et la technique professionnelle des adversaires contribuent à réduire l'aspect désordonné qu'offrent à l'ordinaire les bagarres des rues. Dans les rues, en effet, deux furieux qui se jettent l'un sur l'autre sont de même force et ne connaissent aucune règle – ni aucune technique –, se paralysent de leur ignorance réciproque, roulent sur le sol, se massacrent ou se font à peine mal, au hasard. C'est moins la violence nue qui ressort qu'une sorte de grotesque sinistre marquant les limites de l'homme. Tout concourt donc à brouiller cette première image du *conflit* : du reste, ce n'est pas un spectacle mais un vertige; les témoins séparent les adversaires ou se tombent les uns sur les autres à bras raccourcis.

Le moment où le conflit, nu, dégagé de toute contrainte visible, fortement dessiné par le savoir, les règles et les capacités, se donne par lui-même en spectacle correspond, dans toutes les communautés, à une prise de conscience valorisante : non seulement l'individu se saisit dans ses actions comme menacé par la violence des contre-hommes et comme devant répondre par une contre-violence, mais encore il donne une *valeur* à la violence défensive (et même offensive dans la mesure où il ne repousse pas la possibilité d'agression préventive); dans le manichéisme de la rareté, la violence est au service du Bien, elle est le Bien elle-même; l'individu (et le groupe tout aussi bien) assimile sa dignité d'homme et la contre-violence qui la soutient. Il décore celle-ci du nom de *force*. L'homme de bien doit être fort; la force est la preuve de son droit *. Ceci pour une raison simple : s'il est vaincu, il est soumis au droit de l'autre, le manichéisme se renverse, le vaincu doit avoir tort. Ainsi, ce qui n'était qu'un conditionnement matériel, traversant l'individu et l'opposant à l'*Autre*, devient une *exis* que l'exercice doit développer et qui doit pouvoir se changer en praxis dès que la situation l'exige. C'est pourquoi – quelles que soient les armes, dont l'origine est sociale – l'individu qui assume la violence affirme d'abord sa force au niveau de sa nudité désarmée. Nous verrons qu'il y a cent, mille façons différentes de se réaliser comme fort (c'est-à-dire comme le Bien se faisant terrible) et qu'elles dépendent des structures propres du groupe donc, en définitive, de l'ensemble des circonstances matérielles et des techniques. Et il n'est pas douteux que, dans les communautés où la classe dominante est une aristocratie militaire, le noble ne se distingue pas de ses armes; il refuse la nudité du combat fondamental dans la mesure même où ce combat

* Sur la morale de la force et sur ces trois sortes de violence, voir *Cahiers pour une morale*, écrits en 1947 (Bibl. de Philosophie, Gallimard, 1983), p. 194 sq., 216 sq. (N.d.E.)

qualifie les roturiers, ceux qui n'ont pas la technique et l'usage souverain de l'épée. Mais ce n'est pas ce qui compte ici : l'essentiel, c'est qu'en assumant la violence sous le nom de force virile, l'individu (aussi bien que le groupe) la pose pour soi comme son devoir (devenir plus fort chaque jour) et son moyen privilégié ; il en fait nécessairement *un objet* et, dans la mesure même où son manichéisme la détache des intérêts particuliers ou collectifs qu'elle doit défendre, une *vertu* désintéressée. Le combat comme violence réciproque en acte est *posé pour soi*, dans les sociétés guerrières, dans la mesure même où la violence, moyen au service du Bien, doit prendre conscience de soi comme étant finalement la réalisation négative du Bien lui-même (par destruction du Mal) et finit par se poser comme fin. Le combat qui a lieu *en public* et sans autre fin que d'exister publiquement comme événement absolu, il ne faudrait pas croire qu'il est chargé de *représenter* la violence : pour qu'il la représentât en effet, elle devrait être *imaginaire*. Or elle existe réellement et peut être mortelle, suivant le mode de combat. Il ne faudrait pas même dire que les combattants la *présentent* : ils sont trop occupés à combattre, surtout si la lutte est dure et risque de devenir mortelle. Il ne s'agit nullement d'une comédie mais d'une *réalisation parfaite*¹. Par rapport aux combats douteux de la guerre, le tournoi fut, pour la chevalerie, l'occasion de réaliser la violence dans sa pureté réglée, sous forme d'une « expérience de laboratoire ». On risquait sa vie pour prendre celle de l'autre, mais en débarrassant le terrain de ces fantassins toujours prêts à couper les jarrets des chevaux, de ces archers et même des autres seigneurs dont l'intervention cachait ou empêchait le vrai déroulement du combat singulier. La société qui pose sa violence comme un objet doit, sous peine de verser dans l'idéalisme, la réaliser comme objet matériel, c'est-à-dire comme événement public et gratuit. Le « jeu » violent *incarne* le type de violence qui caractérise la société envisagée : mais ce caractère – sur lequel nous reviendrons – qui renvoie aux *médiations* pratiques ne doit pas nous empêcher de voir que le combat public est incarnation devant tous de la violence fondamentale.

Les spectateurs, en effet, ont une attitude ambiguë : à les entendre, ils vont voir du « beau sport », de la « belle boxe », ils vont apprécier des qualités humaines : le courage, l'adresse, l'intelligence, etc. Et c'est vrai : seulement, ces appréciations techniques et morales n'auraient pas même de sens si elles n'étaient suscitées par la réalité d'une lutte dangereuse. C'est une chose que d'être ému par la représentation imaginaire du courage au théâtre ou *

1. Au sens où l'on parle de « crime parfait ».

* On attendrait : « et une autre chose » (*N.d.E.*).

de découvrir le courage peu à peu à l'intérieur d'un événement qui est en train de se dérouler et dont la réalité saisit d'abord. Et, justement, il ne s'agit pas d'une partie d'échecs ; le spectateur voit des hommes saigner, souffrir, parfois tomber ; il voit leurs visages s'enfler sous les coups jusqu'à éclater. Et, précisément parce que l'événement n'est pas imaginaire, le spectateur n'a pas le moyen de rester passif : la force de l'imaginaire vient de l'infranchissable distance qui me sépare de lui, au théâtre, et qui me réduit à l'impuissance. Mais le spectateur de cette rixe purifiée est acteur parce qu'elle se déroule vraiment devant lui. Il encourage les boxeurs ou les blâme, il crie ; il lui semble faire l'événement à mesure qu'il se déroule : sa violence est totalement présente et il tente de la communiquer aux combattants pour précipiter le mouvement du combat. Cette violence, d'ailleurs, ne s'accommode pas d'assister objectivement à l'effort de chacun des adversaires : elle ne serait pas violence sans avantager, sans préférer, sans se vouloir partiale ; le spectateur *choisit* son point de vue : il acclame celui des adversaires qui est son compatriote ou dont il a suivi la carrière ; ou bien il se décide, au cours du match, pour des raisons particulières : par exemple, il a élu le boxeur marseillais parce que celui-ci a mené pendant les deux premiers rounds ; par la suite il s'obstinera à le voir vainqueur, il refusera de voir les coups reçus par son favori, il l'encouragera non seulement de la voix mais par une sorte d'effort furieux et vide pour lui donner sa propre volonté. Finalement, il s'identifie à lui, il combat à travers lui : il est lui-même l'incarnation de la violence, au point parfois de frapper son voisin : la bagarre est, dans la salle, toujours possible, comme un résultat normal et prévu du combat.

A ce niveau, c'est bien la violence fondamentale qui s'incarne : même s'il a quelques connaissances empiriques sur la boxe, le spectateur ne peut apprécier les coups sans les donner, là-bas, sur le ring par les poings de ses favoris ; il ne peut maintenir sa partialité passionnée sans partager la colère du combattant. Je l'ai dit : la colère, chez le boxeur « combatif », s'éveille au premier coup de poing, parfois même dès qu'il monte sur le ring ; cette colère s'exprime par la soudaineté, la « méchanceté » de son attaque et cette expression visible est saisie dans la mesure où elle suscite la même colère chez le spectateur. Celle-ci, toutefois, ne naît pas du danger ou de l'ambition de vaincre, ce n'est pas une lutte contre la peur : c'est l'incarnation d'une violence préexistante qui tire son origine de la situation même de ce témoin et qui se maintient chez lui – en dehors des moments où elle peut s'extérioriser – comme malaise, tension nerveuse, quelquefois même comme passivité triste. En ce sens, la violence du public – qui soutient les boxeurs, qui les traverse et les anime et qu'ils incarnent dans leur match – c'est celle qui naît en chacun des

contraintes sociales, de l'oppression subie, de l'aliénation vécue, de l'impuissance sérielle, de l'exploitation, du sur-travail et, tout aussi bien, de conflits « intérieurs » ou privés qui ne font que traduire ces conflits latents dans le domaine du singulier. Les deux boxeurs ramassent en eux-mêmes et réextériorisent par les coups qu'ils se portent l'ensemble des tensions, des luttes ouvertes ou larvées qui caractérisent le régime où nous vivons et qui nous ont faits violents jusque dans le moindre de nos désirs, jusque dans la plus douce de nos caresses. Mais en même temps, cette violence s'approuve en eux ; par eux ce qui est morosité, malaise, haine qui n'ose s'avouer, etc. devient courage, efficacité, vertu manichéiste de la force. Le public *produit les boxeurs* : non pas, comme chacun tente de le faire, par les encouragements et les blâmes qu'il leur distribue, mais matériellement et très réellement parce qu'il finance l'immense opération qu'on peut appeler la boxe mondiale. Ainsi la conscience qu'a chaque spectateur d'être lui-même la force vive du combat et de l'insuffler à son favori n'est pas fausse : elle traduit en attitudes particulières une vérité pratique ; et les attitudes (enthousiasme, hurlements, sifflets, etc.) enferment la compréhension implicite de cette vérité : si ces témoins se permettent de crier, de tempêter, d'injurier, *c'est qu'ils ont payé*. Mais, inversement, les boxeurs incarnent dans un conflit réel et daté la violence fondamentale et le droit à la violence ; cette incarnation transforme la salle entière, car le public y *participe* et sa violence s'incarne dans les boxeurs. Le match est partout, la guerre omniprésente tourne en rond. Le public est un collectif qui trouve à la fois, là-bas, sur le ring son unité de groupe et ses innombrables déchirures : une dichotomie spontanée et mouvante transforme chaque voisin en adversaire de son voisin ou (s'ils parient sur le même combattant) en frères d'armes.

Dans la mesure même où, dans une unification synthétique, la partie est totalisation du tout (ou de la totalisation d'ensemble), *l'incarnation* est une forme singulière de la totalisation. Son contenu, c'est l'ensemble totalisé ou en cours de totalisation. Et par là nous n'entendons pas qu'elle en est le symbole ou l'expression mais qu'elle se réalise très réellement et pratiquement *comme la totalité se produisant ici et maintenant*. Tout match de boxe incarne toute la boxe comme incarnation de toute la violence fondamentale. Et il faut prendre garde à ne pas confondre les différentes démarches de la compréhension. Car je ne dis pas seulement que le match *renvoie* à l'ensemble contemporain des boxeurs, de leur hiérarchie, de leurs statuts et des recettes de leur art ni que cet ensemble *renvoie* aux formes contemporaines de la violence, comme à des significations abstraites et transcendantes auxquelles il faudrait rapporter l'événement présent. Mais je dis au contraire que le combat enveloppe en lui comme sa substance

réelle et comme son efficacité pratique la violence fondamentale. Elle est immédiatement ici et partout dans la salle, c'est l'étoffe même du mouvement de temporalisation comme production du combat par les spectateurs et comme unification (et affrontement réciproque) des spectateurs par le combat. Et la raison de cette incarnation n'est pas mystérieuse, puisque c'est la violence éparsée de chaque spectateur qui se retotalise, à partir d'organisations et de groupes qui se sont constitués pour lui fournir des occasions de se retotaliser. Et quand nous insistons sur la présence « en personne » et tout entière de la violence fondamentale, il ne faut pas entendre qu'elle n'existe pas *ailleurs*; mais, simplement, nous découvrons que cette violence est toujours *entière* partout où elle existe. La Raison positiviste se bornerait évidemment à signaler des poussières de conflits provoqués par différents facteurs, réductibles, dans le meilleur des cas, à un dénominateur commun. Justement pour cela, elle s'interdirait de comprendre la relation d'un match particulier à la violence et d'autre part à l'immense réseau d'organisations et de fédérations qui constitue le monde de la boxe. Un acte de violence est toujours toute la violence parce qu'il est réextériorisation de la rareté intériorisée; or cette rareté n'est jamais un principe abstrait ou extérieur à l'ensemble social : c'est à tout moment une relation synthétique de tous les hommes avec la matérialité non humaine et de tous les hommes entre eux à travers cette matérialité, en tant que l'ensemble des techniques, des rapports de production et des circonstances historiques donne à cette relation sa détermination et son unité. Ainsi l'intériorisation est celle de *la* rareté contemporaine comme réalité objective; et la violence de chacun n'existe que comme violence tournante de tous puisque la rareté se définit à travers son rapport au nombre et aux besoins des hommes constituant aujourd'hui l'ensemble social considéré. L'unicité de cette violence ne réalise pas l'unification des individus et des groupes, puisqu'au contraire elle les oppose : mais en chaque action violente, toute la violence existe comme unification, dans et par ce geste, de toutes les oppositions qui affrontent tous les hommes et qui l'ont suscité. Il suffit de voir ce que ramasse en soi d'oppression, d'aliénation et de misère l'acte d'un père ivrogne qui bat un enfant pour comprendre que toute la violence sociale de notre régime s'est faite cet homme-là et sa fureur actuelle.

Mais nous avons parlé d'incarnation : par là nous entendons signifier que la totalisation est *individué*. Cette violence fondamentale éclate ici et maintenant mais avec tous les caractères d'un ici et d'un maintenant, c'est-à-dire avec la richesse opaque du concret et ses déterminations négatives. C'est un boxeur du Nord et un Marseillais qui s'affrontent devant ces Parisiens, dont chacun est venu assister au match en conséquence du développe-

ment de son histoire, qui lui est rigoureusement personnelle. Avec ses incidents et ses accidents, le match se définit comme singularité et par sa singularité : soirée *datée*, remplie d'événements uniques, donc irréductiblement singulière, *même* si elle frappe par sa banalité (« Il n'est rien arrivé de bien particulier. » « Les combats ont été quelconques »). Ce match est toute la violence et, en même temps, il est *autre*, il ne peut exister que comme sa détermination particulière. Faut-il entendre qu'il a avec la violence fondamentale le rapport de l'individu au concept ? Non : ce rapport – qui existerait au niveau de la Raison analytique – exige en effet pour s'établir que trois conditions soient remplies : même si le concept est découvert, au cours de l'expérience, dans l'objet individué et comme une structure essentielle de celui-ci, il lui demeure en fait transcendant comme une règle abstraite et déjà donnée, ce qui reste si l'on fait disparaître les limites contingentes et empiriques de la réalité considérée ; ce rapport – ce qui revient à la condition précédente – n'est pas créé par l'action (c'est l'objet qui peut être créé, non le rapport au concept ni le concept lui-même), c'est un rapport ontologique et logique qui ne peut se donner qu'à la raison contemplative¹ ; enfin les caractères empiriques de l'objet tombent en dehors du concept et se manifestent par rapport à lui comme de simples accidents, ce qui définit le concept comme ensemble de déterminations abstraites du type : $y = f(x)$ ou *s'implique q*, ne pouvant avoir d'autre réalité matérielle que celle d'une détermination du langage (et du dépassement de cette détermination comme unité signifiante). Cela implique évidemment que l'ensemble des déterminations, à l'intérieur du concept, est lié par des relations d'extériorité : il s'agit de traits ou de caractères qui se présentent dans l'expérience simultanément ou selon un ordre invariable de succession, comme il apparaît quand

1. Par là je n'entends pas que l'attitude pratique doit être le quiétisme : le concept ou le rapport de l'objet au concept se manifestent au cours d'une investigation scientifique, par exemple, ce qui implique une interrogation, un projet de trouver la réponse, une construction de dispositifs expérimentaux au moyen d'instruments, etc. C'est ce qui se passe, par exemple, lorsque le chimiste veut déterminer si tel ou tel corps appartient à telle catégorie et se définit par telle ou telle collection de propriétés. Il peut même y avoir décision au niveau même de la relation ontologico-logique, comme lorsque le savant (pour certains sels, par exemple : tartrate et paratartrate) décide de forger deux classes pour satisfaire aux principes de sa science, là où la découverte expérimentale n'en manifeste qu'une. N'importe : à travers des activités, la saisie du concept à travers son objet reste la fin d'un projet de contemplation parce que les rapports de cet objet et de ce concept – même si on les *décide* – sont *donnés, établis* : ce n'est pas l'objet qui *réalise* pratiquement son concept ni le concept qui *se réalise pratiquement* dans l'objet. Cette inertie constitue le savant lui-même comme un investigateur *dé-situé*. Nous retrouvons le « pur être-au-près-de... » que Heidegger définit comme attitude scientifique.

on considère le concept de cygne (transformé par la découverte de cygnes noirs en Australie) ou celui de karyokinèse.

Nous pouvons mieux montrer la signification de l'*incarnation* si nous l'opposons à l'exemplification du concept aussi bien qu'à la conceptualisation de l'expérience. Cette incarnation, en effet, n'est jamais contemplative : elle est praxis ou praxis-processus. Un acte de violence n'a jamais de *témoins* : certes la police ou demain l'historien cherchent les témoignages d'individus ayant assisté à l'action sans y participer. Mais ces individus n'existent pas ; et c'est même pour cela que les témoignages – d'où qu'ils viennent – sont par principe suspects ; le prétendu témoin est un participant : il intervient pour arrêter une bagarre ou bien il la laisse se dérouler, par lâcheté, sadisme ou par tradition. La preuve en est que la plupart des législations comportent des lois prévoyant des sanctions contre les personnes coupables de « non-assistance ». Dans un immeuble où certains locataires frappent leurs enfants parfois jusqu'à la mort, les autres locataires sont nécessairement jetés dans une situation qui exige impérieusement un choix : dénoncer (mais quelle répugnance chez beaucoup de ces malheureux, victimes de la société tout entière et solidaires *par principe* de celui des leurs qui martyrise ses enfants – non pas en tant qu'il est bourreau mais en tant qu'il est victime –, quelle répugnance à livrer un camarade aux flics!) ou bien se faire complices. Dans les deux cas, ils décident – ensemble ou séparément – de l'événement. S'ils se laissent étouffer par un silence trop pesant, si la victime meurt, comme il est arrivé, ils sont eux-mêmes les bourreaux. Car la notion même de complicité, déviée par la Raison analytique, suppose l'immanence du rapport et non son extériorité : le complice réalise l'acte tout entier par sa propre pratique, personne ne peut dire *a priori* s'il est plus ou moins coupable que celui dont les mains ont accompli le crime ; cela dépend de sa situation au sein du groupe ou du collectif.

Donc, pas de témoins pour la violence : mais seulement des participants ; la non-violence, même et surtout quand elle est érigée en maxime, est choix d'une complicité : en général le non-violent se fait complice de l'oppresser, c'est-à-dire de la violence institutionnalisée, normalisée qui sélectionne ses victimes¹. La rixe est *l'événement commun* ; les uns le produisent avec leur fureur, qui est l'extériorisation brusque d'une violence constamment subie et intériorisée, les autres avec leur peur qui naît d'une prévision des violences futures, basée sur le souvenir vivant des violences passées. En cet événement, l'action et la connaissance ne font qu'un, comme nous l'avons toujours marqué. Et cela veut dire, en particulier, que la réalité produite est *vécue*

1. Il existe pourtant des « non-violents » subversifs.

(c'est-à-dire agie, sentie, connue dans l'indissolubilité des projets) comme développement dialectique et comme temporalisation irréversible, mais non pas *contemplée*. Les lumières de la praxis sont définies par elle et se bornent à éclairer sa progression, sans aucun recul. Il ne s'agit pas ici de *comparer* des actes entre eux pour en tirer un concept commun : ce sont les partis, les organisations, la presse, le gouvernement qui peuvent réintégrer *ce* cas particulier dans des statistiques et tirer des conclusions sur l'enfance délinquante ou martyrisée. En fait les participants *vivent un absolu*. Et l'absurdité serait d'introduire au niveau de l'acte je ne sais quel relativisme : croit-on qu'on puisse mourir ou se vendre pour *le relatif*? La peur qui rend un homme lâche malgré lui, croit-on qu'elle puisse être autre chose qu'une peur de l'absolu? Et le meurtre? Nous retrouvons ici ce que j'ai dit dans *L'Être et le Néant* : le relativisme est une attitude historique qui ne peut se fonder que sur le caractère absolu de la vie quotidienne et immédiate * ou, en d'autres termes, le relatif est inintelligible si, avant d'être relatif à d'autres relatifs, il n'est d'abord relatif à l'absolu. Mais il faut comprendre cet absolu : nous ne sommes pas renvoyés par là à je ne sais quel dogmatisme théologique ou idéalisme. L'absolu, c'est *avant tout* la différence qui sépare la vie de la mort, chez moi et, pour moi, chez tout autre; c'est l'écart entre l'existence et le Néant; ce n'est pas *la vie* qui est un absolu d'abord, ni la mort, mais la mort en tant qu'elle vient menacer fondamentalement ce qui vit ou la vie en tant qu'elle est exfoliée du réel par la mort qui la menace et en tant qu'elle peut se jeter d'elle-même et se briser intentionnellement contre l'écueil de la mort; du coup, c'est l'ensemble des individus et des choses qui menacent la vie, c'est l'ensemble de ceux pour qui on accepte de la donner ou de la risquer; c'est le climat de violence qui, sous forme de conflits ou de fraternité-terreur, définit la vie comme risque de mort et destin mortel, la mort comme terme indépassable et menaçant de chaque vie. Toute violence-événement est produite, vécue, refusée, acceptée comme *l'absolu*, d'abord parce qu'elle actualise présentement l'ensemble diffus et confus *des violences* qui m'ont fait violent fondamentalement, ensuite parce qu'elle surgit absolument et dans l'immédiat comme lutte pour la vie (et pour la mort de l'Autre), révélant chez tous les participants que la vie de chacun peut se fonder sur la mort d'un autre (ou des autres). Ainsi par le conflit la vie se révèle dans son unicité précieuse, dans son irréversibilité, dans sa fragilité et dans sa féroce affirmation de soi-même, à travers l'alternative : tuer ou être tué. Peu importe que le conflit ne soit pas en lui-même lutte

* Cf. *L'Être et le Néant*, quatrième partie, chapitre I, p. 579 (coll. Tel, Gallimard), et aussi *Cahiers pour une morale*, p. 437, *op. cit.* (N.d.E.)

mortelle : la mort est là, dans le sang qui coule, comme l'achèvement qui ne sera pas achevé, comme la vérité future qui ne sera pas atteinte et, finalement, comme la vérité profonde et fondamentale. La mort, propre et nette comme un os, est présente dans le match de boxe. Non pas seulement parce qu'un coup mal ou trop bien placé peut tuer, ni même parce que les cas de cécité, de folie – formes inférieures de la liquidation physique – sont très fréquents chez les anciens boxeurs, mais tout simplement parce que le geste de frapper est un geste qui donne la mort (ce qui est implicitement reconnu par l'existence des gants et des appareils protecteurs), parce que le K.O., toujours risqué, toujours guetté par le public est une réalisation publique de la mort. Réalisation *symbolique* ? Non : l'homme s'écroule et meurt ; c'est le terme de la bataille. Qu'il ressuscite ou non dans le vestiaire, le spectateur a conduit un combat jusqu'à sa fin extrême, c'est-à-dire jusqu'à ce moment ambigu où sa plénitude et sa disparition sont produites l'une par l'autre et simultanément.

Mais cette mort présente, ce n'est pas la mort en soi ni le concept de mort : il s'agit bel et bien de celle qui menace tel individu (l'enfant que son père abrutit de coups ou le boxeur etc.). Personne parmi les voisins ou dans le public ne se perd en considérations abstraites sur *la* mort. Simplement, en tolérant le martyre d'un enfant, en excitant les boxeurs, chaque participant *se met en jeu* comme meurtrier ou comme assommeur (c'est ce que prouvent assez les cris si fréquemment répétés au cours d'un match : « Tue-le ! Tue-le ! » ou « Suis-le ! Achève-le ! »), précisément parce qu'il se vit perpétuellement comme assommé ou comme liquidé physiquement (par un surmenage imposé, par une misère artificiellement maintenue à partir d'un choix social, par la violence toujours possible des « forces de l'ordre » ou, s'il fait cause commune avec l'oppression, par les violences d'un mouvement révolutionnaire). Là-bas il tue, il est tué en chaque adversaire et puis son choix finit par le faire tueur à travers son favori et victime à travers l'autre : à ses risques et périls, puisqu'un retournement de la situation est toujours possible. Et dans la mesure où le conflit qui se règle sur le ring est *soutenu* par chacun avec tout le public et contre ses voisins, ce qui est produit *là-bas*, *ici* et partout dans la salle, c'est, à travers ces vies individuelles, la totalité concrète de la vie, de la mort, du rapport humain de vie et de mort. Aucune signification conceptuelle ou seulement verbale : ce qui fait de ces vies l'incarnation de la vie, c'est tout simplement le sérieux passionné de la praxis chez tous les participants, leur impossibilité présente de se détourner du match, qu'ils préfèrent à tout *pour le moment*, tout en sachant qu'ils ont des soucis d'une autre importance, comme si, tout ensemble, il n'y avait jamais eu *d'extérieur*, comme si, derrière les portes closes il n'existait rien, ni

ville plongée dans la nuit ni campagne autour de la ville, comme si l'humanité entière n'avait jamais été que cette poignée d'hommes produisant cette lutte à mort comme l'incarnation de leur destin et comme si, au contraire, deux milliards d'hommes restaient au-dehors, perdus dans la dispersion sérielle et dans l'impuissance, mais totalisés et fondus dans cette lutte unique et capitale, dont l'enjeu n'était autre que le sort de l'humanité¹. Sous ce dernier aspect, la totalité des non-spectateurs se totalise par le match lui-même en tant qu'ils en deviennent eux-mêmes participants, directement par les boxeurs et indirectement par la médiation des spectateurs. Et la base réelle de cette totalisation, c'est que, déjà, des commentateurs retracent le match pour les auditeurs de la radio *pendant qu'il se déroule*, c'est que la presse du lendemain en diffusera partout les résultats. Chacun des non-spectateurs est comme une reproduction de plus en plus pâle de la seule réalité vivante et pratique : chaque spectateur comme producteur et soutien du combat ; aussi chaque spectateur ramasse et fond en lui ces ombres, il totalise et comprime le maximum possible de pratique et d'expérience – maximum qui se décompressera en pâles connaissances abstraites et qui perdra du coup son statut ontologique.

Mais, précisément pour cela, il ne peut y avoir aucune différence ontologique ou logique entre totalisation et incarnation sinon que, précisément parce qu'elle est concrète et réelle, la totalisation ne s'opère que par les limitations qu'elle s'impose, c'est-à-dire que toute totalisation *interne* (enveloppée par la totalisation d'ensemble²) se réalise comme praxis-processus d'incarnation ou, inversement, que toute réalité pratique et concrète n'a d'autre contenu positif que l'ensemble totalisé de toutes les totalisations en cours. Ce contenu fait sa matérialité, gouverne sa temporalisation et se constitue par elle : présent *sans distance* puisqu'il est fait par les participants et non contemplé par des témoins, il ne renvoie à aucune signification transcendante et il n'y a jamais lieu – dans le moment de la praxis productrice – de se référer à des concepts ou à des règles étrangères : l'événement produit sa propre règle. Si cette règle est l'art de la boxe, boxeurs et spectateurs reproduisent et réalisent cet art par le combat réel en le dépassant par chaque invention, par chaque tactique. Mais

1. En effet, le match de boxe est un *manichéisme blanc* : chacun sait que le Bien triomphera du Mal. Si le favori flanche aux derniers rounds, les spectateurs l'abandonneront et s'incarneront dans l'autre. Le cas est plus complexe quand le patriotisme local s'en mêle : mais la défaite reste malgré tout récupérable.

2. Nous ne savons même pas encore si la totalisation d'enveloppement peut exister. Nous verrons plus loin qu'elle est le fondement de toute intelligibilité de l'Histoire et nous nous apercevrons qu'elle est – quoique de manière différente – *elle aussi incarnée*.

cette totalisation incarnée, œuvre commune des participants, n'est jamais *nommée* ou *pensée*, au cours de l'opération, ni comme totalisation (aux dépens des limitations qui l'incarnent) ni comme incarnation (c'est-à-dire comme simple événement de détail). Si l'on veut imaginer que des participants prennent ces positions extrêmes, il faut leur prescrire des situations extrêmes. Il arrive en effet qu'un étranger, conduit par un ami dans une manifestation sportive de caractère violent, n'y voie, si elle est strictement locale, que la totalisation (ou du moins l'aspect *national* de la totalisation) : pour beaucoup d'Américains du Nord, c'est le Mexique tout entier (ou l'Espagne tout entière) qui se dévoile – sans mots ni concepts, par un malaise – dans les premières corridas qu'on leur montre. Je me rappelle pour ma part avoir saisi – à tort ou à raison, peu importe – je ne sais quelle férocité cubaine dans les combats de coqs de La Havane : ces coqs résumaient des hommes ; inversement, après ces combats, la violence aveugle de ces bêtes *humanisées* devenait une grille, un schème synthétique à travers lequel je déchiffrais malgré moi tout ce que je voyais : une sorte de tragique mou, flottant entre mes yeux et la ville, me faisait *découvrir* la misère bien que le lien direct entre celle-ci et les combats d'animaux ne m'apparût nullement *. En fait, même pour l'étranger, la totalisation ne renvoie à aucune *idée* : le sport national des Cubains me renvoyait à *ce* mendiant ; la réciproque était vraie ; éclairé par mon expérience récente, le mendiant à son tour incarnait Cuba et ses combats de coqs. Si l'on cherche au contraire à réduire le match à son caractère d'événement strictement individualisé, qui met aux prises cet individu, dont on connaît la carrière et cet autre, avec les perspectives concrètes qui vont s'ouvrir pour eux, il faut prendre le point de vue pratique des organisateurs et des managers. Il sera, dans ce cas, indispensable de noter que la réduction au singulier se fait par l'intermédiaire d'une totalisation nouvelle : si les organisateurs ne perdent pas leur temps à déchiffrer le match comme violence fondamentale, c'est que ces seigneurs du « Noble Art », en tant qu'individus communs de leurs organisations ou que souverains tout-puissants (et, par là, communs encore), engagés dans des compétitions moins brutales mais tout aussi violentes avec d'autres souverains, se font les porte-parole de *la boxe* elle-même : elle se totalise par leurs jugements et cette totalisation enveloppante réduit le match présent à n'être qu'un petit événement local à l'intérieur du monde total de la boxe : il s'agit en effet de vérifier des prévisions, de reclasser des boxeurs, de déterminer la valeur et la cote de chacun telles qu'elles se feront au cours de l'événement. La boxe

* Souvenirs d'un voyage à Cuba, en 1949 (N.d.E.).

s'exprime par les appréciations de l'organisateur comme le capitalisme par les actes et les paroles du capitaliste. Et, comme nous le verrons à l'instant, le capitalisme lui-même, dans les démocraties bourgeoises, s'exprime à travers la boxe.

On peut admettre sans doute que la plupart des spectateurs oscillent autour d'une position moyenne; mais aucun d'eux n'atteint réellement (à moins de remplir les conditions requises) l'une ou l'autre des positions extrêmes. En fait il ne s'agit pas même de dire que la boxe et la violence fondamentale sont présentes à *travers* le combat. Ce combat *est* indissolublement le conflit singulier d'un jeune boxeur martiniquais et d'un boxeur parisien, la boxe elle-même, produite en commun par tous les participants, et la violence humaine se déchaînant publiquement.

Totalisation médiée : la singularisation.

Il résulte de cela que le rapport des caractères singuliers et du total incarné ne peut plus se définir comme celui des accidents avec le concept ou l'essence. Nous avons vu en effet que par rapport à l'universel abstrait, toute spécification est un accident. Cet accident, la Raison analytique l'expliquera par des facteurs extérieurs mais elle s'est interdit à jamais d'y voir une détermination engendrée par l'universel lui-même : nous sommes finalement renvoyés – c'est l'intelligibilité paradoxale au sein de l'intelligibilité positiviste – aux « rencontres de séries ». Pour bien comprendre la réalité de l'incarnation, il faut se demander si le hasard a le même sens pour la Raison dialectique, s'il n'apparaît pas comme ayant une fonction propre et par suite une intelligibilité : nous y reviendrons *. Mais, pour aller au plus pressé, nous nous interrogerons seulement sur les relations des singularités du combat avec les universels concrets qu'il totalise. Pour cela il faut abandonner la description de la totalisation immédiate, qui nous a livré l'essentiel, et aborder le problème de la totalisation médiée.

Cette totalisation nouvelle, ce sont les mêmes participants qui la réalisent mais, bien que produite par chacun de leurs gestes et à travers le projet de totaliser la violence humaine, elle ne se produit pas comme une prise de conscience pratique. C'est l'être même de tous ces hommes qui se totalise : il paraît dans l'objet même, c'est la règle de l'incarnation, mais cette règle ne fait pas l'objet d'un savoir; c'est la structure même du vécu et elle se définit en tant que telle comme détermination objective et *implicite* (pour eux) du champ pratique. Seul un observateur situé rigoureusement par

* Cf. note p. 346; voir aussi *L'Idiot de la famille*, tome III, p. 434, note 2, Bibl. de Philosophie, Gallimard (N.d.E.).

rapport à la multiplicité des participants mais en dehors d'elle pourra dégager l'ensemble des médiations à travers lesquelles ces boxeurs, cette boxe, ces organisateurs et ces spectateurs se sont produits réciproquement. Notre but ne peut pas être d'esquisser ici une interprétation historique et dialectique de la boxe : nous nous bornerons à indiquer quel ordre de recherches doit permettre de marquer dans ses véritables limites le processus de l'incarnation.

La boxe a fait depuis peu son apparition à l'Est; c'est un processus induit, là-bas, et qui se développe dans le cadre totalisant de la compétition sur tous les terrains avec l'Occident capitaliste. Elle est née dans nos sociétés bourgeoises et c'est comme telle qu'il faut d'abord l'étudier. Et s'il est vrai que ces sociétés sont divisées en classes, les unes exploitant et opprimant les autres, il faut étudier la boxe bourgeoise à partir des structures réelles du régime d'exploitation. A ce niveau, nous constaterons que la boxe est une entreprise économique et que les entrepreneurs recrutent les travailleurs parmi les exploités pour les soumettre à un autre type d'exploitation. La plupart des boxeurs, en effet, sont d'origine ouvrière; quelquefois ce sont des petits-bourgeois très pauvres, rarement des paysans. Ces jeunes gens, formés par la violence subie, sont propres à faire subir la violence : ce qu'ils incarneront dans leurs combats, c'est la violence ¹ même que la classe dominante exerce sur les classes travailleuses. Dès là, nous voyons que la violence fondamentale est singularisée : elle apparaît, dans sa forme historique, comme *la violence de notre société*. Mais il faut ajouter que cette violence, quand elle est réassumée *en commun* par les partis révolutionnaires et les syndicats, s'absorbe tout entière dans la praxis sociale et devient le ressort *commun* des actions de classe. Cela signifie que la violence individuelle se dépense sans se manifester à travers les actions de groupe : en dehors de la praxis commune, l'individu est comme allégé de toute fureur *personnelle*; il s'est fait violent au niveau des communautés organisées, en tant qu'*individu commun* : en socialisant sa colère, en la lui rendant comme un dépôt dont il doit compte à sa classe, les organisations ouvrières le délivrent, lui permettent – comme libre organisme pratique – de choisir par ailleurs envers son entourage toutes les formes de réciprocité positive. Le futur boxeur est *déjà sélectionné* par les circonstances

1. Sans doute, la plupart du temps, c'est un pauvre qui frappe sur un pauvre, un exploité sur un autre exploité. Mais ces décharges de violence sont précisément les plus fréquentes dans l'ensemble pratique tout entier. Ainsi Fanon fait remarquer que le colonisé – quand il n'est pas parvenu au stade révolutionnaire – frappe le colonisé. La violence induite et qui est, en lui, violence contre l'homme (parce qu'on l'a fait sous-homme) ne trouve d'issue qu'en agressant le *semblable* (c'est-à-dire le frère).

matérielles de sa propre vie : s'il accepte de passer *pro*, c'est qu'il veut s'arracher à sa classe; et s'il veut s'en arracher, c'est que sa situation de famille, les événements de son enfance ne lui ont pas permis de s'y intégrer. Mais, d'autre part, il a subi dès sa naissance la violence de l'oppression, de l'exploitation : en lui comme en ses camarades, elle s'est intériorisée. Seulement, en l'isolant des autres travailleurs, son histoire personnelle l'aliène à cette violence dont le caractère fondamental – tant que le groupe de combat ne s'est pas formé – c'est qu'on ne peut jamais la définir ni comme tout à fait passive et subie ni comme tout à fait active. Cette étouffante violence, qui écrase l'individu et qui, à chaque instant, risque d'éclater en brutalités incontrôlées, elle devient en même temps la conséquence et l'origine de sa non-intégration : il la retourne contre les siens; de même sa rage se tourne à la fois contre les riches qui l'exploitent et contre les travailleurs qui prétendent lui fournir le modèle de ce qu'il doit être et en qui, justement, il déteste l'image de ce qu'il sera. Cette violence prend conscience de soi et se pose pour elle-même, faute d'être socialisée : elle pose plus ou moins vaguement ses propres normes. Il y a, bien entendu, la possibilité d'un fascisme dans cette morale rageuse de la force et du défi; c'est à ce niveau que peut en effet se produire la rencontre des organisations para-militaires de droite et des victimes isolées de l'oppression bourgeoise : la violence que le régime d'oppression a mise dans chacun des opprimés, les oppresseurs la captent chez cet isolé et la retournent par lui contre sa classe d'origine. Si l'enrôlement ne se produit pas, il n'en reste pas moins que les explosions de violence isolées (rixes, bagarres, peut-être délits) sont un dépassement de la situation de base (appartenance à la classe opprimée et exploitée; non-intégration à cette classe) et comme l'obscur projet de s'arracher par la force à la classe dont il est issu. Lorsque dans les salles de boxe qu'il fréquente les professeurs le distingueront pour son *agressivité*, ils ne feront en somme que reconnaître comme vertu nécessaire de la boxe ce qui est fondamentalement la violence *individuelle* d'un désir d'échapper à sa condition. Il va de soi que cette agressivité n'a d'efficacité sur le ring que si l'individu possède des qualités physiques exceptionnelles. Mais il ne faut pas croire à une rencontre de hasard : faible, le jeune garçon eût trouvé d'autres issues à sa violence; plus surnois, plus souple mais plus rancuneux, peut-être, il eût poursuivi les mêmes fins par des voies détournées; en outre, une partie de la force, de l'agilité, de la vitesse requises par le « noble sport » seront développées peu à peu par l'entraînement et les premiers combats. En ce sens, la boxe produit son homme.

Ce *moment contractuel* – projet délibéré de faire de sa violence une marchandise pour sortir de sa classe chez l'un, projet

d'acheter cette violence et d'en faire la source de ses bénéfices, chez l'autre, *comme si c'était la force de travail d'un ouvrier* – est l'instant décisif de l'incarnation : en inventant de se faire traiter en marchandise pour dépasser le statut de sa classe dont tous les membres sont des marchandises, en aliénant sa violence, en la vendant, pour la conserver, pour désormais n'être plus désigné socialement que par elle, le jeune homme réinvente la boxe comme le dépassement vers l'universel qui conservera ses particularités et comme la transposition choisie de son aliénation originelle. Mais c'est précisément *avec ses particularités dépassées* que le public et les organisateurs vont l'adopter : la boxe n'est pas l'affrontement de forces sans visages ; ce sont des hommes qui se combattent, c'est-à-dire des individus concrets, opposés par leurs intérêts mais *différents* dans leur réalité – par leurs physiques, leurs caractères et leurs passés ; autrement dit, si la boxe ne met pas aux prises des robots fabriqués en série, si « le meilleur » doit gagner dans ce duel d'hommes, ce sport *exige* par la médiation des organisateurs et des participants que ce soit un homme qui triomphe d'un autre homme par ses qualités humaines, c'est-à-dire par ses particularités propres et l'usage qu'il sait en faire. Non pas seulement – s'il s'agit du physique – par ses qualités (sa taille, son allonge, sa musculature, etc.) mais par l'usage qu'il sait faire de celles-ci *et de ses défauts*. Non pas seulement par la technique apprise et l'adresse « naturelle » mais par un ensemble de conduites (agressivité et prudence, courage et ténacité, etc.) qui tirent leur source des particularités « psycho-somatiques », c'est-à-dire de l'histoire individuelle du vainqueur. A la fois de son enfance et de son adolescence et, à la fois, de sa carrière de boxeur. Dans cette conduite d'un boxeur nordique, un peu lourd : se découvrir sans cesse pour amener l'adversaire à se découvrir en frappant et pour placer alors un direct foudroyant, tout un passé se reflète ; il s'agit de « chercher le coup dur » au risque de le recevoir au lieu de le donner. Cela suppose chez le boxeur une résistance physique considérable et une confiance profonde en cette résistance : les coups de l'autre l'ébranleront à peine ; bien entendu un courage à toute épreuve, une force de bœuf mais peu de mobilité, peu d'adresse, une sorte de lenteur dans les mouvements et dans les inventions. En même temps, le schème de l'agressivité est bien particulier : on se fait proie pour mieux vaincre. Il y a une sorte de passivité au cœur de la pratique : elle semble venir d'une misère supportée, d'une longue patience accompagnée d'une rage passive mais d'autant plus forte. Cette tactique résume en elle, en effet, à la fois un terrible passé, la dure peine des hommes et la meilleure utilisation technique de l'ensemble psycho-somatique considéré comme un outil de destruction (cette utilisation est en partie inventée par le boxeur, en partie encouragée par le

manager). Elle est produite par les circonstances et elle produit son homme. Les traits mêmes du boxeur, c'est-à-dire ce qu'il a de plus individuel, sont défigurés par cette manière de boxer : prenant les coups pour mieux les rendre, il a le nez cassé, les arcades enflées, les oreilles en chou-fleur, etc. ; bref, un aspect de méchanceté – mimétisme involontaire – qui effraie le débutant mais qui, pour un adversaire d'expérience et pour un spectateur éclairé, révèle dès l'abord ses intentions et les limites étroites de son efficacité. Mieux encore, son destin est écrit là, son triste destin de boxeur et d'homme : boxeur, il ne montera jamais aux échelons supérieurs de la hiérarchie ; il écrase les débutants mais il est toujours battu aux points par les habiles qui, lorsqu'il se découvre, le frappent de toute leur force mais en prenant soin de ne pas se laisser frapper. Homme, le nombre des chocs reçus l'expose plus qu'un autre au décollement de la rétine, aux ébranlements nerveux, à la folie. Mais la boxe a *besoin* de cette ignorance, de ces imperfections, de cet indomptable courage, de cette efficacité redoutable qui risque de se changer en inefficacité. Elle en a besoin parce qu'il faut que le combattant soit un individu, avec cet ensemble synthétique que révèle sa pratique et qui unit dans chaque mouvement les structures somatiques et l'histoire (l'histoire reprenant les structures somatiques), les qualités positives et négatives, la tactique, le passé et l'avenir dévoilé comme destin ¹. En d'autres termes, il n'y a pas d'*accidents* ici ; il ne peut y en avoir puisqu'ils sont *exigés* en tant qu'*accidents* et dépassés par une technique : entre ces deux « poids moyens », la différence de taille, d'allonge, de musculature est considérable ; l'un est grand, avec un développement de bras impressionnant, mais une musculature *relativement* peu développée, l'autre est de taille moyenne, avec une allonge inférieure à celle du premier mais il est fort musclé. Dès le départ nous savons que ces structures corporelles sont dépassées et conservées par des tactiques qu'elles imposent et qui se réinventent sans cesse : nous savons que le premier compte sur sa vitesse, sur son jeu de jambes, qu'il veut marquer des points avec son gauche en restant le plus loin possible de l'adversaire et que l'autre, la tête enfoncée dans les épaules, bloquant les coups dans ses gants, marchant plus qu'il ne danse, avance sans cesse, cherche à pénétrer sous la garde de

1. Le boxeur intelligent et rapide, au contraire, n'apparaît jamais d'abord comme limité par une destinée : son avenir est ouvert, avec des possibilités diverses. Et c'est justement l'intérêt de la boxe de mettre aux prises cet avenir ouvert avec un avenir fermé. Rien ne prouve *a priori* que la victoire demeurera au plus habile : il est peut-être trop grêle, physiquement inférieur à l'autre, il suffira qu'il se laisse prendre une fois au piège de la « découverte » – même si les cinq premiers rounds sont pour lui ; il risque d'être brisé d'un seul coup, par la force nue. Le risque d'être anéanti par une seule droite, celui de perdre le match aux points : leur opposition fait justement un match de boxe.

l'adversaire et à le travailler de près dans le corps à corps. Tout s'inscrit d'avance sur ces corps et sur ces visages : ni pour l'un ni pour l'autre il n'y a d'autre tactique possible ; mais chaque circonstance du match exige la réinvention de tout l'acquis dans une feinte, une esquive, un coup qui part comme l'éclair, une appréciation juste des distances et des risques ; et cette réinvention s'opère justement comme l'actualisation synthétique de chaque histoire individuelle : courage, sang-froid, adresse, etc. — qui décideront probablement de l'issue finale —, c'est la vie même de chacun comme style de pratique. A ce niveau, les différences *contingentes* entre les adversaires — l'un est blond, l'autre brun ; l'un d'aspect avenant, l'autre déplaisant —, celles qui ne relèvent pas à proprement parler de l'art de la boxe, sont elles-mêmes exigées parce qu'elles *signifient* immédiatement la réalité des individus en tant que tels. En vérité, il est rarement possible d'établir un rapport dialectique entre de semblables données psycho-somatiques et le style propre d'un boxeur (en particulier l'aspect « sympathique » de celui-là, « antipathique » de cet autre, traduisent souvent de manière fort exacte des transformations qui n'ont rien à voir avec les conduites morales — celui-ci est sympathique parce que sa taille et sa vitesse, en le mettant à l'abri des coups, lui ont permis de garder son visage intact, cet autre antipathique parce qu'il porte sur son visage les traces de la violence des autres). Mais s'il est vrai que ce champion aux cheveux dorés ne doit pas sa victoire au fait qu'il est blond, c'est sa blondeur et son air de tête qui concrétisent sa victoire pour les participants et pour ceux qui, demain, verront sa photographie dans les journaux. Ces caractères, en se livrant immédiatement à l'intuition, incarnent comme *exis* a-temporelle, c'est-à-dire présente à toute période de la temporalisation, la praxis comme dépassement individuel et efficace d'une individualité. De ce point de vue, c'est *aussi* l'exigence de la boxe, que la vie s'incarne dans le visage comme histoire et destin ramassés et qu'elle se dépasse pratiquement par l'expression (sourire, air d'intelligence, méchanceté plus ou moins jouée, etc.) : dans l'immédiat, le visage incarne ainsi la temporalisation en cours qu'il condense jusque dans son mouvement de « négation vers... » par la physionomie et ses jeux instantanés (par suite a-temporel : le visage sur la photo devient un *fréquentatif*).

A ce niveau nous avons donc rencontré la nécessité de la contingence et l'intelligibilité dialectique des hasards. Loin de devoir être éliminés comme accidents sans conséquence ou sans raison, produits par la rencontre de séries indépendantes, ils sont exigés par la boxe même en tant qu'ils seront enveloppés, unifiés et transcendés par une pratique humaine qu'ils singularisent et qui, en tant que praxis et comme toute praxis, est en elle-même

l'au-delà de toute singularité. Chaque invention est une détermination rigoureuse de ce corps en fonction de cette histoire, etc.; mais, en même temps, elle est *une* belle feinte, *une* belle esquivé, *de la* belle boxe. L'incarnation est précisément cela : l'universel concret se produisant sans cesse comme l'animation et la temporalisation de la contingence individuelle. Par là, *un* coup de poing, comme *une* danse, est indissolublement singulier et universel. En ce sens l'accidentel d'un combat vaut pour tous les accidents de tous les combats; il est une structure nécessaire du conflit. Mais la nécessité de cette structure est produite et saisie par les participants dans l'individualité même du combat et comme son caractère d'événement absolu : en cette singularité, toute la boxe et toute la violence se singularisent et le singulier vécu révèle leur singularité.

Si, en effet, nous revenons à présent sur le moment contractuel qui fait d'un jeune ouvrier un apprenti boxeur, nous découvrirons bientôt que *la* boxe, comme ensemble quasi institutionnel d'organisations internationales et comme unité d'événements (les matches) qui se commandent les uns les autres, est elle-même singularité. Ou, si l'on préfère, le moment de l'universel abstrait, médiation souvent indispensable dans le développement d'une investigation, d'une enquête concrète, doit se dissoudre dans le mouvement final de totalisation. Au moment de la conceptualisation, en effet, faute de posséder les connaissances nécessaires, on bute sur *les possibles*, c'est-à-dire, *ici*, sur une indétermination du savoir et l'on est contraint de saisir le réel étudié comme une particularisation des possibles; c'est le point de vue que nous impose la limitation étroite de nos connaissances quand nous tentons de construire une théorie des multiplicités pratiques. La rencontre perpétuelle de possibles invérifiables oblige à conceptualiser l'expérience dialectique. Nous verrons un peu plus tard la dialectique dissoudre ce formalisme conceptuel. Au point où nous en sommes, ce qui compte provisoirement c'est de constater, quand les connaissances sur un processus réel sont suffisantes, que du point de vue totalisant, le possible est une structure du réel. Cette relativité du possible à l'Être – que nous étudierons en elle-même un peu plus loin * – fait de l'universel abstrait une structure secondaire de la totalisation concrète. Même quand l'historien positiviste étudie un individu ou un groupement singulier, il conçoit l'un ou l'autre comme exemplification de *l'homme possible*, c'est-à-dire du concept (homme individuel, homme en société).

* L'auteur ne fera pas ici une étude exhaustive des possibles. Voir cependant p. 420 (annexe), ainsi que notre note p. 346, et *L'Idiot de la famille*, tome II, p. 1815, note 2, Bibliothèque de Philosophie ou collection Tel, Gallimard. Signalons que seuls les deux premiers tomes de cette œuvre, épuisés, ont été réédités dans cette dernière collection; le troisième devrait l'être bientôt (N.d.E.).

Or l'Histoire comme mouvement dialectique (qu'il s'agisse de praxis ou de compréhension) ne connaît rien d'autre que *l'aventure humaine* : pour elle il n'y a eu ni ne pouvait y avoir d'autres hommes que ceux qui ont existé et qui se sont définis par les possibles qu'ils engendraient : les possibles, en effet, sont des déterminations pratiques du champ social ; ils se définissent comme marges de choix objectives et dépendent de la totalité singulière en cours de totalisation aussi bien que de chaque agent historique. Ainsi l'énorme singularité qui se temporalise par chacun de nous comme histoire de l'humanité ne peut jamais être autre chose qu'une incarnation décidant concrètement des possibilités qu'elle engendre en elle. Il se peut qu'il existe d'autres mondes et que d'infranchissables distances les séparent du nôtre pour toujours ; en tout cas, aujourd'hui, nous ignorons tout des organismes pratiques qui les habitent. De ce point de vue, qu'il s'agisse d'un pluralisme éternel, c'est-à-dire d'une impossibilité éternelle de totaliser, ou simplement d'une limitation présente de notre praxis et de ses lumières, *notre* aventure apparaît encore comme un cas particulier ; mais *dans l'aventure humaine* le cas particulier n'existe pas comme tel et toute réalité intérieure à cette aventure doit être conçue *avec ses possibles* comme une incarnation plénière de la totalisation en cours.

La réussite exceptionnelle de quelques champions ne doit pas nous masquer le fait que, d'une certaine manière, la grande majorité des boxeurs sont dans une situation à peine supérieure à celle des ouvriers et souvent plus précaire ; du reste leurs années sont comptées : ils ont dix ans, douze ans pour réussir ; s'ils n'ont pas « percé », atteints par la « limite d'âge » ils retombent dans le prolétariat ou végètent en marge de la société bourgeoise. Ce ne sont pas, certes, des producteurs de biens consommables, de marchandises. Mais ce sont des exploités : sous forme de violence destructrice, c'est bien leur force de travail qu'ils vendent. Les salariés se multiplient avec le développement de la société bourgeoise et l'accroissement de la part de revenu qu'elle peut consacrer aux divertissements. L'immense et rapide développement des sports, au XX^e siècle, est immédiatement conditionné par la deuxième révolution industrielle, quelles que soient par ailleurs les valeurs nouvelles qui s'y expriment. L'accroissement de la force productrice – particulièrement sensible avec l'apparition des machines semi-automatiques – crée des emplois pour les éléments désintégrés ou paupérisés de la classe ouvrière : ils passent au rang de *serviteurs* de la classe bourgeoise. Tel sera l'emploi de boxeur. Et si ce travailleur n'est pas un ouvrier, il ne s'ensuit pas qu'il faille le traiter comme travailleur *improductif* puisqu'il produit du capital ; le boxeur, en effet, rend plus de travail qu'il n'en reçoit sous forme de salaire ; il est engagé par un entrepreneur qui le met

à boxer pour « faire de l'argent ». Échangeant sa force de travail contre du capital, il reproduit l'argent comme capital. Organisa-teurs, propriétaires de salles, etc., vivent d'eux. L'entraînement est une sorte de caricature visible du salariat : on les traite, en effet, comme une certaine machine à construire puis à maintenir et tout est calculé en fonction de cet objectif : leur donner et leur garder, compte tenu de leurs possibilités, la plus grande efficacité destruc-trice. On peut d'ailleurs – pour atteindre la vérité de leur condition de deux côtés à la fois – parler aussi bien du dressage d'une bête de combat : l'entraînement, c'est l'élevage d'un homme. Il en résulte l'aliénation de l'individu à son propre corps conçu comme pur pouvoir de détruire : toutes ses activités, tous ses besoins sont subordonnés à l'instrumentalisation de sa personne physique. Ce qui peut faire illusion, ici, c'est que les nécessités du combat impliquent qu'on maintienne le boxeur « en forme », c'est-à-dire qu'on le mette dans la meilleure condition psycho-somatique. Mais, s'il est vrai que son corps peut faire envie à tous les sportifs amateurs de la bourgeoisie – sans parler bien entendu des travailleurs déformés par leur travail –, il est vrai aussi que le but de ce traitement est le combat et que, si les matches sont trop fréquents, ils auront pour effet de le détruire physiquement en quelques années. Il serait possible sans doute d'éviter cette destruction, par une réduction calculée du nombre des combats annuels pour chaque boxeur et en fonction de ses particularités. C'est sans doute ce qui se pratique dans les démocraties popula-ires; c'est aussi ce qui se passe, à l'Ouest, pour beaucoup d'amateurs – ouvriers ou petits-bourgeois qui n'ont pas envie de « passer pros ». Mais, lorsqu'il s'agit de combats professionnels, deux facteurs concourent à accentuer le sur-travail et la sur-exploitation : les propriétaires d'« écuries », les organisateurs de toute espèce, etc., ont en vue la plus-value produite; ils détermi-nent pour une saison et pour un boxeur le nombre des combats en fonction de la demande, c'est-à-dire de la popularité du combat-tant et du public que son nom attire, en fonction aussi des rencontres possibles (c'est-à-dire des combinaisons qui exciteront la curiosité); d'autre part, les boxeurs eux-mêmes, lorsqu'ils n'ont pas atteint la vraie notoriété, sont leurs propres victimes : trop souvent, l'organisateur surexploite un « espoir » et tend à négliger les vieux chevaux de retour qui ne font plus recette. Il faut à chaque instant s'imposer, quêter un nouveau combat et puis un autre encore, remonter sur le ring huit jours après une « puni-tion » terrible, encore mal remis des coups reçus, ou crever de faim et pour finir abandonner le métier.

L'aliénation est totale : l'adolescent mettait sa valeur et sa liberté dans sa violence individuelle; il refusait de croire qu'il en était comptable à ses camarades, à sa classe; au nom de cette

éthique de la force et de la domination, pour échapper au destin commun des opprimés dans lesquels il découvre et déteste sa propre misère de victime, il vend sa force, son agilité, son courage, il vend cette fureur même qui fait sa combativité. Du coup, *elle n'est plus à lui*, on la lui prend : l'affirmation de sa souveraineté devient son moyen de vivre : l'obéissance remplace l'orgueil anarchisant, le bon plaisir du seigneur s'efface devant une discipline sévère ; l'exercice de la violence, dirigé, canalisé, orienté dans le sens du plus grand profit des organisateurs, n'est plus la facile démonstration d'une supériorité brutale, c'est un travail pénible et dangereux qu'on affronte dans l'angoisse et qui met souvent le boxeur aux prises avec un adversaire mieux armé ; il apprend les limites de son pouvoir à travers les souffrances infligées. Cet escamotage de la violence est un facteur constitutif de la nouvelle personnalité du jeune homme : on lui enlève *réellement* cette agressivité qu'il possédait, on la confisque et on la lui rend le jour du combat. Sauf sur le ring, la plupart des boxeurs sont courtois et doux ; en devenant leur gagne-pain, la violence se sépare de leur réalité vivante : elle est *sérieuse*, comme un instrument dont il ne faut pas trop user, et du coup elle perd son caractère d'emportement déréglé et libérateur.

Pourtant il la retrouve en montant sur le ring (par la raison que ceux qui ne la retrouvent pas sont éliminés d'avance). Mais elle est, à présent, publique et socialisée ; son sens a changé du tout au tout. Tant qu'il demeurerait dans la classe ouvrière, c'était la réaction explosive et aveugle d'un solitaire à l'exploitation. Serviteur de la classe bourgeoise, la lutte sur le ring incarne sa lutte pour la vie dans le régime bourgeois de la concurrence. A vrai dire, il ne s'agit pas de la libre concurrence, telle que l'ont décrite les économistes du siècle dernier : il y a des trusts, des semi-monopoles : les décisions se prennent au niveau des organisateurs ; il faut ajouter aussi que les règles du jeu sont plus ou moins faussées par les combines : mais tous ces caractères sont communs à tous les secteurs de l'économie bourgeoise ; et si la compétition ne vise pas directement la clientèle, du moins chaque boxeur compte sur la faveur du public pour influencer ses patrons. Les patrons sont, directement, eux, en contact avec la clientèle : à eux de connaître et de flatter ses goûts ; mais par son intermédiaire, les marchandises vivantes espèrent s'imposer au patron.

Nous saisissons l'ordre des métamorphoses : des circonstances particulières ont fait qu'un individu a ressenti en solitaire la violence commune que subit sa classe et qu'il l'a extériorisée en agressivité universelle et anarchisante ; précisément par là, il devenait – si ses capacités physiques le permettaient – l'élément désintégré qui pouvait produire de la violence individuelle ; celui-là même que la boxe sélectionne pour l'opposer à d'autres

solitaires. Sa violence étant par elle-même un soubresaut toujours vain pour s'arracher à la misère, à son milieu, il accepte qu'elle soit justement l'instrument de son passage dans l'autre classe. En fait, le passage n'a pas vraiment lieu (sauf pour une minorité infime) : il vend sa violence, reste un exploité et retrouve sur le marché de la boxe les antagonismes concurrentiels qui opposent les ouvriers sur le marché du travail. Mais du moins, chez les ouvriers, des années de pratique syndicale et de conflits sociaux ont fini par réduire ces antagonismes en développant la solidarité de classe. Au contraire, faute d'avoir pu se solidariser avec eux dès l'enfance, le boxeur, exploité solitaire, connaît la compétition dans toute sa rigueur. Mieux : cette compétition, il la produit, la subit et la vit dans et par chacun de ses combats. En voulant abattre son adversaire, ce n'est pas seulement contre celui-ci qu'il lutte mais c'est aussi contre les « poulains » plus favorisés de son écurie – et plus généralement contre tous les boxeurs de sa catégorie – pour prouver qu'il vaut mieux qu'eux en livrant à l'ennemi une bataille plus brillante. Ainsi la violence qui, à chaque rencontre, s'empare de lui et le jette contre un frère ennemi, elle était originellement la violence même qui va des oppresseurs aux opprimés, retourne de ceux-ci à ceux-là et permet d'appeler l'opposition des classes une lutte. Par là même, elle incarnait déjà, sous la forme particulière que celle-ci prend dans les sociétés industrielles, l'intériorisation de la rareté. Mais, en l'achetant, la bourgeoisie la récupère et la transforme : aliénée, cette agressivité de l'opprimé se change en antagonisme concurrentiel : des marchandises s'affrontent comme si c'étaient des hommes; chacune veut faire monter son prix en détruisant ou en rabaisant l'autre. Cette inversion de la lutte est à noter : la concurrence, en période de libéralisme, a pour effet la baisse des prix. Les matches n'échappent pas, en un sens, à la règle générale : s'il y en a trop, s'il y a trop de boxeurs, la boxe risque une dévalorisation passagère; mais dans cette incarnation, en champ clos, de la compétition économique, celui qui s'affirme le meilleur se vendra plus cher au prochain combat : c'est que, dans le cas des boxeurs, la matière ouvrée ne sert pas de médiation entre les hommes; ce sont les hommes eux-mêmes qui sont matière ouvrée *en tant qu'hommes*.

Impossibilité d'une conceptualisation de la lutte.

Ces quelques observations permettent de comprendre en quelle mesure et pourquoi la boxe est une réalité singulière, un processus totalisable mais impossible à conceptualiser. D'une part, en effet, elle fait paraître les vertus que révèlent les moments de violence : courage, sang-froid, persévérance, etc. Mais d'autre part ces

vertus, très réelles sur le ring, sont objectivement des marchandises : le spectateur paie pour jouir du courage humain. On participe à l'aliénation publique des conduites de liberté. En cet événement ambigu – le match – les participants produisent donc et saisissent la réalité de leur propre aliénation, c'est-à-dire de l'homme tout entier jusqu'à la racine de sa liberté et la réalité de la violence libératrice; mais celle-ci ne se pose contre l'aliénation que pour s'aliéner plus encore. L'événement refermé sur soi constitue à la fois pour les spectateurs une participation à la violence fondamentale et une localisation, une distanciation de cette violence qui, en se canalisant et se contenant dans un combat singulier, se manifeste elle-même comme un événement extérieur, fini, daté. L'événement qui se temporalise résume pour tous l'avatar individuel de chacun des adversaires : la singularisation en lui de la violence des opprimés et, par là, son aliénation; mais cette temporalisation *incarne* un aspect toujours vrai des régimes d'oppression et d'exploitation : l'aliénation de la violence des opprimés. Tant que l'ordre des oppresseurs est maintenu dans la rigueur par la police, par l'armée, par des circonstances économiques jouant en leur faveur, la violence des opprimés, produite en eux par la *compression* mais réduite à l'impuissance par cette compression même, ne connaît d'autres issues, d'autres explosions décompressives que des actes individuels et, la plupart du temps, cachés, qui vont du sabotage au vol et qui se détruisent eux-mêmes s'ils sont découverts : en effet la violence en eux se manifeste et se discrédite à la fois et les travailleurs, pénétrés malgré eux de l'idéologie et des valeurs bourgeoises, jugent ces vaines révoltes avec la sévérité même des bourgeois. Bien entendu, l'époque qui engendre la boxe est, au contraire, traversée de luttes gigantesques et les prolétariats ont pris conscience de leur violence de classe. Il n'en reste pas moins que, dans les moments de reflux, quand le vieil ordre se rétablit contre eux, quand on les enferme dans le cercle infernal « prix-salaire » et que leur action, même victorieuse, sur les salaires est aussitôt annulée par l'action des bourgeois sur les prix, la violence se saisit elle-même comme impuissance, ce qui est à la fois vrai et faux : vrai si l'on se borne à constater un moment tout provisoire de la lutte, faux si l'on entend dévoiler par là ce qu'on a souvent nommé « l'impuissance de la plèbe ». Et, bien entendu, la propagande bourgeoise tentera de montrer celle-ci dans celui-là. Dans la mesure où elle y parvient, où, dans les moments de découragement, les ouvriers, tout de suite après une bataille perdue, se laissent mystifier, la violence, brusquement jugée *du point de vue de l'ordre* et des lois « démocratiques », se déréalise en se disqualifiant; sa réalité, si l'on préfère, c'est sa puissance *locale* de destruction, sa *déréalité*, c'est son impuissance globale à se faire instrument de libération. Cette déréalisation

disqualifiante, ce n'est qu'une mystification mais elle a *toute la réalité sociale* d'une mystification. Or c'est cette mystification même qu'incarne le match, violence qui domine deux individus, qui les affronte, qui finit par devenir, pour et par les participants, l'être réel et déchiré qui tente de retrouver son unité par amputation et liquidation d'une de ses moitiés. Ce qui se manifeste, c'est que ce conflit particulier trouvera sa solution *dans la boxe* mais que *la boxe n'est pas une solution* (dans la mesure même, par exemple, où le vainqueur aura manifesté, en même temps que sa supériorité sur l'autre, sa réelle incapacité à s'élever aux échelons supérieurs). La violence des participants se déchaîne et se déréalise à la fois; elle devient parade sans cesser d'être vécue dans sa force explosive; l'événement produit par tous est bien réel : réels les coups, les blessures, les lésions peut-être, qui conduiront ces boxeurs à quelque diminution physique, voire à quelque infirmité; réelles sont les inventions de chacun, réelles les souffrances endurées, réels le courage et l'entêtement de chacun; mais l'ensemble des interdits qui réduisent le combat à une convention entre des représentants de la classe dirigeante, en incarnant la violence totale dans cette violence délibérément mutilée, renvoie cette aventure absolue et vaine de deux hommes sur tous les participants comme l'incarnation de leur impuissance radicale, c'est-à-dire de l'aliénation de leur seul pouvoir libérateur. Bien entendu, cet aspect de la boxe n'est pas concerté; il ne s'agit nullement d'une propagande. Mais quand la propagande existe par ailleurs, nous verrons que tout l'incarne.

Reste que le combat passionne les participants : mais il renvoie les publics populaires à cette réalité que les unions de travailleurs ont déjà dépassée : l'antagonisme qui oppose les vendeurs de force de travail sur le marché concurrentiel. Cette concurrence n'est qu'une projection (sur le marché du travail) ou, si l'on préfère, elle n'est qu'une incarnation du régime compétitif qu'engendre le capitalisme lui-même comme la condition de son développement. En tant que leurs intérêts les opposent, les ouvriers sont très réellement les hommes du capitalisme et ses produits; ils ne se constituent comme « la sentence qu'il porte sur lui-même » que lorsqu'ils produisent contre lui des appareils de lutte et des organes d'union. Or, ce que le public populaire regarde, cette compétition entre deux égaux, ce n'est pas assez de la dire l'image ou le symbole de la concurrence à l'intérieur d'une même classe : c'en est à la fois un épisode très réel (puisque, nous l'avons vu, les boxeurs comptent sur le match pour améliorer leur situation) et l'incarnation présente. A travers ce combat, le « monde » de la boxe, en effet, se totalise comme une multiplicité de conflits qui, dans chaque catégorie, opposent chacun à tous et chacun à chacun et qui ne peuvent trouver de solution que dans la violence. Ces

boxeurs, tous concurrents, tous adversaires possibles, tous produits par la boxe de telle façon qu'ils ne trouvent leur propre vie que dans la destruction de celle de l'autre¹, reproduisent en eux-mêmes et par leurs conduites la structure sociale du régime qui les a produits. Par eux la concurrence – comme relation fondamentale entre les individus de la classe dominante, comme relation imposée aux individus de la classe dominée et refusée par leur volonté de s'unir contre l'exploitation – se produit dans sa nudité comme l'événement concret qu'approuve et que soutient un public populaire (c'est-à-dire un public dont la plupart des membres condamnent le régime concurrentiel et le combattent par l'union). Et c'est l'ambiguïté de la boxe d'être, en quelque sorte, faite par son public : lorsqu'il s'agit d'un championnat, le public bourgeois se dérange; il retrouve, sans malaise ni contradiction, dans le combat qui se déroule sous ses yeux, la réalité quotidienne de ses luttes et ses valeurs éthiques – individualisme, etc. C'est en effet *sous cette forme* que la violence fondamentale s'est intériorisée et se réextériorise à l'intérieur de la classe bourgeoise (sans tenir compte, bien entendu, du fait fondamental de l'oppression et de l'exploitation comme relations de cette classe aux autres classes). Pour le public populaire, la manifestation de la violence nue se constitue contradictoirement comme détermination de la violence commune des opprimés et, à travers une *déréalisation*, comme le renvoi de tous au champ bourgeois du marché concurrentiel. La violence change de nature en se réalisant et elle les change dans leur réalité présente : acceptée comme révolte de classe, elle *se fait accepter* comme conflit interindividuel et, très précisément, comme concurrence d'hommes-marchandises *suscitée par la classe d'exploitation* qui va jusqu'à lui fournir ses règles.

Ainsi le match est un processus singulier fondé sur les singularités des boxeurs et qui se produit comme singularisation dialectique de la violence fondamentale par l'incarnation contradictoire et simultanée des différentes formes que la société présente impose à celle-ci. Cette incarnation n'est pas simplement une production de spécifications dialectiquement opposées : en tant qu'elle se réalise par l'ensemble des participants, elle se définit en même temps par son ambiguïté; par là je ne veux pas dire seulement que les participants eux-mêmes se donnent les déterminations du collectif, du groupe et de l'antagonisme réciproque à travers la temporalisation de l'événement produit mais aussi, mais surtout que leur appartenance à des classes et à des

1. Certes, la boxe ne tue pas *dans l'instant* : mais elle détériore. Et puis, surtout, les vainqueurs contribuent à *éliminer* le vaincu : ses défaites successives aboutissent à lui refuser, dans et par la boxe, tout moyen de vivre : il est expulsé de son métier, il faut qu'il crève ou qu'il en trouve un autre.

milieux différents produit le même événement avec une multiplicité de sens incompatibles sans pourtant que ces incompatibilités mal explicitées puissent se préciser en contradictions. L'unité synthétique de l'événement ne peut donc en aucun cas s'exprimer par un concept : nous voyons au contraire la nécessité de sa singularisation et qu'il porte en lui-même le fondement de ses singularités « accidentelles ». Mais cette rapide description nous permet de mieux comprendre le rapport de l'incarnation à la totalisation enveloppante : toutes nos violences sont là, soutenues par la violence fondamentale dont elles dérivent, tout se déroule dans l'insoutenable tension de la rareté. Mais les différents projets qui concourent à produire l'événement (depuis ceux des organisateurs jusqu'à ceux du public en passant par l'aliénation des boxeurs et par leur liberté) traversent des champs médiateurs qui sont eux-mêmes des universels concrets et les totalisent en les singularisant : cela signifie qu'ils les conservent comme la qualité singulière du mouvement qui les dépasse. Tout est donné dans le moindre coup de poing, depuis l'histoire de celui qui le porte jusqu'aux circonstances matérielles et collectives de cette histoire, depuis le procès général de la société capitaliste jusqu'à la détermination singulière de ce procès par les marchands de boxe, depuis la violence fondamentale de l'opprimé jusqu'à l'objectivation singulière et aliénante de cette violence dans et par chacun des participants. Et si tout n'était pas présent et dépassé, l'invention singulière, la réalité unique et concrète qu'est *ce* coup de poing, porté en *ce* jour, dans *cette* salle, au milieu de *ce* public ne serait pas même possible. L'incarnation comme telle est à la fois irréalisable sinon comme totalisation de tout et irréductible à la pure unité abstraite de ce qu'elle totalise : sa réalité concrète est, en effet, d'être totalisation orientée. Et cette orientation est précisément l'autre aspect de sa singularité : le projet est singulier par la qualité que lui donnent les médiations dépassées mais ces médiations sont singularisantes parce qu'il les a singularisées par son orientation même. Et puisque c'est le conflit que nous étudions présentement, comme événement se temporalisant vers sa suppression, nous voyons qu'il est processus par surdétermination, c'est-à-dire par une multiplicité d'actions antagonistes. Par là, en tant que processus, il apparaît comme le produit – débordant toute intention humaine – de toutes les intentions singulières, c'est-à-dire de toutes les singularisations contradictoires de la totalité.

Ainsi peut-on et doit-on dire, au terme de cette expérience critique, que chaque lutte est singularisation de toutes les *circonstances* de l'ensemble social en mouvement et que par cette singularisation, elle incarne la totalisation d'enveloppement qu'est le processus historique. J'ai dit et je répète que nous n'avons pas

prouvé encore que cette totalisation enveloppante existe. Mais il suffit de faire observer, pour l'instant, que chaque totalisation singulière est enveloppante comme totalisation aussi bien qu'enveloppée comme singularité. En effet, de même que *ce* match enveloppe tous les matches – en particulier ceux qui ont lieu partout, ce même samedi soir –, de même chaque match, ailleurs, enveloppe *ce* match dans sa réalité objective. De ce point de vue, deux démarches dialectiques sont possibles à partir d'une même réalité sociale : une démarche d'expansion décompressive qui part de l'objet pour arriver à *tout* en suivant l'ordre des significations (par exemple le billet de banque *renvoie* à toutes les significations économiques, sociales et historiques que l'on sait); dans ce cas, la pensée peut être dite *détotalisante* et l'événement se perd au profit des ensembles signifiés; et une démarche de compression totalisante qui saisit au contraire le mouvement centripète de toutes les significations attirées et condensées dans l'événement ou dans l'objet. A quelque Micromégas visitant une salle de boxe, il faudrait en effet tout expliquer par des relations transcendantes à des faits, à des objets et à des significations extérieures : le simple spectacle d'individus faisant la queue devant le guichet et échangeant des billets de banque contre des tickets d'entrée ne pourrait être compris sans qu'on se réfère au système monétaire en cours et finalement à toute l'économie présente; de la même façon, les ampoules puissantes qui éclairent le ring doivent nécessairement renvoyer notre voyageur interplanétaire à l'état contemporain de nos techniques industrielles et des sciences physiques etc., etc. Mais toutes ces structures élémentaires et fondamentales sont ramassées directement dans l'événement lui-même qui est échange, production de plus-value pour les entrepreneurs et, en même temps, qui utilise et par là même unifie dans son mouvement singularisateur certaines ressources techniques, appuyées sur des connaissances scientifiques. Du coup, ces déterminations elles-mêmes, intériorisées, contribuent à le singulariser : et c'est justement une démarche dialectique nouvelle que de saisir comment elles exercent une action spécifique à l'intérieur de l'incarnation. La première démarche, en effet, qui est, malheureusement, celle à laquelle se bornent trop souvent les « analyses » marxistes, dissout l'événement dans l'ensemble des médiations en tant que totalités concrètes *non singularisées*; la seconde – qui est seule susceptible de saisir l'intelligibilité dialectique d'un événement – s'efforce de découvrir au sein de l'événement lui-même les interactions qui constituent la singularité du processus à partir de la singularisation des circonstances. C'est *par le projet* qui les condense, en effet, que les champs médiateurs reçoivent un nouveau statut d'efficacité. Ces dernières remarques nous permettent de marquer une autre différence entre le concept et l'incarnation : dans

celui-là, les déterminations « intérieures » sont unies par des liens d'extériorité; dans celle-ci, à tous les niveaux, toutes les déterminations sont concrètes et c'est un lien d'immanence qui les unit.

Conclusion du chapitre 2.

Notre première enquête nous a permis d'établir une intelligibilité minima : même si la lutte, en tant que telle, devait se révéler comme réfractaire à toute totalisation, reste que chaque lutte – comme déchirure – est l'incarnation de toutes les autres, c'est-à-dire à la fois de la rareté fondamentale et des formes spécifiques que la société contemporaine donne à cette rareté. Mais si ces conclusions permettent de s'opposer au pluralisme positiviste, si même on peut *comprendre* une lutte particulière comme une incarnation et une singularisation de la lutte des classes telle qu'elle se déroule au sein des sociétés contemporaines, il n'en demeure pas moins, tant que nous ne poussons pas plus loin notre expérience, que la déchirure vivante qu'est le conflit semble l'infranchissable limite de l'effort totalisateur. En particulier, quelle pourrait être l'unité historique d'une société tronçonnée par les luttes de classes? Et le mot de « tronçonner » peut même paraître impropre : car il renvoie à une unité antérieure aux mutilations. Or, quand Engels aurait raison, quand même cette unité aurait existé aux beaux temps de l'Histoire non écrite, il y a beaucoup trop longtemps qu'elle s'est désagrégée et nous perdriions notre temps à vouloir rapporter les divisions de toute l'Histoire à ce paradis perdu des unités intelligibles. C'est au sein même de la lutte que la totalisation synchronique doit pouvoir s'opérer si l'Histoire doit être dialectiquement intelligible. Et c'est au plus fort du combat que nous devons à présent la chercher.

3. INTELLIGIBILITÉ DU CONFLIT AU SEIN D'UN GROUPE ASSERMENTÉ

Indétermination et contradiction.

Toutefois nous essaierons d'imposer un certain ordre à cette nouvelle expérience : il faut des médiations. Il serait impossible de déterminer immédiatement si les conflits de classe, dans une société donnée, constituent ou non la réalisation d'une contradiction puisque cette contradiction implique l'existence d'une totalisation dont chaque classe représenterait une spécification excluant

les autres et puisque nous ne disposons pas encore des connaissances et des instruments qui nous permettraient de dévoiler cette totalisation, c'est-à-dire, par exemple, de décider s'il existe des *unités nationales* ou si la nation n'est qu'un collectif et si les individus n'y sont liés que par la médiation de la matière ouvrée (par le sol et le sous-sol en tant qu'ils sont exploités, par l'ensemble des conditions géophysiques et géopolitiques, par l'héritage des générations antérieures, etc.). Avant d'aborder le problème, il semble prudent d'en examiner un autre dont la solution semble plus aisée. Dans le cas de grands ensembles historiques, nous ignorons si l'unité synthétique des multiplicités pratiques existe. Par contre il nous est, dans d'innombrables cas particuliers, possible d'étudier un conflit au sein d'une totalisation réelle : fréquemment, en effet, des antagonismes violents se manifestent au sein de groupes organisés ou institutionnels et ils donnent lieu à des luttes d'autant plus âpres que les communautés où ils se produisent sont plus intégrées. Notre première question sera donc : les sous-groupes en lutte dans un groupe organisé doivent-ils être considérés comme de simples agents de destruction qui minent l'unité commune et finiront par la déchirer ou comme des hommes prenant à leur charge et réalisant par leur conflit une contradiction du groupe comme moment dialectique de sa temporalisation ?

La réponse est claire : bien sûr, pour une dialectique située, la contradiction n'est pas un absolu qui produit *a priori* ses hommes ; mais, inversement, les hommes, au sein du groupe, qu'ils en aient ou non conscience, ne peuvent entrer en lutte qu'en actualisant une contradiction en voie de développement. Notons d'abord en effet que tout conflit interne se produit entre assermentés et sur le fond synthétique de la fraternité-terreur ; en outre, chacun des sous-groupes ennemis s'oppose à l'autre *au nom de cette unité* qu'il prétend représenter seul ; chacun présente l'autre comme criminel *a priori* parce qu'il brise l'unité commune par ses prétentions. Mais en même temps, chacun s'oppose à l'autre à travers la praxis totalisante du groupe organisé, au nom de cette praxis et à l'occasion de celle-ci : chaque sous-groupe prétend donner une orientation différente à l'action commune. En ce sens, le conflit ne peut jamais naître de différences (individuelles ou collectives) antérieures ou extérieures à la constitution du groupe : peu importe au départ le milieu d'où émanent les individus de tel sous-groupe, peu importent les traits de caractères, l'histoire de chacun. Le conflit oppose des *individus communs*, transformés par le serment, pourvus d'offices et de pouvoirs, qui n'existent comme tels que par le groupe et pour la praxis qu'il s'est assignée, et qui se définissent comme *les mêmes* sur tous les points *sauf* en ce qui concerne l'objet précis du litige. Bien entendu, toutes les différen-

ces antérieures (origine, histoire, etc.) seront immédiatement *réactualisées* par le conflit; mieux encore : les différences de condition (origine, histoire, éducation, milieu antérieur, etc.) déterminent souvent un individu ou un sous-groupe à comprendre mieux que les autres tel ou tel aspect des contradictions internes. Cela n'arrive pas toujours : Montagnards et Girondins à la Convention appartenaient, pour la plupart, à la petite-bourgeoisie intellectuelle. Mais, lorsque ces facteurs entrent en jeu, ils n'ont au départ qu'une action détectrice. C'est qu'ils ne sont pas *reconnus* par le groupe, ils sont seulement tolérés : dans le groupe intégré, chacun vit en concubinage avec ses propres souvenirs, avec son caractère : son existence officielle lui est conférée par l'action à travers un office. Dans un parti en mouvement, l'opposition entre les sectaires et les opportunistes peut *révéler* des différences de caractère et s'appuyer sur elles, se renforcer par elles, mais elle n'en peut pas naître; le classement se fait par l'histoire, *dans le groupe, des individus communs* : c'est à travers leurs fonctions qu'ils découvrent la nécessité d'une détente ou d'un durcissement. Ou, si l'on veut, leurs fonctions exigent d'eux une certaine activité à travers laquelle ils voient les objectifs du groupe entier; les vicissitudes de cette activité les conduisent à requérir une orientation de la praxis commune qui leur permette d'accomplir leur office avec succès; en même temps les objectifs communs se réfractent à travers les objectifs particuliers qui leur sont assignés. Mais tout ceci n'est encore qu'une détermination statique : il y a des durs et des mous, voilà tout. Pour que cette différence des individus communs devienne un antagonisme, il faut précisément que les circonstances de la lutte commune les raidissent dans leurs attitudes en exigeant des options nouvelles et urgentes. En ce sens on peut dire que les déterminations de l'individu commun sont un produit de son travail de groupe et que l'évolution pratique du groupe oblige l'individu commun à faire son option à partir des déterminations que le groupe a inscrites en lui. Et, bien entendu, l'individu commun n'est que la limite inerte de la liberté : c'est l'organisme pratique qui fait l'option. Mais il la fait précisément à partir des déterminations introduites dans son inertie jurée.

Ainsi, les conflits naissent à partir de libres options, c'est-à-dire d'événements singuliers, d'inquiétudes, de colères, de brouilles et de rapprochements : mais ces conduites sont suscitées par l'évolution de la pratique commune, en tant que cette évolution exige un remaniement perpétuel de l'organisation interne et provoque en permanence des malaises, des désadaptations, des disqualifications et des reclassements. La contradiction est dévoilée, portée par le conflit mais le conflit ne pouvait pas ne pas naître des transformations de la praxis. Ce sont les rapports de force entre le groupe total et les groupes extérieurs, les relations du groupe avec son

champ pratique qui décident : à travers ses organes de direction la praxis commune s'alentit ou se précipite, régresse ou se radicalise ; il faut amorcer un tournant, un autre ; à chaque fois les changements exigent un reclassement du personnel : les individus communs sont les produits d'une action pourvue d'un certain rythme qui voulait atteindre certains objectifs par des moyens définis ; si le rythme, les moyens et les fins (au moins les fins prochaines) se transforment, il faut que les hommes se brisent eux-mêmes, liquident leurs déterminations antérieures, ou qu'ils soient liquidés (cela peut signifier simplement qu'ils perdront leur poste et rejoindront la masse des militants), ou qu'ils s'opposent au nom des déterminations antérieures de la praxis à ceux qui représentent son orientation nouvelle. Et l'on entend bien qu'il ne s'agit pas seulement d'un conflit du passé avec le présent mais que tout est en jeu, nécessairement ; et ce ne sont pas nécessairement les « hommes du passé » qui nuisent à l'évolution et au succès de la praxis ni les « hommes nouveaux » qui expriment les vraies exigences. En fait, l'étude des conflits réels au sein d'un groupe montre l'extrême complexité des options et leur ambiguïté : comment la plus « conservatrice » est malgré tout innovatrice et la plus « neuve » pénétrée de routine et de traditions périmées. Précisément pour cela, et à condition de n'imaginer pas de contradictions aussi nettes et précises que la thèse et l'antithèse hégéliennes, il est clair que le conflit est l'unique forme réelle que puisse prendre une contradiction à l'intérieur d'un groupe en activité – réciproquement, aucun conflit n'est même possible dans une communauté intégrée s'il n'est l'actualisation par des hommes d'une contradiction objective.

Mais, dira-t-on, sous quelle forme latente cette contradiction existe-t-elle antérieurement à son actualisation violente¹ ? Nous trouverons la réponse sans peine si seulement nous considérons quelques exemples très familiers. En voici un, banal : le conflit de compétence ; dans un groupe organisé, tel organisme veut connaître d'une affaire, tel autre prétend qu'elle est de son ressort ; si le fait se reproduit souvent, la rivalité des deux sous-groupes se change en guerre déclarée. Mais pourquoi se reproduit-il ? La plupart du temps, nous trouvons à l'origine du débat une indétermination réelle mais relative des compétences respectives. Et d'où peut venir cette indétermination ? Sans doute a-t-elle pu exister au départ. Mais le fait est plus rare qu'on ne croit : les hommes font toujours tout ce qu'ils peuvent dans une situation donnée. En fait le développement de la praxis commune a créé

1. Il va de soi que les contradictions se développent et qu'elles représentent, avant d'aboutir au conflit, la *tension interne* du groupe, c'est-à-dire, souvent – à prendre les choses en positif – un facteur de sa cohésion.

cette indétermination en introduisant des changements imprévus dans les relations internes. Par exemple, les deux organes s'opposent parce que l'amélioration progressive des liaisons, réalisée dans une toute autre intention, a fini par les mettre en rapport; au début ils avaient, en effet, des fonctions identiques mais la difficulté des communications les rendait tous deux indispensables car aucun d'eux n'avait le moyen d'exercer son activité sur le terrain où l'autre exerçait la sienne. Dans d'autres cas, l'évolution de la situation globale se marque par l'apparition d'événements nouveaux à l'intérieur du groupe : en tant qu'ils comportent une certaine originalité, ces événements sont relativement imprévus; aucun organe particulier n'est donc chargé d'en connaître. Mais en tant qu'ils comportent *aussi* des significations anciennes, plusieurs organes – de compétence *différente*, cette fois – croient y reconnaître des objets de leur ressort. Chaque organisme, sensible à certains aspects, veut s'emparer de l'affaire et, en vérité, aucun n'est qualifié : le groupe devra se remanier, créer de nouveaux offices qui se définiront à partir de ces nouvelles réalités ou bien il procédera à une refonte des organismes anciens. En attendant, la lutte devient le rapport réel de ces organismes. Nous reviendrons sur cette lutte en tant que telle et sur son produit.

En attendant, ces exemples abstraits suffisent à nous montrer la dialectique de la contradiction. Il est clair qu'elle n'est pas explicite avant d'être assumée par la praxis. Par exemple, la forme première du malaise est, dans l'exemple choisi, une indétermination. Mais regardons celle-ci de plus près : cette indétermination (qu'elle soit due à la multiplication des liaisons ou à une situation nouvelle et imprévue) est une *réalité objective*; il y a objectivement, pour l'observateur situé ou pour l'historien, un rapport indéterminé – c'est-à-dire insuffisamment déterminé – entre les offices et l'événement. Et l'indétermination ne va pas des fonctions à l'objet – comme cela se produirait si les compétences *au départ* n'avaient pas été suffisamment définies. Elle va rétroactivement de l'objet aux fonctions parce que c'est l'objet comme conséquence neuve de l'action qui décline les fonctions et les disqualifie. Mais l'objet, on l'a déjà compris, c'est l'incarnation de la praxis elle-même; ainsi, c'est toute l'action qui met en question son propre acquis, c'est-à-dire les déterminations internes qu'elle s'est données. Cela signifie, par exemple, que l'historien, pour mettre au jour cette indétermination, n'aura qu'à comparer le sens objectif de l'événement à la définition organisationnelle ou institutionnelle des fonctions. Toutefois cette indétermination, bien qu'elle soit un caractère objectif des relations internes du groupe en tant qu'elles sont sous l'entière dépendance de son action, reste, sous cette forme historique, au niveau des significations abstraites.

Elle ne s'est réalisée *pratiquement* qu'à travers les activités de sous-groupes, elle s'est *fait vivre* comme hésitation ou, si l'on préfère, elle n'a eu de réalité pratique que dans et par son intériorisation. Autrement dit, bien qu'on puisse ultérieurement la mettre au jour comme *structure*, elle se manifeste concrètement et d'abord comme conduite. Cela n'a rien pour surprendre : en tant que l'inertie assermentée constitue un ensemble de déterminations passives caractérisant en chacun l'individu commun, le rapport de l'objet à ces déterminations est objectivement indéfini : nous sommes dans le domaine de l'être-passif et des synthèses de l'inanimé ; mais en tant que cet individu commun doit être soutenu et continuellement recréé par l'organisme pratique, ce rapport d'indétermination ne peut être réalisé que sous la forme d'une relation synthétique et vivante, au cours de la praxis fonctionnelle des individus ou des sous-groupes. Et, bien entendu, le *réaliser* c'est le dépasser, c'est faire une *pratique* de ce qui était une certaine inertie, c'est l'organiser en immanence, comme structure d'un projet, donc le *faire* continuellement *rapport interne en relation d'intériorité avec les autres rapports intériorisés*. Dépasser n'est pas liquider une difficulté ou résoudre un problème, c'est simplement constituer le dépassé en orientation particulière d'une praxis. Le dépassement consistera, dans l'exemple choisi, en ceci que le sous-groupe, niant l'indétermination et profitant d'elle, voudra accaparer une certaine série d'affaires dont il n'est pas certain qu'elles soient de son ressort. Dans cette décision nous devons voir évidemment une singularisation de la praxis commune : le sous-groupe, au nom des intérêts communs, étend sa compétence à des événements neufs à travers le projet de contribuer selon ses forces à l'action organisée. Nous ne saisissons pas encore, à ne considérer que lui, l'indétermination comme contradiction : du reste, il suffirait que l'autre sous-groupe n'ait pas été créé pour que cet accaparement, ce cumul de fonctions, loin d'engendrer des dissensions, puisse être considéré comme une initiative positive. La contradiction n'apparaîtra pas même lorsque l'autre sous-groupe prendra la même initiative, mais au moment précis où *la même affaire* est revendiquée par chaque sous-groupe *contre l'autre*, c'est-à-dire en tant que l'indétermination dépassée par l'un et l'autre organismes devient la médiation même qui les unit dans l'antagonisme. Autrement dit, l'indétermination *n'est en aucun cas* par elle-même contradiction : par la simple raison qu'une contradiction n'existe que dans la mesure où ses termes sont déterminés. Mais lorsque la praxis commune a créé des organes (semblables ou différents) qui revendiquent l'un et l'autre l'objet non-déterminé, la contradiction objective devient le sens de leur conflit. Et cette contradiction n'est pas autre chose que l'impossibilité, pour deux structures internes du groupe, de se

temporaliser ensemble dans ce moment de la temporalisation globale. Il ne faudrait pourtant pas dire que ces nouveaux objets mettent en lumière cette impossibilité : en fait ils déterminent objectivement et simultanément les deux [sous-]groupes à la réaliser pratiquement. Et la réalisation pratique d'une coexistence impossible, c'est précisément le conflit. A ce niveau nous pouvons faire quelques observations utiles.

D'abord les origines du conflit sont libres, contingentes et anecdotiques. Elles sont libres parce que chaque sous-groupe a assumé et intériorisé l'indétermination; il s'y est résolu, sans aucun doute, après délibération et, sans même qu'il y ait scrutin, l'attitude des dirigeants de cet office a emporté le suffrage de la majorité des collaborateurs ou inversement : le sous-groupe se posant pour soi, c'est ce que l'on nomme, de façon malheureusement trop idéaliste, l'esprit de corps. Mais comme chacun des événements nouveaux qui vont attiser le conflit est par lui-même une incarnation singularisante de la praxis totale et de ses conséquences, l'affaire se présentera toujours sous un aspect de facticité contingente. C'est une certaine histoire arrivée à des individus ou à des communautés et, par là même, claire dans sa signification profonde (indétermination) mais complexe et obscure comme événement singulier. Enfin le début même du conflit qu'elle amorce, dans la mesure où, sur le fond de fraternité-terreur, chaque sous-groupe souhaite d'abord une solution négociée, ce début est *anecdotique*, parce que des initiatives individuelles, des quiproquos et des malentendus viennent envenimer une querelle qu'on voudrait arrêter. Mais, de même que l'événement singulier est l'incarnation du moment de la praxis (du rapport actuel de ses moyens, de ses objectifs, de son mouvement avec l'évolution du champ pratique et des activités adverses), de même les malentendus et les heurts de « caractères » disparaîtront sur l'heure s'ils n'ont pas *en eux-mêmes* une fonction d'incarnation totalisante, c'est-à-dire si, à travers eux, la coexistence des sous-groupes ne révèle pas son impossibilité. Quand des Girondins, bien avant les grandes luttes de la Convention, reprochent à Robespierre d'avoir, aux Jacobins, invoqué la Providence, ce n'est qu'une anecdote, un incident vite classé : mais, en fait, cette « affaire » incarne très précisément le conflit fondamental d'une bourgeoisie déchristianisée qui méprise le peuple et ses « superstitions » avec un groupe de petits-bourgeois dont la politique est avant tout de faire la Révolution pour le peuple et, par conséquent, de ménager les croyances populaires. Toute la politique religieuse de Robespierre, tout le conflit futur qui opposera les Jacobins athées aux masses religieuses *sont* dans cette algarade qui demeure sans lendemain. Ils y sont parce qu'*on les y réalise* : l'action dénonce elle-même ses contradictions futures dans une

totalisation qui se liquide d'elle-même parce qu'elle est à la fois inévitable et prématurée.

Ainsi, le conflit *fait* la contradiction : ce sont *des hommes* qui décident que leur coexistence est impossible; et ils le décident *dans des circonstances singulières*, que mettent en relief, parfois, des caractères singuliers. Tout le temps que durera la lutte, il semblera toujours aux autres membres du groupe et même aux opportunistes des sous-groupes que la contingence même des événements et la liberté qualifiée des individus traduisent la contingence du conflit lui-même et que, par conséquent, il est toujours possible d'y mettre un terme. Mais, en réalité, l'illusion vient de ce que les décisions sont prises, en effet, par les libres organismes pratiques – groupés ou isolés; seulement ces libres dépassements se font dans la mesure où chacun est au service d'une indépassable inertie assermentée. Et cette inertie même, comme produit matériel d'un libre serment, se constitue comme un destin d'impossible coexistence, en tant que la liberté elle-même la met en relation d'immanence avec cette autre inertie qu'est, par exemple, l'indétermination des pouvoirs. A partir de là, nous saisissons le double caractère de la lutte : elle réalise librement le conflit mais, dans cette mesure même, elle se fait médiation entre les deux termes contradictoires d'une indépassable inertie. Ou, si l'on préfère, l'absolue nécessité de cette contradiction, comme structure objective et intérieure du groupe, vient d'une opposition d'inerties *constituées par les sous-groupes eux-mêmes dans leur libre mouvement pratique*. Par là, l'*individu commun*, à travers l'action de l'organisme pratique, reçoit les déterminations nouvelles et communes qui lui viennent de l'action globale du groupe et de ses conséquences internes. Les projets sont comme des champs de force dont la tension pratique rapproche et organise les données inertes et ces données, dans le cadre de la temporalisation, se manifestent comme l'unité d'une structure objective nouvelle et comme l'irréversibilité de la praxis, c'est-à-dire, ici, de la lutte. Ou, si l'on veut, cette impossibilité de revenir en arrière est l'expression des circonstances nouvelles en tant qu'elles constituent un destin à travers l'indépassabilité de l'inertie jurée (comme aspect pratique de l'individu commun et comme règle formelle de son avenir).

L'individu commun réalise le pratico-inerte comme pure praxis négative.

Ces quelques observations nous renvoient nécessairement aux contre-finalités et aux collectifs comme cancers intérieurs du groupe. A suivre de près l'apparition d'un conflit interne, en effet,

nous voyons rapidement qu'il lui est impossible de se produire comme résultat immédiat de la praxis globale : il faut la médiation du pratico-inerte. Toutefois, dans un groupe intégré, au moment le plus tendu de son action, le pratico-inerte ne se manifeste pas comme dans un ensemble social décomprimé et sans intégration pratique. En celui-ci, nous l'avons vu, ce qui se produit devant tous et par tous, c'est l'équivalence de l'agent pratique et du réacteur inerte à travers la médiation de la matière ouvrée *. Mais dans le groupe en pleine action, les contre-finalités ne se produisent qu'en tant qu'elles sont reprises et ranimées par une pratique. Ou, si l'on préfère, on les saisit non pas comme transformation et aliénation d'une action dans le milieu de l'extériorité médiatrice, mais comme limites obscures et tout immanentes que semble se donner la liberté elle-même : c'est à travers des questions comme celles-ci : « Pourquoi n'ont-ils pas été plus loin ? » « Pourquoi n'ont-ils pas pris sur eux de donner cet ordre ? » « Pourquoi n'ont-ils pas *compris* telles exigences de la situation ? » et à travers d'autres interrogations semblables, que l'on entrevoit une limite objective du dépassement ; et cette limite, qui paraît d'abord négativement, bien que nécessairement liée à la limite jurée, semble *subie par la liberté* dans la mesure même où elle est *produite par elle*. Dans le cadre du destin, le dépassement donne au dépassé sa propre indépassibilité.

Si nous reprenons un des exemples choisis : celui de deux [sous-]groupes en conflit par suite de l'indétermination relative de leurs fonctions respectives, nous constaterons en effet que la contre-finalité ne se manifeste que comme *envers* des résultats positifs. Considérons par exemple la multiplication des liaisons : il peut s'agir d'une amélioration technique des moyens de communication (soit qu'un groupe restreint et « privé » s'enrichisse, dispose de voitures, d'avions, de télécommunications ; soit qu'un groupe « public » crée des routes, fraye des chemins par le travail effectif de ses membres, etc.) ; il s'agira dans d'autres cas d'une rationalisation des « relations intérieures », des « contacts » etc. (l'action d'un parti fortement intégré et qui s'est constitué grâce à la centralisation la plus rigoureuse – ce qui implique souvent que les éléments de base ne communiquent que par le sommet – peut, à travers les transformations qu'elle s'impose pour atteindre son but, imposer – à titre provisoire ou définitivement – une certaine décentralisation et, par voie de conséquence, une multiplication des contacts directs à la base ; il peut arriver également qu'un groupe plus ou moins clandestin entreprenne de recenser ses sous-groupes ou ses membres et qu'il mette sur pied des organes de liaison pour coordonner leurs activités). D'autres conjonctures

* Cf. tome premier, section C du livre I, p. 276 sq., *op. cit.* (N.d.E.)

sont également possibles : un groupe peut « profiter » des travaux publics qui améliorent les moyens de transport pour servir l'État ou telle classe ou la société etc. De quelque manière, en tout cas, que cela se présente, nous avons affaire à un type défini de praxis-processus ; et c'est la praxis qui s'y dévoile d'abord : ce qui apparaît objectivement, en effet, c'est une action commune de réorganisation interne, c'est-à-dire un brassage d'hommes accompagné d'un travail plus ou moins important que ces hommes ou d'autres qui leur sont liés accomplissent sur des objets inanimés ; et cette action ne fait qu'un, pour ceux qui, dans le groupe, en sont les bénéficiaires (à titre d'individus communs), avec ses résultats pratiques : à travers les organes constitués, les contacts multipliés, les sous-groupes saisissent d'une même vue compréhensive la sollicitude des dirigeants et les progrès de leur intégration (ils sont mieux renseignés ; par exemple : les questions qu'ils posent, les rapports qu'ils font parvenir aux organismes centraux ne restent plus sans réponse ou bien les réponses parviennent plus rapidement etc.). Du reste, dans cette activité de remaniement, ils ne sont jamais d'inertes objets : la praxis suppose et requiert leur concours ; les nouvelles liaisons, les nouveaux moyens de transport sont aussi leurs instruments quand ils doivent prendre eux-mêmes l'initiative de la communication ; en outre ils sont pourvus par la réorganisation même de fonctions nouvelles ou bien leurs fonctions présentent des caractères neufs : cela signifie qu'ils intériorisent le changement et qu'ils le réextériorisent en un système complexe de pouvoirs et d'obligations. Tout est acte, en somme : la praxis globale engendre, par la décision des dirigeants (par exemple), un remaniement global ; cette entreprise se diversifie au niveau des sous-groupes locaux, ils en prennent conscience dans la mesure même où ils se découvrent dans leur nouveau statut comme ses produits et ils la reprennent à leur compte en la dépassant vers des objectifs plus ou moins neufs. De ce point de vue, la découverte même par le [sous-]groupe A d'un [sous-]groupe B qui semble exercer les mêmes fonctions se donne immédiatement – et dans le cadre d'un enrichissement global des pouvoirs et des connaissances – comme un gain positif. La multiplication des liaisons se marque par une prise de conscience *détaillée* d'un groupe que chaque sous-groupe saisissait globalement et de manière assez fruste. La totalité en cours de totalisation arrive pour chacun et par chacun au moment de la différenciation. Et cette différenciation objective n'est pas un objet de contemplation mais un processus pratique en cours de réalisation.

Pourtant la contre-finalité est déjà donnée. Avant la mise en rapport des deux sous-groupes, leur utilité respective n'était pas niable ; *après*, il devient nécessaire que l'un des deux se résorbe ou qu'il soit liquidé ou que des tiers les fondent ensemble. Il arrive

d'ailleurs que la fusion soit décidée au niveau des deux organismes et par simple accord : c'est que les exigences antérieures de l'action n'ont pas déterminé en chacun d'eux un particularisme local (peut-être alors justifié). Mais si cette fusion par accord spontané leur paraît impossible, si leur réalité particulière, sous l'influence du développement de la praxis globale et de leurs activités au sein de leur champ pratique restreint, s'est posée pour soi dans sa particularité, *alors* la contre-finalité est indéniable : la fonction de chaque sous-groupe comme inertie indépassable (mais toujours dépassée dans sa réalisation concrète) et déterminée se trouve brusquement produite comme surnuméraire par la brusque apparition de *la même* fonction *ailleurs* et *comme autre* ; et cette apparition est elle-même produite par le développement des liaisons en tant qu'il n'est pas seulement praxis mais aussi *processus* : en tant, par exemple, qu'il est *cet* ensemble inanimé (la route, la voie ferrée, les communications téléphoniques ou le système nouveau comme planification réelle des liaisons et comme structure objective du groupe total) qui s'établit à travers la praxis et qui *en elle* et, d'abord, invisiblement sert de médiation entre les deux sous-groupes. Ce qui s'est produit, en effet, bien que résultat d'une action que nous pouvons supposer ici aussi consciente et prévoyante que possible, est déjà comme unité synthétique de l'inerte un retournement négatif de cette action. *La route*, par exemple, apparaît à la fois comme le résultat d'un travail et comme le support d'actions réelles (il est *vrai*, en ce sens, qu'elle est la figure matérielle de déplacements réglés et le moyen inerte qui s'actualise comme moyen à travers des entreprises concrètes) ; mais, à travers cela même, elle est aussi détermination inerte du champ des possibles pour chaque individu commun du groupe, c'est-à-dire pour ceux-mêmes qui n'appartiennent pas aux sous-groupes considérés (soit qu'ils s'intègrent à d'autres organismes du groupe global, soit qu'ils constituent dans le groupe même une multiplicité contrôlée, dirigée mais non organisée) ; ainsi chacun de ces individus communs *se trouve*, à partir d'un certain moment, défini en lui-même – à côté de tous ses autres caractères – par l'inerte possibilité matérielle d'aller de *tel lieu* (où se trouve le sous-groupe A) à tel autre (résidence du sous-groupe B). Si, comme c'est notre hypothèse, les transports sont rapides et peu coûteux, si les raisons d'entreprendre ces voyages sont multiples, la « *désutilité* » des déplacements devient voisine de zéro : en ce cas *la route* (ou *la voie ferrée*), à travers toute praxis et les actions communes aussi bien qu'un fourmillement d'activités « privées », se constitue *par elle-même*, et pour n'importe quel membre du groupe, en indétermination inerte de ses relations avec les sous-groupes A et B. Cette indétermination entre à titre de *possible* dans le cadre de l'être-passif qu'il s'est donné par serment.

Et, par rapport aux deux sous-groupes – peut-être aussi, d'ailleurs, et selon les cas, pour les individus – cette indétermination – qui les constitue eux-mêmes comme relativement indéterminés – ne peut rien être d'autre qu'une revanche du pratico-inerte et qu'une nouvelle forme d'*extériorité* au sein de l'intériorité la plus profonde.

Toutefois, cette indétermination, en tant qu'inerte possibilité d'un indépassable destin, ne peut être considérée *par elle-même* comme une contradiction : à travers la matière ouvrée, les relations des deux sous-groupes et de leurs ressortissants (des sous-groupes entre eux par la médiation des ressortissants, des ressortissants entre eux par la médiation des sous-groupes) devraient plutôt se découvrir comme le fondement d'une sérialité infinie (et circulaire). C'est ce qui arrive, d'ailleurs, dans des groupes plus lâches, à demi sérialisés, lorsque de deux institutions l'une ou l'autre est superflue, et lorsqu'elles se maintiennent sans conflit, par la tradition, c'est-à-dire par la force d'inertie que représente *le passé* : il n'y a pas de lutte, les affaires vont indifféremment ici ou là, ou bien chaque sous-groupe les renvoie à l'autre et, finalement, tout s'abîme dans la circularité d'impuissance; chacun des deux organes devient *autre* et n'est plus rien que *l'autre de l'autre*. Au contraire, dans un groupe en pleine activité, en pleine vie, où la *fraternité-terreur* est le lien profond, même s'il reste caché, de tous ses membres, la brusque mise en relation des deux organismes fait apparaître l'indétermination comme une *action négative*. De fait, cette indétermination – qui apparaîtra plus tard et à des tiers comme structure objective – se produit elle-même dans des actes : pour chaque membre non organisé (ou appartenant à d'autres organismes) la possibilité de s'adresser indifféremment au sous-groupe A ou au sous-groupe B se réalise *pratiquement*; elle ne fait pas l'objet d'un savoir contemplatif, mais, tout simplement, l'individu s'adressera à l'un ou à l'autre selon ses commodités; et l'un ou l'autre l'accueillera, étudiera sa requête, sa suggestion, sa plainte en considérant l'affaire comme appartenant réellement à sa compétence. Or c'est précisément l'ensemble positif de ces actes – X s'adresse au sous-groupe A qui prend l'affaire en main –, c'est en somme le cours normal de la pratique qui, brusquement, apparaît au sous-groupe B comme une atteinte à son existence même, c'est-à-dire à sa fonction et à ses droits de l'exercer. Nous saisissons ici, sur le vif, la constitution d'une praxis en processus : *puisque* les deux [sous-]groupes existent, l'action de l'un est constituée en dépit d'elle-même comme violation des droits de l'autre et cette constitution, *comme relation réelle à l'autre*, déborde l'action elle-même et ne se dévoile pas d'abord aux agents. Pas plus d'ailleurs qu'aux membres du sous-groupe lésé : dans

l'impérieux mouvement de l'action commune, dans la perspective définie par cette action, du point de vue des objectifs de détail et d'ensemble, des fins immédiates et lointaines, le groupe, à travers tous ses individus communs, se produit pour lui-même *comme activité pure* et ne découvre les circonstances matérielles qu'en tant que l'action les dépasse ou les modifie. Dans cette affirmation de la praxis par elle-même, la Raison constituée se saisit comme Raison constituante, la pratique veut être de part en part pratique et translucidité : le *négatif par défaut* (les manques, les impuissances, les échecs locaux) apparaît alors comme activité plénière et destructrice : une maladresse et même un accident dont nul n'est responsable apparaissent comme des sabotages, comme des attentats ; à un certain degré d'urgence, dans le climat de la fraternité-terreur, toute opposition, comme l'a dit Merleau-Ponty, est trahison *. Et cela ne vient pas seulement, comme on le croit trop, des circonstances historiques qui définissent la situation ; mais ces circonstances, au contraire, ne prennent leur efficacité que dans le cadre de cette loi dialectique : dans un groupe en pleine action, tout individu commun est objectivement produit comme radicalement actif et tout ce qu'il produit est interprété nécessairement dans des termes d'action. Par là je n'entends nullement dire que la *vérité* de l'opposition soit la trahison, bien au contraire : mais seulement que, dans le mouvement de la pratique, la trahison est sa réalité vécue. Cela vient de ce que – nous venons de le voir – les contre-finalités internes qu'engendre la praxis ne se manifestent jamais et que la praxis, à n'importe quel niveau, se produit comme coordination d'actions locales et particulières, de même que chacune de celles-ci ne rencontre jamais le pratico-inerte que dans la mesure où d'autres actions le produisent en elles et le cachent. Ainsi l'action d'un organisme se révèle immédiatement à l'organisme rival comme *praxis ennemie* : sa fin est de dépouiller celui-ci au profit de celui-là. Mais, tout aussitôt, l'antagonisme s'approfondit : chaque sous-groupe, en effet, poursuit les fins communes du groupe et, en tant que formation spécifique composée d'individus communs, il *incarne* le groupe entier, comme la partie incarne le tout ; cela signifie en particulier qu'il produit pour sa part et qu'il revendique *l'unité*, c'est-à-dire l'intégration maxima du groupe en tant que l'action commune doit la réaliser, au nom de l'objectif à atteindre. Il *est* lui-même cette unité totalisante, au sens, justement, où l'action commune est la substance même de son action et il l'exige de tous les autres sous-groupes en tant que des systèmes de médiations et de compensations, de poids et de contrepoids ont transformé, dès l'origine ou peu à peu, leurs conflits possibles en équilibre réel. En

* Cf. *Humanisme et terreur* (1947), Coll. Les essais, Gallimard (*N.d.E.*).

ce sens, ces oppositions contenues ne gênent aucun sous-groupe, dans la mesure où chacun, de par sa singularisation fonctionnelle et pratique, réalise en lui la totalité mais sous une forme spécifique et à travers une action particulière, c'est-à-dire une détermination particulière de l'action totale.

L'unité comme sens de la relation antagonistique.

Mais lorsque nous saisissons deux [sous-]groupes qui vivent la commune indétermination de leurs fonctions dans le milieu astringent de l'unité totalisante et dans la perspective pratique de cette unité, chacun en tant qu'incarnation et que production particulière de l'unité pratique se trouve mis en rapport avec *un autre* qui prétend produire *la même unité*. Et, certes, la praxis commune se donne comme étant partout *la même*, ici et maintenant. Mais cela signifie, dans un groupe organisé, que chaque activité spécialisée s'intègre à l'unité totale, en tant que cette spécialisation est une différenciation nécessaire de l'action totalisante. L'individu commun et le sous-groupe *sont le tout* en tant que communs et sur ce plan de l'immédiat, la reconnaissance de l'un par l'autre, des uns par les autres est spontanée : « Tu es moi ». C'est ce qui se produit, par exemple, quand certains membres du groupe isolés se reconnaissent à travers l'épaisseur d'une foule indifférente ou hostile. Mais dans l'action concrète et organisée la médiation est nécessaire et la différenciation des fonctions permet seule que l'unité fondamentale du groupe subsiste en chacun comme le rapport de la partie au tout. Dès l'instant où cette différenciation n'existe plus¹, dès que deux parties, distinctes par ailleurs, sont objectivement les mêmes dans leur rapport spécifique au tout en cours de totalisation, dans un contexte où chacune fait « double emploi » avec l'autre (c'est-à-dire quand aucune détermination double de cette indétermination n'est possible), le même se produit objectivement comme *l'autre*. Il est le même en effet, non en tant qu'intégré à la même unité mais en tant que *semblable* ou même qu'*identique*. L'existence simultanée de deux sous-groupes se trouvant pourvus par l'Histoire *des mêmes attributions*, quand un seul d'entre eux doit suffire à les remplir, met l'unité pratique en danger par l'introduction d'un *dualisme d'identité*. Les sous-groupes sont réellement et numériquement deux, c'est-à-dire qu'ils *peuvent être comptés*

1. Elle peut, bien entendu, s'accommoder de la multiplicité numérique des agents remplissant la même fonction, *si* la multiplicité est exigée par l'action. En ce cas, chaque individu est le même que ses collègues par ses fonctions particulières mais c'est – par exemple – le secteur où il les exercera qui va le différencier.

puisque leur rapport d'immanence (coopération objective à la même entreprise totale) est, au moins partiellement, transformé en rapport d'extériorité : *la ressemblance et l'identité* sont en effet des facteurs qui se révèlent à l'analyse positiviste ; à la limite du sériel et des masses, nous avons trouvé le pullulement des particules *identiques* comme un facteur et un produit de la réification des relations humaines. Ainsi l'indétermination est un danger de rupture interne au sein de la totalisation, même et surtout si elle apparaît comme le produit historique de cette totalisation même. Et cette identité apparaît immédiatement comme une menace : l'identique *c'est l'Autre*, dans un milieu où il n'y a pas d'Autres. Mais c'est un Autre particulièrement haïssable et dangereux : chaque sous-groupe, en tant qu'il est identique à un autre, découvre cet autre comme sa propre réalité devenue praxis étrangère. Et l'existence pratique de cet autre est un danger *non seulement pour le sous-groupe identique et opposé*, en tant que l'identité conteste l'unicité de sa relation à la totalité en cours de totalisation, *mais encore pour la totalisation d'enveloppement*, c'est-à-dire pour le groupe entier, pour son efficacité, pour ses objectifs.

Ainsi le « moment » doit être supprimé au profit de l'ensemble. Et, dans la mesure où tel sous-groupe poursuit la mort de l'autre, il la poursuit réellement au profit de l'ensemble bien qu'il soit également poussé à le faire par un besoin, une passion ou un intérêt qui lui restent propres. Dans les luttes politiques à l'intérieur d'un parti – qui peuvent être terribles et même sanglantes – il serait vain de vouloir distinguer l'ambition de certains milieux, de certaines factions ou de certains hommes et leur appréciation de la politique du parti. L'erreur du psychologisme bourgeois a été de séparer en tout cas l'ambition et le programme. Il est vrai que les conditions mêmes du parlementarisme bourgeois produisent des hommes qui justifient cette séparation : leur arrivisme est vide, ils s'accrochent à un programme quelconque (mais dans le cadre des principes sociaux qui se fondent sur les relations de production bourgeoises). Dans les périodes où la pression de l'Histoire s'accroît, où les luttes s'exaspèrent, l'ambitieux n'est pas un type psychologique et abstrait : c'est, par exemple, un politique qui s'identifie à un certain programme et qui lutte impitoyablement pour la réalisation de ce programme – étant bien entendu, par ailleurs, que ces directives politiques seront réalisées *par lui*. La réussite sera donc son objectivation. Mais cette objectivation sera en même temps l'orientation nouvelle et totalisante de la praxis du parti. Il serait absurde de prêter à Staline la « volonté de régner » ; il serait parfaitement idéaliste de voir en lui la simple incarnation du processus historique. La vérité, c'est que le processus historique se

fait par la volonté de fer de Staline et que cette volonté se préfère dans la seule et unique mesure (mais c'est considérable) où elle préfère à tout un programme objectif, des méthodes, une praxis, des présuppositions, une manière de poser et de résoudre des questions concrètes. Dans cette mesure – et parce que certaines conditions matérielles réalisent l'appropriation de Staline à son rôle de dictateur – le processus historique soutient et porte l'homme qui le fait. Ainsi les opposants deviennent traîtres; le danger est découvert et réintériorisé en haine à deux niveaux de sacré : en tant d'abord que le lien de la partie au tout est *la fonction* du sous-groupe, c'est-à-dire un pouvoir juridique et reconnu par tous les individus communs; ensuite en tant que cette identité constitue par elle-même une cassure interne de la totalisation comme objectif sacré de l'individu commun et de sa foi jurée. Et ce danger n'apparaît pas, nous l'avons vu, ou du moins pas d'abord comme une contre-finalité produite par l'évolution de l'action commune : il apparaît sous sa forme double *et sacrée* (le sacré est ambivalent) comme le résultat d'une activité négative; c'est le sous-groupe qui se manifeste comme *autre*, c'est-à-dire *comme autre que tous les membres du groupe et que tous les sous-groupes*, en tant qu'il se produit par une praxis délibérée *comme autre que tel sous-groupe particulier*. La question de la trahison fondamentale est immédiatement posée : cette usurpation de fonctions est nécessairement une manœuvre pour rompre l'unité. Et il est vrai *objectivement* que la revendication – par chacun des deux organismes – de la compétence (partielle ou totale) de l'autre se produit à travers des actions; de la même façon, il est vrai que cette revendication se manifeste comme rupture de l'unité dans la mesure même où elle y introduit une réciprocité d'antagonisme, c'est-à-dire une pluralité d'épicentres.

Mais il faut voir aussi – et c'est peut-être l'essentiel – que chacun des épicentres entre en conflit avec l'autre *au nom de l'unité*. Puisqu'il découvre, en effet, l'action de l'autre comme posant pour son objectif la destruction de cette unité, il veut liquider le [sous-]groupe antagoniste (ou du moins le réduire à l'impuissance, le soumettre, c'est-à-dire le réintégrer dans une hiérarchie organisée) pour reconstituer cette unité brisée ou menacée. Dans l'exemple choisi, chacun des deux veut supprimer l'indétermination néfaste qui fait de chaque individu commun le ressortissant de deux organismes équivalents dont l'un est surnuméraire. Cette indétermination, par elle-même, désintègre chaque individu commun : elle crée en lui une possibilité de choix qui le soustrait à la rigueur unitaire de l'organisation et qui lui permet au besoin d'utiliser les conflits des deux organes rivaux pour *jouer son jeu* (d'individu libre et pratique) contre le groupe; en d'autres cas, elle se traduit seulement par une hésitation qui altère les

conduites, mais cette hésitation même marque la dissolution objective de l'individu commun qui, dans l'exercice de ses fonctions, se trouve paralysé par sa double dépendance. Ainsi, tous les moments du conflit, toutes les tactiques employées par les deux adversaires se définissent par un seul et même objectif : rétablir l'unité compromise; mais chacun tente de la rétablir à son profit. De ce point de vue, il importe peu que le sous-groupe A ou le sous-groupe B ait eu la responsabilité initiale. Ou plutôt les « premiers torts », les « premières escarmouches », en tant qu'origine anecdotique du conflit, ont une importance pour la compréhension du groupe et de son mouvement pratique : l'anecdote est en effet l'incarnation, dans sa contingence même, du moment global de la praxis. Mais en ce qui concerne le conflit lui-même, la véritable origine est nécessairement en chacun des sous-groupes adverses puisque chacun assume et dépasse par sa seule existence pratique l'indétermination pratico-inerte, puisqu'il l'organise dans l'indépassabilité formelle du cadre d'inertie assermentée et puisqu'il ne peut éviter de la produire *au nom du groupe* comme revendication d'unité.

C'est ici que nous pouvons saisir le lien réel du conflit et de la contradiction au sein du groupe. Chacun des sous-groupes antagonistes, en effet, se produit réellement comme incarnation du groupe et chacun l'incarne en vérité, car le simple fait de leur mise en rapport antagonistique, en limitant chacun à la surface comme mode relativement indéterminé de l'action totalisante, actualise en profondeur sa relation avec la totalisation en cours : elle est sa réalité profonde et sa raison dans la mesure même où il en est l'objectivation dans le milieu interne du groupe organisé. En chaque sous-groupe, c'est le groupe qui se bat pour préserver ou reconquérir son unité. Et, en vérité, c'est réellement le groupe qui s'oppose à lui-même. Les deux épïcêtres sont en fait chacun le centre de cette totalisation « dont le centre est partout ». Et, bien sûr, il ne s'agit pas d'idéaliser la contradiction ni de recourir à un hyperorganisme : ces organes sont l'incarnation du tout en tant qu'ils se produisent comme tels et ce ne serait que par métaphore qu'on pourrait dire que le tout se produit en eux. La totalisation s'incarne dans et par leur activité particulière et dans leurs pratiques antagonistiques. Seulement, s'il est vrai qu'ils la produisent – et que ce sont, derechef, des hommes groupés dans une organisation partielle qui sont l'origine concrète de tout le conflit –, il est vrai aussi qu'ils sont, en tant qu'individus communs et assermentés, déterminés de telle sorte, au plus profond de leur liberté et par elle, qu'ils produisent nécessairement leur libre revendication. Ontologiquement le serment a produit le groupe en chacun et par chacun; pratiquement, dans l'évolution de l'action commune, chaque sous-groupe se définit

lui-même comme *l'incarnation du groupe par lui-même* : de fait, en tant qu'il s'agit d'un ensemble d'individus communs exerçant des fonctions, l'antagonisme, la revendication et la saisie en profondeur du groupe en totalisation viennent à chaque ensemble par l'autre, en même temps que chacun les produit activement contre l'autre. Le droit se découvre quand il est contesté. Dans ce conflit même, à travers chaque sous-groupe, le groupe tend à resserrer son unité par la violence, la « fraternité-terreur » s'actualise; l'unité, mise en question, devient l'exigence interne la plus immédiate. Mais cette tendance même, parce qu'elle se produit dans un dédoublement d'épicentre, met l'existence même du groupe – c'est-à-dire son unité – dans le plus grand danger. Pourtant il n'y a pas, il n'y aura pas *deux* unités (à moins d'une scission, d'un schisme; mais en ce cas, ce sont deux groupes entiers qui se reforment comme unités indépendantes); chaque sous-groupe en effet se réfère, dans sa lutte contre l'autre, non seulement aux mêmes objectifs (au moins aux mêmes objectifs à long terme), à la même praxis, aux mêmes traditions, à la même expérience commune, *mais encore* aux mêmes organismes, à la même hiérarchie, au même ensemble global de fonctions, au même personnel. Chacun lutte dans le cadre des règles et des pratiques qui gouvernent les transformations internes du groupe, chacun en appelle aux mêmes supérieurs, s'il en est, aux mêmes inférieurs, aux mêmes organes de souveraineté, en tant qu'unification centralisée de l'ensemble, à la même opinion interne, en tant que totalisation de tous les individus communs. Par là, chacun accepte et renforce par cette acceptation *toutes les incarnations sauf une*. Inversement – au moins dans un premier moment du conflit – le groupe entier sous toutes ses formes, à travers toutes ses incarnations, reconnaît l'être-dans-le-groupe de chacun des sous-groupes ennemis. Pour le tiers, en tant qu'individu commun, le conflit se manifeste d'abord comme simple apparence : la négation réciproque apparaît comme néant objectif : c'est, par exemple, un malentendu, il suffira de méditer, d'expliquer. Par là même, la pratique de chaque organe et de tous les individus communs *unifie* les adversaires en les différenciant : chacun des deux incarne à sa manière la totalisation, et l'ensemble des deux doit pouvoir être totalisé (par exemple en tant qu'ils se rattachent l'un et l'autre à l'unité hiérarchique comme règle d'organisation synthétique).

Ainsi le conflit ne serait pas même possible si l'unité ne se dressait contre elle-même. Loin que la lutte, quand elle apparaît, soit en elle-même rupture d'unité, c'est l'unité qui la rend possible; non seulement cette unité représente le lien profond de chaque partie au groupe, mais encore elle constitue *le sens* de la relation antagonistique elle-même. Et la violence de la dualité n'est que l'effort acharné pour restituer l'unité. De plus, l'attitude

pratique de tous constitue d'abord la lutte de l'unité contre elle-même comme un calme devenir synthétique dont l'aspect négatif n'est qu'une apparence superficielle. De fait, cette indétermination qui se réalise par conflit, c'est bien un fait unitaire du groupe lui-même : elle peut être définie dans l'objectif comme un retard de la réadaptation permanente des institutions (ou des organes) sur le développement de la praxis. Et c'est bien une difficulté qui caractérise – même si elle doit rester locale – *tout le groupe*, comme un moment de son développement et comme une exigence de l'activité totalisante envers elle-même. Rien n'empêche de nommer ce contraste (des tâches nouvelles – des institutions en partie périmées) une contradiction puisque justement il se présente comme une détermination synthétique et interne que seule l'unité synthétique d'une praxis peut produire en soi : pour finir, en effet, il s'agit d'un choc en retour de la matérialité ouvrée, en tant que celle-ci inscrit ses déterminations dans le cadre de l'inertie assermentée. Mais pour qu'il s'agisse *réellement* d'une contradiction au sens dialectique du terme et non pas simplement d'une inerte adversité à transformer, il faut qu'elle devienne *force motrice* et c'est ce qui arrive quand les organes pratiques la réalisent en conflit.

La contradiction, nous le voyons, est ontologiquement ambiguë dans chacun de ses termes : en chacun, en effet, elle est objective comme inertie et réelle comme praxis; ou, si l'on veut, c'est une praxis qui produit la contradiction en croyant la supprimer mais qui ne se manifeste pratiquement que comme conflit (conflit accidentel – en apparence et d'abord – ou lutte du Bien contre le Mal). En effet, à partir de la reprise en antagonisme des déterminations pratico-inertes, à travers la passivité assermentée, l'unité tout entière du groupe se met en question par la lutte de ses incarnations et c'est cette mise en question *pratique* qui produit l'intelligibilité vivante du contradictoire : c'est l'unité qui engendre la dualité des épïcêtres, c'est l'unité qui en eux et en tous se produit comme l'exigence absolue d'un dépassement de la dualité, c'est l'unité enfin qui s'incarne en chaque épïcêtre comme violence liquidatrice. Mais si la contradiction apparaît comme une réalité complexe dont l'une des faces est la praxis de lutte et l'autre l'exigence inerte du moment, c'est, on l'a compris, que l'unité du groupe n'est jamais rien d'autre, en fait, que sa pratique permanente de réunification. Dans ce mouvement perpétuel, dont le moteur est l'action commune, la moindre hystérésis, le moindre décalage, la désadaptation la plus insignifiante sont nécessairement produits comme impulsions pratiques; à partir de là, la divergence des solutions proposées, qui reflète la diversité des incarnations, se produit elle-même comme unification contestée. Quand les organes de médiation sont efficaces et quand le choix

d'une solution est relativement aisé (quand certaines s'éliminent facilement ou quand l'une d'entre elles se dévoile avec évidence comme la seule valable), la contradiction reste masquée, implicite parce que le conflit ne s'est pas manifesté : ainsi semble-t-il, dans ces circonstances, que l'unification a liquidé les divergences sans se mettre elle-même en question. Elle est donc, si l'on veut user de cette métaphore, la substance pratique qui produit et liquide les oppositions momentanées. Mais, en fait, il faut comprendre qu'elle s'est mise en jeu implicitement aussi bien que dans le cas des conflits : seule la situation a permis d'éviter la crise ; et, inversement, les conflits sont intelligibles dans un groupe organisé parce qu'ils se produisent comme un moment de la réunification : celui où les difficultés matérielles sont d'une telle gravité qu'elles ne peuvent être résolues que par la liquidation de certains [sous-]groupes qui en incarnent les différents aspects. Dans les cas où la médiation du tiers est possible, en effet, cette médiation ne peut aboutir que comme synthèse réelle des « points de vue » opposés. Par là il faut entendre que les sous-groupes médiés, par leur situation à l'intérieur du groupe, se produisent comme totalisation du problème mais, en même temps, comme sa singularisation. Ou, si l'on préfère, ils actualisent le problème dans la perspective d'une solution singulière et par là même accentuent leur singularité. L'antagonisme est alors parfaitement intelligible parce qu'il exprime l'impossibilité pour ce problème concret de réaliser toutes ses exigences à travers une seule incarnation, c'est-à-dire selon une seule perspective pratique.

Ainsi le problème se réalise par les antagonismes comme multiplicité de perspectives et d'impératifs ; non par la magie de quelque idéalisme dogmatique mais tout simplement parce qu'il a son origine dans la matérialité inerte comme médiation entre plusieurs [sous-]groupes et, par conséquent, qu'il doit être produit par l'action de ces [sous-]groupes comme multiplicité d'antagonismes, avant d'être reployé dans une synthèse qui dépasse et conserve tout. Dans ce cas les antagonismes présents sont compréhensibles dans la perspective d'une solution concrète qui les supprime en les organisant, c'est-à-dire dans le mouvement de l'unité présente et passée se dépassant vers une unité future. La solution, comme invention, la réconciliation et la compréhension ne font qu'un : le partiel apparaît comme tel à travers la totalisation qu'il suscite et qui se projette à travers lui. L'antagonisme alors apparaît pour ce qu'il est : d'une certaine manière *ce n'est rien* puisque la totalisation le fait disparaître au profit d'une organisation plus serrée ; d'une autre façon, c'est la seule manière de réaliser le déploiement des perspectives : c'est pour chacune une façon d'être produite dans le mouvement pratique d'un groupe qui se pose pour soi à travers elle. Mais se poser, ici, c'est

se déterminer, c'est-à-dire nier : ainsi l'incarnation d'une perspective est à la fois, pour l'unité en cours, le plus grand risque de déchirement (c'est-à-dire l'origine des pires violences) et, à la fois, ce qui se révélera comme pur néant (négation réciproque) du point de vue de la médiation réalisée. Le *sens* du conflit disparaît alors puisque les compartimentages sont brisés au profit de la synthèse unifiée : on ne comprend plus – à la lettre – pourquoi l'on se battait. Cela signifie que du point de vue de la plénitude future, la totalisation paraîtra n'avoir jamais été mise en jeu sinon par d'impensables limites, par des positions absolues qui n'étaient qu'incomplétude. L'historien plus tard, reconstituant la vérité, comprendra que ces positions absolues n'étaient pas cette simple négativité vide qui s'est révélée comme leur réalité après la médiation, mais la nécessité dans une totalisation totalement pratique que tout, y compris les négations elles-mêmes, se réalise *par la praxis*, c'est-à-dire ici par la lutte. Ce n'est jamais la différence elle-même qui se pose pour soi dans ses déterminations négatives : c'est le sous-groupe qui la pose en se posant ; et cette position même ne se distingue pas des premiers coups qu'il porte à l'adversaire. Ainsi la médiation paraît simplement nier une inconsistante négation, faire sauter des limites : en fait, cette conception hégélienne ne pourrait avoir de sens que si la dialectique était une réalité transcendante, un développement supra-humain. Médier, ce n'est pas seulement fondre les multiples aspects du problème en une unité synthétique, c'est-à-dire en trouver la solution : c'est *faire accepter* cette solution par deux [sous-]groupes qui, reprenant à leur compte les différences, ont fini par se produire eux-mêmes dans leur originalité par ces différences mêmes, en tant qu'ils manœuvrent pour supprimer les perspectives adverses. La contradiction naît de là : il faut que thèse et antithèse soient en fait la double perspective pratique que deux ensembles prennent l'un sur l'autre ; la *substance* de la contradiction c'est la réciprocité pratique, c'est-à-dire l'invention de tactiques destructrices qui *en chacun* sont l'actualisation du contradictoire. C'est pour cela que les limites qui séparent un aspect partiel d'un autre sont *à la fois* des négations inconsistantes du point de vue de la médiation déjà faite, et la seule *réalité humaine* du contradictoire, c'est-à-dire son existence pratique, par des hommes et pour eux. Du point de vue de la nouvelle unité, en effet, il semble que les divergences (comme données inertes du problème) ont engendré le conflit : mais, en fait, nous l'avons vu, la divergence est immédiatement pratique et c'est le conflit, au contraire, qui la détermine comme contradiction, en lui communiquant toute la violence humaine. De même la médiation ne voit, dans la lutte plus ou moins longue à laquelle elle vient de mettre un terme, qu'une série brouillée de manœuvres et de contre-

manœuvres dont le seul résultat était de « durcir les positions » et de rendre chaque jour la conciliation plus difficile; mais nous savons à présent que les moments les plus insignifiants du combat – chez l'un et chez l'autre adversaires – sont l'incarnation de la lutte entière et l'actualisation pratique, *en ce présent même*, de la contradiction dans son développement.

N'importe : il est significatif que les luttes passées se présentent comme un trouble superficiel de l'unité d'unification, c'est-à-dire que l'unité paraisse la substance et la désunion l'accident qui ne peut se produire que *supporté* par la substance. C'est qu'il n'y a jamais eu deux unités mais deux manières de réaliser la même unification – chacune se posant comme l'exclusion de l'autre. Tout se passe donc – à travers le déroulement réel d'actions particulières, produites par des individus et les [sous-]groupes qu'ils constituent – comme si l'unité elle-même déployait ses propres difficultés et les accentuait en contradictions pour mieux les préciser et pour briser enfin leurs limites. Ce qu'il ne faut pas oublier en effet, c'est que l'unité est pratique : elle est perpétuellement maintenue et resserrée par l'action globale et pour elle. Si nous devons la prendre – autrement que par métaphore – pour une réalité substantielle, il serait impossible de comprendre qu'elle se dédouble et s'oppose à elle-même. Mais si elle est, en fait, le projet commun en chacun, ici et partout dans le groupe, alors nous comprenons que ce projet soit précisément *le même* dans les sous-groupes que le développement total de la praxis oblige à se produire comme des adversaires et qu'il constitue le ressort et la signification du conflit.

Ces considérations n'autorisent aucun optimisme idéaliste : rien ne prouve que la médiation doive toujours se produire; tout au contraire elle se présente comme un cas particulier de la praxis et nous ne l'avons envisagée que pour mieux montrer le mouvement de totalisation au sein même du conflit. Mais il arrive souvent qu'un des sous-groupes liquide l'autre. Il va de soi que tout dépend des circonstances et des structures. Si le conflit se produit à un échelon inférieur d'un groupe très fortement hiérarchisé, la médiation est d'autant plus probable qu'elle est souvent une fonction reconnue de certains organes des échelons supérieurs. Ce qui ne signifie pas que cette médiation soit nécessairement un dépassement synthétique des perspectives opposées : l'arbitre peut être prévenu en faveur de l'un des adversaires, son souci de l'unité peut l'entraîner à faire violence aux deux parties sans tenir compte de la vérité partielle que chacune représente, il peut – en tant que son travail l'a produit et pourvu de certains instruments d'action et de pensée – ne pas être à même de *comprendre* le problème, inventer, du coup, un dépassement faux (c'est-à-dire incomplet). Il lui faut, en effet, se soucier moins des détails

singuliers du conflit que de l'exigence objective qui se manifeste à travers lui comme exigence de l'action totalisante elle-même à ce stade de développement; par exemple, il faut qu'il saisisse comme unité fondamentale de la lutte cette obligation pratique : adapter ces organes aux tâches nouvelles que la praxis fait surgir. Quand la médiation est imparfaite, le problème objectif de réorganisation interne subsiste sous sa forme originelle ou sous une autre, la lutte continue entre les [sous-]groupes qui l'ont commencée ou bien elle se déplace et passe dans un autre secteur ou encore elle s'élargit et gagne le groupe entier. Tout cela n'empêche en rien le développement pratique de demeurer intelligible : la compréhension de l'action implique évidemment celle de l'échec; celui-ci – en d'autres termes – se présente comme une limite compréhensible de la compréhension, dans la mesure où celle-ci se définit comme le projet même se dévoilant à partir de ses objectifs et à travers l'action : il y a une signification de tout échec et chacun incarne, dans le groupe, les difficultés mêmes de la totalisation.

De la même manière, si la médiation ne se produit pas, si les deux sous-groupes restent seuls en présence, soit par absence d'organismes médiateurs, soit parce que, finalement, la lutte à travers eux oppose une partie du groupe à tout le reste, l'intelligibilité ne disparaît pas pour autant. D'abord, en effet, l'absence de médiation n'est un facteur réel que si la médiation est possible mais refusée; si les structures du groupe ne comportent pas cette possibilité, le mouvement de compréhension doit, négligeant un non-être d'extériorité, comprendre le mouvement réel qui engendre un conflit non médié. C'est-à-dire qu'on saisira l'exigence objective, à travers les actions des adversaires, comme exigeant *cette* lutte dans un groupe défini par *ces* structures. Et comme *ces* structures et *cette* exigence se produisent à des moments différents de la praxis totalisante, la compréhension de cette lutte s'identifie à celle de la praxis globale en tant que temporalisation en cours. D'autre part, dans cette lutte qui, faute d'arbitrage, risque de devenir une lutte à mort, on serait tenté de croire que nous ne retrouverons rien qui ressemble à l'intelligibilité de la médiation comme praxis de réunification dialectique par invention de la solution des problèmes. Or cela n'est que partiellement exact. Certes, il peut arriver, dans des circonstances définies, que le conflit se termine par un schisme. L'éclatement d'un groupe ne peut évidemment passer pour une solution positive de ses contradictions : il manifeste, au contraire, l'indépassabilité des positions prises. Mais il faut comprendre d'abord que *toute* unification, par le mouvement qui la dédouble au sein du groupe, se met réellement en péril. L'opposition des sous-groupes est en effet la seule manière dont le groupe puisse actualiser les risques pratico-inertes d'éclatement que l'action détermine à chaque

instant; autrement dit, cette opposition est la réunification elle-même en tant que les circonstances l'obligent à se dédoubler au sein de la totalisation. En ce cas, on comprend que le schisme est déterminé à la fois par le problème lui-même – en tant que celui-ci ne comporte pas de solution dans les circonstances où il se propose –, par l'impossibilité pratiquement reconnue de liquider l'un ou l'autre des adversaires et par ce que nous appellerons la fragilité du groupe.

Cette fragilité est venue à lui par l'action, elle s'est lentement déterminée par l'action interne des contre-finalités, elle finit par *qualifier* la praxis (par des freinages, des brusques départs, des renversements, des pertes de vitesse, etc.) qui la maintient et l'aggrave en la dépassant : la lenteur et l'insécurité des communications entre Rome et Byzance, la nécessité géopolitique et sociale pour ces deux centres religieux de vivre deux destins historiques séparés, les différences si tranchées qui opposaient les chrétiens d'Orient à ceux d'Occident, autant de facteurs d'éclatement au sein du christianisme. Mais ces facteurs eux-mêmes, la praxis de l'Église les avait au moins partiellement engendrés : la construction de Byzance fut un acte religieux qui ne cessa jusqu'au schisme d'aggraver ses contre-finalités, l'évangélisation de l'Orient et les conversions de Barbares accentuaient l'hétérogénéité des « milieux » et, par un choc en retour bien normal, les nouveaux fidèles transformaient la foi. Mais si l'on veut comprendre comment la praxis de l'Église militante s'est définie progressivement, à partir des origines, par le dépassement et l'utilisation de situations qu'elle produisait, on verra peu à peu la fragilité comme structure objective s'engendrer, se changer en fissure, se résoudre en éclatement : tout cela, naturellement, dans des actes particuliers et par eux. Du coup, le schisme apparaît *comme solution*. Ce qui se réalise pour un tiers comme éclatement, chaque communauté religieuse le produit comme *amputation*. Chacune retrouve son unité purifiée par l'expulsion de l'autre, chacune se définit comme perpétuant l'unité de l'Église originelle. Et de fait, chacune vit et réalise ce dédoublement comme réunification. Du point de vue de chaque groupe, la praxis n'est pas fondamentalement différente de l'*exclusion* par laquelle une communauté retrouve son intégrité en chassant des éléments inassimilables : la différence apparaît au tiers puisque cette fois, l'exclusion est réciproque¹. A partir de ce moment, le problème de l'intelligibilité se transforme : il ne s'agit plus de montrer que la dualité dans l'unité est intelligible puisqu'il y a, précisément, *deux* unités distinctes. Reste à comprendre le processus qui transforme l'unité

1. Dans certains cas, l'exclusion reste univoque mais les exclus se regroupent ultérieurement pour constituer un groupe schismatique.

redoublée en deux tous séparés, c'est-à-dire le passage final de la lutte à la séparation : mais dans la mesure où la praxis actualise l'inerte objectivité, l'intelligibilité de la rupture reste entière : la double décision, comme ultime moment de totalisation, actualise ce dernier *état* de l'objectivité interne : entre les sous-groupes en conflit le pratico-inerte est devenu la seule médiation réelle ; autrement dit, ce n'est jamais *la lutte* qui produit directement la déchirure ; elle reste jusqu'au bout un mouvement unificateur : mais c'est, tout au contraire, le non-sens de la lutte, l'impossibilité de la poursuivre efficacement et de vaincre, qui sont actualisés et dépassés par la rupture. Nous trouvons donc ici le moment de l'antidialectique (aliénation des lutteurs par les contre-finalités secrétées par la lutte) comme échec de la dialectique antagonistique et le dépassement de cette négation par la rupture qui l'actualise, c'est-à-dire qui la fait passer comme « *aufgehoben* » dans le monde de la praxis humaine : l'antidialectique comme médiation par le pratico-inerte est incorporée par le mouvement dialectique de la décision qui transforme cette médiation inhumaine en deux refus humains de toute médiation.

La victoire d'un sous-groupe sur un autre a-t-elle toujours un sens ?

Par contre, lorsqu'un [sous-]groupe triomphe par liquidation de l'autre, on ne peut éviter de poser la question du dépassement. C'est d'abord en effet une réunification synthétique de l'unité dédoublée. Et, dans la temporalisation de la lutte, au sein du groupe, cette victoire se place au-delà du conflit lui-même comme son terme et sa solution. De fait, le risque d'éclatement – quitte à renaître pour d'autres raisons et entre d'autres organes – est, en ce qui concerne cet événement défini, *totalelement anéanti*. Par là l'irréversibilité de la temporalisation est mise en lumière : cet « *après* » se constitue comme la totalisation diachronique de tous les « *avant* » synthétiquement liés qui se terminent en lui (sur ce point nous reviendrons quand nous parlerons de la totalisation diachronique et de son intelligibilité *). Enfin le sous-groupe vainqueur est lui-même produit par sa victoire comme autre qu'il n'était : son importance au sein du groupe n'a fait que croître ; sa victoire a déterminé chez tous les autres sous-groupes et chez tous les individus communs des attitudes nouvelles envers lui (hostiles ou amicales, respectueuses ou indignées, unies ou elles-mêmes contradictoires, peu importe). Autrement dit, sa réalité-pour-autrui, les nouvelles obligations que crée sa situation nouvelle,

* Voir Présentation (N.d.E.).

l'ensemble des communications qui se sont instaurées – de lui à tous et à la totalisation –, les courants internes, les tensions, tout enfin, jusqu'aux modifications que le fait même de sa victoire apporte aux structures de l'action commune, tout le désigne comme le propre produit de son triomphe : il faut qu'il l'intériorise dans une nouvelle tension interne, c'est-à-dire comme une redistribution des forces dans son champ de forces intérieur, pour le réextérioriser dans la pratique que son nouveau statut exige. Enfin, d'une certaine manière, il enveloppe en lui le sous-groupe qu'il vient de détruire.

D'abord, en effet, il arrive – dans le cas où la destruction a visé l'organe sans toucher aux individus – qu'il s'incorpore une partie des membres de l'organisation liquidée (quelquefois même la majorité); mais surtout, que la liquidation ait visé le sous-groupe comme tel ou qu'elle se soit accompagnée d'une extermination, il hérite nécessairement des attributions de l'organisme disparu, il doit remplir les fonctions que celui-ci remplissait ¹. Il cumulera donc ses propres offices et ceux du vaincu et ce cumul ne peut se maintenir un instant sans un remaniement synthétique de tous les offices, les uns en fonction des autres. Par là même le vainqueur acquiert une complexité croissante puisque, finalement, il est *mis en demeure*, par l'exigence de la praxis commune, d'absorber et de représenter dans une nouvelle unité la communauté dissoute. Dans certains pays, le Parti communiste ou tel autre parti autoritaire et centralisé de gauche a fait disparaître les formations d'extrême gauche (gauchistes) et les partis démocratiques (social-démocratie, etc.) qui constituaient la droite de la gauche. Tous ces partis gouvernaient ensemble et, malgré leurs oppositions, la praxis les unifiait. Lorsqu'une série de contradictions a amené le plus fort à liquider les autres, celui-ci, resté seul, s'est trouvé contraint de devenir à la fois sa propre droite et sa propre gauche ou, si l'on préfère, la praxis même a suscité en lui un gauchisme sectaire, un opportunisme de droite et une médiation centrale et centralisée dont l'office s'est finalement découvert dans toute sa complexité : il fallait en effet *concilier* les extrêmes, exploiter leurs divergences, utiliser les uns ou les autres quand la praxis réclamait un changement du personnel, sans jamais permettre qu'un succès pût avantager une aile aux dépens de l'autre, découvrir, enfin, la situation, les problèmes, les exigences objectives par les lumières pratiques des uns et des autres, afin de réaliser toutes les perspectives avant de les unir dans le même

1. Au moins provisoirement et jusqu'à ce que le groupe tout entier ait réparti ces attributions entre différents sous-groupes ou créé pour les remplir un nouveau sous-groupe qui ne doit plus (ou qui est censé ne plus devoir) s'opposer à l'ancien.

dépassement. Ce parti centralisé, autoritaire, refusant les conflits a intériorisé l'opposition tout en la soumettant aux règles de fer de l'unité : il l'a intériorisée *pour s'en servir* dans la mesure où, en liquidant les autres partis, plus nuisibles qu'utiles à la praxis, il a dû combler le vide créé, par une différenciation contrôlée. Qu'on n'aille pas imaginer une opération concertée : mais, par exemple, quand la droite de la gauche existait, elle prenait en chaque circonstance une position qui devenait « droitière » pour les opportunistes du P.C. Ceux-ci se trouvaient rassurés, en dépit d'eux-mêmes, parce que cette position (modératrice ou plus souple ou simplement dictée par les intérêts de couches plus larges de la population) était effectivement prise et que son actualisation obligeait le P.C. à se prononcer par rapport à elle. Mais, du coup, cette position hésitante ou timide se réalisait dans et par un groupe politique étranger au P.C. et par rapport auquel ils se définissaient négativement (comme alliés provisoires, etc.). Ils n'avaient nul besoin de produire eux-mêmes *cette* motion politique, puisque la droite s'en chargeait et puisque le P.C. en tiendrait compte pour conserver l'union des partis populaires. Ainsi ne la reconnaissaient-ils pas pour *leur* initiative : et, en effet, elle n'était pas *leur* ; leur opportunisme coupé d'eux et nié se développait dans et par un autre sous-groupe, en partie « compagnon de route », en partie adversaire. Ainsi pouvaient-ils, quant à eux, s'intégrer fortement dans le P.C., *leur* parti, et manifester, au contraire, l'intransigeance commune (ou une souplesse commune en tant qu'elle se donnait comme provisoirement nécessaire pour conserver les alliés). Le vide à droite – qu'ils ont contribué à produire dans l'unité indifférenciée d'un combat, d'un coup d'État – brusquement *les qualifie* : personne ne présentant plus de motions opportunistes, ils deviennent les opportunistes qu'ils étaient ; l'adversaire-allié incarnait leurs appréhensions devant la rapidité – par exemple – de la collectivisation dans les campagnes ; quand il a disparu, cette appréhension qui était la leur *comme autre* devient leur propre appréhension. Par eux le parti social-démocrate reparaît – sous une forme évidemment plus « intégrée » et sans contours réels le distinguant des autres – à l'intérieur du P.C. Bien entendu cette intériorisation est en même temps une dé-naturation : c'est au nom des objectifs du P.C. que l'opportunisme se produira dans des attitudes et des propositions particulières : ce simple fait doit suffire à le différencier ; c'est une attitude qui s'est réellement définie *pour des communistes, par eux* et au sein du Parti, dans la perspective d'objectifs communs. Simple-ment, cette production s'est faite à travers la liquidation de l'adversaire et comme intériorisation d'une absence. On peut soutenir – et c'est vrai – que les circonstances de leur histoire personnelle et surtout, comme nous l'avons vu, leurs fonctions

dans le Parti et leur histoire d'individus communs les avaient déjà déterminés comme opportunistes. Mais on soutiendra tout aussi bien que, sans la victoire du P.C., cet opportunisme n'aurait pas eu l'occasion de se manifester pratiquement, ce qui signifie en réalité qu'il *n'aurait pas été*, pas même comme *exis*, puisque chaque membre du P.C. serait resté soumis à une certaine pression intérieure au P.C. et elle-même conditionnée par la présence des groupes alliés.

Cependant, s'il est certain que le sous-groupe vainqueur se dépasse lui-même en dépassant le vaincu dont il assume les charges et les fonctions dans une unité nouvelle, la liquidation d'un des termes de l'unité dédoublée par l'autre ne peut être considérée en elle-même comme un dépassement que si, à travers elle, la praxis du groupe entier se dépasse vers un moment d'intégration plus étroite, de différenciation plus poussée et de plus grande efficacité par rapport à ses principaux objectifs. Tout revient à se demander si la victoire a toujours *un sens*, c'est-à-dire si elle traduit toujours un progrès du point de vue de l'action commune ¹. Peut-être sera-t-on tenté de répondre que cela dépend des situations et des circonstances; et sans doute n'aura-t-on pas entièrement tort. Pourtant le problème de l'intelligibilité doit être envisagé dans une expérience critique *a priori*, en ce cas comme dans tous les autres. Et cela signifie, ici, qu'il faut déterminer les limites entre lesquelles doivent se tenir les possibilités variées qui résultent de la victoire, si elles doivent être intelligibles.

Il y a deux attitudes qu'il faut rejeter à la fois, parce qu'elles reposent l'une et l'autre sur des présuppositions dogmatiques : l'optimisme et le pessimisme. Le pessimisme, dans le cas qui nous occupe, est moins l'affirmation du Mal que d'un désordre qui permet au Mal de triompher plus souvent que le Bien. Par Bien il faut entendre le progrès continu de l'entreprise; par Mal, sa régression et son involution. De ce point de vue, la victoire, dépendant de circonstances fortuites, d'accidents, est par elle-même accidentelle; ainsi, non seulement elle n'est pas, en elle-même, le sens profond de la lutte mais encore nous pouvons concevoir que les plus fortes chances sont pour qu'elle *n'ait pas* de signification (sinon celle de l'événement daté qui l'a rendue possible). Toutefois, nous devons observer que nous n'envisageons pas encore la lutte dans de grands ensembles qui se donnent – du moins à première vue – comme non-totalisables mais dans le champ de forces internes de cette totalisation pratique que l'on appelle un groupe. Il est évident déjà que l'intensité de cette lutte et sa violence seront en proportion de l'urgence de ses tâches, des

1. Je prends ici « progrès » en son sens le plus simple : j'entends par ce mot la progression irréversible vers un terme fixé, c'est-à-dire le développement de l'acte en cours.

dangers extérieurs et de sa force interne d'intégration. Et celle-ci, à son tour, traduit l'acharnement des individus communs et leur serment de mener à bout l'entreprise. Bien sûr, la victoire – comme ultime moment de la temporalisation – est singulière; elle apparaît comme un événement unique et daté qui manifeste sa contingence plutôt que sa nécessité. Mais aussi nul n'est assez fou pour attendre qu'elle apparaisse avec la sécheresse abstraite, la rigueur et la translucidité d'une *conséquence logique*. L'événement humain est à la fois contingent et nécessaire : sa facticité – produit de la facticité fondamentale des agents historiques – peut se définir comme la nécessité de sa contingence; mais en tant qu'il s'actualise comme incarnation d'un groupe en action, c'est-à-dire d'une totalisation en cours, il manifeste la contingence de sa nécessité, c'est-à-dire qu'il est nécessaire que sa nécessité prenne la forme de la contingence, dans la mesure même où cette nécessité se produit comme détermination réelle du concret. Tout est neuf dans cette victoire mais elle ne peut se produire sans incarner comme temporalisation interne et locale un certain moment de la totalisation en cours. Le vainqueur incarne le groupe dans la mesure même où la victoire est triomphe de l'unité sur le dédoublement; inversement, la victoire ne peut échoir qu'au sous-groupe qui incarne le vrai mouvement de la praxis pour résorber sa dualité interne. Si nous imaginons un combat de patrouilles pendant une guerre, il est parfaitement concevable – et la chose s'est fréquemment réalisée – que l'unité la plus faible et la moins bien armée triomphe d'un adversaire supérieur en tout, à la faveur d'une surprise qu'elle n'a pas même provoquée : il s'est trouvé simplement, par le hasard des itinéraires, qu'elle a vu l'autre patrouille avant d'être découverte par celle-ci. En ce cas, l'issue est non-signifiante : mais c'est qu'il s'agit de deux micro-organismes qui n'appartiennent pas au même ensemble et dont le heurt ne peut être qu'accidentel; si l'on envisage la victoire finale d'une armée sur l'autre, d'un groupe de nations sur un autre groupe, nous verrons que la question se pose bien différemment *. Mais de toute façon ces deux patrouilles sont égarées dans la solitude d'un *no man's land* : de ce point de vue, du reste, le hasard reprend une signification : ces escarmouches sont douteuses par elles-mêmes et fondamentalement, puisque ces patrouilles ne sont liées que par des médiations inertes ou pratico-inertes; si l'une d'elles est détruite par « le hasard de la guerre », la nécessité de cette destruction se trouve à un niveau inférieur : c'est l'objectivation d'un projet concerté (l'itinéraire choisi) et son aliénation dans le pratico-inerte en tant que la nature du terrain met l'une des patrouilles à la merci de l'autre.

* Ces questions n'ont pas été traitées (manuscrit inachevé) (N.d.E.).

Lorsqu'il s'agit, au contraire, d'un sous-groupe en lutte contre un autre sous-groupe, la lutte se maintient à l'intérieur du groupe; et, certes, elle se produit sur la base de contre-finalités et se fait traduction libre d'exigences pratico-inertes. Mais, quand aucun organe de médiation n'existerait, quand aucune médiation concertée ne serait tentée ni possible, reste précisément que la lutte est elle-même une activité médiée; elle se déroule en effet dans un milieu humain et pratique: tous les autres sous-groupes, en tant qu'ils totalisent chacun à sa manière le développement du conflit dans la perspective de leurs objectifs propres et des objectifs du groupe, tous les individus communs, en tant que chacun d'eux est le groupe lui-même, ici et maintenant, l'ensemble totalisé de ces individus et de ces [sous-]groupes, le groupe lui-même enfin, en tant qu'il soutient, investit et pénètre chaque [sous-]groupe antagoniste à travers l'unité pratique de l'action totalisante, toutes ces activités humaines, toutes ces dialectiques constitutantes et constituées forment le champ mouvant de la bataille, l'épaisseur vivante des médiations. Cette simple image d'Épinal: deux factions militaires se disputant le commandement dans une cité assiégée, au cours des « guerres d'Italie » – voilà qui suffit à montrer d'abord à quel point la lutte interne est fonction de l'action commune. En fait, c'est à travers les vicissitudes de la défense, la pression croissante de l'ennemi, les problèmes du ravitaillement, les sorties manquées, les assauts repoussés que se déroule la lutte des deux factions, comme une série de déterminations internes qui s'inscrivent transversalement à l'intérieur de chaque opération militaire, de chaque événement, en un mot comme une temporalisation latérale qui demeure souvent masquée à l'historien par la temporalisation d'ensemble ou qui apparaît comme une simple singularisation de cette temporalisation commune, en un mot comme une certaine qualité secondaire de singularité. Si au contraire on la considère en elle-même, tout l'événement commun à chaque moment est présent en elle comme sa structure fondamentale, son sens, sa « courbure » et son intime texture, c'est lui qui décide de sa tension. De ce point de vue, l'événement commun détermine les vicissitudes de la lutte particulière et c'est par sa médiation que la faute de la faction au pouvoir se produit comme supériorité objective de la faction adverse. Par là même nous abordons une autre médiation puisque cette supériorité n'est objective que par l'attitude des soldats qui défendent la ville et, dans une mesure variable, par celle des civils. Tous ces hommes – en groupes ou en masses – déterminent la supériorité du sous-groupe qui n'a pas fauté en tant qu'ils sont eux-mêmes polarisés par la lutte contre l'assiégeant; et l'importance de cette supériorité, sa force objective, dépend de la gravité objective de la faute (pour l'issue du combat commun) et de

l'urgence avec laquelle les conséquences réelles et possibles en sont vécues par tous, y compris par les « forces de l'ordre », c'est-à-dire par les organes de contrainte dont dispose la faction au pouvoir. Cette attitude pratique (qui engendre un regroupement dans l'organisation totalisante elle-même) est le produit d'un double mouvement d'intériorisation et de réextériorisation, chez chacun [sous-]groupe ou individu commun), de l'événement global lui-même. Si telle attaque a manqué réussir parce que tel endroit particulier a été dégarni ou surpris hors de ses gardes, cette prise de la ville, tout d'un coup devenue l'avenir immédiat et, finalement évitée (peut-être par une initiative de la faction opposante), est précisément ce qui se transforme en tension intérieure : elle est découverte comme destin immédiatement possible et au dernier moment rejeté mais qui, d'un instant à l'autre, peut s'imposer : le refus de ce destin pour chacun est identique à son refus de la mort pour lui et pour tous ses concitoyens ; et la méfiance, la colère contre les chefs, l'espoir mis dans la faction rivale sont des actions commençantes, c'est-à-dire l'amorce pratique d'un remaniement intérieur. Par la médiation *de tous* l'événement détermine les sous-groupes en lutte, avantageant l'un et désavantageant l'autre.

Cette double détermination est capitale : dans un groupe organisé, en l'absence de tout arbitrage et dans les cas où le schisme est impossible (le siège de la ville, par exemple, le rendrait inconcevable : la menace d'extermination totale que représente l'ennemi s'intériorise dans la ville comme indissoluble unité jusqu'à la victoire), le sous-groupe liquidateur impose son unification à l'autre grâce au soutien (tacite ou effectif) de la communauté (entière ou dans sa majorité). Aucun coup de force n'est concevable tant que cette communauté tout entière cautionne les organismes qui lui donnent son efficacité. Ou bien, si l'accident, si le pratico-inerte *permettent* à une faction de détruire l'autre, celle-ci sera détruite à son tour et la communauté restaurera les formes anciennes. A travers chacun, dans le groupe, l'action dans sa réalité présente, comme synthèse particulière de résultats positifs et négatifs, contrôle la lutte des organes particuliers. Inversement, chaque faction combat contre l'autre en cherchant à gagner des alliés. Il ne s'agit pas nécessairement d'obtenir l'appui de la totalité des individus communs (par exemple des simples soldats, du « menu peuple » dans la ville). Mais le combat *pour les alliances* découvre la structure même du groupe (et sa signification historique) à travers les options qui s'y manifestent : par ces options en effet, la hiérarchie des pouvoirs se re-produit pratiquement et se confirme ; en certains cas il suffira de s'assurer l'appui d'autres sous-groupes immédiatement supérieurs ou inférieurs dans la hiérarchie ; la totalité des individus

communs, saisie en dehors même des organes qui les séparent et les rassemblent suivant des règles, peut ne compter en rien; d'autres fois elle décide seule. C'est l'ensemble des circonstances (présentes et passées) qui décide, à la lumière de l'avenir comme destin et comme possibilité. Pour nous, de toute façon, une chose compte et une seule : les alliances seront nouées en fonction de plusieurs conditions qui doivent être simultanément données. D'abord une certaine homogénéité entre les fonctions et les projets : les *perspectives pratiques* de chaque organe en tant que tel doivent pouvoir se rapprocher. Ensuite un accord réel entre les *intérêts*. Nous avons vu, plus haut, ce qu'est l'intérêt *. Dans un sous-groupe, c'est son être objectif dans le champ interne, en tant qu'il lui échappe et qu'il est menacé par d'autres sous-groupes et, tout en même temps, qu'il se constitue comme la possibilité objective d'accroître son action et d'incarner l'action totalisante plus largement, plus précisément et plus efficacement. Il s'agit donc ici que le triomphe d'une faction sur l'autre se manifeste comme un remaniement général opéré dans une perspective commune par un ensemble d'organes unis et qu'il se produise, en ce sens, comme la réapparition de l'unité réunifiée dans le sous-groupe vainqueur, en tant qu'il dirige le combat. En ce sens la liquidation du sous-groupe vaincu suit de peu sa *désincarnation* : en se regroupant autour de l'autre, les organismes ou les individus communs lui ôtent de l'extérieur et de l'intérieur son pouvoir d'incarner lui aussi l'unité dédoublée en voie de réunification : avant les derniers assauts, il n'est déjà plus qu'un *corps étranger* au groupe, que la communauté, pour achever sa réunification, se doit de digérer ou d'éliminer. La troisième condition, c'est l'urgence ou – comme nous l'avons vu – les exigences de l'action en cours, ses risques d'aboutir à un échec, etc. Le lien qui unit ces conditions est naturellement dialectique et chacune réagit sur chaque autre dans l'unité synthétique de la praxis; mais la décision fondamentale appartient à l'action commune ou plutôt chaque autre condition est comme un seuil à franchir et le niveau de ce seuil varie en fonction des urgences communes et des dangers communs.

De ce point de vue, la victoire par liquidation est dialectiquement intelligible puisqu'elle se produit comme la réunification de l'unité dédoublée par le regroupement des organes et des individus selon de nouvelles perspectives communes et sous la pression intériorisée des urgences et des dangers qui caractérisent le développement de la praxis totale.

Certes il y a des résistances passives et qui s'apparentent au pratico-inerte : l'impuissance de certains organes, dans les groupes

* Cf. tome premier, section C du livre I, *op. cit.*, p. 307 (N.d.E.).

institutionnalisés, correspond à la force et à l'efficacité des appareils de contrainte qui sont aux mains du souverain ou des sous-groupes dirigeants; les traditions peuvent séparer, elles freinent souvent les mouvements de réunification etc. Mais il s'agit, dans tous les cas, de seuils à franchir et que les dangers communs peuvent abaisser : les organes de contrainte, par l'intériorisation d'une défaite partielle de la communauté, peuvent être retournés contre le pouvoir qu'ils soutiennent; les traditions peuvent se dissoudre au sein de l'unification en cours; des sous-groupes en fusion peuvent se constituer par la dissolution de sous-groupes organisés et séparés par les limites de leurs pouvoirs etc. Ainsi la victoire est dépassement par médiation diffuse du groupe tout entier; par cette médiation l'un des termes de la contradiction liquide l'autre mais par cette liquidation – et même dans le cas où elle se produit comme extermination – il l'absorbe et devient lui-même la synthèse qui dépasse à la fois la thèse et l'antithèse.

Encore faut-il que ce dépassement de lui-même et de l'autre soit *pratique*, c'est-à-dire qu'il se réalise à travers des manœuvres concertées, des opérations, une tactique. Il ne suffit pas que la faction des opposants bénéficie passivement de l'avantage procuré par les fautes de la faction dirigeante : il faut qu'elle *l'exploite* : nous sommes renvoyés ici à la libre praxis, à l'invention, à l'incarnation singulière. Peut-être l'histoire même de cette faction, les dissensions qui la paralysent, le milieu où elle a recruté ses membres (et, par exemple, une certaine timidité idéaliste dont l'origine est à chercher dans les circonstances matérielles qui conditionnent ce milieu, ou bien une certaine incompetence dont les sources sont analogues) ou simplement la structure interne du sous-groupe (la difficulté des liaisons, la lenteur des communications qui en résulte et qui conditionne à son tour la possibilité de prendre des décisions), peut-être tous ces facteurs, d'autres encore ou seulement l'un d'entre eux se traduisent par une pratique désadaptée, en retard sur l'événement, perpétuellement inefficace ou même par des résultats *négatifs*. Mais il faut observer d'abord que les erreurs, les fautes, les décalages de cette praxis sont précisément intelligibles comme déterminations négatives dans la mesure où cette praxis est en fait *praxis-processus* et par conséquent où la composition interne du sous-groupe et ses relations objectives avec tous les autres organes constituent une inerte objectivité qui se retrouve comme limite immanente de son dépassement pratique. Car il y a bien dépassement, invention, éclairage du problème pratique (par le sous-groupe et par les individus communs qui en sont les membres). Mais ce qui frappe toujours *après coup* dans la praxis commune, c'est qu'elle se présente toujours comme une libre transcendance qui transcende

les circonstances matérielles mais qui va *jusqu'à tel point et pas plus loin*.

Du point de vue situé de l'historien, en effet, même en tenant compte de toutes les ignorances et des imperfections des instruments de pensée, il reste souvent manifeste que les responsables d'une action « *pouvaient* » l'entreprendre sur des bases un peu différentes, tenir compte de risques qu'ils ont négligés, calculer les résultats objectifs de l'action faite et surtout – grâce à cela et au choix de moyens plus efficaces – la mener jusqu'à son terme éloigné au lieu de s'arrêter en chemin. Il y a dans la conception même d'un plan une détermination négative, une insaisissable limite qui se confond *pour nous* avec l'invention elle-même. Mais l'invention n'est justement qu'un autre nom pour le dépassement dialectique d'un donné; et dans la mesure où c'est justement *ce* donné qu'elle dépasse, c'est-à-dire l'ensemble des champs sociaux *dans une perspective* qui s'actualise à travers le projet, elle demeure qualifiée par les données qu'elle synthétise; dans la mesure où la fin est synthèse des moyens, l'action est l'unité synthétique de l'ensemble donné (exigences, risques, difficultés et moyens du bord) en tant qu'elle le dépasse vers cette fin. Mais le dépassement n'est rien d'autre que la transformation en pratique concrète : chaque *opération* est totalisation et compression de tout le donné en une relation transcendante de transformation réglée du champ pratique. Ainsi les limites du dépassement sont d'une part les données dépassées et d'autre part les structures transcendantes du champ pratique : on ne dépasse pas n'importe quoi vers n'importe quoi mais précisément *ceci* vers *cela*. La compréhension des limites de l'action est toujours possible puisque la compréhension n'est autre que la praxis elle-même se saisissant à partir de fins déterminées et des limites qui la singularisent. Dans une chambre qui possède un ventilateur arrêté, comprendre le geste de l'homme qui se lève pour ouvrir la fenêtre malgré le vent et la pluie, c'est retenir, dans le projet compréhensif, le fait que le ventilateur est détraqué. De même, comprendre qu'un dirigeant prenne une certaine décision, alors que la situation objective en proposait une autre, sans doute meilleure, c'est interioriser dans le projet compréhensif le fait que l'absence de certains instruments intellectuels ou la présence d'une certaine *exis* fondée sur le serment initial devait limiter de l'intérieur l'étendue et la richesse des options. Encore faut-il se rappeler qu'il n'y a pas de compréhension fondée sur des négations d'extériorité : l'absence des instruments – qualification toute extérieure – doit seulement inciter à reproduire les démarches idéatives et pratiques à partir des instruments réellement utilisés. Mais ceux-ci, justement, nous pouvons saisir leur signification et celle de leur présence « sous la main » de l'agent à partir de l'histoire de celui-ci en tant qu'elle

est saisie à travers celle du groupe, comme incarnation singulière.

Ainsi, comprendre comment le sous-groupe exploite la situation (et, par exemple, les avantages qu'elle lui offre), c'est comprendre une action sous ses deux faces, c'est-à-dire dans ce qu'elle a de neuf et d'irréductible et dans les déterminations qui la singularisent. Il faut ajouter d'ailleurs que les déterminations marquent des limites infranchissables *pour le moment* mais qu'elles ne décident pas rigoureusement de l'acte. Il y a ces frontières, ces « habitudes », ces moyens et ces exigences de l'objet ; mais, dans la mesure même où l'action dépasse ses propres limites et les enveloppe pour les retrouver comme limites enveloppées de leur propre dépassement, l'option pratique demeure imprévisible en tant qu'elle est singularité positive et nouveauté concrète. Cette imprévisibilité est une donnée même de la compréhension dans la mesure même où celle-ci, loin de se donner comme une intuition présente, se constitue comme une entreprise qui se temporalise jusqu'au dernier moment de la praxis à comprendre. Bref, l'individu commun ou le sous-groupe reprennent librement à leur compte et comme libres déterminations d'eux-mêmes les structures inertes qui les conditionnent. Et si l'on veut saisir, finalement, le sens de celles-ci, on sera renvoyé au groupe entier et à son histoire, c'est-à-dire tout ensemble à sa temporalisation pratique et aux contre-finalités qu'elle a secrétées en lui (ainsi d'ailleurs qu'aux tentatives antérieures pour supprimer ces contre-finalités). C'est *librement* que ce chef de faction s'est abusé sur les possibilités de son *gang* ; c'est *librement* qu'il a négligé d'exploiter tel ou tel avantage : mais cette erreur d'estimation ramasse en elle, incarne et reproduit le sous-groupe tout entier jusque dans son rapport fondamental au groupe qui l'a produit ; c'est ce qui la rend compréhensible. Autrement dit, et pour conserver notre exemple, il a bien réellement sous-estimé l'avantage que les erreurs de la faction adverse donnaient à sa propre faction. Mais dans la mesure où cette sous-estimation traduit profondément les structures objectives du sous-groupe avantagé et sa relation profonde au groupe, elle révèle le destin du sous-groupe en même temps qu'elle le produit : il sera vaincu pour avoir laissé échapper l'occasion. Mais, en la laissant échapper, il s'affirmait vaincu : il reproduisait son rapport originel au groupe sous forme pratique d'hésitation, de manque de confiance en soi, de respect de la légalité, de timidité devant la faction souveraine ou tout simplement d'incompétence. Et par là il dévoilait une certaine vérité de la lutte : c'est que le groupe qui l'avait produit ne pouvait s'incarner en lui que comme incarnation vaincue d'avance, c'est que le moment où l'ensemble des individus communs se détournait de la faction dirigeante, pour placer son espoir dans la faction

adverse, ne pouvait être que provisoire. L'ambiguïté, les difficultés passagères, les problèmes complexes que la faction des opposants avait actualisés pratiquement par sa lutte la désignaient, dès l'origine mais invisiblement, pour être vaincue. Il se trouvait, par exemple, que les contre-finalités avaient décidé d'un dédoublement d'unité qui, de lui-même, opposait un organe solide, solidement appuyé, muni de tous les instruments à un sous-groupe secondaire, mal armé, dont l'unité interne elle-même était compromise par cette brusque promotion. Mal connue, cette promotion détachait celui-ci des autres sous-groupes et le rendait incapable d'attirer vraiment la confiance de tous, de se faire des alliés sérieux. Ou bien il se trouvait situé de telle manière entre l'ensemble totalisé des individus communs et la faction dirigeante, que sa situation même lui interdisait l'opposition : les dirigeants s'imposaient comme *l'incarnation* et les opposants eussent inquiété, en se dévoilant comme tels, tous leurs alliés possibles ; la moindre résistance affichée les eût constitués en *factieux*, donc eût détourné d'eux l'individu commun au nom de la praxis commune. Reste que, plus tard, dans un combat douteux, le groupe s'est un instant tourné vers eux mais leur hésitation « fatale » est la réextériorisation de la défiance que ce groupe leur a manifestée et qu'ils ont intériorisée en manque d'assurance, complexe d'infériorité, conduite d'échec, etc. A travers eux, la défiance originelle du groupe s'oppose à la confiance présente qu'il leur témoigne et la disqualifie : mais d'une certaine façon, à travers cette sous-estimation le groupe fait une estimation vraie de sa relation avec le sous-groupe ; *il ne le suivra pas dans l'action*. D'abord parce que l'attitude des « factieux » n'est pas propre à entraîner ; ensuite parce que cette confiance présente qu'il leur témoigne est seulement négative : c'est une passagère défiance qui les détourne des vrais chefs. Le premier facteur peut apparaître comme une survivance vieillie exerçant son freinage : le groupe a changé, le sous-groupe a conservé les déterminations anciennes. Et il est vrai qu'il y a ici un décalage ; mais le deuxième facteur nous renvoie à la correspondance présente du groupe et du sous-groupe : en termes positifs on peut dire que par leurs hésitations, les factieux réalisent l'incarnation visible de la confiance en fait inébranlée du groupe dans ses dirigeants. Reste pourtant un léger décalage du diachronique et du synchronique (nous étudierons plus loin ce problème dans son ensemble *) et que ce décalage laisse subsister un fantôme d'indétermination : le groupe se retourne vers les factieux à cause de leur attitude d'hier ou d'avant-hier mais les factieux, déconcertés par l'indifférence qu'il leur témoignait alors, ne sont pas au rendez-vous. Et, bien qu'il y ait parfaite

* Voir Présentation (N.d.E.).

correspondance entre leurs hésitations et le caractère tout provisoire de sa confiance, on peut se demander si une autre faction, d'une autre trempe, n'eût pas profité de cette adhésion et n'eût pas – à certaines conditions – transformé le provisoire en définitif. Autrement dit, le groupe a rendu *diachroniquement* d'autres factieux impossibles mais, bien qu'il n'ait guère changé ou que le changement soit superficiel encore, il ne reproduit pas dans le présent et synchroniquement cette impossibilité dans toute sa rigueur. Je me borne à signaler ici ce décalage : il représente, si l'on veut, *l'ouverture de l'Histoire*; de toute manière il ne supprime pas l'intelligibilité puisqu'il est lui-même le produit d'une temporalisation dialectique : simplement, *l'ouverture* est sécrétée comme objectivité inerte ou, si l'on préfère (nous y reviendrons) comme morte-possibilité*.

Bref, c'est le plus fort, le plus malin, le mieux armé qui gagne : il écrase l'adversaire parce qu'il invente les meilleures manœuvres, parce qu'il n'est pas dupe des pièges qu'on lui tend, parce que les vaincus tombent régulièrement dans les pièges qu'il leur prépare. Mais cette force et cette intelligence et cette habileté lui sont venues par la médiation du groupe entier, c'est-à-dire qu'elles expriment son mode de recrutement, son histoire, l'évolution de ses structures et son rapport fondamental à tous. Et sa victoire n'est pas une conséquence du passé : requise par les développements de la praxis commune, inscrite déjà dans ces développements, encore qu'invisible, c'est une exigence du futur.

Nous avons montré que la lutte est intelligible : dans le fond c'est que l'unité se dédouble au sein d'une unité plus vaste, c'est-à-dire de la totalisation d'enveloppement. L'intelligibilité de la lutte apparaît dès qu'on la déchiffre à partir de cette totalisation et dans la perspective de la praxis commune. L'unité totalisante est la médiation permanente entre les deux termes de l'unité dédoublée : à partir d'elle, le conflit apparaît comme l'unique solution possible d'un problème inerte et engendré par les contre-finalités de la praxis. A ce niveau, la déchirure prend un sens neuf : elle est la réintériorisation pratique et humaine de la séparation en extériorité qu'a produite le pratico-inerte. Cette séparation ou négation d'extériorité se réalise dans la solitude moléculaire, comme pure et simple absence de rapport entre les termes (ou – ce qui revient au même – comme réification des rapports : nous l'avons vu dans le moment pratico-inerte de l'expérience). Contre elle, la lutte se produit comme négation d'immanence, c'est-à-dire comme rapport synthétique à deux épïcêtres, et cette négation d'immanence réassume la séparation d'extériorité sous forme d'une double tentative inverse de réunifi-

* Cf. notre note p. 346 (N.d.E.).

cation. La contradiction apparaît ici comme le *sens* du conflit, c'est-à-dire comme le mouvement humain qui dépasse le risque de non-relation vers la relation pratique de déchirure. La haine, la volonté de meurtre, le refus de la conciliation naissent comme l'intériorisation humaine de la matérialité inerte, lorsque cette matérialité se fait invisiblement médiation dans le milieu de la fraternité-terreur. L'intelligibilité de la lutte apparaît donc, lorsqu'on la considère à travers son dépassement même, comme le déploiement du problème que la médiation reploiera dans l'unité complexe d'une solution. Et la signification complexe de ses épisodes, de ses sinuosités, de ses renversements se livre si l'on prend le point de vue du groupe se retournant, après la réunification, sur l'histoire de cette action dans l'action et se saisissant lui-même comme produisant ce dédoublement dans l'unité d'une même totalisation. En d'autres termes, la totalisation d'enveloppement – c'est-à-dire l'intégration de tous les individus concrets par la praxis – n'a jamais cessé d'être partout comme sa propre cause (nous savons à présent ce que veulent dire ici ces termes métaphoriques et nous les employons sans crainte de malentendu) et comme sa propre médiation. Sous la déchirure du dédoublement antagonistique, nous trouvons non pas le vide infini mais l'unité encore et la présence humaine; la fissure entre les incarnations enveloppées laisse paraître la plénitude de l'unité d'immanence comme incarnation totalisante et singulière *de toutes les incarnations prises ensemble*.

Mais cette expérience de l'intelligibilité ne doit pas, pour autant, nous faire verser dans l'optimisme. Il est vrai que la victoire vient au vainqueur par la médiation de tout le groupe et qu'elle incarne un moment de l'activité totalisante comme praxis-processus. Mais cela ne signifie pas qu'elle réalise un progrès du groupe vers ses propres objectifs : *a priori* nous ne pouvons rien décider. Les circonstances de la praxis et les données matérielles peuvent seules nous renseigner. Rien ne prouve en effet que la liquidation d'un sous-groupe ne traduise une involution de la praxis; il disparaît peut-être non parce qu'il suscite la défiance, non parce qu'on le sacrifie au nom de l'unité mais au milieu de l'indifférence générale, parce que les membres du groupe perdent confiance dans leur activité commune. A moins qu'une complication imprévue et considérable des données de la praxis (l'apparition, *à l'extérieur*, de nouveaux ennemis, de nouveaux problèmes) ne crée un décalage plus ou moins définitif, plus ou moins profond entre les moyens communs du groupe et les exigences du champ pratique qui l'entourne. Dans ce cas le conflit naît, comme dans tous les autres cas, des problèmes internes. Mais la lutte est conditionnée par le fait que le groupe est dominé par l'adversaire ou débordé par sa propre action : le

choix qu'il fait de l'un ou l'autre sous-groupe et les caractères de sa médiation implicite traduisent alors son égarement : la lutte et la victoire demeurent parfaitement intelligibles mais elles sont le produit intelligible de cet égarement et elles contribueront à l'aggraver ; peut-être, par ce choix tacite, le groupe a-t-il porté sentence contre lui-même.

Rien ne prouve d'ailleurs que les deux organes en conflit représentent chacun une perspective lucide et valable, une option partielle mais précise : c'est, en général, le contraire qui se produit. Les sous-groupes, quand un danger pratico-inerte les oppose comme points de vue partiels, comme unité pratique et dédoublée, sont déjà les produits de l'histoire du groupe et de leur propre histoire. Les difficultés objectives qu'ils intériorisent et réextériorisent en conflit sont détournées de leur sens véritable par la structure même des sous-groupes, soit que la lutte y *ajoute*, en se réalisant, des significations adventices, soit qu'elle se produise comme appauvrissement du problème. Ainsi le conflit réel et profond peut s'exprimer par des oppositions abstraites et scolastiques, il peut arriver qu'on se batte pour des mythes et des « opinions » absurdes, pour des articles d'un dogme. Naturellement, cette mythification de l'objet du conflit ne peut empêcher cet objet d'être une réalité profonde et de nous ramener à travers la praxis au niveau du besoin. Naturellement aussi, son caractère scolastique et abstrait est lui-même intelligible puisqu'il nous renvoie aux instruments de connaissance et d'action produits par la praxis elle-même comme, aussi bien, à l'ensemble des structures contemporaines et à la conjoncture historique. Il n'empêche qu'on ne peut tenir pour indifférent à la nature et au sens du conflit le fait intelligible qu'il s'exprime sur un terrain abstrait, par le heurt de symboles fétichisés. A vrai dire, il ne *peut* s'exprimer autrement mais cela signifie qu'il ne peut se manifester que sous une forme altérée, qu'il se produit en produisant la prison qui l'enserme et qu'il perd partiellement sa signification dans la mesure où cette expression symbolique se pose pour soi. A partir de là chaque opération, en l'un et l'autre [sous-]groupe, demeure intelligible à partir du mouvement profond qui l'engendre mais chacune s'ensable elle-même et s'égare en égarant un peu plus le conflit tout entier. On peut se tuer pour le sexe des anges : et cela traduit un malaise profond de la société byzantine. Mais c'est justement l'un des sens de ce malaise qu'on puisse se tuer, à Byzance et à ce moment-là de son histoire, *pour le sexe des anges*, c'est-à-dire qu'on doive charger une querelle de docteurs de toutes les oppositions vraies qui minent la cité et l'Empire ou laisser les contradictions pourrir par en dessous cette société trop stratifiée. La polarisation des forces pratiques par des symboles doit nécessairement entraîner une perte partielle des énergies : en ce

cas, la victoire reste intelligible mais son sens est aussi brouillé que celui du conflit.

Il serait beaucoup trop simple, en effet, de considérer, au nom d'un dogmatisme transcendantal, que ces formes mythologiques de la lutte sont des épiphénomènes, simple traduction inefficace des vraies transformations qui s'opèrent. En fait, s'il faut pousser, comme on le doit, *jusqu'au bout* le matérialisme, on reconnaîtra que ces fétiches sont des choses : des déterminations de la matière, l'unification synthétique de diversités inertes et que ces choses agiront *en tant que choses* sur les adversaires; autrement dit, lutte et victoire sont aliénées d'avance. Mais cette aliénation de toute lutte (malgré, nous le verrons, la prise de conscience progressive) est le caractère même de ce que Marx appelle la pré-histoire. Même la lutte révolutionnaire produit ses fétiches et s'y aliène; même au Parti communiste on lutte à propos du sexe des anges. Cela ne signifie nullement que l'Histoire n'a pas de sens (ce problème fondamental que nous abordons plus loin * ne peut être traité à ce niveau superficiel et abstrait de notre expérience historique) mais, tout simplement, qu'il n'est pas *a priori* nécessaire, dans un conflit de sous-groupes au sein d'un groupe quelconque, que l'un des deux adversaires représente le progrès – c'est-à-dire *un progrès pour le groupe vers ses objectifs communs* ni que la victoire représente véritablement « un pas en avant » : bien sûr, on peut toujours considérer dans les querelles religieuses qu'un point de vue – même dans le mythe le plus abstrait – représente l'effort de certains sous-groupes, émanant de certains milieux, pour mettre en accord les dogmes avec la Raison pratique et scientifique, si obscure soit-elle encore. Et, la plupart du temps, l'effort réunit, en effet, les sous-groupes prélevés sur les « classes montantes ». Mais la question n'est pas si claire : dans la mesure où chaque organe du groupe prend parti dans le conflit, la lutte s'obscurcit du fait même des alliances contractées, toujours intelligibles à partir des structures et des circonstances, mais souvent déconcertantes et paralysantes pour les combattants parce que l'existence des fétiches, en masquant les intérêts réels des sous-groupes et du groupe lui-même, donne un caractère souvent monstrueux aux regroupements antagonistiques : Proust s'est amusé à montrer, par exemple, l'étroite liaison synthétique et la parfaite hétérogénéité des antidreyfusistes. Et cette liaison se *comprend*; que les gens de maison, esclaves d'une aristocratie déclinante, et certains gros bourgeois qui sont passés d'une vulgarité profonde à une fausse culture et de celle-ci au snobisme profitent de l'occasion pour se souder à cette aristocratie même :

* Cf. Présentation et, en annexe, les notes sur le Progrès, p. 410 sq. (N.d.E.)

cela va de soi. Mais il n'est pas moins important que les échanges internes, les osmose, etc. soient opérés sous la règle pratique de l'antisémitisme et à propos de l'Armée fétichisée. L'affaire Dreyfus, comme incarnation contingente et nécessaire, se produisit comme l'ultime bataille livrée par la bourgeoisie radicale pour chasser les représentants de l'aristocratie foncière des postes-clés qu'elle détenait encore. Mais les regroupements se sont faits à partir du cas Dreyfus, de l'Honneur de l'Armée ou de la Justice pure, ce qui donnait à la lutte son aspect vacillant (qui reflétait en fait l'ambiguïté même de la société française). Je n'insiste pas sur cet exemple qui déborde le cadre actuel de notre expérience puisqu'il renvoie au problème des luttes de groupes à l'intérieur d'une société *.

D'ailleurs, en admettant dans les deux sous-groupes une conscience claire des objectifs communs et des facteurs réels du conflit, la liquidation d'un sous-groupe par l'autre (même dans l'hypothèse positive d'un groupe en pleine action) comporte *a priori* le danger de *dévier* l'action commune. L'opposition peut avoir sa fonction, elle oblige les organes dirigeants à se dépasser et à la dépasser en se faisant eux-mêmes médiation (par l'invention de plans plus complexes). Liquidée, nous avons vu qu'elle reparaît à l'intérieur du sous-groupe vainqueur mais sous une autre forme. Tant qu'elle existait dehors, la contradiction se marquait nettement : à partir du moment où elle s'intériorise, cette contradiction s'obscurcit et se produit réellement comme ambiguïté. Non pas – ce qui serait d'une importance moindre – parce que l'opposition doit être semi-clandestine ou clandestine tout à fait, selon le degré d'intégration du sous-groupe, mais parce que les opposants sont liés aux majoritaires par ce qu'on pourrait appeler *des adhérences*. Une histoire commune les a faits d'abord les *mêmes*, nous l'avons vu **. Après la victoire ils veulent rester *les mêmes* jusqu'à l'achèvement de la praxis totale. Et s'ils s'opposent aux majoritaires, c'est précisément dans la perspective de conserver avant tout l'unité. Ainsi l'opposition dans le sous-groupe vainqueur reste sans réalité dans la mesure où les opposants refusent d'être une opposition, d'avoir une « activité fractionnelle », c'est-à-dire dans la mesure où ils sont en plein accord avec les majoritaires pour sacrifier leur propre conception de la praxis à l'unité du sous-groupe. Cela se traduit de diverses façons : en particulier s'ils osent proposer une modification du plan élaboré sous le contrôle des majoritaires, cette modification doit s'anéantir si elle n'est pas adoptée à la majorité. Ce qui veut dire, en fait, que l'on finira par la rejeter à l'unanimité. Mais, de ce fait, la raison pratique est

* Cf. chapitre suivant (N.d.E.).

** Cf. tome premier, section A du livre II, p. 474 sq., *op. cit.*

subordonnée aux structures inertes du sous-groupe : la proposition, en effet, n'est jamais rejetée *seulement* parce qu'elle est irréalisable mais aussi et quelquefois surtout parce qu'elle modifierait les structures internes par son application ; au reste les majoritaires l'apprécient à travers les structures qui les ont produits avec leurs instruments de pensée. Ainsi la contradiction ne vient jamais au jour puisqu'elle est refusée à la fois par tous, c'est-à-dire par les majoritaires au nom du plan d'action et par les minoritaires en tant qu'ils refusent avant tout d'être minoritaires. Ces oppositions et contradictions perpétuellement étouffées traduisent cependant des difficultés objectives et internes dans le sous-groupe. Le conflit ouvert et le dépassement par médiation [représentent] la seule manière *humaine* de les assumer, c'est-à-dire de les faire passer au pratique pour les révéler et les résoudre. Réaliser contre elles et immédiatement (sans la médiation du conflit) l'unité totalisante, c'est les contenir provisoirement mais, dans la temporalisation d'ensemble, c'est les aggraver. En refusant de les assumer, le sous-groupe poursuit son action selon les principes, les moyens et en fonction des fins qu'il s'est assignés ; mais, comme ces difficultés traduisent en lui certaines exigences de l'action totalisante du groupe et, en conséquence, certaines variations internes de la communauté tout entière, l'activité du sous-groupe *dévie* parce qu'elle veut rester la même : la déviation lui vient *du dehors*, c'est-à-dire des transformations extérieures du champ pratique que le groupe veut modifier, en tant que celles-ci sont intériorisées par tous les individus communs et, à travers eux, réextériorisées – même s'ils n'agissent pas *ensemble* – comme une modification profonde de la situation du sous-groupe, mieux encore, de *sa réalité*. (Nous verrons plus loin, à propos des conflits sociaux, le groupe des dirigeants soviétiques transformé dans sa réalité même, c'est-à-dire dans ses rapports avec l'ensemble des citoyens soviétiques, par les seules contre-finalités de sa praxis.) Il change parce qu'il reste le même, il s'acharne à rester le même pour ne pas rompre l'unité. Pourtant, si le sous-groupe est, en tant que tel, un organe directeur, c'est lui qui organise et coordonne les activités partielles pour les intégrer à la praxis totale ; ainsi décide-t-il d'elle dans les limites étroites imposées par les circonstances et la situation. La *déviation* de la pratique particulière du sous-groupe se retrouve nécessairement, quoiqu'à un degré moindre, dans la praxis de groupe ; mais cette déviation reste suffisante, en certaines circonstances définies, pour conduire la praxis commune à *d'autres* objectifs ou à l'échec : une dialectique s'instaure, en effet, entre la transformation de la praxis sous la pression du transcendant, la déformation de la déviation interne par cette transformation et l'action de la déviation transformée sur la praxis en transformation.

Conclusion du chapitre 3.

Ces observations permettent de rejeter à la fois pessimisme et optimisme : le conflit est intelligible à *partir de la praxis totalisante* parce qu'il est l'assomption pratique des oppositions inertes que produisent les contre-finalités de l'action et c'est en ce sens que ce dédoublement de l'unité est un certain moment d'une démarche réunificatrice, bien que le dédoublement soit constitué non pas magiquement et idéalement par l'unité se dédoublant mais par le projet unificateur des deux unités pratiques, autonomes en tant qu'organismes, indifférenciées d'abord en tant que l'une et l'autre, par serment, sont le même individu commun (en deçà des différenciations fonctionnelles qui viennent ensuite). En ce sens l'unité est *sa matrice et son destin* (au moins pour l'historien qui l'étudie dans le passé) et la solution comme réunification pratique contient en elle à titre de structures inertes et réorganisées *toutes* les oppositions qui se sont reproduites antérieurement et humanisées dans le mouvement double qui a fait surgir la réciprocité d'antagonisme. En outre, la compréhension totalisante de la lutte implique qu'on la saisisse comme opposition *médiée*, même si les organes de médiation font défaut, en tant qu'elle ne peut exister ni se développer dans telle ou telle direction sans la médiation continuelle de *tous* les individus communs. C'est en ce sens réaliste et pratique que l'on doit comprendre que l'unité produit et soutient ses propres déchirures. Mais bien que la compréhension soit toujours *a priori* possible, à la seule condition que nous disposions des informations nécessaires, cette rationalité dialectique des conflits internes ne préjuge en rien de leur développement et de leur issue : les déviations, les erreurs et les échecs, loin d'échapper à la compréhension, en font partie intégrante ; il est possible même, en certains cas, de comprendre pourquoi un conflit mal engagé, sur la base de difficultés insurmontables, reflète la dégradation lente d'une communauté et finit par en hâter la totale destruction. Et, par là, je ne veux pas seulement dire que la dégradation et le déroulement négatif du conflit soient le simple envers pratico-inerte de ce que nous avons appelé praxis-processus, mais j'entends que dans la praxis *en tant que telle*, dans le choix des moyens, dans la détermination des objectifs immédiats et lointains etc., cette dégradation se produit elle-même comme une qualification de son propre dépassement : c'est elle, en somme, qui se manifestera à travers les conduites d'échec, les surestimations ou les sous-estimations etc., comme la détérioration des champs pratiques et des instruments aux mains mêmes de ceux qui les emploient. En

ce sens, même la « perte de contact », comme séparation réelle et objective des organes centraux et de la base, est un fait intelligible dans la perspective de la temporalisation totalisante. Non seulement parce que c'est d'abord l'intériorisation du processus historique total par un groupe défini *mais aussi* parce que cette intériorisation est *pratique* : le hiatus objectif qui sépare la base du sommet n'est jamais saisi dans sa réalité inerte de solution de continuité : il est réalisé par des actes et par leurs résultats (ordres non suivis, passivité ou hostilité des militants, cartes non renouvelées, adhésion à d'autres groupes, etc.); en même temps il caractérise la conduite même des sous-groupes antagonistes : les chefs oscillent entre l'autoritarisme inefficace et un « suivisme » dangereux etc. La lutte elle-même languit et, pour ainsi dire, se stratifie – ou bien au contraire elle prend au sommet un caractère d'acharnement sauvage. En un mot, quelles que soient les circonstances et l'évolution, les conflits internes d'un groupe sont totalement intelligibles parce que, le groupe étant totalement pratique, ses déterminations pratico-inertes ne se dévoilent jamais que comme les conditions matérielles et abstraites de sa praxis; en ce sens elles deviennent facteurs d'intelligibilité puisque nous devons les découvrir au sein de l'action pour retrouver le mouvement du projet qui les dépasse en les posant pour les supprimer.

De ce point de vue le hasard même est intelligible – et par là j'entends « le nez de Cléopâtre » ou « le grain de sable dans l'urètre de Cromwell » – puisque ce sont les circonstances et les périls repris en conflits organisés qui décident dans chaque sous-groupe, par la médiation de tous les autres, de l'importance exacte de l'action individuelle. Le « grain de sable » n'est important que parce que le régime de Cromwell ne peut survivre à Cromwell et cela vient justement de ce qu'il n'est pas soutenu par la société qui l'a engendré. En un mot, il tombe par ses contradictions propres qui sont les oppositions pratico-inertes de la base assumées par le dépassement pratique. Reste évidemment que Cromwell eût pu mourir cinq ans plus tard : j'ai dit déjà que j'étais loin de partager la belle indifférence de Plekhanov et de déclarer comme lui : le résultat eût été le même. Voilà le dogmatisme antihistorique et inhumain : l'aventure *des* hommes qui fussent morts sous Cromwell pendant ces cinq ans supplémentaires ne l'intéresse pas. Ce n'est pas ce que nous dirons : certes, à *un certain niveau d'abstraction*, le résultat eût été le même; au niveau de la totalisation concrète, il eût été à la fois le même (en tant qu'il contient en lui les structures abstraites d'inertie) et différent (pour les hommes concrets qui l'eussent vécu). Mais pour nous l'important n'est pas là : c'est que nous puissions définir dialectiquement, à partir de la compréhension pratique des entreprises et des conflits aussi bien que des structures du groupe et des sous-

groupes, la marge d'indétermination nécessaire dans laquelle le hasard (c'est-à-dire une série étrangère aux ensembles considérés) peut jouer. Dans un groupe durable, conscient, soutenu par sa base, fortement intégré, cette marge est réduite au minimum, elle est aussi proche que possible de zéro : les maladies et les morts ne disparaissent pas pour autant mais elles perdent toute efficacité historique : un système de remplacement est déjà créé et la situation, dans son urgence, impose aux successeurs de continuer la politique des disparus. Nous verrons plus loin que la synthèse diachronique est hachurée par les morts et les naissances, c'est-à-dire par les *générations*, ce discontinu dans le continu * ; mais le problème n'existe pas au niveau des organes directeurs d'un groupe fortement intégré ; le mort est remplacé par un de ses contemporains – souvent un de ses collaborateurs les plus proches – qui a partagé son expérience et qui l'a aidé dans son action. Ainsi la disparition des individus ne parvient pas même à infléchir une politique ou à créer une discontinuité. Lorsqu'elle y parvient, au contraire, c'est que déjà le rôle de l'individu est plus considérable et, de ce fait, l'unité profonde du groupe plus précaire. Encore peut-on déterminer à partir des circonstances et de l'action commune les limites dans lesquelles le changement peut se produire. Si la mort de Staline marque la fin du stalinisme, c'est que très réellement le stalinisme ne survivait que par Staline et parce que – pour des raisons que j'ai exposées ailleurs ** – il incarnait l'unité organique aux yeux du groupe dirigeant soviétique et la réalisait par la terreur. Curieusement mais fort *intelligemment*, cet individu réalisait en lui-même et par ses actes le sacrifice de tout individu, par soi-même et par tous, à l'unité de direction. Mais la fin du stalinisme, outre qu'elle représente une transformation lente et difficile qui suppose, au moins au début, le maintien de certaines pratiques et de certains principes, n'est pas – à la différence de la mort de Cromwell – la fin du régime soviétique. Son âge la rendait possible d'un instant à l'autre : la date fut le hasard ; mais l'intelligibilité de ce hasard vient de ce que la société soviétique, encore masquée par la bureaucratie centralisée, était *déjà déstalinisée* ou, si l'on préfère, de ce que Staline avait cessé d'être utile (ou encore, cessé d'être plus utile que nuisible) et de ce que, cependant, la praxis de ces trente-cinq dernières années avait intégré le groupe dirigeant de telle sorte qu'il ne pouvait se transformer du vivant de Staline. Et Staline, produit de sa propre praxis, produisait leur passé sous forme d'une praxis continuée, d'un avenir déjà invisiblement

* L'auteur a abordé cette question p. 323. Voir aussi *L'Idiot de la famille*, tome III, p. 436 sq., 1972, Bibl. de Philosophie, Gallimard (N.d.E.).

** Dans « Le Fantôme de Staline », *Situations VII*, Gallimard (N.d.E.).

contesté. Cela même n'est pas un hasard : ce décalage, cette désadaptation du chef à la situation que sa praxis a produite n'est intelligible qu'au terme d'un long et pénible règne. C'est alors, et seulement alors, que la *praxis* et l'*exis* sont rigoureusement équivalentes et que chaque invention nouvelle n'est que la réextériorisation du passé commun intériorisé. Mais précisément, cette vieillesse du chef le met aux portes de la mort. Ainsi l'indétermination comme facteur historique est contenue dans les plus étroites limites; mieux : elle fait partie de l'intelligibilité. Dans les cercles dirigeants, en effet, un des éléments des conflits en cours, c'est précisément l'attente de la mort de Staline, c'est-à-dire la prévisibilité du fait et la relative imprévisibilité de sa date; mais le caractère fondamental des luttes intestines est justement conditionné par la vieillesse de Staline puisque c'est cette vieillesse qui crée la contradiction objective entre la politique des dirigeants et les nouvelles réalités soviétiques. Ainsi, de proche en proche, pourrait-on montrer comment c'est l'histoire elle-même du groupe, dans son intelligibilité dialectique, qui définit en chaque cas la part qu'elle laisse au hasard et qui, du même coup, détermine la *fonction* qu'elle lui assigne, c'est-à-dire l'*objectif* qu'il est chargé de réaliser. S'il est pourvu d'un office, en effet, c'est que le rapport des forces et la complexité de la lutte ne permettent pas à la praxis de réaliser tout par elle-même; mais, quelque surprenant que le résultat puisse paraître aux contemporains, le hasard, comme intervention du pratico-inerte au cœur de la dialectique, ne fait qu'exécuter la sentence portée par la praxis elle-même. Si même il devait décider de l'anéantissement d'un sous-groupe et du triomphe de l'autre, c'est que, pour des raisons définies, le groupe entier aurait décidé de s'en remettre à lui, se serait dépossédé en sa faveur de ses pouvoirs médiateurs.

4. LA LUTTE NON RÉSOLUE, COMME ANTI-TRAVAIL

Reste la deuxième question * : au sein du groupe, les sous-groupes ennemis, par une sorte de collaboration négative, accomplissent par leur antagonisme même un *anti-travail* commun. Si l'on appelle travail en effet – définition toute superficielle et pratique – une opération matérielle visant à produire un certain objet, comme détermination du champ pratique et en vue d'une certaine fin, on doit nommer *anti-travail* la double activité

* Voir p. 19 à 21 l'énoncé des deux problèmes que l'auteur considère comme essentiels pour l'intelligibilité de l'Histoire (N.d.E.).

antagonistique puisque chaque sous-groupe travaille à détruire ou à dévier l'objet produit par l'autre; mais cet anti-travail est producteur: la lutte, comme réciprocité de travaux qui se détruisent, s'objective dans un ensemble de produits qui, désormais, occupent le champ interne du groupe commun et contribuent à infléchir son action. En effet cette double tentative de destruction n'est jamais totalement réussie: elle ne parvient jamais à l'annulation réciproque des réalités produites. Et, quand même elle y parviendrait, le travail destructeur suppose une dépense d'énergie, une accumulation de moyens, une transformation du champ pratique: bref, la constitution – fût-ce par dégradation ou désintégration – de réalités neuves à l'intérieur du groupe. Lorsque, par exemple, l'organe directeur est déchiré par des conflits violents, c'est-à-dire lorsqu'il se divise en sous-groupes qui s'opposent fondamentalement au sujet de la praxis commune, il arrive fréquemment – dans la période qui précède la liquidation des uns par les autres – que chaque projet (plan économique, loi, mesure provisoire et immédiatement applicable ou, s'il s'agit d'un parti, programme d'action), dès qu'il est proposé par une faction, se voie refusé par une autre et qu'une troisième, à la fois juge et partie, tente de se faire médiation pour s'imposer aux deux premières. De ces différentes prises de position résultent: un projet initial du sous-groupe A, un contre-projet du sous-groupe B, un projet conciliateur du sous-groupe C. Ce dernier, à son tour, sera modifié par chacun des deux premiers adversaires, à la fois parce que chacun d'eux tente de le tirer à soi et parce que ni l'un ni l'autre ne veulent laisser au troisième le mérite de son arbitrage. Le produit de cette lutte tournante porte d'une façon ou d'une autre la marque des trois sous-groupes mais il ne correspond plus aux intentions d'aucun d'eux. D'une certaine manière chacune de ses déterminations est la négation d'une certaine proposition, peut-être erronée ou dangereuse, mais rationnellement conçue, claire et pourvue d'une signification. Mieux: il y a eu d'autres propositions, au cours du marchandage, qui étaient les négations de ces négations, et ainsi de suite. Nous avons bien l'image d'une collaboration mais à l'envers; quant à l'objet, ces négations le déterminent dans sa réalité concrète mais elles interdisent de le rapporter à aucune intention humaine, à aucun projet d'ensemble. Au reste, les antagonismes en présence ont pu réussir l'annulation de certaines dispositions originelles: le résultat, c'est que l'objet se qualifie aussi par une indétermination partielle. Indétermination, surdétermination: nous l'avons vu plus haut. Si c'est un décret, une mesure administrative, une loi, reste encore à en assurer l'application: dans ce nouveau moment, au nom des mêmes conflits, l'exécutif sabote. C'est du moins une possibilité permanente et fréquemment réalisée. A ce niveau la

réalisation fait de l'objet produit un reflet monstrueux et déformé d'un projet qui lui-même n'avait plus conservé qu'une signification brouillée : la boucle de l'inhumain est bouclée. Qu'on se rappelle – l'exemple est lointain mais c'est un des plus clairs – comment le projet d'instituer des Ateliers nationaux, conçu par Louis Blanc, rendu méconnaissable par les amendements qu'on y avait apportés à l'Assemblée, fut, par-dessus le marché, systématiquement saboté par Marie et ses collaborateurs. Suffit-il donc d'étudier les conflits à l'intérieur d'un groupe organisé pour que la difformité, la demi-efficacité, l'inefficacité totale, la contre-efficacité des produits de l'*anti-travail* retrouvent une signification, pour que l'opacité de ces ouvrages brouillés reprenne une intelligibilité dialectique ? Il suffit de pousser plus avant notre expérience critique pour nous apercevoir que la réponse est *oui*.

Il n'est pas douteux, certes, que le produit, ainsi défiguré, n'appartienne à personne et ne puisse s'interpréter comme l'objectivation d'un projet. Mais la question n'est pas là : il faut simplement savoir si – comme dans la supposition abstraite de deux [sous-]groupes non-totalisables – nous devons dénombrer les modifications qu'il a subies et les rapporter à des facteurs plus ou moins indépendants, plus ou moins irréductibles, c'est-à-dire à des couches de signification qui ne peuvent se fondre dans une synthèse, ou si au contraire, à partir de la totalisation d'enveloppement, le produit monstrueux est lui-même saisissable comme la totalisation dialectique des deux tactiques ennemies *dans leur irréductibilité*. En l'objet produit, en effet, qui, dans la mesure même où il n'est plus directement assimilable à un projet humain, constitue une détermination réelle du pratico-inerte, cette irréductibilité s'objective et s'aliène en multiplicité d'interpénétration. Nous avons déjà noté, en effet, que l'unité synthétique de l'inanimé produit elle-même l'interpénétration des sens, par action réciproque de la synthèse et de la passivité. Ainsi les déformations successives du plan initial, après avoir été des actes de guerre dont chacun conditionnait l'autre et visait à le détruire, passent, dans la synthèse passive qui constitue l'objet final, au rang de qualité supportée par l'inertie objective ; en tant que telle, chacune s'étend à travers l'autre, ou bien une qualité unique de l'objet (un trait particulier de sa difformité) les fond ensemble. Toute la lutte s'est objectivée et aliénée dans son produit. Et, sans doute, celui-ci peut être envisagé à bon droit comme une réalité pratico-inerte : ainsi pourrait-on dire qu'il échappe en tant que tel à l'intelligibilité. Mais cela n'est qu'en partie vrai dans un groupe intégré : ce produit, en effet, vaille que vaille et quelles que soient ses difformités, est *utilisé* ; si c'est une loi, un décret, ils sont appliqués : en un mot ils deviennent de mauvais moyens pour une

libre praxis tout comme, dans la dialectique constituante, l'instrument s'intègre à la praxis du libre organisme et devient une structure de l'acte. Certes, les résultats peuvent être négatifs : la création des Ateliers nationaux – après les mutilations et les transformations subies par le plan initial – a pour conséquence directe l'insurrection de Juin 1848. Mais, d'une part, certains milieux dirigeants *attendaient* cette révolte de la misère et n'ont pas craint de la provoquer et, d'autre part, nous venons de voir que l'intelligibilité de l'Histoire n'est nullement liée – au moins à ce niveau de l'expérience critique – au problème de ses fins dernières. Ce qu'il convient d'observer, en conséquence, c'est que le *produit*, en tant qu'il est à la fois inerte résultat de l'*anti-travail* et moyen intégré à une action nouvelle, se présente comme objectivation réintériorisée du conflit et, par conséquent, comme unité négative (par la matière ouvrée) et pourtant pratique (par sa réintégration à la praxis) de la dualité. Ou, si l'on préfère : le produit de l'anti-travail n'est ni plus ni moins signifiant par rapport à la réciprocité d'antagonisme que l'outil, produit du travail commun, par rapport à la réciprocité d'entraide. L'intelligibilité tombe, certes, à un niveau inférieur mais cela ne vient pas du conflit en tant que tel : la baisse de niveau serait exactement la même si nous essayions de saisir un groupe uni à travers les instruments qu'il forge avec l'accord de tous ses membres ; c'est simplement que nous saisissons le pratico-inerte comme produit dont l'utilisation *est en cours* et que nous tentons de le comprendre dans le double mouvement par quoi le groupe le produit et se fait par là même son produit. Synthèse passive et revivifiée par l'action, c'est l'inertie dépassée qui constitue en elle le soutien fondamental et la secrète limite de son intelligibilité. Nous reviendrons sur ce point quand nous aurons à montrer comment se totalisent dans la totalisation synchronique les deux dialectiques et l'antidialectique qui les sépare *.

Mais, précisément parce qu'il est synthèse passive et revivifiée ¹, en d'autres termes, parce qu'il agit *malgré* ses défauts de construction, parce qu'il vit *malgré* les malformations qui le rendent inviable (et, naturellement aussi, à cause d'elles), ce produit est soutenu, conservé dans son être par la praxis totalisante, c'est-à-dire, d'un autre point de vue, par tous les individus communs – au moins jusqu'à ce qu'il éclate en faisant,

1. Peu importe *quand* et *par qui*, pour ce qui nous occupe. Il est indifférent que telle loi fonctionne *après* la liquidation d'un des [sous]-groupes et même après la disparition des deux adversaires. Ce qui compte, c'est qu'elle renseigne sur eux – fussent-ils détruits et oubliés – en tant qu'une praxis lui conserve son actualité, en tant qu'elle est *fonction* et qu'elle crée des offices, qu'elle règle la communication des biens, des hommes ou des déterminations verbales.

* Voir plus loin : p. 282 sq. (N.d.E.)

peut-être, éclater le groupe lui-même. Et par cette persévérance inerte en son être, il révèle un autre type de médiation du groupe entre les sous-groupes en conflit. En d'autres termes, le groupe, en le maintenant dans son champ interne, manifeste une appropriation réelle du produit de l'anti-travail à la situation commune en tant qu'elle est actualisée par tous les organes et par tous les individus communs. Il y a un *sens pratique* de l'anti-travail, que la Raison dialectique peut découvrir et que le positivisme ne découvrira pas.

Je prendrai un seul exemple – et contemporain : l'apparition en U.R.S.S. de ce monstre idéologique : « le socialisme en un seul pays ». L'expérience critique va nous montrer : 1°) que ce slogan est un produit des conflits qui déchiraient les organes dirigeants, 2°) qu'il représente, *à travers ce conflit et par lui*, certaines contradictions et certaines transformations de la société soviétique tout entière, 3°) que dans la mesure où il s'est maintenu, il a créé d'autres déterminations verbales qui sont venues s'ajouter à lui et le *corriger*, c'est-à-dire enrichir le savoir et la pratique en dépassant cette monstruosité et en la transformant en vérité. Il va de soi que nous n'aborderons même pas l'histoire extraordinairement complexe des conflits qui opposèrent les dirigeants soviétiques après la mort de Lénine, encore moins l'interprétation dialectique de ces conflits. Il s'agit uniquement d'un exemple et nous ne le considérons pas *pour lui-même* mais pour sa valeur d'enseignement.

1°) Sur la situation de l'U.R.S.S., en ces années difficiles, Trotsky, pas plus que Staline, ne s'abusait. S'il avait pu croire un temps que la Révolution éclaterait en Allemagne et en d'autres démocraties bourgeoises, que cette internationalisation de la victoire ouvrière modifierait à brève échéance les données du problème russe, les événements l'avaient détrompé. Il était aussi conscient que Staline du reflux temporaire des mouvements ouvriers européens. Pour l'un et pour l'autre l'U.R.S.S. se trouvait *en danger de mort* : encerclée par des puissances hostiles et redoutables, seule, il lui fallait accroître, au prix des plus grands sacrifices, son potentiel industriel et militaire ou se résigner à disparaître. Tout au plus faut-il ajouter que les circonstances qui définissaient leur action antérieure avaient rendu Trotsky, émigré, plus conscient de l'importance des mouvements révolutionnaires étrangers et Staline qui, pratiquement, n'avait jamais quitté la Russie, plus ignorant de l'Europe et plus méfiant. Mais celui-ci ne prétendait pas que le régime *communiste* pût se réaliser en U.R.S.S. sans s'instaurer en même temps dans l'Univers entier. Il semble donc que les deux leaders et les fractions qu'ils représentaient pouvaient s'entendre sur un programme minimum, exigé par la situation même : entreprendre sur l'heure l'édification de la

société nouvelle et ne compter, provisoirement, sur aucun secours extérieur; maintenir l'élan révolutionnaire des masses en indiquant le sens dans lequel devait s'opérer cette construction, bref en leur dévoilant *un avenir*. Il convenait de dire à la fois au peuple russe : nous *devons* tenir et nous *pouvons* construire; et c'est en construisant que nous tiendrons. Mais ces exigences très simples n'impliquaient pas que l'édification de cette Russie puissante – sur le double terrain de l'industrie et de l'armement – dût dépasser le stade de ce qu'on pourrait appeler un pré-socialisme : les classes travailleuses s'appropriaient les instruments de travail, l'industrialisation s'accompagnerait d'une mise en place progressive des structures et des cadres, qui permettrait, quand la situation internationale aurait changé – c'est-à-dire quand d'autres révolutions se produiraient dans le monde – la mise en place d'une société véritablement socialiste. Et sur un autre point, Staline et Trotsky *pouvaient* être d'accord : on ne socialise pas la misère; il fallait entrer, sous la menace étrangère, dans la phase difficile du pré-socialisme d'accumulation. On sait d'ailleurs que Trotsky fut le premier à proclamer la nécessité de pousser à fond la pratique de collectivisation et d'industrialisation.

Les deux hommes découvrent les mêmes urgences, les mêmes exigences objectives : pour l'un comme pour l'autre, la praxis de la Révolution, en U.R.S.S., doit être défensive et constructive; et ce repliement sur soi durera tant que dureront les circonstances qui l'imposent. En fait, les conflits se développent sur d'autres terrains; les deux hommes représentent deux aspects contradictoires de la lutte que les révolutionnaires ont menée dans le passé contre le tsarisme. Trotsky, homme d'action remarquable quand l'événement l'exige, est pourtant d'abord un théoricien, un intellectuel. Il reste intellectuel dans l'action et cela signifie qu'il la veut *radicale*. Cette structure de la pratique est parfaitement valable quand elle s'adapte aux circonstances : c'est ce qui lui permet d'organiser l'armée et de gagner la guerre. Au fond de cela, il y a l'émigration : les révolutionnaires exilés, sans perdre vraiment contact avec les masses russes, se lient davantage, pour un temps, avec les partis ouvriers d'Occident; l'internationalisme du mouvement révolutionnaire est la réalité même de leur expérience; et le marxisme – comme théorie et comme pratique – leur apparaît *dans son universalité*. Universalisme et radicalisme, voilà, si l'on veut, la façon dont Trotsky intériorise son investissement par l'Occident, et son exil même qui tend à faire de lui – comme de tous les émigrés – un universel abstrait. La théorie de la Révolution permanente n'est rien d'autre que la mise en forme de ces caractères intériorisés par des déterminations du langage marxiste : et, par le fait, elle est réellement marxiste. La seule chose qui vienne de Trotsky – mais c'est *tout* – c'est l'impérieuse urgence que ces thèses prennent sous

sa plume : la Révolution doit, d'un même mouvement dialectique, s'approfondir sans cesse en dépassant ses propres objectifs (radicalisation) et s'étendre de proche en proche à tout l'univers (universalisation). Et cela veut dire – avant 1917 – que la Révolution du prolétariat aura lieu en Europe, dans un pays fortement industrialisé. On connaît la stupeur de ces « occidentalisés » lorsque les circonstances les amenèrent à prendre le pouvoir dans un pays sous-développé. On se rappelle qu'ils hésitèrent, qu'ils envisagèrent de créer des formes transitionnelles jusqu'à ce que les événements les obligent à brûler les étapes.

Staline, au contraire, a toujours représenté l'intermédiaire entre les chefs émigrés et les masses russes. Il a pour tâche d'adapter les consignes à la situation concrète et aux hommes réels qui feront le travail. Il est du côté de ces hommes ; il connaît les masses russes et n'a pas caché, avant 1914, la méfiance un peu dédaigneuse où il tenait les milieux d'émigrés, à quelques exceptions près. L'histoire de ses conflits avec eux, après 1905, éclaire ce qu'on pourrait appeler son particularisme pratique. Il s'agit pour lui d'exécuter des ordres *avec les moyens du bord* ; ces moyens, il les connaît, il juge que les émigrés ne les connaissent pas. Le marxisme est pour lui un éclairage de la tactique, quelque chose comme [De] *La guerre* de Clausewitz ; il n'a ni la culture ni le loisir nécessaires pour l'envisager sous son aspect théorique : quand Lénine, que pourtant il admire, écrit *Matérialisme et empiriocriticisme*, Staline scandalisé considère que c'est perdre son temps. En ce sens l'universalité du marxisme – bien que, naturellement, il en *parle* – lui échappe constamment : elle s'incarne en effet *par lui* dans une praxis toujours singularisée par les circonstances où elle se produit (tsarisme, industrialisation rapide mais retard immense sur l'Ouest, capitaux étrangers, prolétariat en croissance numérique mais faible encore et récent, bourgeoisie pratiquement inexistante ou de « compradores », supériorité numérique écrasante de la classe paysanne, puissance politique des fonciers) et ces circonstances ont un double aspect : d'une part elles obligent à une adaptation perpétuelle de préceptes forgés dans la lutte des prolétariats contre les capitalistes dans les démocraties occidentales ; d'autre part, pour celui qui combat jour après jour et qui les exploite pour son action, elles dévoilent – contre l'attente des émigrés et contre *la lettre* du marxisme – que la Russie agricole est mûre pour une Révolution ouvrière.

Ces deux hommes s'opposent donc par les schèmes pratiques qui leur permettent d'appréhender chaque situation, beaucoup plus que par des principes abstraits ou même que par un programme. A travers l'un comme à travers l'autre la praxis se constitue comme un volontarisme : mais Staline, pour avoir milité vingt ans, est un opportuniste à la poigne de fer. Non qu'il n'ait

des objectifs rigoureux; mais ces objectifs sont déjà incarnés : il faut avant tout sauver ce qui a été fait et cela ne peut se réussir qu'en construisant un appareil défensif; ce qu'il veut préserver à tout prix, ce ne sont pas les principes ni le mouvement radicalisant; ce sont les incarnations ou, si l'on veut, la Révolution elle-même en tant qu'elle est incarnée dans *ce* pays, dans *ce* Pouvoir, dans *cette* situation à l'intérieur et à l'extérieur : il transigera sur tout pour conserver cette base fondamentale; pour sauver la nation qui construit le socialisme, il abandonnera le principe des nationalités. La collectivisation? Il la poussera lorsque les circonstances l'exigeront et pour assurer le ravitaillement des villes; l'industrialisation? Il la freinera d'abord et puis, quand il aura compris qu'elle est nécessaire, il prétendra la poursuivre à un rythme si rapide que les résultats des premiers plans ne seront pas atteints, n'hésitant pas à demander un surtravail aux ouvriers, soit par l'élévation directe des normes, soit indirectement par le stakhanovisme et le rétablissement du travail aux pièces. Ce qu'il déteste, en Trotsky, ce sont moins les mesures qu'il propose que la praxis d'ensemble au nom de laquelle il les propose. S'il est hostile d'abord à l'intensification de la production industrielle et du mouvement de collectivisation, quand Trotsky s'en fait l'avocat, c'est parce qu'il comprend le projet total de leur défenseur : celui-ci veut industrialiser et collectiviser dans la perspective d'une radicalisation toujours plus poussée de la praxis révolutionnaire, du moins c'est sous cette forme que Staline saisit *l'intention* de Trotsky. Ce qu'il redoute alors, c'est une Révolution qui courrait à l'échec parce qu'elle voudrait rester une dialectique abstraite de l'universel au moment même où son incarnation l'a singularisée. Il va de soi que ce point de vue ne s'exprime jamais par ces termes ou d'autres déterminations verbales. Simplement, entre une disposition pratique, une opération préconisées par Trotsky et *les mêmes* réalisées plus tard par Staline, celui-ci voit une différence absolue : sous leur première forme elles sont inquiétantes, dans la mesure où *la* Révolution tend à vouloir, à travers elles, prendre la situation concrète de l'U.R.S.S. comme un moyen de se réaliser; sous leur deuxième forme, bien qu'aboutissant à des mesures identiques, elles le rassurent parce qu'elles naissent *uniquement* des exigences concrètes. Prônée par Trotsky et la gauche, la collectivisation, c'est un saut dans l'inconnu, l'affirmation pratique qu'il n'y a pas d'autre défensive que de mener jusqu'au bout l'offensive; Staline est dur et agressif, lui aussi; il sait passer à l'offensive quand il le faut : mais ces déterminations *a priori* de la praxis, du sens de la temporalisation, des schèmes futurs de l'action l'effrayent parce qu'il saisit la situation à partir de ce qu'il y a à garder, à consolider et à développer plutôt que de ce qu'il y a à créer.

Cette différence se retrouvera bien entendu sur tous les plans pratiques et c'est elle, justement, qui interdit à la Raison analytique de rien comprendre à une lutte où les deux adversaires prennent successivement – et parfois simultanément – des positions semblables ou voisines mais en présentant chacune d'elles comme le contraire de celle de l'autre. Au début, toutefois, Staline – « centriste » et médiateur – profite du conflit de la droite et de la gauche plutôt qu'il ne veut s'y mêler. La droite aussi lui paraît abstraite dans sa défiance, dans son opportunisme de principe : elle veut une pause, un acheminement lent vers le vrai socialisme, bref, elle retrouve – par cette simple idée que la prise de pouvoir révolutionnaire doit être suivie d'une *évolution* – la volonté que manifestaient la plupart des bolcheviks avant la prise du pouvoir : ménager des étapes à cette Révolution scandaleuse qui se produisait dans un pays sous-développé. Staline n'est pas plus l'homme de l'évolution post-révolutionnaire que celui de la révolution permanente : il ne radicalisera pas la praxis révolutionnaire en tant que telle, parce que les circonstances s'y opposent; il n'hésitera pas, par exemple, à ouvrir largement l'éventail des salaires pour stimuler la production par la compétition; mais par contre il radicalisera l'effort constructeur demandé à chacun.

A partir du moment où ces deux praxis se heurtent – celle de Trotsky et celle de Staline soutenu par les droitiers – on voit naître les monstres. Et ces monstres ont un caractère tout particulier, propre à cette lutte même : chaque faction propose la même réponse à la même exigence objective; mais cette ressemblance des objectifs proches dissimulant une divergence radicale sur les objectifs plus lointains et sur le sens même de la praxis révolutionnaire, chaque faction se trouve amenée à forcer les différences immédiates des projets concrets pour reproduire dans l'immédiat même et par une incarnation tangible les différences profondes des orientations pratiques. Ainsi, dans la désignation de l'objectif immédiat et des moyens de l'atteindre, les majoritaires, durcis par la provocation des minoritaires qu'ils ont eux-mêmes provoquée, introduisent cette hypothèque : le rejet des mobiles et des objectifs lointains qui pourraient amener *les autres* à se joindre à eux. L'efficacité de la manœuvre se fonde sur la nécessité absolue de conserver l'unité des organes dirigeants malgré les conflits en cours. Ou, si l'on veut, de transformer la majorité en unanimité. De cette manière, la minorité s'usera puisqu'elle passe son temps à se supprimer elle-même, après chaque débat; ou bien elle se déclarera franchement comme fraction oppositionnelle et, dans l'urgence des périls, elle se reconnaîtra par là comme divisionniste, « anti-parti »; et, comme dit Merleau-Ponty, l'opposition se définira elle-même comme trahison.

Menée sur tous les plans, à propos de tous les objectifs, cette

lutte ne nous intéresse ici que dans la mesure où elle produit le slogan : « Socialisme dans un seul pays. » Cette formule est un monstre dans la mesure où elle dit *plus* qu'il n'est besoin de dire, c'est-à-dire où elle fausse les exigences précises de la situation, en leur donnant une unité synthétique dont les motivations sont présentes et qui prétend s'opérer sur la base des objectifs lointains et de la praxis totale dans sa temporalisation future. C'est une *manière* de dire : ne comptons que sur nous ; mais dans cette manière même entre une détermination verbale qui se donne comme appréciation théorique des possibilités du socialisme et qui, en fait, est une manœuvre pour mettre les minoritaires au pied du mur : l'adopter, pour eux, c'est renoncer *a priori* à l'idée d'une interdépendance pratique des prolétariats internationaux et, plus profondément encore, c'est reconnaître que *tout* doit être subordonné (d'abord et surtout les mouvements ouvriers d'Europe occidentale) à la défense constructive de l'U.R.S.S., ce qui signifie clairement que le P.C. soviétique doit exercer une véritable dictature sur les P.C. d'Europe et mobiliser, à travers eux, les prolétariats pour la défense de l'U.R.S.S., même si leurs intérêts révolutionnaires, dans le cadre national, ne coïncident pas avec les nécessités et les exigences de cette tactique *défensive*. Autrement dit, c'est décider que l'offensive révolutionnaire d'un prolétariat européen, dans le cadre national et – éventuellement – la conquête révolutionnaire du pouvoir ne sont pas nécessairement les meilleurs moyens de défendre la Révolution ; c'est avouer que la Révolution socialiste n'est universelle et internationale que lorsqu'elle demeure idéale, c'est-à-dire avant son incarnation et que, du jour où elle s'incarne, elle est bien là, tout entière, dans le pays singulier qui l'a faite et qui la continue à travers les tâches particulières que lui imposent ses structures et l'Histoire. Mais reconnaître cela, justement, c'est rejeter ensemble l'Occidentalisme, l'universalisme, le postulat que les prolétariats des grands pays industrialisés ont poussé plus loin leur émancipation que le prolétariat tout récent de l'U.R.S.S. et qu'en prenant le pouvoir, ils disposeraient d'une puissance économique et technique qui devraient en faire les animateurs véritables de la Révolution internationale. C'est renoncer à l'internationalisme et à la « Révolution permanente ». Le piège est là : Trotsky, comme Staline, reconnaissait les exigences de la situation ; sur ces exigences objectives il ne pouvait y avoir aucun désaccord ; mais en les présentant sous forme d'un dogme, les majoritaires obligent Trotsky à renier ses principes pratiques ou à refuser le contenu pratique du dogme (qu'il accepte, au contraire, comme réponse aux exigences provisoires de la situation). Contre le radicalisme universaliste, Staline définit sans bonheur ce qu'on pourrait appeler un radicalisme particulariste. Et, bien entendu, cet objet

monstrueux ne reste pas au niveau de la détermination verbale : en tant qu'il va définir une propagande, un caractère permanent de la praxis et un certain avenir, on peut l'appeler une *institution*. Et c'est en effet la matrice de l'institutionnalisation de la Révolution russe : maintenir, en effet, c'est aussi consolider et consolider, dans le social, c'est stratifier. Nous y reviendrons. Mais, dès à présent, nous saisissons dans cet *objet* nouveau la coexistence implicite du stalinisme et du trotskysme : alors que le rapport réel de l'U.R.S.S. et des prolétariats occidentaux dans un avenir plus ou moins lointain pouvait être laissé *dans l'indétermination* (précisément parce qu'il était pour les dirigeants soviétiques l'objet d'une ignorance réelle), sa détermination dogmatique incarne l'internationalisme révolutionnaire de Trotsky en tant que *position refusée*. Et nulle Raison positiviste ne peut *comprendre* cette présence de Trotsky au cœur d'une détermination qui le nie puisque présence et négation d'intériorité, dans leur indissoluble synthèse, représentent l'incarnation singulière d'un conflit pluridimensionnel, c'est-à-dire sa totalisation dans l'objet *par les deux adversaires*.

2°) Mais le conflit lui-même, à travers les adversaires, est totalisation d'une contradiction de la praxis commune du parti. Cette contradiction, à son tour, intériorise une opposition réelle mais moins comprimée, plus éparse, qui est produite et vécue par la société soviétique elle-même, à travers le bouleversement en cours des institutions périmées. Il va de soi que la société soviétique, malgré l'intégration réalisée par le régime, ne peut *en aucune façon* passer pour un groupe institutionnel : elle est déchirée par des luttes, par les secteurs pratico-inertes, etc. Et, d'ailleurs, nous n'avons pas même abordé l'expérience de l'unité sociale. Celle-ci, si elle existe, doit être évidemment différente de l'unité des groupes. Mais quelle que soit la forme que prennent les luttes, conflits divers, sérialités, rapports de groupes dans une société donnée, ce qui nous intéresse ici c'est l'intériorisation totalisante de cette diversité par le Parti et sa direction, c'est-à-dire par le groupe souverain.

a) Tout historien positiviste qui tenterait d'expliquer le slogan stalinien par la faiblesse intérieure et l'isolement de l'U.R.S.S., aux environs des années 25-30, manquerait l'essentiel s'il considérait l'une et l'autre comme des états *subis*. Certes chacun subit la misère, tous subissent l'isolement ; mais *en même temps* ces états sont des *produits* de la praxis révolutionnaire ; mieux encore, en tant que produits et conservés dans la perspective de leur dépassement, ils représentent un moment de cette praxis elle-même. La misère, la pénurie de techniciens et de cadres, l'encerclement : ce sont des dangers mortels pour la Révolution et en même temps *c'est la Révolution elle-même* se produisant dans

une situation particulière. Les alliés eussent aidé une démocratie bourgeoise qui eût tenté de continuer la guerre : ces bourgeois eussent été favorables au renversement du tsarisme. Le traité de Brest-Litovsk et la prise du pouvoir par les bolcheviks sont des actes qui comportent en eux-mêmes comme leur conséquence la guerre civile, le blocus économique et l'encerclement, pas seulement *subis* comme un état mais *produits* par une praxis dont les objectifs sont à long terme. La misère russe en 1924, l'absence de cadres, l'encerclement : c'est la Révolution elle-même en marche. En prenant le pouvoir Lénine sait ce qu'il fait, le parti Bolchevik le sait aussi : la praxis se constitue en tant qu'elle doit passer par ce trou d'aiguille pour le dépasser. Ce que les Révolutionnaires soviétiques disent moins peut-être mais ce dont ils assument en tout cas les résultats, c'est que la Révolution russe elle-même, comme praxis, est partiellement à l'origine des reflux et des divisions du prolétariat occidental, à la fois par les tentatives avortées qu'elle a suscitées un peu partout (en Hongrie, en Allemagne, en Chine surtout), par le conflit affaiblissant qui s'instaure partout entre la Social-démocratie (qui, tout à la fois, trahit la classe ouvrière et représente les intérêts d'une « élite » – petits-bourgeois et ouvriers professionnels) et le nouveau Parti qui se réclame de l'U.R.S.S., enfin par les réactions violentes d'une bourgeoisie effrayée et les transformations de certaines démocraties bourgeoises en États fascistes. Autrement dit, la Révolution incarnée au centre du monde, comme praxis de longue haleine et définie par des circonstances matérielles précises, ne peut se développer elle-même sans engendrer, par son propre cours et en contradiction avec le projet de ses dirigeants, l'impuissance des prolétariats étrangers. En ce sens on peut dire que l'incarnation est directement en contradiction avec l'universalisation. Et cette situation – comme conséquence pratique de la prise du pouvoir – conditionne à son tour les relations de l'U.R.S.S. avec les prolétariats étrangers : la contradiction vient ici de ce que la Révolution prolétarienne en U.R.S.S., au lieu d'être un facteur de la libération et de l'émancipation des masses ouvrières de l'Europe – comme elle *doit être* – se réalise en les plongeant dans une relative impuissance¹. Intériorisée, cette contradiction se mani-

1. Il y a beaucoup d'autres facteurs (transformations techniques, etc.) qui peuvent rendre compte de cette impuissance. Mais il est capital que ces facteurs aient toujours été *regroupés* par rapport à la Révolution russe. L'évolution de l'industrialisation et le malthusianisme, en France, sont des déterminations *suffisantes* pour expliquer les divisions de notre classe ouvrière. Mais la violence des conflits internes vient précisément de ce que ces divisions d'origine technique et professionnelle se recoupent avec des oppositions *politiques* dont la signification profonde est *toujours* la différence des attitudes envers l'U.R.S.S. Naturellement, nous envisageons ici l'U.R.S.S. dans la première phase de la Révolution.

festes en conflit : et ce conflit est justement celui que nous venons d'exposer. D'une part, en effet, et quand même il n'espérerait rien d'eux, le gouvernement révolutionnaire a l'obligation pratique d'aider de toutes ses forces les prolétariats étrangers. D'autre part, la faiblesse relative de ces prolétariats, la force des régimes bourgeois, les menaces de guerre, le blocus économique contraignent les Soviétiques à la prudence la plus extrême : aider un prolétariat dans son combat révolutionnaire, ce serait peut-être, en effet, déterminer tous les autres à l'action ; mais leurs divisions même les paralysant, le seul résultat prévisible risque d'être le regroupement des puissances capitalistes et la guerre, une guerre que l'U.R.S.S. ne pourrait gagner – dans la situation actuelle – et qui, en tout cas, rendrait la construction socialiste beaucoup plus difficile, quelle que soit l'issue des combats. Cette difficulté ne sera jamais résolue parce que – étant donné le rapport de forces entre l'U.R.S.S. et les démocraties bourgeoises – elle est *en fait* insoluble. Staline lui-même, à travers cent trahisons, a aidé malgré tout les Chinois, les Espagnols, etc., dans la mesure de ce qu'il croyait *possible* sans déchaîner l'intervention armée de l'Occident ; et Trotsky lui-même, exilé, donnait aux prolétariats du monde entier la mission de défendre l'U.R.S.S., dans l'hypothèse où elle serait attaquée, parce que, en dépit de tout, les bases du socialisme y existaient.

Le « socialisme dans un seul pays » est, de ce point de vue, le produit d'une réflexion de la praxis révolutionnaire sur ses effets et sur les contradictions qu'elle a engendrées. Synthétiquement et en venant au dogme à partir de l'intériorisation par le P.C.B. de ces résultats contradictoires, on le saisit dans son intelligibilité comme une tentative pour lever l'hypothèque de l'internationalisme tout en réservant à l'U.R.S.S. la possibilité de fournir une aide, selon ses moyens et selon les risques, aux partis révolutionnaires de l'étranger. Le lien brisé sciemment, c'est celui de la réciprocité : si l'U.R.S.S. peut à elle seule construire le socialisme, elle n'a pas réellement *besoin* de l'aide étrangère ; et si elle *doit* cependant – quand elle le peut – intervenir pour secourir des révolutionnaires en péril dans les nations capitalistes, c'est sa *mission*, sa « *générosité* ». Bref, les dirigeants ont les mains libres. Le slogan *théorise* la nécessité pratique ; la gauche trotskyste, au pouvoir, ne l'eût pas adopté mais si l'on écarte les facteurs personnels, moins efficaces, en ce cas, qu'en beaucoup d'autres, sa politique envers les P.C. européens et asiatiques n'eût sans doute

Les faits postérieurs et d'importance capitale qu'elle a produits ensuite directement ou indirectement (défaite du nazisme, triomphe du communisme en Chine, apparition du Tiers Monde) n'ont pas à être pris en considération puisque – bien qu'ils soient en germe dans la période considérée – ils n'apparaissent pas encore explicitement.

pas été sensiblement différente. Et il aurait fallu, en tout état de cause, que cette praxis produisît sa propre justification théorique, c'est-à-dire, aux termes de notre exposé antérieur, *l'idée d'elle-même*. Cette idée, sans être évidemment définie par le slogan « le socialisme en un seul pays », eût contenu la même contradiction mais, si je puis dire, à l'envers : la radicalisation et l'universalisation s'y fussent d'abord affirmées pour se prescrire ensuite leurs propres limites en fonction de la situation. Et, sans doute, on peut dire que cette « idéation » de la praxis eût été plus conforme à la réalité, plus *vraie* : mais c'est que nous avons supprimé, par hypothèse, l'autre terme du conflit. Sans la gauche radicale, Staline eût sans aucun doute donné lui aussi de la praxis totalisante une interprétation plus conforme à la vérité. Inversement, si nous imaginons le conflit de majoritaires conduits par Trotsky avec des minoritaires staliniens, la situation imposerait à Trotsky une formulation *provocante* de sa praxis pour acculer Staline et ses alliés à se soumettre ou à proclamer leur trahison.

b) Le conflit met aux prises *des hommes*, c'est-à-dire des existants pratiques, irréductibles à des idées et même à une activité *commune* (hyperorganisme); mais ils se sont faits d'abord *individus communs* et leur individualité singulière de libre organisme pratique est en même temps, nous le savons, le dépassement constant et la réalisation en chaque circonstance concrète des inertes exigences de leur serment. Quand nous approfondissons les circonstances qui les opposent en tant qu'individus communs, c'est-à-dire en tant que membres d'un Parti intégré où ils remplissent des offices définis par l'ensemble du groupe au cours des luttes passées, la situation fondamentale qui soutient et produit ces conflits nous apparaît cette fois avec une épaisseur *historique*, c'est-à-dire comme totalisation diachronique du passé par le présent. En effet l'isolement de l'U.R.S.S., après la Révolution, n'est pas seulement, comme nous venons de le voir, le résultat tout à la fois visé et subi d'une *praxis révolutionnaire* (visé en tant qu'il y a Révolution et négation, *jusqu'au sein des nations extérieures*, du régime bourgeois; subi en tant que les contrecoups de cette négation mettent la Révolution en danger); bref, on ne peut le réduire à la simple solitude du premier pays socialiste au sein d'un ensemble de puissances capitalistes : eût-elle fait la Révolution la première, comme Marx l'a envisagé quelquefois, l'Angleterre eût produit – par son insularité comme par le développement de ses techniques industrielles (et par maint autre facteur, bien entendu) – une *autre* solitude socialiste; elle eût été *autrement* encerclée. L'isolement soviétique est d'abord celui de ce monstre : un pays sous-développé qui passe sans transition du régime féodal aux formes socialistes de la production et de la

propriété. Et, déjà, nous sommes renvoyés au passé, au tsarisme, à la structure économique du pays avant 1914, aux investissements étrangers (l'existence de ces investissements explique, en effet, l'acharnement particulier de certains groupes économiques et financiers contre les Soviets).

Mais à la base même de ces relations avec l'extérieur, il y a d'abord l'histoire économique et sociale de la Russie entière, en tant qu'on l'envisage dans le cadre de sa situation géopolitique (c'est-à-dire en tant que cette situation conditionne les transformations historiques et se fait conditionner par elles). L'introduction ici du point de vue diachronique ne doit pas nous gêner, bien que nous n'en n'ayons pas encore fait l'expérience critique : car il s'agit ici non de l'ordonner aux synchronies mais de montrer seulement qu'il en constitue – d'une manière qui reste à déterminer – la profondeur. En fait, ce qui compte c'est que la relation de la Russie avec l'Europe de l'Ouest a été vécue par le peuple russe à travers une histoire qui produisait l'empire tsariste comme gigantesque médiation entre l'Asie et l'Europe et comme synthèse en perpétuelle contestation de populations européennes et asiatiques. Et cette relation changeante, tantôt passait du négatif au positif et inversement, et tantôt se présentait comme union variable de deux attitudes contradictoires (en tant qu'elle était produite en Russie et par le peuple russe) : la fascination par les techniques, les régimes et les cultures étrangères (toujours plus avancées que dans l'empire russe) et sa conséquence, l'effort soutenu des classes dirigeantes et des intellectuels pour assimiler les apports de l'Europe, mais, *d'autre part*, une méfiance et un particularisme qui se fondaient sur les différences radicales des régimes, des relations de production et des « superstructures » (parmi celles-ci, en premier lieu, la différence de religion).

Dans cette perspective, le conflit que nous avons pris pour exemple prend sa profondeur historique singulière : une idéologie et une pratique universalistes, nées dans les pays d'Europe les plus industrialisés et importées par les milieux d'intellectuels révolutionnaires, vers la fin du XIX^e siècle, dans un pays que la structure économique et géopolitique semble désigner, au nom du marxisme lui-même, comme une *particularité*, c'est-à-dire comme une nation si « retardataire » que la pratique marxiste (la mobilisation des masses ouvrières, etc.) ne paraît pas pouvoir s'y développer – du moins sans modifications profondes. Le tsarisme, en effet, coiffant une bourgeoisie qui commençait son développement, se maintenait par des méthodes policières qui contraignaient à la clandestinité (c'est-à-dire, à première vue, au contraire de l'action de masses); l'expérience marxiste, au contraire, est celle de la lutte au grand jour (même si la répression oblige temporairement les organisations à se reconstituer clandestine-

ment) : elle est l'expérience même du prolétariat qu'engendre et que développe l'industrialisation, dans le cadre de démocraties qui se forment et qui évoluent sous la pression de cette même industrialisation. Acclimater le marxisme sera donc déjà *le particulariser*, puisqu'on lui demandera de guider la praxis révolutionnaire dans un pays féodal où le prolétariat ne représente presque rien, où les masses agricoles constituent la presque totalité de la population. Avant 1917, toutefois, le marxisme russe est encore universaliste et abstrait puisqu'il est doctrine et stratégie pour des militants ouvriers, pour des intellectuels et pour des émigrés. Après la Révolution, il devient la base de la culture des masses et son implantation systématique dans le *peuple* russe est conditionnée à la fois par l'éducation, en tant qu'elle est définie par la praxis des dirigeants, et par l'accroissement constant des concentrations ouvrières, c'est-à-dire le drainage des paysans par l'usine. Ces ouvriers si frustes encore, si rapidement fabriqués, si proches des ruraux, transforment le marxisme à mesure qu'il les pénètre. *Il s'incarne* en devenant culture populaire et nationale, quand il n'est encore, en Europe, que le mouvement théorico-pratique de l'Histoire; il est, pour parler en termes hégéliens – mais leur idéalisme est trop flagrant pour gêner – *l'esprit objectif d'un peuple*; il devient dogme dans la mesure même où il permet à ces paysans mystifiés de liquider tous les dogmes, il se vulgarise dans la mesure où il les dégrossit, il s'aliène en eux dans la mesure où il les émancipe, il se pétrifie dans la mesure où ils le dépassent et le réinventent dans chaque déchiffrement systématique de leur expérience. En même temps qu'il s'incarne, son caractère profond, qui est « le devenir-monde de la philosophie », contribue à lui donner aux yeux de tous une prépondérance nouvelle *en tant que réalité vécue et perpétuellement produite par les masses soviétiques*. Au nom de ses propres principes, le marxisme universaliste d'Occident se subordonne au marxisme particulariste, produit distillé par le peuple russe et par la Révolution entrant dans sa phase constructive. L'inversion première est là : l'universalité incarnée donc singularisée devenait la vérité de l'universel abstrait; c'était à l'U.R.S.S. de comprendre les mouvements révolutionnaires d'Occident puisqu'ils étaient en deçà de la prise du pouvoir et que la Révolution russe était au-delà : l'immense transformation historique de cette société produisait en elle la transformation du marxisme dans la mesure où elle l'entraînait à devenir l'idéologie de cette transformation, c'est-à-dire, dans la mesure où la praxis lui conférait ses nouveaux caractères. L'universel subordonné à la singularité et contenu en elle, dirigé et transformé au gré des transformations de cette histoire singulière : c'est déjà, sur le plan théorique et culturel, la réalité objective du slogan « le socialisme en un seul pays ». Et le conflit, à ce niveau,

se marque clairement : en s'incarnant dans un pays sous-développé comme sa culture, le marxisme comme ensemble théorico-pratique dédouble son unité de dialectique universaliste en deux universalités particulières : celle *des* mouvements révolutionnaires de l'Occident devient universalité abstraite et se voit refuser le droit d'interpréter dialectiquement l'histoire soviétique comme processus historique *non privilégié* ; sa singularité est d'être *abstraction* à la remorque du développement historique et concret *en U.R.S.S.* du marxisme incarné, de recevoir de lui ses lumières au lieu de l'éclairer par la recherche ; celle *du marxisme russe* c'est de s'aliéner à l'histoire de l'U.R.S.S. dans la mesure même où il s'objective en elle. En ce sens, le slogan « socialisme en un seul pays » est à la fois la définition de ce marxisme aliéné, l'objet de l'Histoire et non sa lumière et, à la fois, son premier produit théorico-pratique, la première détermination de cette fruste culture. Nul doute qu'il n'en eût pas été ainsi si des révolutions en chaîne, en diversifiant les incarnations du marxisme, lui eussent permis de retrouver, à travers des contradictions nouvelles, une universalité vivante et concrète.

Ainsi la solitude historique et révolutionnaire de l'U.R.S.S., le reflux des mouvements révolutionnaires, l'encerclement capitaliste, la singularisation du marxisme par les masses russes et l'émancipation des masses russes à travers le marxisme aliéné : autant de déterminations particulières dont chacune exprime toutes les autres. C'est à ce niveau que nous retrouvons, réassumée en attitudes pratiques, la détermination fondamentale de l'homme soviétique, ce nationalisme subi et revendiqué à travers le socialisme, ce particularisme intériorisé comme incarnation de l'universel, cet orgueil national (« ce peuple est le guide de tous les peuples ») joint à une conscience lucide des infériorités techniques (dans la façon dont, déjà, Lénine insistait fortement sur la nécessité de se mettre à l'école des techniciens des U.S.A., on retrouve, sous une forme entièrement modifiée, l'universalité). Et, de ce point de vue, la liquidation de l'opposition « gauchiste » aura pour effet non de supprimer la contradiction qui produit *ces* hommes mais de définir de plus en plus nettement le stalinisme dans la mesure où c'est *en lui* qu'il reprend la contradiction. De la même façon, Trotsky, en exil, retrouve par le trotskysme l'universalisme abstrait du marxisme ; il le désincarne, comme schème théorico-pratique, et interprète l'évolution sociale de l'U.R.S.S. à la lumière du marxisme universel. Mais il ne lève pas entièrement la contradiction et son attitude envers l'U.R.S.S. reflète par ses oscillations, ses hésitations le fait que, malgré tout, le trotskysme ne peut saisir la société soviétique en train de s'édifier que comme une déviation s'opérant *sur la base d'une incarnation réelle* (même si la Bureaucratie doit les dépouiller de leurs droits, les bases du

socialisme sont jetées; Trotsky appelle un de ces ouvrages de ce titre significatif : *La Révolution trahie*). En ce sens le conflit de la III^e et de la IV^e Internationales trouve ses origines dans la tension qui opposait avant la première guerre mondiale les intellectuels émigrés et les militants qui travaillaient en Russie; née de cette tension, la lutte ultérieure la ramasse en elle, la transforme, la radicalise et lui donne sa pleine signification. Dans la mesure où Staline et la bureaucratie stalinienne se font en U.R.S.S. les instruments de cette particularisation de l'universel, l'homme soviétique, qui est le produit d'une praxis particulariste et de la pénétration des masses par le marxisme, *se reconnaît dans ses dirigeants*; tous les révolutionnaires européens, au contraire, qui ont voulu à la fois réassumer la Révolution russe comme un moment capital de l'Histoire, comme une transformation universelle, tout en conservant aux prolétariats européens leur autonomie absolue dans le cadre d'une internationale du type ancien (universaliste), ont reconnu leurs exigences pratiques dans l'action menée par Trotsky. Par le trotskysme, en somme, et dans une certaine mesure, l'Europe révolutionnaire tentait de se dégager de l'emprise soviétique : de fait *les trotskystes* – les militants qui formaient les troupes – étaient des « Occidentaux ».

Mais la contradiction n'était pas dépassée pour autant (et d'ailleurs *ne pouvait pas l'être*) puisque, en fait, toute la pratique de la IV^e Internationale était déterminée à travers un conflit qui opposait deux factions dirigeantes de la Révolution soviétique, d'abord en U.R.S.S., plus tard des deux côtés de la frontière et toujours à *propos* de la Révolution comme incarnation. De ce point de vue, le slogan « le socialisme dans un seul pays » définit l'homme soviétique tel qu'il est produit et tel qu'il se produit théoriquement et pratiquement entre les deux guerres. Et la surdétermination de cet *objet* – les traces qu'ont laissées sur lui l'un et l'autre adversaires – devient détermination pure; cela veut dire : considéré du point de vue du groupe entier (le Parti et les sous-partis qui militent avec lui, en U.R.S.S.), le décalage sursignifiant entre les exigences de la praxis et le dogme qui définit la solution pratique devient simple signification de la manière dont ce pays encore traditionaliste et peuplé d'analphabètes absorbe et assimile à la fois un bouleversement de ses traditions séculaires, un repli sur soi traditionnel, l'acquisition de traditions nouvelles par la lente absorption d'une idéologie internationaliste et universaliste qui éclaire pour les paysans drainés par l'industrie le passage du travail rural au travail des fabriques. Le slogan était difforme parce qu'il représentait, au niveau du conflit des dirigeants, le produit d'activités contraires; du point de vue du Parti, c'est-à-dire de l'ensemble des données objectives comme intériorisées par une retotalisation systémati-

que), la difformité est *par elle-même* signification pratique et *compréhensible*; dans sa rudesse fruste et fausse, elle marque la réincarnation du marxisme à travers des hommes dont il traduit, par les déviations mêmes qu'il reçoit et transmet, le volontarisme farouche et la jeune barbarie. Ce monstre, inintelligible comme idée verbale et principe théorico-pratique, est compréhensible comme un acte totalisant qui retient ensemble et unifie, dans ce moment précis de l'action, le théorique et le pratique, l'universel et le singulier, les profondeurs traditionalistes d'une histoire encore aliénée et le mouvement d'émancipation culturelle, le mouvement négatif du repli et le mouvement positif de l'espoir. Sa singularité de déviation idéologique est totalisation totalisée puisqu'elle exprime et renforce en même temps la praxis révolutionnaire dans la singularité historique de son incarnation, c'est-à-dire dans la particularité de ses tâches objectives à l'intérieur de la communauté en construction et à l'extérieur dans le champ pratique. Ainsi la théorie de l'or-marchandise est compréhensible en tant qu'elle est l'idée d'une certaine pratique monétaire au temps de l'exploitation des mines péruviennes. Par là on n'entend pas que l'idée soit vraie ni évidente ni, dans le cas qui nous occupe, conforme aux principes du marxisme. Ni même qu'elle soit « valable » à long terme, c'est-à-dire efficace sans excès de contre-finalités. Simplement, l'historien la comprendra dans un acte totalisateur unique parce qu'il y verra non pas une affirmation scientifique mais la praxis elle-même se déviant et se perdant pour se retrouver à travers ses propres contradictions, c'est-à-dire des conflits entre individus communs. En tant que les *facteurs* sont divers, à l'intérieur d'une totalisation en cours, nous devons savoir que chacun d'eux est l'expression particulière de cette totalisation. Ainsi la compréhension consistera à saisir chaque facteur comme une mise en perspective, à la fois objective et singulière, du tout en développement et à totaliser ces mises en perspectives par la totalisation que chacune singularise et qui est synthèse enveloppante mais singulière de toutes ces singularisations.

A partir de là, bien sûr, on doit aussi et complémentirement considérer le slogan (ou tout autre produit analogue) dans son développement de *processus* : il est durci par sa durée (par son passé, par les stratifications qu'il contribue à produire et qui le soutiennent), il emprunte sa permanence ossifiée à l'inertie du langage et à la passivité assermentée des individus communs; en tant que tel il exerce des pouvoirs, développe ses contre-finalités, contribue à créer le pratico-inerte de l'activité constructive, dans le Parti et dans la nouvelle société. Mais ce problème nouveau – la relation des dialectiques et de l'antidialectique – n'est pas encore de notre ressort : l'expérience nous y conduira bientôt. Ce que nous avons tenté de montrer, c'est que, à l'intérieur d'un groupe,

le non-sens d'un produit quelconque de conflits clandestins apparaît au niveau où ce produit n'a pas été constitué par un acte (ou par un ensemble d'activités solidaires et organisées en fonction d'une fin commune) mais par *au moins deux* actions dont chacune tend à annuler l'autre ou, du moins, à en faire un moyen de détruire l'autre agent. Et, bien entendu, c'est à ce niveau que les pratiques se produisent dans leur réalité concrète : il s'agit d'hommes groupés et déterminant eux-mêmes leurs activités à partir d'une situation. Mais ces hommes se sont produits comme *individus communs* à l'intérieur du groupe tout entier et leurs dissensions comme les anti-travaux qui aboutissent au produit considéré s'affrontent à travers leur unité fondamentale (par exemple de dirigeants du P.C.B. lancés, après la prise du pouvoir, dans cette entreprise urgente : sauver l'acquis en construisant la société future). En tant que tels, ils sont également soutenus par tous les individus communs (aux différents niveaux d'organisation hiérarchique) en tant que ceux-ci constituent *le groupe*. Et, si dans la première période de lutte, ce soutien est donné en même temps aux deux adversaires, c'est que chaque individu est commun par son serment de maintenir l'unité du groupe totalisateur et c'est aussi parce que le conflit manifeste, sous forme de contradiction réelle et publique, la contradiction implicite et non thématifiée qui affronte chaque individu à lui-même dans son mouvement pour interioriser les difficultés objectives de la praxis commune.

De ce point de vue, le groupe soutient les monstres issus de l'anti-travail par son activité commune. C'est lui qui décide sans appel s'ils sont viables ou morts-nés. Et lorsqu'il soutient l'un de ces monstres – c'est-à-dire lorsqu'il l'assume et le réalise en détail par sa praxis – cette praxis en elle-même ne fait qu'un avec la *compréhension*. Chaque individu commun et chaque sous-groupe soutient et nourrit le monstre en tant qu'il se donne comme dépassement intelligible et pratique de leurs contradictions. Et cela ne signifie certes pas que ce dépassement soit la synthèse véritable et la solution des difficultés objectives. Pourtant ce monstre est compréhensible à travers et par les contradictions interiorisées de chacun comme leur réexteriorisation dans une entreprise. En chacun, en effet, la contradiction est implicite, enveloppée; elle se produit comme une détermination de la compréhension (entre autres aspects), c'est-à-dire comme une invisible limite de la liberté et comme une familiarité immédiate avec l'objet produit. Dans le cas qui nous occupe, la limite vient de la vulgarisation et de la particularisation nécessaires du marxisme comme première étape d'une culture; particularisation et vulgarisation de l'universel sont la contradiction elle-même, mais enveloppée, puisqu'elle exprime en même temps le degré de culture de chacun, c'est-à-dire sa familiarité implicite, jamais *vue* ni média-

tisée, avec lui-même. Mais dans ce cadre négatif, incapable de saisir d'abord l'absurdité du slogan « socialisme en un seul pays », il en *reconnait* l'aspect positif. S'il est vrai, en effet, que la situation considérée dans l'abstrait ne comportait pas nécessairement ce dogme, s'il était abstraitement possible de faire porter la propagande sur des raisons plus modestes d'entreprendre et d'espérer, tout change au moment où l'on considère les hommes concrets qui font le nouveau marxisme et qui réclament, au nom des idées mêmes qu'on a produites en eux par l'éducation marxiste, une certitude absolue. Pour eux, en effet, le moment négatif est dépassé; poursuivre la Révolution, c'est construire un ordre nouveau : ce que Trotsky traduira un jour par ces mots : « Les masses avaient besoin de souffler. » Cela signifie que leur culture simpliste les empêchait de croire à la valeur *positive* d'une liquidation systématiquement poursuivie des vestiges de l'ordre ancien : à leurs yeux, cet ordre a *déjà* disparu. Ce n'est donc pas *la situation* qui exige cet objet, ce sont les hommes mêmes qui la vivent. Mais comme ils la font en la vivant, il serait plus juste de dire que les exigences abstraites de la situation se précisent et se chargent de significations souvent contradictoires en devenant exigences concrètes à travers les hommes vivants. Le *produit* devient intelligible à partir du groupe totalisant *en tant* qu'il est reconnu et soutenu par les individus communs, c'est-à-dire en tant qu'ils le re-produisent comme réponse à leurs exigences. Et c'est bien ce qu'escompte le sous-groupe qui réussit sa manœuvre : il se veut *porté* dans son opération par l'adhésion de tous.

Reste évidemment le cas où le conflit est repris à son compte par le groupe tout entier, où chaque individu commun est de l'un ou de l'autre camp : en ce cas l'intelligibilité des produits tend à disparaître. Mais c'est que la scission est proche. En fait, dans l'hypothèse où l'un des sous-groupes restaure l'unité par liquidation de l'autre, le groupe, nous l'avons vu, doit être médiateur permanent : cela suppose, justement, que l'intégrité profonde de la communauté pratique est préservée : et c'est cette intégrité qui confère aux produits de l'anti-travail leur intelligibilité. Ils deviennent en effet les instruments choisis d'une opération du groupe sur lui-même.

3°) Il faut signaler enfin – bien que ces considérations nous amènent au seuil de la totalisation diachronique – que le monstre, s'il dure, se réorganise à travers la praxis commune et perd son inintelligibilité immédiate en s'intégrant à une intelligibilité nouvelle. La praxis rétablit sa vérité pratique par la correction de ses propres déviations; et l'origine de cette correction se trouve dans les déviations elles-mêmes; mais l'irréversibilité de la temporalisation interdit d'effectuer un retour en arrière : ainsi la correction doit s'opérer à travers un dépassement enrichissant qui

conserve la déviation en lui conférant sa vérité à travers des systèmes parfois très complexes d'additions, de développements, de compensations et de transmutations.

Au départ, en effet, il existe une indétermination du slogan « socialisme dans un seul pays ». C'est que le mot « socialisme » est assez ambigu. Il arrive, en effet, qu'on utilise indifféremment dans la prose marxiste les mots de « socialisme » et de « communisme » pour désigner un même régime social, c'est-à-dire la société que le prolétariat a pour tâche de réaliser dans l'avenir. En ce cas le mot nous renvoie au dépérissement et à la disparition de l'État tout autant qu'à la suppression des classes et à la possession par tous les travailleurs de leurs instruments de travail. Mais, d'autre part, en tant que la social-démocratie se réclame elle aussi de ce vocable-clé mais prétend parvenir à la société socialiste au terme d'une longue évolution réformiste, le terme « socialisme » subit une altération légère; il peut servir à désigner l'illusion réformiste de la social-démocratie; en ce cas le terme « communisme » aura sur lui l'avantage de la précision : il désignera le régime en question dans la mesure même où celui-ci ne peut se réaliser qu'à travers la Révolution. Ainsi le mot de socialisme, quand on s'en sert pour le slogan que nous examinons, se différencie de celui de communisme par une légère indétermination. Cette différenciation *sémantique* va se préciser bientôt, devenir différence dans la structure des objets désignés et dans les moments de la temporalisation. Autrement dit, [le mot] « socialisme » reçoit peu à peu une acception nouvelle : c'est *ce qui vient avant* le régime communiste ou, si l'on veut, la transition entre capitalisme et communisme¹. Ce régime transitoire est malgré tout *de l'autre côté de la prise de pouvoir révolutionnaire*; il se caractérise par un bouleversement nécessaire et fondamental des relations de production : la société tout entière s'approprie les moyens de produire. Cependant l'État subsiste : c'est l'organe au moyen duquel le prolétariat exerce sa dictature; cela signifie, bien entendu, que les classes ne sont pas liquidées, loin de là; en particulier, cachés dans les profondeurs de la société nouvelle, les représentants des classes d'oppression s'unissent et constituent des forces contre-révolutionnaires; plus tard, même, Staline ne craindra pas d'ajouter que les conflits de classes s'exaspèrent à mesure que les réalisations socialistes croissent en nombre et en importance; un tel régime, travaillé par l'ennemi du dehors et du dedans, caractérisé par le renforce-

1. On trouve des distinctions analogues chez nombre d'auteurs et dès avant 1914. Mais elles n'ont alors qu'une valeur logique et philosophique. On distingue des *termes* au nom de théories. La nouveauté apparaît quand, au nom d'un dogme (« socialisme en un seul pays »), la distinction de « socialisme » et de « communisme » prend une valeur pratique et populaire, quand elle sert à désigner des étapes dans l'évolution de la société soviétique.

ment de l'appareil d'État au moment même où les transformations de la propriété amorcent le dépérissement progressif de cet appareil, doit être déchiré par les contradictions : et peu à peu, en effet, les marxistes officiels en viendront à poser la question des « contradictions du socialisme ». En recevant, sous la pression des circonstances, ces acceptions nouvelles, le terme de « socialisme » change de signification : il vient à désigner plus étroitement (mais encore inadéquatement) le régime singulier qui s'établit progressivement en U.R.S.S. et qui se donne lui-même comme transitoire. Est-ce donc revenir tout simplement en arrière et modifier le contenu de la notion « socialisme » jusqu'à ce qu'elle se borne à *signifier* ce que nous appelions plus haut « régime pré-socialiste » ? Non : le mot de « pré-socialiste » comporte – de par sa composition même – une lourde erreur d'appréciation ; en un sens, en effet, il n'y a qu'un régime pré-socialiste et c'est le capitalisme lui-même : tout simplement parce qu'il vient *avant*. Mais, lorsque la Révolution prolétarienne est faite, le socialisme est *déjà là*, car ce qui le caractérise fondamentalement ce n'est *ni* l'abondance *ni* la liquidation totale des classes *ni* la souveraineté ouvrière – encore que ces caractères soient *indispensables*, au moins comme buts lointains de la transformation essentielle. C'est la suppression de l'exploitation et de l'oppression ou, en termes positifs, l'appropriation collective des moyens de production.

Or – quelle que soit la misère d'un pays ravagé par la guerre, quel que puisse être le délabrement de ses installations industrielles – cette appropriation se réalise aussitôt que les Soviets prennent le pouvoir. Jamais elle n'est remise en cause – quelle que soit la signification qu'on veuille donner à l'apparition d'une couche bureaucratique qui se réserve une part considérable de la plus-value ; et le seul danger réel qu'elle puisse courir s'identifie à celui que font courir à la société soviétique tout entière le blocus et l'encerclement capitalistes ainsi que les entreprises de l'ennemi intérieur. En fait, *c'est bien* le régime socialiste qui s'est établi en U.R.S.S. : simplement, ce régime se caractérise par la nécessité pratique (nécessité de la liberté) de disparaître ou de devenir ce qu'il est au prix d'un effort gigantesque et sanglant. Cette appropriation collective de ruines sous la menace étrangère doit se changer progressivement, par le travail de tous, en possession commune des moyens de production les plus puissants. Et s'il faut construire le socialisme dans un seul pays, c'est précisément que le socialisme est apparu sous sa forme la plus abstraite et la plus pauvre dans un pays dont il a assumé et accentué l'isolement. Ainsi la formule, qui était fausse, devient vraie à la condition qu'on fasse du socialisme une *praxis-processus* construisant un régime sur la base de la socialisation fondamentale de la terre et des machines, en état d'urgence et par le sacrifice renouvelé de

tout à l'accroissement le plus rapide du taux de la production. Sans doute est-ce sa contradiction fondamentale que d'être à la fois une conquête rapide, rapidement institutionnalisée et une entreprise qui s'étend sur plusieurs générations. Mais l'état d'urgence, avec les conséquences pratiques qu'il entraîne (dirigisme, planification autoritaire, volontarisme idéaliste, renforcement de l'appareil d'État, bureaucratie, terreur, etc.), entre nécessairement dans la définition de ce régime-entreprise puisque c'est lui qui le provoque comme conséquence de la terreur qu'il a suscitée dans les démocraties bourgeoises. Ce qui demeure alors, comme objectif lointain, comme au-delà non incarné des luttes quotidiennes et de toute l'entreprise, c'est le régime communiste lui-même. C'est lui qui se définit encore, dans l'abstrait, comme internationalisation de la Révolution, disparition de l'État, abondance, liberté. Le *socialisme*, dans cette synthèse théorique, est foncièrement *homogène* au communisme dans la mesure où la transformation radicale des structures économiques et sociales s'est opérée dans les toutes premières années de la Révolution; il est tout simplement la médiation entre le moment abstrait de la *socialisation* et le moment concret de la *jouissance commune*. Cela veut dire que, dans certaines circonstances historiques, il peut être synonyme d'*enfer*.

Ainsi la formule stalinienne, d'abord fausse, puis de plus en plus vraie, finit par dépérir et par glisser dans l'honorariat quand la situation ne la justifie plus, c'est-à-dire quand la Révolution chinoise et l'apparition de démocraties populaires en Europe centrale font disparaître la « solitude socialiste » et réclament une autre praxis du gouvernement soviétique. Bien sûr, entre-temps, les contre-finalités de cette praxis dépassée ont transformé l'U.R.S.S. : stratifications, structures pratico-inertes; cette incarnation singulière se singularise toujours davantage en s'institutionnalisant. L'adaptation de cette réalité si particulière aux nouvelles exigences sera longue, difficile, traversée. Reste que l'essentiel a été sauvé : les transformations peuvent être violentes mais elles n'auront plus le caractère d'une révolution. De la sorte, le monstrueux slogan acquiert sa vérité pratique parce qu'il a été vraiment *l'idée* de cette transformation monstrueuse et inévitable, de cette praxis *déviée* mais dont la déviation singulière était la réalité (donc la vérité) de l'incarnation se dépassant dans une entreprise qu'elle conditionne au départ et qui reste *qualifiée par elle*. A travers la double totalisation, synchronique et diachronique, la Raison historique saisit donc le produit de l'anti-travail comme étant en outre, dans le moment particulier et tout au long de la temporalisation, le résultat intelligible de l'union commune et de la totalisation d'enveloppement.

5. LES LUTTES SOCIALES SONT-ELLES INTELLIGIBLES ? (ÉTUDE HISTORIQUE DE LA SOCIÉTÉ SOVIÉTIQUE) *

Les trois temps du mouvement d'historialisation.

L'exemple précédent n'a qu'une portée limitée : la lutte n'y apparaît, en effet, que comme l'avatar d'un groupe déjà intégré : ce que nous avons montré, en somme, c'est que si l'unité synthétique existe déjà – comme effet et comme condition d'une praxis commune – le conflit interne, comme assumption pratique des contre-finalités secrétées par l'action, n'est, dans son mouvement de réciprocité antagonistique comme dans ses produits objectifs, qu'une incarnation et qu'une historialisation de la totalisation globale, en tant qu'elle doit *aussi* totaliser ses déchets et ses produits de désassimilation. Et nous avons bien noté que la totalisation n'est pas un mouvement idéal et transcendant mais qu'elle s'opère par les activités discrètes des individus sur la base du serment commun. Mais, bien qu'il se produise fréquemment dans l'expérience concrète – et à tous les niveaux de la pratique –, bien qu'il soit, en un mot, *du domaine propre de l'Histoire*, condition et conséquence de l'évolution globale de la société où il se produit, ce cas privilégié où l'unité précède et engendre la discorde intérieure ne peut évidemment se donner que pour une spécification du processus historique. Et, comme les ensembles que l'historien doit étudier dans leurs structures et leur temporalisation ¹ se présentent toujours comme privés d'unité vraie – du moins à première vue –, l'intelligibilité des luttes sociales semble fort difficile à défendre. Et notre expérience régressive ? que nous a-t-elle appris sur les « sociétés » au sens strictement historique du terme ? Rien encore, sinon que l'unité d'immanence et la multiplicité d'extériorité semblent les caractériser simultanément, qu'il s'agisse d'une cité flamande au ^{xv}^e siècle ou de « la France » entre 1789 et 1794. Il y a bien, en effet, une relation de la cité ou de la nation avec l'ensemble des villes ou des nations qui l'entourent, et cette relation intériorisée se manifeste en tant qu'elle est saisie par la multiplicité considérée comme son unité pratique d'objet. Mais on ne manquera pas de faire remarquer que les séries s'étendent et se ramifient à travers la société entière : ainsi cette intériorisation – si elle n'est pas le fait d'un groupe défini – se métamor-

1. Je ne parle ici que des ensembles *nationaux* parce que l'expérience critique doit passer par les histoires nationales avant d'aborder le problème de l'histoire dite « mondiale » ou « universelle ».

* Cf. Présentation et plans de l'ouvrage projeté, en annexe (N.d.E.).

phosera, dans le milieu de la récurrence, en lien sériel d'altérité. De la même façon, l'ensemble institutionnel manifeste en tant que tel, et dans les corps constitués qui sont chargés d'appliquer la loi, une certaine intégration souveraine de la pluralité sociale; mais, nous l'avons déjà marqué, le souverain assied sa puissance sur l'impuissance des séries *; c'est *en tant qu'Autre* que l'individu pratico-inerte est le serviteur des lois et se laisse manipuler par les extéro-conditionnements **. En fait, qu'avons-nous vu? Des groupes hétérogènes (tant par leur origine, leurs structures, leur objectif, leur vitesse de temporalisation que par la nature, l'amplitude, la profondeur et l'importance de leurs actions) qui tantôt se conditionnent les uns les autres, plus ou moins directement, et tantôt s'opposent et tantôt s'ignorent mais qui, tous, se sont prélevés eux-mêmes sur des séries ou qui sont en passe de retomber dans la sérialité. En dehors de cela, partout et toujours, entre les individus et même entre les groupes (quand ils ne se déterminent pas directement en solidarité mutuelle ou en opposition réciproque), la médiation de la matière ouvrière crée l'unité passive du pratico-inerte par l'*altération* et la *réification* des liens immédiats de réciprocité entre les hommes. Dans certains cas, nous l'avons vu – en particulier quand les classes entrent en lutte par la médiation de groupes organisés –, l'unité du groupe se reflète dans les profondeurs inertes du collectif comme possibilité d'union pour chacun (comme possibilité de transformer son *être-Autre* en *individualité commune*) ***; mais, quand la classe entière liquiderait sa sérialité, il n'en demeurerait pas moins que l'exploitation, l'oppression et la lutte contre l'oppression sont conditionnées par la déchirure pratico-inerte. Dans le groupe organisé, celle-ci n'apparaît jamais qu'à travers une praxis qui l'a déjà prise en charge : mais dans les « sociétés », au contraire, le pratico-inerte est une réalité objective qui se manifeste par elle-même, dans et par l'aliénation de chaque praxis; c'est la pratique individuelle qui semble prise en charge et absorbée par la matière inanimée.

Ainsi le conflit des classes apparaît bien, lui aussi, comme un dépassement et une reprise en charge des contre-finalités par chaque classe et contre l'autre; mais en fait les groupes de combat, les partis, les unions, loin de naître à *partir de l'unité*, tentent de réaliser l'unité d'une classe comme sérialité pratico-inerte contre l'autre. De même le but fondamental (bien que le plus abstrait et le plus lointain) de chaque organisation de classe : supprimer

* Cf. tome premier, section A du livre II, *op. cit.*, p. 687 sq. (N.d.E.)

** *Ibid.*, section D du livre I, p. 361 sq. (N.d.E.)

*** *Ibid.*, section B du livre II, p. 761 sq., *op. cit.* (N.d.E.)

l'autre classe (ou, ce qui revient au même, la soumettre définitivement, la constituer comme esclave réclamant son esclavage), ce n'est pas, comme dans le groupe organisé, la nécessité pratique de rétablir l'unité d'action qui l'impose; mais, au contraire, c'est pour réaliser [ce but] que l'unité d'action s'établit en chaque classe et c'est la déchirure même du pratico-inerte qui le produit comme seul moyen concevable de créer une société qui gouverne sa matérialité et où l'homme soit la médiation permanente entre les hommes. Ici, en somme, deux unités antagonistes *s'inventent* l'une contre l'autre et chacune contre une sérialité d'impuissance produite par un processus pratico-inerte. Ou, si l'on préfère, au sein du groupe, le conflit était un moment de la dialectique constituée. Mais comment concevoir l'intelligibilité *dialectique* de cette réciprocité négative qui s'instaure à partir d'une coupure antidialectique séparant la dialectique constituante et la dialectique constituée? L'Histoire ne serait-elle pas, au niveau des grands ensembles, une interpénétration ambiguë d'unité et de pluralité, de dialectique et d'antidialectique, de sens et de non-sens? N'y aurait-il pas, selon les circonstances et l'ensemble considéré, *des* totalisations sans autre rapport entre elles que la coexistence ou n'importe quel autre rapport d'extériorité? Ne serait-ce pas à l'historien seul, dans son expérience historique, de déterminer les directions dans lesquelles une même praxis-processus se voit reprise et retotalisée à des niveaux divers, et de délimiter les constellations signifiantes qu'un même événement suscite dans les milieux les plus divers? Si nous acceptions cette thèse, nous reviendrions par un détour au néo-positivisme historique : beaucoup d'historiens modernes admettent en effet, plus ou moins implicitement, ce qu'on pourrait appeler des *séquences dialectiques* au sein d'une histoire qui demeure pluraliste et analytique.

Mais, avant d'en décider, il faut pourtant nous rappeler que les hommes font l'Histoire dans la mesure où elle les fait. Cela signifie, dans le cas présent, que le pratico-inerte est engendré par les contre-finalités de la praxis dans la mesure exacte où les sérialités d'impuissance, en produisant l'impossibilité de vivre, suscitent l'unité totalisante qui les dépasse. Ainsi le mouvement d'historialisation est à trois temps : dans un premier temps, une praxis commune transforme la société par une action totalisante dont les contre-finalités transforment en pratico-inertes les résultats obtenus; dans un deuxième temps, les forces anti-sociales du pratico-inerte imposent à la société une unité négative d'autodestruction en usurpant le pouvoir unifiant de la praxis qui les a produites : dans un troisième temps, l'unité détotalisée se retotalise dans l'effort commun pour retrouver le but en le débarrassant des contre-finalités. C'est ce qu'il faut examiner de plus près. Avant

d'aborder l'exemple des démocraties bourgeoises * – le plus complexe et le plus spécieux – revenons sur la Révolution russe mais pour la considérer cette fois à travers l'histoire de la société soviétique dans toute sa diversité.

L'unification par l'avenir.

Le but de la Révolution prolétarienne est de permettre la construction d'une société où le travailleur aura le contrôle permanent et intégral du processus de production. De ce point de vue, la propriété commune des instruments de travail peut être considérée comme *le seul moyen possible* de parvenir à ce contrôle. Mais ce changement radical dans les relations de production, pour nécessaire qu'il soit, *ne représente qu'un moyen*. C'est l'objectif fondamental et immédiat en ce sens que les révolutionnaires peuvent l'atteindre dans les premières années qui suivent la prise du pouvoir. Mais l'histoire de l'U.R.S.S. est là pour montrer que rien n'est fait encore et que le véritable contrôle des travailleurs sur leur travail nécessite en outre qu'ils soient en prise directe sur le processus économique, ce qui suppose une certaine accumulation préalable des biens de production. En ce sens, la décision commune du Parti et des organes de la souveraineté : intensifier à la limite l'effort d'industrialisation et de collectivisation, ne vise pas seulement à maintenir les bases par la transformation perpétuelle et l'enrichissement des moyens économiques : elle se donne comme le seul chemin qui conduise vers ce contrôle de la production par l'homme dont le sens doit être évidemment la suppression des médiations anti-humaines (par la matière ouvrée) et la liquidation du pratico-inerte comme champ de l'aliénation humaine. Cela doit signifier aussi que la liberté pratique implique que les travailleurs aient une telle relation commune à leur travail qu'ils aient la capacité d'en supprimer les contre-finalités ou, tout au moins, d'empêcher qu'elles puissent jamais, en s'assemblant dans un inertie entassement, reconstituer la déchirure antidialectique dans le nouveau rapport dialectique unissant l'organisme pratique à l'individu commun. De toute manière, *c'est cela* qui est en cause, aussi bien sous cette forme fondamentale que sous d'autres incarnations à d'autres niveaux de la praxis et, par exemple, c'est *cela* que signifie le dépérissement progressif de l'État qui, par la progressive liquidation des classes vaincues et par la récession de la pénurie, doit devenir peu à peu un facteur inutile d'aliénation, un intermédiaire absurde et nuisible entre le

* Cf. Présentation et, en annexe, les notes sur la totalisation dans les sociétés non dictatoriales, p. 436 sq. (N.d.E.)

producteur et la production. Cette praxis souveraine (et par souverain j'entends à présent le P.C.B. tel qu'il se développe et se change entre la Révolution et 1954) est totalisante pour une société définie et, à travers elle, pour toutes les sociétés, en ce qu'elle tente de donner à l'ensemble de collectifs et de groupes disparates que l'on nomme Russie les moyens qui en forgeront l'unité humaine, à partir d'une situation historique donnée. Il y a, si l'on préfère, une unification réelle et présente de cette multiplicité *par l'avenir*. Et l'avenir n'est pas ici une simple éventualité ou un rêve, pas même l'espoir d'un individu ou d'un groupe : c'est la fin lointaine et absolue (posée *à la fois* comme terme inévitable de la « préhistoire » et comme exigence immédiate et fondamentale des besoins présents aussi bien que des souffrances et des conflits), abstraite, non *concevable* mais rigoureuse, à partir de laquelle s'ordonne la hiérarchie pratique des objectifs que le souverain assigne à la collectivité dirigée. Et chaque producteur – quelle que soit son attitude, c'est-à-dire quels que soient la nature de son travail et son degré d'émancipation – saisit cet avenir (direction commune du lourd ensemble enfin ébranlé) à travers la matérialité même de l'effort productif (coefficient d'adversité de l'objet en chantier saisi à travers la peine, la fatigue; accroissement de la fatigue et de la peine en fonction de la pénurie qui succède aux années de guerre civile). S'il est d'accord avec cette praxis (nous parlerons tout à l'heure des adversaires – groupes et classes qui la refusent ou qui la refusent *sous cette forme* sans refuser l'objectif terminal), l'unité nationale lui apparaît d'abord comme une synthèse future qui se manifeste inflexiblement par une sorte de convergence de tous les destins individuels : des millions de mobiles sont engagés sur des trajectoires qui s'infléchissent les unes vers les autres; à chaque génération les mobiles éclatent en expulsant de nouveaux mobiles et ce changement des mobiles s'accompagne d'un resserrement de la convergence des mouvements.

A ce niveau – si l'individu n'est pas intégré au souverain tout en approuvant sa praxis – l'action qu'on lui commande ou, simplement, le travail qui lui fournit les moyens de reproduire sa vie se produit à la fois comme *libre adhésion pratique* d'un citoyen soviétique et comme inflexible orientation objective de son destin à travers sa vie quotidienne. De ce point de vue, la convergence – c'est-à-dire la praxis souveraine saisie comme force irrésistible du processus historique – est en chaque travailleur *la même* : il y a un seul et même rapprochement continu de toutes les destinées par rapport à chacune. A travers la hiérarchie temporellement régressive des objectifs, la fin future désigne le passé comme « national », précisément parce qu'elle est en elle-même l'exigence de la suppression des nationalités. A travers cet internationalisme, unité *future* des peuples, le citoyen soviétique découvre que *son pays* est

désigné (par l'Histoire même) pour entraîner toutes les nations dans la convergence d'une unique destinée. Au temps du nationalisme, ce peuple est découvert comme *la nation* qui sauvera toutes les autres de leurs solitudes nationales, bref comme *le peuple élu*, dont les souffrances et l'héroïsme doivent être à la mesure des responsabilités. Ce destin ne peut apparaître que dans la perspective d'une *personnalité nationale* (celle même qui disparaîtra un jour dans l'unité mondiale mais qui, au moment de la construction, est au contraire qualifiée en elle-même par la geste de la Révolution), c'est-à-dire d'un passé historique qui s'inscrit dans la matérialité des circonstances présentes; histoire future de l'U.R.S.S., histoire passée de la Russie s'éclairent par une réciprocité de feux; mais si l'unité de l'histoire passée se dévoile comme profondeur vivante d'une multiplicité ambiguë, c'est parce que l'unité inerte du passé social (en tant que synthèse passive de la matérialité ouvree) est *réanimée* et *re-constituée* dans l'indéfini de ses moments antérieurs comme produisant et subissant dans ses profondeurs l'exigence unitaire de la destinée future et les actions propres à préparer obscurément et médiatement la Révolution. L'unité abstraite et mystique de la mythologie tsariste (*le peuple russe*), éclairée par la singularité du destin national, devient une sorte de conscience obscure – et sans prise de conscience – que les Russes ont toujours eue de leur tâche extraordinaire. Il n'y a là, à proprement parler, ni mystification ni « fétichisation » : il s'agit plutôt de l'interaction nécessaire de deux cultures populaires (l'une folklorique mais partiellement aliénée par l'idéologie religieuse et sociale de l'ancien régime – l'autre matérialiste mais qui pénètre le peuple à partir des décisions souveraines et avec l'inflexibilité de la praxis) dont la nouvelle est singularisée par l'ancienne dans la mesure où elle la rationalise. Dans le moment considéré, en effet, et pour le paysan que l'industrialisation transforme trop rapidement en ouvrier, il revient au même de *recevoir* l'éducation marxiste et d'interpréter grâce à elle la singularité historique de la Révolution à partir des circonstances économiques et sociales qui ont fait de la Russie *ce* pays, déchiré par *ces* contradictions, ou de voir sa patrie sous l'aspect de la nation élue (même s'il a plus ou moins liquidé ses croyances religieuses et renoncé à « pratiquer »). Mais l'éducation même, en tant qu'elle est *reçue*, se produit dans chacun comme praxis du souverain, comme unification subie et assumée par une culture *enseignée*; elle est déjà, en un mot, synthèse de tous en un, effort pour faire de chaque organisme pratique, par l'intériorisation d'un ensemble de schèmes et de déterminations théorico-pratiques, un individu commun.

Il semblerait donc, *a priori*, que la praxis souveraine forge l'unité au niveau même des dispersions sérielles et contre elles.

C'est d'ailleurs ce que proclame la propagande officielle, à l'intérieur et à l'extérieur : le système électoral est conçu, en effet, pour que les majorités soient si considérables et les minorités si infimes que celles-ci tendent pratiquement à s'annuler et que celles-là s'identifient à *l'unanimité*. Le but n'est pas seulement ici de montrer que la population soutient la politique du gouvernement : une forte majorité y suffirait ; il s'agit, en fait, de garder le régime des élections mais en remplaçant la dispersion massifiante des scrutins bourgeois (le corps électoral est nécessairement un *collectif* dans les démocraties capitalistes) par une praxis-processus de réunification : le résultat du scrutin, en U.R.S.S., c'est de refléter à chacun son vote comme une action d'individu commun dans un groupe – plus précisément encore, comme cet acte unanime sur lequel tout groupement un peu durable repose : comme un serment (l'unanimité, en effet, d'où qu'elle vienne, ne peut émaner d'un collectif, elle ne peut se produire que si chaque votant vise à réaliser l'accord avec tous les autres, fût-ce au prix de sacrifices importants). Peu importe, pour l'instant, que cette unanimité soit plus ou moins une façade et même que le souverain compte sur l'impuissance sérielle pour la réaliser en fait. Ce qui compte, c'est la détermination de trouver l'unité d'une société entière en l'intégrant à une praxis irréversible. La culture universaliste d'une démocratie bourgeoise donne à chacun – du moins à première vue – des consignes intemporelles ; par la culture et la propagande, le groupe souverain en U.R.S.S. donne à chacun des tâches concrètes et datées, c'est-à-dire qui se déterminent, par rapport à un objectif plus ou moins proche et dans la perspective de l'objectif le plus lointain, comme les activités partielles dont l'intégration fait progresser la praxis totale et dont l'absence risquerait de provoquer sa régression. De cette manière chaque pratique doit s'intégrer dans la temporalisation totalisante avec le signe positif ou négatif ; et cette détermination en positivité ou en négativité est elle-même *temporalisante*, puisqu'elle marque la fonction ou l'anti-fonction de la pratique par rapport au développement orienté de la praxis totalisante.

Du gouvernement des hommes sur les choses à la Bureaucratie : praxis et praxis-processus.

Ainsi la praxis souveraine vise bien à produire l'unité. Mais c'est son mouvement même qui, *par la totalisation tentée*, va constituer le champ pratico-inerte en développant ses contre-finalités. A la mort de Staline, en effet, l'appropriation des terres et des machines demeure collective. Par contre le contrôle de la production est passé tout entier dans les mains de la bureaucratie

dirigeante. On se trouve en présence d'un fait historique nouveau : la séparation radicale de *l'appropriation* et de la direction. Toute la Révolution française et tout le XIX^e siècle bourgeois ont été caractérisés par l'identification du dirigeant et du propriétaire. Cette identification a même été théoriquement justifiée : on a expliqué comment le propriétaire était personnellement *intéressé* à une sage administration du bien public et comment, finalement, il pouvait seul assumer la direction des affaires nationales puisque sa prospérité particulière était fonction de la sécurité et de la prospérité générales. Il est frappant que les doctrines socialistes et le marxisme lui-même n'aient eu qu'à conserver cette relation fondamentale : *en théorie*, la communauté des travailleurs est propriétaire des moyens de production ; précisément pour cela, cette communauté dirige et contrôle le processus de production. Et cette liaison se fonde sur un double intérêt : d'une part c'est la communauté organisée qui peut seule décider d'une gestion vraiment *commune*, elle est sa propre fin ; d'autre part le nouveau régime de propriété, en supprimant la médiation du pratico-inerte (par exemple en refusant les « mécanismes » régulateurs ou pseudo-régulateurs du marché et d'autres collectifs), permet à plus ou moins longue échéance aux producteurs unis de construire une économie consciente de soi, qui contient en elle et domine les forces d'inertie qu'elle utilise, sans jamais les laisser se poser pour soi comme médiations inhumaines entre les hommes. Ainsi l'unité de la production et de la gestion doit caractériser le régime socialiste : l'homme socialiste est humain parce qu'il gouverne les choses ; tout autre régime est inhumain dans la mesure (variable) où les choses gouvernent l'homme.

Or il se trouve que, sitôt après la Révolution, l'urgence des périls pousse le parti bolchevik à réduire au minimum le gouvernement des hommes par les choses. Il ne suffit pas de rayer la petite et moyenne propriété individuelle d'un trait de plume : *l'intérêt* de la Révolution, c'est de *réaliser* dans tous les secteurs (y compris les secteurs ruraux) la propriété commune et de substituer partout les grandes exploitations aux petites, d'abord parce que *nécessairement* – par exemple dans les kolkhozes – la mise en commun des terres et des instruments agrandit l'entreprise ; ensuite (il s'agit d'un conditionnement circulaire), parce que la grande entreprise est théoriquement ¹ d'un rendement supérieur à

1. Je dis « théoriquement » parce que le principe n'est vrai que dans l'abstrait : un ensemble de circonstances historiques, en particulier l'attitude des classes rurales, peut en fausser l'application. Dans la Hongrie de Rakosi, le rendement des kolkhozes était en moyenne inférieur – toute proportion gardée – à celui des propriétés individuelles qui subsistaient. La raison, bien entendu, c'était la résistance passive des paysans. Nous y reviendrons.

celui des petites exploitations. Il y avait donc, semble-t-il, dès le départ une appropriation entre les caractères que la situation imposait à la praxis des dirigeants et le but fondamental de la révolution socialiste : avant même que le mouvement de l'industrialisation ait pris toute sa vitesse, il fallait, sous peine de mort, réduire au minimum les incidences du pratico-inerte ; en un mot il fallait, comme l'a dit récemment un sociologue ¹, transformer une économie *en soi* en une économie *en soi* et *pour soi*. Mais c'est précisément par l'intériorisation et le dépassement du secteur pratico-inerte que la praxis dirigeante va, au cours de son développement, sécréter dans la société soviétique, c'est-à-dire dans le champ pratique où elle s'exerce, de nouvelles concrétions pratico-inertes et de nouvelles déchirures. Il convient de noter, en effet, que, si l'on caractérise le régime stalinien par l'unité de ces deux caractères (en rapport permanent de conditionnement circulaire) : la possession *par tous* des instruments de travail, la direction *de tous* par un groupe relativement restreint, la liaison originale de ces deux traits n'est pas même concevable sinon comme résultat d'une praxis unifiante, quoiqu'elle apparaisse en même temps comme *caractérisation inerte* du régime ou, si l'on préfère, comme *processus*. L'historien, le sociologue ou l'économiste saisit l'unité de ces significations dont chacune n'a de sens que par l'autre mais, en même temps, il découvre que cette unité n'est qu'une synthèse passive empruntant son pouvoir synthétique à la praxis elle-même et l'inscrivant dans la matière inerte. Le *régime*, comme processus, se produit en produisant.

Au départ, en effet, la direction se trouve aux prises avec deux difficultés majeures. D'abord, elle doit modifier entièrement l'aspect démographique du pays, dans la mesure même où elle tente de lui fournir un équipement industriel : il faut qu'elle crée de toutes pièces ses cadres et qu'elle augmente considérablement le volume de la classe ouvrière. Le concours qu'elle pourrait demander à un prolétariat déjà émancipé par les luttes sociales, si la Révolution s'était produite dans un pays de capitalisme avancé, elle ne l'attendra pas de ces travailleurs dont beaucoup sont encore analphabètes et restent paysans jusque dans la fabrique. D'une certaine manière, on peut soutenir que la Russie forge sa classe ouvrière *après* la Révolution d'Octobre ; ces ruraux devenus citadins ne s'émanciperont que progressivement et lentement au cours du terrible effort qu'on exige d'eux et qui ne peut, en lui-même, être considéré comme révolutionnaire ². L'idée d'une

1. La note n'est pas dans le manuscrit. Le sociologue est Raymond Aron : voir notamment *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, cours professé dans l'année 1955-1956, coll. Idées, Gallimard. (N.d.E.)

2. Disons qu'il est utile à la Révolution : c'est tout.

gestion ouvrière, de conseils ouvriers, etc., parfaitement recevable en 1958, n'offre pas de sens en 1930, lorsque l'ouvrier soviétique se dégage péniblement de la gangue paysanne et lorsque l'homogénéité des concentrations ouvrières est encore un vain rêve. Cette classe en devenir, encore incertaine, dont les éléments les plus avancés avaient disparu dans les remous de la guerre civile ou se trouvaient épuisés par dix ans de lutte farouche, ne pouvait équilibrer la force du Parti en exerçant une pression constante sur les couches dirigeantes. De la même façon, l'absence de cadres, le temps qu'il faut dépenser pour *faire* un technicien, l'incompétence des premiers ingénieurs, trop vite formés, tout exigeait des directeurs qu'ils assument tour à tour toutes les fonctions : leur autorité ne pouvait être limitée, au début, par leur compétence ; tout au contraire, l'étendue de leur compétence était déterminée par leur autorité. Par là il faut entendre que le dirigeant produit sa souveraineté comme toute-puissance en dépit de lui-même et faute de résistance *manifestée par des hommes*, mais qu'il doit en même temps accumuler hâtivement responsabilités et connaissances pratiques pour vaincre au plus vite la résistance des choses. Par ce rapport aux dirigés, la direction se produit peu à peu dans ses principaux traits : d'abord le renversement pratique du marxisme s'opère en ceci que le politique affirme sa prédominance sur l'économique. D'une part, en effet, l'absence de techniciens oblige les politiques à prendre les décisions techniques – et, par conséquent, de les prendre *en politiques* ; d'autre part, la planification, qui n'est autre que la praxis révolutionnaire elle-même, en tant qu'elle continue la révolution par d'autres moyens, a des objectifs immédiats et lointains d'ordre politique : il s'agit de sauver le régime ; mais ce régime est incarné dans une certaine société qu'il faut défendre : il s'agit donc, en fait, de donner à un pays défini, l'U.R.S.S., un certain potentiel industriel et militaire qui se détermine en fonction des possibilités intérieures mais aussi des relations avec les puissances extérieures. Plus généralement, on peut dire que la répartition des ressources (entre la consommation et les investissements) et celle des investissements entre les différents secteurs ne s'établissent pas comme un simple fait économique (à la façon dont les choses se passent ou semblent se passer en démocratie bourgeoise) mais qu'elles font l'objet d'une véritable décision tenant compte synthétiquement : des besoins de la population (c'est-à-dire du niveau minimum au-dessous duquel des troubles seraient à craindre ou une résistance passive ou une diminution réelle des forces de travail), des nécessités de l'armement (en tant que ces nécessités sont directement liées aux armements des puissances étrangères et à la conjoncture internationale), de l'obligation de développer l'outillage (en liaison avec le blocus économique, plus tard avec les possibilités de commerce

extérieur, plus tard encore avec les exigences d'une politique d'expansion et d'aide aux pays sous-développés), bref de gérer la révolution (maintenir, consolider, approfondir, étendre à l'univers entier).

Le *volontarisme* de la période stalinienne se produit lui-même à partir de ces exigences pratiques : d'une part, en effet, *ce directoire à tout faire* qui se constitue dans les couches dirigeantes du Parti apprend à tout exiger de lui-même, c'est-à-dire à remplacer tous les techniciens manquants ou défaillants pendant la « soudure » ; d'autre part, la passivité de masses en pleine mue les met en situation d'exiger tout d'elles sans leur donner, en échange, la moindre responsabilité ; enfin la subordination de l'économique au politique s'identifie pratiquement à la subordination de l'être au devoir-être. La nécessité absolue de brûler les étapes (développement combiné) et de sauter par-dessus un retard de cinquante ans pour rattraper l'Occident enlève toute souplesse à la planification : on ne cherche pas – parce qu'on n'a pas le moyen ni le droit de le faire – à laisser les différents secteurs économiques déterminer par eux-mêmes leurs possibilités et leurs besoins, dans une indépendance réciproque et, à tout le moins, provisoire, quitte à rassembler ensuite ces indications au sommet : la centralisation, nécessaire du temps de la lutte clandestine, conserve sa nécessité dans la période de construction : les possibilités sont définies *à partir des exigences* et non l'inverse. Tu dois donc tu peux.

Mais le développement même de l'industrie, dans la mesure exacte où il est conforme au plan, c'est-à-dire à la praxis commune, réagit sur les couches dirigeantes pour les stratifier et multiplier les organes de direction. En effet, le caractère commun à toutes les grandes entreprises industrielles – qu'elles soient capitalistes ou soviétiques – en ce moment précis de la technique et de la production, c'est qu'elles réclament un développement considérable des fonctions de contrôle, d'administration, de coordination et de rationalisation (préparation des tâches, simplification des services, etc.). D'une manière ou d'une autre, d'ailleurs, comme Lukacs l'a bien montré, tout ensemble industriel de quelque importance exige, pour se développer ou même pour se maintenir, que des spécialistes recourent à une sorte de *combinatoire économique*. Son tort était de borner l'usage de cette combinatoire aux entreprises capitalistes. En fait, elle est rigoureusement indispensable à la planification soviétique, bien qu'elle ne s'applique pas toujours aux mêmes problèmes : empruntée d'abord aux entreprises privées du monde capitaliste, elle se développe par elle-même : la planification implique une algèbre de l'organisation et une détermination calculée de toutes les possibilités, à partir du calcul de la conjoncture internationale et de ses répercussions sur la situation nationale. Et, bien entendu,

l'organisation comme structure d'inertie assermentée ne fait qu'un avec le calcul qui est sa connaissance pratique, son déchiffrement et qui fournit les schèmes directeurs de sa constitution. Nous connaissons ce type de *pensée objective* : le calcul économique est aux groupes d'organisation dans les sociétés industrielles ce que la connaissance abstraite des relations de parenté est dans certaines sociétés « archaïques ». Basés sur la possibilité d'établir ou de révéler des règles, c'est-à-dire des systèmes inertes de rapports fondés eux-mêmes sur l'inertie assermentée, ses schèmes directeurs sont, en somme, le *minimum* de passivité synthétisée (à partir des ensembles organisationnels déjà existants) que la praxis doit dépasser vers la situation pratique pour s'y adapter par une création nouvelle (d'une nouvelle organisation). Le schématisme organisationnel est donc matière ouvrée : c'est l'ensemble inerte et abstrait des possibilités générales d'organiser l'inertie assermentée ; il est dont en lui-même *cette inertie* mais transportée au niveau d'abstraction où elle sera pour le calculateur la condition expresse du dépassement du *statu quo* ; en un mot le schématisme organisationnel représente chez l'organisateur la détermination d'inertie qu'il a produite lui-même par sa praxis et pour servir la praxis, qui représente l'ossature indispensable à tout dépassement mais qui, par là même, limite rigoureusement les possibilités d'inventer des réponses à chaque situation. La direction se produit dans l'inertie même qui la définira peu à peu en déterminant les relations des dirigés, c'est-à-dire qu'elle intériorise leur inertie de serment ou de sérialité (nous allons y revenir) pour pouvoir la réextérioriser, dépassée, niée par l'invention de nouveaux regroupements qui s'opèrent sur la base de cette sérialité.

On voit mieux que partout, je crois, ce choc en retour pétrifiant de la praxis sur soi-même quand on voit les dirigeants se poser la question de l'éventail des salaires. Le principe des bolcheviks en 1917 et même après c'était, autant que possible dans cette première période, d'égaliser les revenus (c'est-à-dire les parts du revenu national attribuées à chacun). Mais, nous l'avons vu, la Révolution prolétarienne, *parce qu'elle s'incarne*, se présente avec des exigences singulières qui viennent de la situation singulière où elle se développe et dont la singularité contredit nécessairement les principes : il n'est pas vrai qu'on puisse les conserver et sauver la Révolution ; mais il n'est pas vrai non plus qu'on puisse sauver l'intégrité du développement révolutionnaire en les jetant pardessus bord ; il faut choisir entre l'éclatement de la Révolution et sa *dévi*ation. Déviation, c'est aussi détour : Staline est l'homme de ce détour. Tenir, produire, les générations suivantes reviendront aux principes, et c'est juste ; à ceci près qu'il ne s'aperçoit pas qu'il produit par là même des générations qui comportent en elles, comme l'inerte matérialité des circonstances à dépasser, cette

déviation qui les a produites et qu'elles intériorisent (en même temps que le développement de la culture et l'élévation du niveau de vie donnent à l'universalité des principes la possibilité de se réaffirmer et d'entrer en conflit avec le particularisme. Mais ceci n'est pas notre sujet). Puisque la direction met son intransigeance à sauver coûte que coûte une réalité (et non un principe) : la propriété collective des moyens de production, en tant qu'elle s'est réalisée dans *ce* moment de l'Histoire et dans *ce* pays particulier, puisque le seul moyen de sauvegarder cette réalité c'est d'augmenter de jour en jour, impitoyablement, le taux de la production, quel scrupule vain les empêcherait de déployer largement l'éventail des salaires, dès lors qu'ils sont convaincus que les salaires élevés sont la meilleure incitation à produire.

Constatons, ici encore, que le champ pratique qu'ils organisent leur propose et souvent leur impose la solution choisie. *Aujourd'hui*, les dirigeants soviétiques parlent volontiers d'*intéresser les masses à la production* et les mesures de décentralisation prises par Khrouchtchev ont, entre autres, cet objectif : mais c'est que le niveau de vie actuel, les perfectionnements techniques et la culture des masses rendent la décentralisation possible et nécessaire. En fait, posée en ces termes discrets et presque aristocratiques, c'est la question du contrôle total de la production qui se pose ; à partir du moment où les masses ont pris conscience de la situation et d'elles-mêmes, il n'existe qu'un moyen – suffisant et nécessaire – de les « intéresser » à produire, c'est de leur donner le contrôle de la gestion. Mais, après la Première Guerre mondiale, l'inculture et l'indifférence de cette classe ouvrière en crise de croissance aussi bien que la misère des travailleurs ôtent tout moyen d'éveiller un intérêt *commun* à l'accroissement du taux de production. L'ouvrier politisé, émancipé trouve déjà en lui, dans la période qui suit la Révolution, une contradiction nouvelle : dans la mesure où il *veut* le socialisme, il peut accepter d'intensifier sa production pour le bien de tous et de restreindre sa consommation ; mais dans la mesure où le socialisme c'est *aussi*, c'est *d'abord* à ses yeux la fin du sur-travail et de la sous-consommation, ses besoins individuels entrent en contradiction avec sa praxis d'individu commun. Du coup il n'adhère plus aussi étroitement à la construction révolutionnaire qu'il ne faisait, avant la Révolution, au mouvement social (en tant que négation du régime bourgeois). Avant la Révolution sa revendication personnelle était la revendication commune (une fois les antagonismes concurrentiels dépassés par l'union syndicale) et la revendication commune avait le triple effet de maintenir l'agitation dans les masses, de contribuer à l'émancipation ouvrière et – si les patrons cédaient – d'ébranler le régime. Après, l'activité commune étant une construction planifiée, l'individu socialiste est rejeté au niveau de l'accidentel ;

ses exigences réelles lui sont présentées comme pouvant toujours être réduites au nom même de l'objectif commun. Mais, puisque l'objectif commun est tel que les moyens de l'atteindre font l'objet de calculs économiques que seuls peuvent effectuer des spécialistes ou des bureaucrates spécialisés, ce n'est *pas même lui en tant qu'individu commun* ni l'ensemble unifié de ses camarades qui décide des normes, du rendement et de la répartition des investissements : son destin vient à lui par le souverain sous forme d'une détermination rigoureuse de l'objectivité ; ses tâches lui sont fixées à partir de données statistiques établissant les exigences de l'équipement à produire, de l'armement, de la consommation, et c'est à travers des résumés vulgarisés de ces données calculées qu'on les lui communique.

Cela implique une réification des rapports du citoyen au souverain. Celui-là est défini à travers les calculs de celui-ci comme simple unité de production et de consommation. Entre eux deux il y a la médiation du *Plan*, réalité ambiguë qui est à la fois le projet volontariste et politique d'un certain milieu dirigeant et à la fois – au moins tel qu'il se donne à travers les consignes qui s'imposent à *cette* fabrique ou à *ce* combinat – la simple et rigoureuse détermination des conditions à remplir par tous et par chacun pour sauver l'U.R.S.S. (les bases du socialisme). Les ouvriers les plus émancipés se trouvent donc dépouillés de leurs droits de contrôle et de direction non par une opération délibérée des organes dirigeants mais par la disproportion croissante entre les nécessités de la combinatoire économique et leur relative ignorance de ces problèmes¹ ; leur obéissance au souverain est *réifiée* (autant que dans les régimes capitalistes mais d'une façon qualitativement différente) en tant qu'elle est vécue comme soumission à des lois physiques. Par la planification, en effet, on retrouve toute la rigueur des lois économiques telle que le libéralisme se plaisait à l'évoquer, à cette différence près que cette rigueur est perçue à *travers un appareil*, au lieu que les libéraux la saisissaient dans l'extériorité pure. Les organisateurs du Plan et les producteurs qui le réalisent peuvent se comparer au personnel d'un avion qui lutte contre une tempête et saisit pratiquement les « faits de nature » en tant qu'ils sont déjà filtrés et rassemblés par la synthèse inerte qu'est l'appareil, au lieu que l'*homo oeconomicus* du libéralisme est soi-disant dehors, soumis aux forces naturelles sans médiation, lui et les ouvrages qu'il édifie hors de lui. De toute façon, entre les directeurs et les producteurs une première contrainte inerte crée une sorte de vide qui détermine les premiers à assumer les fonctions que les seconds ne peuvent exercer.

1. Pas de note correspondante dans le manuscrit (N.d.E.).

Encore n'avons-nous parlé que du noyau conscient de la classe ouvrière en formation. Mais n'oublions pas que les emplois non agricoles (tertiaire et secondaire) passent en quatre ans (1928-1932) de 10 à 20 millions (sur une population de 151 millions d'hommes) et de 20 à 45 millions entre 1932 et 1955. Les « services » s'étant moins développés (nous verrons pourquoi) que dans les démocraties bourgeoises, les nouveaux « urbanisés » rejoignent en majorité les travailleurs du « secondaire ». Pour la période qui nous intéresse (28-32), le doublement de la classe ouvrière a pour résultat sa paralysie : les nouveaux venus, arrachés à l'agriculture, analphabètes ou sachant à peine lire et écrire, changeant brutalement de rythme de travail et de mode de vie, égarés, ne sauraient concevoir ni comprendre l'intérêt commun des ouvriers avant qu'une longue et difficile adaptation leur ait fait prendre conscience de leur condition nouvelle. Et quand on reproche aux dirigeants de les avoir dépouillés de leurs droits, je suis tenté de demander : en supposant qu'on les leur ait reconnus, comment, avec quels instruments de pensée, au nom de quelle unité les eussent-ils exercés ? Il est évident, d'ailleurs, que leurs revendications, si elles eussent pu se faire entendre, eussent été d'ordre négatif : ces ouvriers neufs *coûtaient cher* (et surtout dans l'industrie lourde), en conséquence le salaire *devait être bas*. L'effort qu'on leur demandait les épuisait : ils eussent réclamé la diminution du travail et l'augmentation des salaires. Il va de soi que ces revendications ne pouvaient qu'exprimer la réalité de leurs besoins et qu'elles étaient, en conséquence, rigoureusement fondées. Mais il va de soi aussi que, faute de se présenter dans le cadre d'un contrôle général de la production et, par conséquent, en liaison avec des aménagements *positifs* du Plan, elles se déterminaient *pour les dirigeants* comme des freinages possibles de l'industrialisation. Ainsi, la planification tenait compte des besoins *minima* pour éviter les revendications et la possibilité d'une résistance ouvrière qui trouverait son unité dans la lutte, par conséquent comme d'éléments objectifs et négatifs qu'on devait pouvoir contenir *par un minimum de dépenses*. Satisfaction rationnellement calculée, mais *au plus juste*, des besoins, propagande et coercition suffisaient à empêcher une union négative de ces ouvriers encore mal conscients de leur classe et de leurs droits. L'instruction, pourtant, visait à transformer ces atomes sociaux en *individus communs*. Mais elle leur conférait leur réalité commune en tant qu'ils devaient contribuer à maintenir et à dépasser les normes du Plan : cette synthèse positive supposait que des forces massifiantes poursuivent, par en dessous, leur massification ; et de ces forces mêmes, la plus importante était la monstrueuse croissance du secondaire.

Ainsi la propagande et l'éducation pouvaient inscrire chez

quelques-uns le devoir de produire; mais *l'intérêt à produire* ne pouvait pas se *réaliser*, au niveau des masses, comme condition objective de leur travail. Trop arriérées encore pour pouvoir réclamer le contrôle du processus de production, le gouvernement était trop pauvre et le Plan exigeait des investissements trop importants dans l'industrie d'équipement et d'armement pour qu'il puisse même envisager d'élever le niveau de vie réel à proportion des progrès accomplis dans l'industrialisation. D'autre part, cette élévation ne pouvait se produire d'elle-même dans un régime qui recourt au dirigisme pour rattraper un demi-siècle de retard et brûler l'étape de l'accumulation. L'ouverture de l'éventail des salaires est un *moyen de misère*. De même les primes au rendement, le stakhanovisme, l'émulation. Le but est clair : 1°) faute de pouvoir élever le niveau de vie *de tous*, créer pour *n'importe qui* la possibilité d'améliorer le sien. Par ce procédé, on réintroduit des pratiques concurrentielles et antagonistiques, non pas au niveau du marché capitaliste, qui n'existe plus, mais dans l'usine même, au niveau de la production. Chacun *peut* être mieux payé s'il s'impose un effort plus dur et, finalement, *quelques-uns* seulement bénéficieront des primes et des augmentations : 2°) la présence d'un noyau d'activistes dans une fabrique contribue d'elle-même à élever les normes : par là elle introduit un intérêt négatif chez les autres ouvriers : ils travailleront davantage *pour que leur salaire ne diminue pas*. En un mot, tout ce mandarinat de héros du travail, de stakhanovistes, d'activistes, de « Prix Staline », ce refus d'écraser les salaires à la base, ce tchine ouvrier (où les différences de salaire sont encore accrues par la possibilité, pour l'élite, de jouir d'avantages spéciaux – par exemple d'un appartement, etc.), toute cette émulation qu'on s'efforce de susciter par des compétitions entre usines ou par des distinctions honorifiques (affichage au tableau d'honneur, etc.), tout cela se constitue par la praxis dirigeante comme un effort pour verticaliser le volontarisme de la production (par une élite qui « élève » ou « entraîne » la base) faute d'avoir les moyens de susciter un mouvement profond dans les masses en les « intéressant » à produire. La praxis des dirigeants est amenée devant une option fondamentale : puisqu'il est impossible d'obtenir par simple coercition l'augmentation du rendement, il faut choisir les *stimuli*, les *incitations*; et puisque les nécessités de l'industrialisation interdisent d'annoncer aux masses qu'elles amélioreront leur sort dans la mesure même où elles accroîtront le taux de production, reste à choisir entre les principes (l'égalitarisme de 1917) et la seule stimulation *possible* (qui n'est pas un retour sournois aux compétitions capitalistes mais l'intégration au système d'une concurrence dirigée entre les travailleurs et sur le terrain du travail).

Le but pratique qui oblige à choisir le second terme de

l'alternative n'est donc *assurément pas* d'introduire une hiérarchie stratifiée dans le monde du travail; il s'agit bien plutôt d'imprimer un mouvement de va-et-vient entre la base et l'élite et de compenser la misère présente par l'ouverture *pour chacun* d'un champ de possibilités vivantes. Mais, quel que soit l'objectif, il *faut* qu'il se réalise pratiquement à travers une stratification: l'augmentation constante du secondaire nécessite, en effet, la création d'un système toujours plus étendu de primes, distinctions et postes privilégiés sans que ceux qui sont déjà occupés puissent se retrouver libres (ce sont des hommes jeunes qui les occupent, ils n'atteindront pas avant longtemps l'âge de la retraite). Cet «*écrémage*» de la masse a pour effet de produire à partir d'elle une élite volontariste à l'image des groupes dirigeants: pour ses membres, *il est vrai* qu'ils amélioreront leur sort en participant de toutes leurs forces à l'industrialisation; l'intérêt commun et l'intérêt particulier ne font qu'un. Mais précisément parce que cette fusion ne peut avoir lieu que chez des individus en tant qu'ils se constituent comme tels *contre la masse* (en niant qu'ils en fassent partie, en devenant sinon des chefs du moins, objectivement, des entraîneurs), on découvre en eux, en tant qu'ils ont intériorisé le volontarisme du souverain et qu'ils le réextériorisent dans leur travail, une synthèse très singulière et propre aux «*élites soviétiques*» de l'individualisme (ambition, intérêt personnel, orgueil) et du dévouement entier à la cause commune, c'est-à-dire au socialisme. Mais, dans la mesure où ce sont les dirigeants qui ont déterminé pour eux la possibilité de sortir de la masse, ils ont partie liée avec le souverain; et, dans la mesure où la praxis des dirigeants a suscité l'élite dans la perspective volontariste de bâtir le socialisme, ils ne conçoivent l'édification de la société socialiste que par cette praxis souveraine: par ces deux raisons leur discipline est militaire; ils temporalisent cette entreprise pratique qu'est leur vie dans le milieu totalisant de la temporalisation globale; ils assimilent leur élévation progressive dans la hiérarchie à la réalisation progressive du socialisme en un seul pays. Ainsi la direction recrute ses propres auxiliaires et les crée dans la perspective de son activité de planification, comme des produits volontaristes de sa souveraineté et comme les dépositaires de son inflexible volonté. Le Plan crée l'homme du Plan. Mais le Plan est une praxis des hommes.

Inversement, toutefois, l'ensemble des organes directeurs et administratifs subit le choc en retour de sa praxis: il se qualifie lui-même et se détermine par sa politique des salaires. Dans cette société hiérarchisée qu'il crée en ouvrant l'éventail des salaires et en multipliant les honneurs, le groupe dirigeant se trouve objectivement modifié par les structures hiérarchiques comme déterminations du champ social où il s'intègre: il est désigné non

plus seulement comme ensemble révolutionnaire qui tire sa souveraineté de sa praxis mais comme souverain institutionnalisé dont le pouvoir s'objective et se détermine par la place que les directeurs occupent au sommet de la hiérarchie. Comment concevoir, en effet, qu'on crée une hiérarchie sans se définir par là comme l'homme (ou les hommes) de l'échelon suprême? Comment distribuer des honneurs si l'on ne jouit pas des plus hautes distinctions honorifiques? Comment décider du sommet de l'échelle et des échelons inférieurs sans finalement créer tous les échelons intermédiaires? Comment définir l'augmentation de salaire comme une récompense sans s'attribuer les salaires les plus élevés? Il est vain d'imaginer, en effet, qu'un groupe de révolutionnaires pauvres, sans privilèges, refusant tous les titres – comme était Lénine – puisse, pour les besoins de la praxis, engendrer une société de dignitaires où le mérite est pompeusement récompensé. Pourtant la pompe devait être d'autant plus manifeste que les périls courus par le régime étaient plus grands et l'effort demandé plus pénible. Ainsi la praxis développe sa contre-finalité : par l'intermédiaire des volontaristes qu'elle distingue et qu'elle élève au-dessus du commun, elle transforme ses agents en *dignitaires*. La stratification sociale devient à la fois le moyen qui s'impose pour réaliser la croissance économique par la planification dans ce pays sous-développé et, comme conséquence portée par la praxis mais non visée par elle, le résultat pratico-inerte et anti-socialiste de la recherche des *stimuli* dans une situation qui ne permet pas d'intéresser les masses à la production.

Dans ce premier moment de notre expérience, ce qui nous intéresse avant tout c'est de retrouver les facteurs qui ont conditionné l'apparition en U.R.S.S. d'un pratico-inerte et de fêlures entre les milieux sociaux. Nous venons, en effet, de voir la naissance de ces couches d'inertie sociale que l'on nomme des *strates*; et surtout, il faut reconnaître que cette stratification s'est produite comme le *processus de la praxis*. Il n'est pas douteux, en effet, que la séparation des fonctions directoriales et du droit d'appropriation représente une structure d'inertie négative, une limitation interne et infranchissable du rapport entre les masses et les administrateurs. Bref, une réification. Mais, du coup, la planification constitue par elle-même en collectif ce prolétariat formé de couches hétérogènes et qui ne cesse de croître. La structure interne de cette énorme masse en perpétuel déséquilibre est le résultat pratico-inerte d'un *processus pratique* : le Plan prévoit en effet la création de nouvelles fabriques ou l'agrandissement des anciennes; ainsi se préoccupe-t-il directement de créer des *postes d'ouvriers* pour certains membres de la population paysanne et, par conséquent, d'assurer que ces nouveaux postes

trouveront des titulaires et d'engager les dépenses nécessaires pour assurer l'équipement de chaque titulaire et pour *faire* un O.S. avec un travailleur agricole; éventuellement les dirigeants définiront eux-mêmes les zones rurales qui peuvent supporter un exode; peut-être même fixeront-ils souverainement la contribution de chaque province selon ses ressources en hommes et le rapport de sa population à sa production (jugé lui-même du point de vue des nécessités du Plan). Bien entendu, ces décisions peuvent être prises par des organes différents, au sommet, et cette possibilité est elle-même une manifestation de *l'être-inerte* directorial, sur lequel nous allons revenir. N'importe : même si certains aspects de la tâche ont été définis par des sous-groupes divers, l'unité reste acquise parce que l'organe central a défini l'entreprise future (le Gosplan) dans sa ligne générale, dans ses objectifs et dans ses exigences globales : les activités des sous-groupes ont pour but d'assurer la *spécification* de la praxis; elles s'opèrent sur la double base fondamentale de l'unité synthétique du Plan (qui sous une forme déjà globale et concrète mais moins détaillée réclame des mises au point) et du pouvoir souverain. Ces deux bases n'en font qu'une : le groupe central de direction crée les postes subalternes *pour* le Plan et *par* lui; ainsi la praxis en s'objectivant dans le Plan en cours est *encore et toujours praxis* quand elle se crée ses propres organes (même si c'est à partir d'une structure hiérarchique déjà reçue et inerte). C'est *au niveau* du bouleversement démographique qu'elle a produit tout entier et surtout des conséquences sociales de celui-ci qu'elle se retrouve, *subissant*, comme une circonstance matérielle et inerte à dépasser et à changer, *ses propres résultats*. D'où vient cela?

Très clairement de ceci; l'Histoire a deux principes : l'un c'est l'action des hommes, qui est tout et rien à la fois et qui, sans l'inertie des choses, s'effacerait aussitôt comme un esprit volatil, l'autre c'est la matière inerte, chez les agents eux-mêmes et hors d'eux, qui soutient et dévie tout l'édifice pratique en même temps, d'ailleurs, qu'elle en a suscité la construction (en tant qu'elle était déjà déviation synthétique et passive de la praxis antérieure). Ainsi toute action du groupe sur la matière inanimée (et, par là, j'entends aussi bien un collectif qu'un morceau de charbon) a pour conséquence nécessaire l'intériorisation, dans le groupe même et sous une forme définie par ses structures antérieures, de l'inertie elle-même où sa praxis s'objective. Et, *par la transformation interne du groupe*, l'inertie intériorisée dévient la praxis à sa source et se réextériorisera comme praxis déviée. Le fait est d'autant plus intelligible que le groupe, comme le libre organisme pratique, réextériorise son inertie pour agir sur l'inertie du dehors par la médiation d'une inertie dirigée. Et, au niveau de l'interaction, on retrouve néces-

sairement dans le cas du travail individuel l'unité d'extériorité du monde physico-chimique, dans le cas du travail commun l'unité d'extériorité du monde physico-chimique et du monde humain (en tant qu'il est jonché d'objets ouvrés qui font des médiations entre les hommes). L'analphabétisme des paysans, en 1928, représente un danger grave pour la politique agraire du Parti. Mais sur ce terrain (où nous le retrouverons) il est pour les dirigeants un *donné* matériel négatif dont ils héritent sans l'avoir produit, qu'ils découvrent comme résistance passive à la praxis et qui se caractérise en même temps par son universalité et sa dispersion. Par ailleurs cette inertie *n'est qu'un manque*. Seulement, il ne s'agit pas ici d'une négation *extérieure*, comme lorsque Marx explique l'émigration des Grecs anciens par leur ignorance des applications pratiques des sciences naturelles, mais d'une négation *interne*, c'est-à-dire qui se découvre et se constitue par l'action qui la révèle, s'y heurte et la saisit en soi-même comme l'absence d'un moyen, la présence d'un risque et l'urgence d'inventer une compensation.

Outre cet élément *négatif*, des caractères *positifs* et *pratiques* se découvrent : le paysan de telle ou telle région, qui pratique telle ou telle culture, dans un contexte défini, se caractérise par un *mode de vie*, mélange de pouvoirs et d'inertie ou plutôt ensemble de pouvoirs fondés sur l'inertie qu'ils ont peu à peu produite (par exemple : possibilité de travailler dans des conditions qui seraient presque insupportables aux citadins mais, inversement, détermination d'un rythme comme schéma pratique et limite inerte de la temporalisation). Ces caractères eux-mêmes, en tant que résistance organique à une nouvelle qualification de leur travail, en tant que freinage inanimé de leur adaptation à la vie ouvrière, c'est la praxis dirigeante qui les dépouille de leur aspect *pratique* pour ne plus les envisager que sur la base de leur inertie. De fait, les *pouvoirs* du paysan lui sont inutiles à la fabrique puisqu'ils sont exclusivement des moyens d'accomplir son travail d'agriculteur. Restent donc les déterminations qui les fondent et particulièrement le rythme de travail qui n'est plus que la difficulté ou la non-possibilité de se conformer aux normes de la production. Il faut ajouter enfin que le paysan, au début de son « urbanisation », reste avant tout paysan. Égaré dans le « paysage » des banlieues ouvrières, il travaille pour vivre et ne peut sentir d'abord sa solidarité avec un univers : cet égarement (qui va, bien entendu, en diminuant chez tel individu mais qui, dans l'ensemble des masses ouvrières, reste constant ou même s'accroît selon le rythme de l'urbanisation) est un rapport *subi* du nouveau travailleur à son nouveau milieu. Ou plutôt c'est la relation négative qui résulte de leur *mise en rapport* : par cette mise en rapport (opérée conformément au Plan) le milieu matériel comme support de synthèses

inertes devient médiation entre les hommes (habitat, fabriques, machines, etc.).

Ces déterminations inertes sont les rapports de base sur lesquels toutes les autres s'établissent. Or il est facile de voir qu'elles sont *produites par la praxis*. Freinages, résistance du rythme organique, dépaysement, etc., deviennent des réalités négatives dans le milieu des concentrations ouvrières et celles-ci ne sont pas des groupements inertes autour des villes mais des courants démographiques déterminés et contrôlés par la direction¹. Et, parmi les éléments de ces déterminations inertes, certains en d'autres milieux (à la campagne) pouvaient être vivants et jouer un rôle actif dans la production. L'essentiel c'est que l'action souveraine produit un nouveau milieu (les concentrations ouvrières) en pleine évolution, à l'intérieur duquel elle maintient une tension-courbure singulière et qu'à travers cette tension et cette courbure interne, les déterminations antérieures se modifient les unes par les autres et constituent d'inertes concrétions, des dispositifs de freinage ou de déviation. Bref, un champ pratico-inerte. Et ce champ tire son unité de la praxis totalisante : cela seul permet de l'appeler régime, processus ou simplement dispositif. Mais il tire *son être* des inerties rejointes et fondues ensemble par cette synthèse pratique. C'est-à-dire qu'il devient pour la classe ouvrière russe des années 30 source d'atomisation permanente ou de sérialisation, de telle sorte que cette classe, pénétrée par une idéologie simplifiée et modifiée pour les besoins de la propagande, ne peut trouver son unité qu'en dehors d'elle, par la médiation du souverain ; et surtout, que cette unité transcendante et superficielle ne représente en fait que l'unité des sacrifices qu'on exige de ses membres, alors que les vrais rapports avec la direction demeurent provisoirement réifiés. Mirage mystifiant d'unité transcendante, rapports réifiés avec les dirigeants, structures internes d'atomisation et de sérialité, perpétuel brassage en liaison avec les nouveaux arrivages : voilà la *réalité* de la classe ouvrière en crise de croissance ; voilà ce qui rend *a priori* inconcevable qu'elle prenne les leviers de commande et qu'elle exerce la dictature par elle-même ; voilà pourquoi les dirigeants sont constitués *par elle* comme exerçant cette dictature *à sa place* dans la mesure même où par son mode de recrutement ils la constituent comme incapable de contrôler présentement la production. Ainsi y a-t-il une réciprocité de conditionnement en inertie au sein même de l'action totale et du champ pratique

1. Celle-ci, en effet, ne se borne pas à accroître l'urbanisation : elle la contrôle et la limite pour chaque ville particulière en tenant compte de tous les facteurs (par exemple *à la fois* nécessités de l'industrie, pénurie de logements) : à Moscou, il était interdit de résider si l'on n'était pas requis d'y habiter *par une fonction ou un travail déterminés*.

qu'elle a déterminé : ce sont les ouvriers qui font les dirigeants dans la mesure où les dirigeants font les concentrations ouvrières.

Mais, pour aller plus loin encore, il faut comprendre que les traits inscrits dans cette classe ouvrière – qui ne trouve pas même de secours dans ses syndicats – reflètent un donné plus profond encore et qui n'est pas autre chose que la circonstance même que l'action révolutionnaire tente de dépasser : 1°) Le « sous-développement » de l'U.R.S.S. se traduit nécessairement et dès le départ, sur le terrain démographique, par une extraordinaire disproportion numérique entre les travailleurs non-agricoles et les travailleurs ruraux ; dans le domaine des mœurs, de la culture, de la conscience révolutionnaire il entraîne des différences radicales. 2°) L'urgence et les dangers nécessitent une accélération sans exemple du processus d'urbanisation : la classe ouvrière qui a fait la Révolution est, pourrait-on dire, envahie et disjointe par les barbares. Ainsi la praxis intègre la campagne à la ville, elle tend ainsi à produire un nouvel équilibre où les masses fraîchement issues de l'arrière-pays s'urbaniseront en partie tandis que les masses urbaines, envahies, perdront leur autonomie et leur unité. Cet écart entre les immigrants ruraux et les ouvriers les plus anciens n'est qu'une incarnation et qu'un reflet de l'écart à combler entre la situation présente de l'industrie et celle qu'elle doit avoir rejointe à la fin du Plan. Et, en admettant – puisque c'est le but de la praxis – que l'écart entre ces deux moments de la production soit comblé cinq ans plus tard, il n'en reste pas moins qu'il a été intériorisé par les masses ouvrières en tant qu'elles ont reçu en elles plus d'éléments étrangers qu'elles n'en peuvent absorber. Tout se paye : agir, c'est intérioriser une contradiction par l'ensemble même des actes qui la suppriment à l'extérieur ; l'industrialisation de ce pays agricole, c'est – à travers l'urbanisation des paysans – la ruralisation de la classe ouvrière et l'abaissement provisoire de son niveau politique et culturel au profit de son accroissement. C'est ce que marque aussi le fait que la production augmente beaucoup plus vite que la productivité.

Ainsi les caractères provisoires de la classe ouvrière sont la métamorphose en relations humaines présentes et réifiées d'un rapport synthétique entre la situation économique en U.R.S.S. comme réalité pratico-inerte de 1928 et sa situation future (en 1933 ou ultérieurement) comme objectif définissant la praxis souveraine. Que *cette* classe ait dû provisoirement offrir *ces* caractères, nul doute que ce ne soit une *nécessité*. Par là nous entendons que, *dans le cadre de cette praxis et à partir des circonstances qui la suscitent*, l'urbanisation *devait se réaliser* de cette manière et d'aucune autre. Mais cela ne signifie nullement que nous devions la présenter comme « *type (ou modèle) de croissance industrielle dans les pays socialistes* », comme si la croissance industrielle existait d'abord en

tant que processus économique se déterminant lui-même et comme si ses déterminations se modifiaient de telle ou de telle autre manière selon qu'elle se produisait en pays socialiste ou en pays capitaliste. Ce point de vue non-situé et par là même inhumain est celui de la sociologie économique; mais on peut dire qu'il rejoint le dogmatisme anti-humain de la dialectique transcendante. Au lieu, en effet, de montrer la nécessité comme ensemble de liaisons pratico-inertes objectives et aliénant la praxis, on nous la présente comme précédant et conditionnant celle-ci. Les dirigeants soviétiques seraient, dans cette hypothèse, *au service* de cette croissance transcendante, elle se réaliserait par eux dans la mesure où elle les contraindrait, quoi qu'ils fassent, à la réaliser. Et, bien entendu, les sociologues ne nient point qu'il y ait une *histoire* de cette croissance; mais ils se bornent à constater que cette histoire n'est pas de leur ressort. Cela suffit à marquer *l'autonomie* de ce modèle économique et social. Mais ils oublient que ce modèle ne pourrait tenir debout s'il n'était l'inerte objectivation d'une unité et que cette unité ne peut justement rien être sauf l'activité souveraine qui dépasse le présent vers l'avenir. Ils ont beau le présenter dans son fonctionnement autonome – en le déterminant par des statistiques – ils perdront de vue sa signification s'ils ne consentent à y voir les transformations d'un pratico-inerte *par une histoire*; supprimer l'histoire soviétique, oublier que l'industrialisation fut accomplie pratiquement sous les canons de l'étranger (et interrompue par une guerre dévastatrice), ne pas tenir compte des conséquences qu'elle eut à l'extérieur (reflux des mouvements ouvriers, fascismes etc.) et qui refluerent sur elle, oublier l'évolution des partis révolutionnaires, leurs contradictions, etc., c'est considérer une somme inerte sans tenir compte de la totalisation orientée qui la produit par ses opérations, la soutient et la dépasse. Et lorsque Raymond Aron, par exemple, fait remarquer qu'il existe d'autres types de croissance socialiste (les pays d'Europe centrale, la Chine), il oublie que ces autres types ne sont possibles – avec leurs aspects négatifs comme avec leurs aspects positifs – que dans la mesure où ils se greffent sur le « modèle » soviétique, c'est-à-dire où l'industrialisation de l'U.R.S.S. était nécessaire pour les produire et les soutenir, où chacune des mesures que prennent les dirigeants des démocraties populaires – bonne ou mauvaise – ne peut se comprendre par elle seule et dans sa simple relation pratique avec les exigences de l'économie nationale mais doit nécessairement se rapporter aux relations politiques du pays considéré avec l'U.R.S.S. et à l'histoire de la socialisation soviétique ¹.

A partir du moment où la multiplication des centres industriels exige une amélioration des communications – pour ne prendre

1. Bon nombre de mesures prises en Europe centrale n'ont été, en effet, que l'application routinière de mesures qui avaient réussi en U.R.S.S. *avant 1939*.

qu'un exemple – un rapport synthétique mais inerte s'établit entre telle cité qui a besoin de telle matière première et telle autre qui représente le centre minier le plus proche. Le rapport qui se manifeste comme exigence inerte de la cité A *vers* la cité B peut se dévoiler à travers cent périls : abaissement du rendement faute de matériau, risque de chômage partiel, suréquipement du centre A par rapport à ses possibilités réelles (c'est-à-dire à sa possibilité d'être « fourni » par B). Cette exigence est une réalité. Au niveau de la cité elle-même et au niveau de l'U.R.S.S. Mais cette réalité vient d'une mise en rapport des cités par la praxis : la cité A a été fondée ou considérablement développée, ses fabriques ont été outillées *dans la perspective* que le centre B lui ferait tenir du minerai en proportion suffisante. Par là l'inerte terrain qui s'étend entre les deux centres est brusquement *unifié synthétiquement* : il est à la fois séparation et unification ; pour tout dire, il devient médiation inerte entre deux activités humaines (la mine, la fabrique) mais il joue ce rôle *dans le cadre du Plan*. C'est en effet *le Plan* et non l'intérêt personnel de tel ou tel capitaliste qui donne à la matérialité du terrain (avec ses accidents, son relief, son hydrographie) ce rôle médiateur et cette possibilité de développer des contre-finalités imprévisibles. Il suffit, en particulier, que des facteurs d'ordre entièrement différent, mais toujours intégrés par la praxis permettent à la cité A d'intensifier considérablement sa production (*au cas* où elle serait plus régulièrement fournie par B) pour que le problème prenne une urgence nouvelle : anciennement fondée en A parce qu'une ligne de chemin de fer réunissait A et B et parce que les conditions étaient réunies (nombre des wagons, état du matériel, des rails, personnel, etc.) pour qu'un certain nombre d'allers et retours puissent être accomplis en une certaine unité de temps, la fabrique devient par elle-même un problème dans la perspective d'une croissance accélérée qui oblige à ne rien négliger de ce qui peut accroître le rendement. Ce problème naît en effet de ce que l'actuel trafic ferroviaire entre A et B devient nettement insuffisant et de ce que, d'autre part, le Plan réduit au minimum les investissements dans les transports. Cette stipulation elle-même n'est évidemment pas gratuite : elle naît de la situation même (possibilité de fournir la plupart des centres d'usinage à partir des centres d'extraction voisins ou relativement peu éloignés, tentatives pour grouper les différents stades de la fabrication d'un produit – depuis l'extraction jusqu'aux dernières opérations – dans des concentrations verticales, nécessité d'investir avant tout dans l'industrie lourde) : l'équilibre du Plan l'exige. Mais la contradiction naît ici, à travers la praxis même, de la mise en relation de différentes inerties : en accroissant le taux de production dans l'industrie lourde, en organisant un système de primes et de distinctions qui arrache l'ouvrier à la masse et qui permet au

directeur l'accès de postes plus importants, le souverain donne à la cité A le moyen – donc le devoir – d'accroître son rendement ; mais c'est se donner à lui-même l'obligation, *au nom de l'industrialisation*, de réinvestir dans les transports, ce qu'il a refusé *pour mieux réussir l'industrialisation*.

Bien entendu, s'il ne s'agit que de deux centres, il n'y aura pas de problème. Mais ce qui arrive le plus souvent, c'est que le même mouvement d'ensemble suscite les mêmes exigences dans des régions diverses et nombreuses, ce qui suppose une option et peut-être un remaniement du Plan. De toute manière, cet exemple nous montre que la praxis crée elle-même sa nécessité en tant qu'elle unit synthétiquement des inerties d'extériorité. C'est elle, en effet, à travers l'expansion de la fabrique, qui crée la rareté du trafic ferroviaire, comme déjà, par la fondation de la cité A, elle avait créé le terrain $A \leftrightarrow B$ comme extériorité médiatrice. Et c'est elle, enfin, à travers la répartition déjà faite des investissements, qui fait de cette rareté un problème pratique et qui s'accule à travers l'ensemble pratico-inerte à la nécessité de choisir. Mais le choix lui-même, dans la mesure où il s'objectivera par du travail dans de la matière ouvrée, ne résoudra le problème que pour en poser d'autres puisque les objets produits, comme synthèses inertes, se réaliseront à travers l'univers social comme possibilités permanentes de médiations. Mais en même temps que l'action crée ce type de nécessité synthétique qui est proprement la nécessité humaine, son caractère historique singulier (c'est une action souveraine, un « dirigisme ») la conduit à *garder en elle* le pratico-inerte qu'elle engendre, soit à titre d'exigences à remplir, de problèmes à résoudre, soit à titre d'exigences en voie d'être satisfaites (ou déjà satisfaites), de problèmes en voie de solution (ou déjà résolus) à partir desquels d'autres concrétions pratico-inertes se détermineront (ou sont en voie de se déterminer) dans le champ pratique, avec d'autres exigences et d'autres solutions. Ainsi, par cet exemple simple, nous pouvons saisir la nécessité, dans le cas d'une praxis souveraine et dirigiste, comme l'aliénation provisoire de cette praxis dans son propre champ pratique par la mise en rapport synthétique de différentes passivités ouvrées ; cela signifie, si l'on veut, que l'action est débordée du dedans par la profondeur du monde et qu'elle doit résoudre à chaque instant des problèmes qui naissent d'elle sans qu'elle ait pris conscience de les engendrer. Le processus – et, de ce point de vue, ce que les économistes nomment croissance est un processus – est l'extériorité de la praxis en tant qu'elle se dévoile au sein de son intériorité. Et, sans doute, toutes les sociétés industrielles se caractérisent aujourd'hui par la *croissance*¹ ; mais cette croissance

1. Le manuscrit ne contient pas de note correspondante (N.d.E.).

(et cela est vrai aussi, nous le verrons, des sociétés bourgeoises) est l'extériorité d'une praxis qui s'acharne, dans des circonstances données, avec des techniques définies, à vaincre la rareté. *L'unité* du processus est la projection dans l'inerte de l'unification synthétique de la praxis totalisante.

Ainsi, pour en revenir à notre exemple (la planification soviétique comme praxis-processus), la population russe et les terres qui la nourrissent sont totalisées à chaque moment par les directeurs puisque le champ pratique immédiat de ceux-ci (en tant que la temporalisation de l'entreprise la plus urgente et son extension spatialisante se déterminent réciproquement) est justement la nation tout entière avec toutes ses ressources et tous ses problèmes, saisie à travers la Révolution accomplie, les objectifs à atteindre et l'intériorisation des menaces que l'encerclement capitaliste fait peser sur elle. Ainsi les aliénations et les déviations lui viennent-elles des concrétions inertes qu'elle produit dans son champ pratique et non – comme dans le cas de l'individu – de l'extérieur. En particulier, le groupe dirigeant est *dans* le champ pratique que sa propre action bouleverse et c'est lui qui se trouve atteint par les déterminations inertes qu'elle produit dans le champ : ainsi la praxis sera déviée par la stratification du groupe et le groupe est stratifié dans la mesure exacte où la nécessité d'accroître la production se traduit pratiquement par une série de mesures dont le résultat pratico-inerte est l'impuissance ouvrière et la hiérarchie des salaires. La déviation de la praxis n'est donc pas directement la conséquence de son développement : mais elle devient par elle-même praxis institutionnalisée et *se reconnaissant* dans le tchine qu'elle a établi malgré elle lorsque les dirigeants ont été transformés par la société entière et avec elle, lorsqu'ils ont cessé d'être des révolutionnaires pour devenir des dignitaires de la Révolution. Autrement dit, dans une société socialiste et pendant la période du dirigisme, les agents pratiques sont à l'intérieur de leur praxis et subissent le contrecoup des changements qu'elle instaure, par la médiation du pratico-inerte; et la praxis ne change à son tour que par l'intermédiaire des transformations qui affectent les agents. La praxis fait la société, la société dans le cadre de la praxis fait les dirigeants à son image et les dirigeants changent la praxis en fonction de leur *exis* nouvelle. Mais cela signifie *justement* que la relation des dirigeants et des dirigés se présente comme réciprocité de totalisation. Les dirigeants *se font* dirigeants de *ces* dirigés par la médiation du pratico-inerte.

La croissance industrielle comprend, certes, une première phase dite d'accumulation où il faut bien construire les usines et fabriquer les machines à fabriquer les machines. Dans cette première période, les investissements vont avant tout à l'industrie lourde; elle se caractérise par un premier mouvement démogra-

phique : l'accroissement du secondaire aux dépens du primaire ; il faut un plus grand nombre d'ouvriers parce qu'il y a un plus grand nombre d'usines en quantité absolue. Mais dans la deuxième phase de la croissance, un nouveau progrès se réalise par l'augmentation de la « productivité ». Celle-ci implique l'apparition d'un autre courant démographique. Certes, dans la mesure où il est nécessaire de compenser la diminution numérique des populations rurales en intensifiant le rendement des travailleurs agricoles, le primaire continue plus ou moins à fournir des recrues nouvelles au secondaire ; mais, comme l'importance des exploitations ou des groupes d'exploitation nécessite un travail permanent de contrôle et d'organisation, comme, en même temps, un des facteurs essentiels de la productivité est la coordination des efforts et la préparation des tâches, le tertiaire s'accroît aux dépens du secondaire. Il y a circularité puisque la *productivité* demande *moins* de travailleurs manuels et *plus* d'employés.

En U.R.S.S., le dirigisme, par un développement combiné, veut mener de front la lutte pour l'accumulation des biens de production et celle pour l'augmentation de la productivité. Pour cette raison, le courant démographique le plus fort va du primaire au secondaire. Il existe d'ailleurs chez les dirigeants une répugnance instinctive à multiplier les emplois improductifs et puis, nous l'avons dit, les cadres sont insuffisants malgré un effort admirable pour développer l'enseignement technique. En conséquence de cette double détermination pratique, l'ensemble des organes politiques et administratifs est contraint d'assumer la fonction du tertiaire supérieur. Cela s'accorde d'ailleurs avec cet autre objectif de la praxis : conserver à la planification un caractère *politique* ; le technicien détermine ce qui est, le politique détermine ce qui peut se faire à la lumière de ce qui doit être. Or la nécessité même de la construction les oblige à demander aux ouvriers comme aux paysans un surtravail. L'ouvrier, selon Marx, reçoit un salaire qui représente une valeur inférieure à celle qu'il a produite : le reste, en société capitaliste, va au patron et se trouve partiellement réinvesti dans l'entreprise. C'est ce qui permet l'accumulation. Mais, en période d'accumulation socialiste, peut-il en être autrement ? Comment développer l'outillage si la valeur consommée par le producteur est égale à celle qu'il a produite ? Reste qu'il ne s'agit pas d'exploitation : à travers le Plan, c'est la collectivité entière qui décide de réinvestir pour les intérêts communs la différence entre la valeur consommée et la valeur produite. Mais cette collectivité n'est pas mûre pour contrôler ses dirigeants, encore moins pour se diriger elle-même : ne faut-il pas au même moment *créer* cette classe ouvrière qui doit s'émanciper par le travail et la culture ? Ainsi les dirigeants sont en porte-à-faux : en tant que groupe singulier qui détermine *pour tous* l'usage à faire

de ce qu'on appellerait, s'il s'agissait d'une démocratie bourgeoise, la plus-value. Cette situation très singulière est définie par leur action elle-même : il faut prendre le pouvoir, l'exercer, décider souverainement ou renoncer à défendre l'acquis révolutionnaire. Mais, d'autre part, ils sont constitués par la tâche même qu'ils assument comme les alliés de la communauté future contre les masses présentes. Et par « communauté future » je n'entends pas, bien entendu, la lointaine société communiste mais simplement ces individus communs, marqués par la même *exis*, conscients de leurs devoirs et de leurs droits, transformés par la culture, dont chacun pourrait être l'exemple particulier de ce qu'on appelle « l'homme soviétique », que leurs capacités et leur savoir rendent propres, dès à présent, à soutenir les dirigeants et par là même à les contrôler, bref, ces jeunes Russes de 1958, tels que les dirigeants ont très réellement tenté de les produire et tels qu'ils les ont produits en vérité : ceux-là rendent la Terreur inutile ; bientôt, peut-être, ils la rendront impossible. Mais, en 1930, la solitude des dirigeants leur venait des masses qu'ils avaient forgées et ils la réextériorisaient en méfiance et en mesures coercitives. Ici encore il faut comprendre cette première fêlure : elle naît de l'action elle-même. La perte de contact avec les masses n'est pas surtout ni d'abord la conséquence de la Terreur, elle en est la source. C'est que la praxis produisait des masses avec lesquelles les révolutionnaires dirigeants n'avaient plus de contact possible : d'abord parce que leur situation et leur action les obligeaient à leur prendre une partie de la valeur qu'ils produisaient (à *fixer* même la grandeur du prélèvement) pour la réemployer arbitrairement (arbitrairement dans la seule mesure où *par ces masses* leur pouvoir était arbitraire et uniquement justifié par le résultat futur); ensuite parce que leur formation pré-révolutionnaire, leurs luttes, leur culture marxiste, leur violence intériorisée les eussent beaucoup plus rapprochés de n'importe quel prolétariat, dans un pays capitaliste, que de ces millions de paysans égarés dont beaucoup avaient subi la Révolution sans la faire, ou bien étaient trop jeunes pour y prendre part, et qui ne pouvaient manifester la violence désespérée qui naît de la misère, sinon contre le régime même qui les faisait ouvriers. Mais, en même temps, le mouvement constructif qu'ils entreprenaient avec toute la violence révolutionnaire les décalait par rapport à la phase encore négative des mouvements ouvriers de l'étranger. Pour ces groupes isolés, la seule justification possible de leur autorité, c'est le *processus objectif* : la réussite pratique de la Révolution d'Octobre prouve que le temps était venu de la prise du pouvoir ; les dirigeants seront *qualifiés*, ils représenteront vraiment les intérêts de la classe ouvrière s'ils réussissent l'industrialisation, c'est-à-dire si la praxis est une technique rigoureuse, basée sur des mesures et des calculs précis.

La souveraineté se justifie par l'objectivité absolue et le directeur est dissous dans son action – c'est-à-dire dans la détermination rigoureuse d'un plan qui le liquide, le dissout en soi-même comme le simple détecteur de l'objectif.

Mais à proportion que *l'individu* dirigeant s'efface, la *fonction* dirigeante s'affirme et doit être respectée par tous : le système hiérarchique se constitue en circularité : nul doute que la nécessité d'introduire une émulation (nous l'avons vu plus haut) n'ait déterminé une hiérarchie aux échelons inférieurs ni que celle-ci n'ait désigné les milieux dirigeants comme les degrés supérieurs, encore vagues mais à *définir* et à préciser (rapport : fonction ↔ salaire ↔ dignité). Mais, inversement, nul doute que le pouvoir hiérarchisé ne soit lui-même le résultat de l'autoritarisme dirigeant, celui-ci n'exprimant que la nécessité du volontarisme dans une société où la base, brassée par des mouvements divers, demeure provisoirement coupée du sommet. Plus profondément encore, les stratifications du sommet expriment la réintériorisation par la praxis d'une nécessité politique : pour conserver la prédominance du politique (construction du monde socialiste) sur l'économique et le technique (pour éliminer le risque d'un gouvernement d'experts, d'une technocratie), il faut, dans cette société en plein développement, que les dirigeants ne participent pas à l'universelle mobilité de ces classes en fusion. Leur *action* doit s'adapter à chaque instant aux circonstances nouvelles, s'enrichir, ne pas hésiter à se renier quelquefois mais l'extrême souplesse de l'action doit être fonction d'un maintien en place du personnel. Celui-ci doit être la permanence qui produit, contrôle et dirige le changement. Entre des changements de personnel trop fréquents et les métamorphoses de croissance qui bouleversent le pays, il y aurait interférence ; le résultat : des paralysies ou des ébranlements, des oscillations sans loi interne. Par là même, c'est bel et bien la croissance elle-même qui s'inscrit chez les dirigeants comme sa propre règle, comme la permanence qu'elle exige pour s'adapter sans cesse à ses propres problèmes et aux conjonctures mondiales, de même que leur culture révolutionnaire est limitée, renforcée, illuminée par l'inculture des masses et que, réciproquement, seule cette culture – parce qu'elle est révolutionnaire – définit l'inculture des masses *historiquement*, non pas comme la simple absence d'outils universels mais comme son incapacité provisoire de comprendre le sens de la Révolution en cours.

Ainsi, une certaine action *politique*, née dans des circonstances données et exercée par des dirigeants recrutés par la praxis antérieure, détermine dans le champ pratique l'ensemble des dirigés comme intégrés à un mouvement temporel irréversible et non (comme dans d'autres sociétés) à un mouvement cyclique de répétition ; par elle une nation n'est plus un *être* mais un *faire*, une

entreprise; et cette entreprise vise à construire politiquement les bases économiques de la vie sociale. A partir de là, la *praxis* désigne le souverain qui la réalise comme un groupe *politique assumant les fonctions économiques et techniques*, c'est-à-dire qu'il limite et contrôle la production des cadres tertiaires et qu'il absorbe en lui-même tout le tertiaire produit en intégrant tous les hauts fonctionnaires au Parti. Cette méfiance envers le pur technicien (jointe au fait qu'il faut des années pour le produire, puisque d'abord il faut produire son éducation), en obligeant les membres du souverain à s'occuper de tout, les définit dans leurs caractères pratiques : culture hâtive, désordonnée, acquise au fur et à mesure que se posaient des questions nouvelles; volontarisme (le technicien est un saboteur en puissance, en tant qu'il est celui qui déclare : « On peut faire *cela* et *pas plus* »). Un souverain dont le champ pratique est la totalité des activités nationales, qui, lancé dans une entreprise gigantesque, lutte contre la rareté du temps aussi bien que contre celle des outils ou des biens de consommation, qui cumule la fonction politique et souveraine avec les fonctions du tertiaire (administration, coordination, organisation), dont le volontarisme même – comme intériorisation de la rareté du temps et comme conséquence d'un vide séparant les masses des directeurs – produit à la fois, au prix du plus terrible effort, une transformation permanente de la société soviétique et une stratification de plus en plus poussée des milieux dirigeants qui, de ce fait, à la mobilité qu'il exige des dirigés, à leurs souples mouvements, à leur adaptation (en tant que masses brassées par des courants provoqués), opposent la lenteur, l'absence d'initiative et le monolithisme de leur administration : ne reconnaît-on pas la *Bureaucratie* soviétique, en tant que ses fonctions de direction sans appropriation l'ont faite telle dans la temporalisation irréversible d'une action qui mobilise les masses, sans pouvoir – provisoirement – être contrôlée par elles? Et cette *Bureaucratie*, c'est l'être-inerte du souverain, sa matérialité inanimée (comme nous l'avons vu, c'est la renaissance, en lui, du collectif). Mais il n'y aurait pas totalisation si ces structures pratico-inertes lui venaient de sa *praxis* comme ses simples effets *subis* : en fait, il y a un mouvement dialectique d'intériorisation et de réextériorisation; il faut dire à la fois que le souverain *est* bureaucratisé par l'action et qu'il *se* bureaucratise *pour l'action*.

Ce deuxième point de vue, à vrai dire, risque de nous égarer : en effet, la bureaucratisation n'est en aucun cas le but du souverain, pas même comme moyen de gouverner : mais, par la médiation de la matérialité inerte qui, nous l'avons vu, existe jusque dans les groupes les mieux intégrés, la bureaucratie devient le sens synthétique en extériorité de toutes les mesures qu'il prend dans la temporalisation pratique. Et, pour ne citer qu'un exemple,

c'est par la médiation de l'inertie des masses que la volonté farouche de sauver la Révolution devient, chez le souverain, un volontarisme idéaliste qui s'exprime par la conscience orgueilleuse d'être cette Révolution (comme temporalisation pratique) à soi seul. C'est par cette finalité partout présente et partout déviée que l'être-en-extériorité de la praxis (c'est-à-dire le statut bureaucratique du groupe) tire son inerte unification des objectifs et des actes, comme intériorité temporalisée. Et parce qu'il se constitue comme contre-finalité à travers l'activité orientée des agents, il renvoie nécessairement aux fins de cette activité comme à son fondement, à son sens positif et à son unité permanente; de sorte qu'il revient au même pour l'historien de fixer le sens de l'action et de passer de là à ses contre-finalités, c'est-à-dire à l'appareil extérieur qu'elle se constitue, ou de commencer par étudier les transformations de l'appareil extérieur et de remonter à l'action comme au principe qu'elles exigent dans la mesure même où elles l'ont réfracté et dévié et où, sous cette forme dégradée, il détermine leur inerte unité.

Ambiguïté du conflit larvé.

Quant au conflit latent qui oppose dans le champ pratique les ouvriers aux directeurs (on sait qu'il y a eu à plusieurs reprises des sabotages un peu partout – John Scott, témoin oculaire, parle de ceux de Magnitogorsk –, et puis ce conflit peut prendre d'autres formes : résistance passive, travail noir, marché noir, etc.), nous comprenons à présent qu'il est la reprise comme action ou comme caractères pratiques qualifiant l'action, plus ou moins explicitement, de la déchirure pratico-inerte qu'a engendrée la praxis commune. Celle-ci produit des travailleurs par le travail qu'elle leur assigne, elle produit les dirigeants par la présence des travailleurs dans le champ pratique; dans la mesure où l'être-de-classe des ouvriers et l'être-bureaucratique des chefs sont des projections dans le pratico-inerte de la synthèse en cours, dans la mesure où travailleurs et dirigeants se conditionnent réciproquement dans leur être à travers la médiation des exigences passives de la matière ouvrée, le conflit larvé, comme résistance passive des uns et comme autoritarisme des autres, est *assomption* des oppositions figées qu'il tente plus ou moins clairement de transformer en combat.

Ce conflit larvé n'est pourtant pas comparable à ceux que nous avons envisagés plus haut. Les autres (par exemple au sein du P.C.B.) se déroulèrent à l'intérieur d'un groupe dont ils exprimaient l'unité. Ici, l'unité existe toujours mais ce n'est plus celle du champ interne commun, c'est l'unité de l'action dirigeante et

du champ pratique : la praxis, en s'objectivant, constitue un champ pratique où s'intègrent à la fois les directeurs et les dirigés ; autrement dit, dans la combinatoire politico-économique, les calculateurs sont des éléments du calcul, qui les dissout en lui pour les reproduire en liaison directe avec les autres éléments qu'il transforme dans son champ. Autrement dit, le conflit n'a plus le même sens. Les dirigeants voudraient dissoudre *certaines* structures pratico-inertes non pas à cause de leur inertie mais parce que, en tant que telles et dans des circonstances données, elles peuvent constituer un système de freinage aléissant l'action entreprise : de ce point de vue, ils peuvent être amenés à augmenter la construction de logements ouvriers pour éviter la concentration des misères ; ils peuvent aussi, par la propagande, créer en surface l'illusion que la classe ouvrière est un groupe et que ses membres sont individus communs. Mais, en même temps, ils veulent maintenir les sérialités d'impuissance, dont l'origine est l'hétérogénéité des concentrations ouvrières et qui rendent pratiquement impossible toute action concertée. Mieux : cette masse, par son inertie, devient un appareil qu'on peut manœuvrer comme un levier pour peu qu'on sache utiliser les forces passives de la sérialité ; alors elle s'intègre à la praxis commune comme un marteau entre les mains d'un menuisier, elle se dépasse et s'objective dans les résultats qu'elle inscrit dans le champ pratique. En fait, si paradoxal que cela puisse paraître, le groupe dirigeant *totalise* les séries en tant que séries. Les mesures prises pour accélérer la production en tel secteur, pour transférer une certaine quantité de main-d'œuvre d'un secteur à l'autre, etc., enferment en elles et dépassent la prévision des réactions sérielles et les procédés pour les neutraliser (ou pour les utiliser) à partir d'une connaissance pratique des structures de sérialité. Mais peut-on dire que le souverain totalise la série puisqu'elle se définit comme l'unité fuyante ou tournante de la détotalisation ? Cela dépend de ce qu'on entend par « totaliser » : si l'on devait entendre par là que le dirigeant dissout l'inertie pour unir les *Autres* en un groupe assermenté, il va de soi que cette tentative – dangereuse pour le pouvoir – est *a priori* écartée, sauf sous sa forme mystifiante (et sous une autre forme – très secondaire – que nous examinerons tout à l'heure). De fait, cette totalisation réelle aurait pour effet de changer un inerte levier en une communauté forgeant sa propre souveraineté. Mais si nous considérons les mots utilisés par les dirigeants : les masses, l'opinion, le peuple, les travailleurs, etc., nous constatons immédiatement qu'ils sont choisis *à cause* de leur signification ambiguë ; dans la mesure où ces vocables sont des réalités matérielles et inertes dont le sens fait l'unité synthétique, ils semblent se rapporter à des objets totalisés ; mais l'action qui les utilise et les dépasse dévoile en même temps

qu'ils se réfèrent à des éparpillements médiés par la matière inanimée. Seulement, cette ambiguïté est révélatrice : la série est totalisée par le souverain à la manière dont le mathématicien totalise les récurrences arithmétiques par la notion de nombre transfini. Ces nombres sont un dépassement pratique en ce sens qu'ils se définissent, au fond, par l'ensemble des opérations qu'ils permettent de faire. Et comme le dépassement conserve le dépassé, la modalité pratique des opérations sur les transfinis est déterminée par les structures réelles de la série. Par les mass media, le gouvernement s'adresse aux séries explicitement visées comme telles et son activité vise à obtenir un résultat global par la transformation de la sérialité en extéro-conditionnement. Ainsi la totalisation n'apparaît qu'à l'origine et à la fin du processus : à l'origine, puisque le mouvement propagé est l'objet d'un projet synthétique qui le rapporte à la totalité du champ pratique; à la fin, puisque, dans le cas d'une réussite, la série s'objectivera dans un résultat totalisable : par exemple ce collectif – les ouvriers qui travaillent aux hauts fourneaux – aura produit, si l'on a su le manier, dix millions de tonnes de fonte à la fin du plan quinquennal. Et ces *millions de tonnes* représentent en un sens un éparpillement d'extériorité qui correspond exactement à l'éparpillement sériel; mais, en un autre, le plus important, ils sont totalisés par le dépassement pratique qui déjà les transforme en machines par la médiation d'un autre collectif ouvrier.

En ce sens la totalisation de la série dans son produit est effectuée *contre elle* car elle s'y est objectivée *comme série* et l'ensemble de la matière ouvree lui reflète son aliénation. Il s'agit donc bien d'une opération dirigée par le souverain contre les masses et qui, en conséquence, les maintient dans la séparation d'altérité pour mieux les utiliser; mais ce caractère objectif de l'action (dont l'origine est l'accumulation) ne s'accompagne pas d'une tentative préméditée d'oppression. De même – c'est à ces groupes prélevés sur les collectifs par le souverain que je faisais allusion plus haut – les activistes et autres propagandistes créent des noyaux d'unité vite désagrégés, autour de leurs personnes, juste assez longtemps pour que ces regroupements locaux et positifs contrarient la formation spontanée de groupes négatifs. Et la pyramide d'organes qui constitue la hiérarchie soviétique a également pour effet d'écrémer la masse en lui ôtant ses éléments les plus actifs, d'empêcher le regroupement insurrectionnel en créant pour les « élites » des champs de possibilités et un avenir *extérieur* à la classe ouvrière. Assumant la nécessité de lui faire exécuter un surtravail, adaptant leur praxis à l'instabilité et à l'impuissance de ce collectif géant et en pleine croissance, les dirigeants sont *obligés pratiquement* – c'est-à-dire par la cohérence synthétique de leur projet et par l'efficacité que prennent à

l'intérieur de ce projet les synthèses passives qu'il retotalise en les dépassant — de réextérioriser comme oppression larvée mais constamment présente la contradiction originelle de la période post-révolutionnaire. En cela ils sont, pour une part, responsables du conflit en tant qu'ils cherchent la réunification du champ : dans les circonstances historiques de l'industrialisation russe, le *sens* de leur praxis (ce qui ne veut pas dire sa vérité ni sa justification) c'est de détruire ces travailleurs comme libres organismes pratiques et comme individus communs, pour pouvoir créer l'homme sur leur destruction. Bien sûr, c'est ce qu'on leur *reproche*. Et notre propos n'est pas ici de les défendre. Qu'ils aient fauté, tout le temps et partout, c'est l'évidence : comme c'est l'évidence à tout moment de tout processus historique, pour tous les dirigeants et parfois tous les dirigés. Il faudra bien savoir, plus tard, ce qu'est une faute; et notre expérience historique nous amènera sans doute à poser cette question du point de vue formel *. Mais, de toute façon, *ici* la faute *peut* avoir été (à supposer que nous sachions déjà ce qu'est une faute) dans la rigueur de l'oppression ou dans l'usage concret des organes de coercition : l'oppression, elle-même, était le caractère fondamental d'une praxis qui visait à réaliser ensemble la phase de l'accumulation et celle de la productivité. On a souvent cité le mot de Lénine : « Les soviets et l'électrification » et l'on a voulu en tirer argument contre le *principe* de l'oppression stalinienne : il aurait fallu comprendre, a-t-on dit, que ces deux conditions sont dialectiquement liées et accroître les pouvoirs des soviets à mesure que l'on électrifiait. Mais cela n'eût été possible que si la classe ouvrière fût restée à peu près homogène, que si le travail, commencé par les pères, eût été continué par des fils d'ouvriers. On oublie que l'industrialisation rapide fait sauter les structures de la classe ouvrière en noyant les anciens dans le flot des nouveaux venus. Ainsi l'émancipation sera *réelle* comme processus à long terme; mais bien que les ouvriers conscients de leur condition et de l'avenir à défendre augmentassent en valeur absolue, leur proportion au sein de cette masse amorphe et atteinte de gigantisme restait sensiblement la même : c'est depuis la mort de Staline qu'on découvre la transformation radicale de cette classe et le niveau élevé de sa culture.

Ainsi la praxis dirigeante s'est *qualifiée* comme oppressive en fonction des nécessités qu'elle a engendrées en elle dans le milieu interne de sa totalisation. Encore faut-il comprendre l'ambiguïté de cette oppression. Car, s'il est vrai qu'il faut obtenir « coûte que

* Cette remarque laisse entrevoir toute la recherche de la *Critique* comme un long détour pour aborder de nouveau le problème de la morale en histoire, soulevé dans *Cahiers pour une morale* en 1947 (N.d.E.).

coûte » (c'est le mot de Staline en 1928) une tension presque insoutenable des forces ouvrières et si, pour cette fin, il devient pratiquement nécessaire de maintenir la sérialité d'impuissance, on doit reconnaître aussi que la méfiance du souverain vient des déséquilibres internes d'une classe ouvrière qu'il est lui-même en train de forger. Aussi, en même temps qu'il maintient la récurrence par des pratiques souvent policières, il tente de jeter les bases d'une vraie communauté socialiste par un effort considérable pour élever le niveau culturel de chacun. Par là, il retrouve en deçà et au-delà du conflit larvé l'unité commune des dirigés en tant qu'ils deviennent eux-mêmes et directement la fin de sa praxis et non plus simplement ses moyens. Ainsi l'ambiguïté du conflit larvé qui oppose la Bureaucratie aux ouvriers se retrouve dans la contradiction implicite de la praxis bureaucratique. Ou, si l'on préfère, la possibilité du conflit à l'intérieur du champ pratique est donnée, avec toute son ambiguïté, dans la contradiction qui se temporalise à l'intérieur de la praxis totalisante.

Inversement, et si nous envisageons l'autre terme du conflit, les masses ouvrières, nous retrouverons cette même ambiguïté. Pour ne considérer d'abord que le noyau qui a fait la Révolution d'Octobre, il faut reconnaître que la contradiction s'est produite en lui au lendemain de la victoire. Dans le moment insurrectionnel, en effet, ce sont les masses qui entraînent « l'appareil » et le mouvement organisé se transforme profondément dans la mesure où les masses se transforment d'elles-mêmes en groupes organisés. Nul doute que la réalité souveraine du groupe permanent, du Parti, ne soit saisie profondément au cœur de la sérialité comme unité possible des individus sériels par suppression de la série : je l'ai montré plus haut *. Nul doute aussi que cette existence schématique de sa propre unité totalisée ne soit vécue de l'intérieur et sous la pression de circonstances révolutionnaires comme facteur d'une totalisation en cours. Toutefois cette totalisation, quand elle s'opère à chaud, vise à noyer le Parti ou à le rendre inutile ; celui-ci ne contrôle et ne guide que s'il sait s'adapter, c'est-à-dire dépasser ses propres limites sous la poussée révolutionnaire. Les bolcheviks ont coiffé les organisations spontanées lorsqu'ils ont pris conscience des limites de fait que leur praxis avait reçues et lorsqu'ils ont réintériorisé ces limites en les dépassant : en d'autres termes lorsqu'ils ont renoncé à toute « étape » pour prendre le pouvoir seuls et pour organiser la révolution socialiste. J'ai montré ailleurs pourquoi les masses sont nécessairement radicales dans le mouvement de dissolution des sérialités **. La *réalité*, au niveau de l'impuissance sérielle,

* Cf. tome premier, section A du livre II, p. 514 sq., *op. cit.* (N.d.E.)

** *Ibid.*, p. 505-506, *op. cit.* (N.d.E.)

c'est l'impossibilité de vivre; la naissance commune à la puissance par liquidation de l'altérité et destruction du pratico-inerte s'accompagne d'une métamorphose de la *réalité*: celle-ci, comme champ pratique de la puissance commune, devient l'évidente impossibilité de toute impossibilité de vivre; dans la mesure même où elle ne peut rien vouloir sans faire éclater le régime, la masse, dès qu'elle s'unit pour revendiquer *quelque chose*, est conduite par son unification même à revendiquer *tout*. Et *tout*, en termes de Parti, c'est la prise du pouvoir et c'est la construction d'un régime nouveau. Mais dans la mesure où le Parti prend les commandes, évite les écueils du double pouvoir (soviets et appareil gouvernemental) et garde la direction du mouvement, il s'engage dans une praxis transformée qui va se déterminer à son tour non seulement par ses objectifs conscients mais par ses limites, et qui le définira lui-même dans sa nouvelle singularité.

Dès la prise du pouvoir, en effet, c'est-à-dire dès la décision de radicaliser son but, il se définit par sa contradiction avec le mouvement de liquidation des séries. Et cette contradiction vient précisément de ce qu'il totalise lui aussi, mais comme Parti, les revendications populaires. Ces revendications, en effet, en tant qu'elles sont le mouvement même des masses unies et révolutionnaires, sont a-temporelles. Il serait inexact de dire que les groupes en formation revendiquent tout *tout de suite*. Mais on se tromperait plus gravement encore si l'on pensait que cette revendication prend la forme d'un projet constructif à long terme. En fait il y a un rapport immédiat et contradictoire entre l'objectif, qui est l'humanisation plénière du sous-homme par la satisfaction de ses besoins, et la constitution pratique des groupes populaires, qui est elle aussi cette humanisation plénière mais par le passage violent de l'impuissance à la praxis commune. En fait, dans le climat de la fraternité-terreur, *l'homme est né* en tant que membre assermenté d'un groupe souverain; mais cet homme ne peut réellement et entièrement s'humaniser que par la satisfaction de ses besoins, que par la suppression de sa misère. Or non seulement les conditions matérielles pour cette satisfaction ne sont pas données mais encore le propre des situations révolutionnaires c'est que, dans un climat de violence et de tension politique et sociale, une guerre perdue ou une crise économique ont privé le pays d'une partie considérable de ses ressources. Ainsi, au moment où l'impossibilité de vivre n'est plus la simple nécessité de mourir sa vie au jour le jour sous la domination d'une classe d'oppression et d'exploitation, au moment où elle signifie un risque réel de famine et de mort immédiate, les masses sous la pression de ces menaces se groupent, s'organisent pour rendre en tout état de cause impossible cette impossibilité, et le mouvement même de leur

regroupement radicalise leur praxis jusqu'à leur faire revendiquer tout. Le caractère a-temporel de cette revendication vient de ce que l'ouvrier libéré du pratico-inerte s'affirme comme un homme en face de la mort alors qu'il n'est homme que pour mourir : aucun régime, aucune politique, aucun gouvernement ne peut lui donner présentement les moyens de *vivre en homme*. Ainsi le Tout est à la fois donné et refusé, immédiat et hors d'atteinte, vécu et réalisé dans la praxis révolutionnaire, vainement réclamé par la faim et la misère.

Or cette contradiction se renverse. Les dirigeants, en assumant les revendications radicales, s'engagent nécessairement dans une praxis à long terme. En eux la Révolution-apocalypse devient une entreprise temporelle : le Tout, comme objectif immédiat des masses, devient l'ultime objectif d'une action organisée. Et l'objectif immédiat doit être de restaurer *un* ordre. Ordre neuf, certes, mais qui – puisque la misère héritée est celle de l'ancien régime, parfois aggravée provisoirement – ressemble à l'ordre disparu en ceci qu'il est l'organisation coercitive de la pénurie et que la réalité redevient l'impossibilité de vivre. Il est donc impossible que les groupes révolutionnaires ne se produisent pas eux-mêmes comme en conflit avec les dirigeants qu'ils se sont donnés : ceux-ci doivent incarner l'impossibilité de toute amélioration immédiate, c'est-à-dire réassumer les pouvoirs négatifs contre lesquels les classes opprimées s'étaient dressées. Mais cette nécessité de végéter dans la misère au moment même de la victoire, c'est encore la praxis populaire qui la crée, dans la mesure où elle va à l'extrême *politique* (renverser le régime, prendre le pouvoir) pour réaliser l'extrême *économique* ; c'est elle qui constitue dans la synthèse pratique, par la *mise en rapport* des facteurs, ce paradoxe révolutionnaire et cette contradiction permanente entre le radicalisme de l'immédiat et le radicalisme de l'entreprise à long terme ; c'est la praxis populaire qui produit les chefs et les oppose aux masses en voie de fusion comme elle groupe les masses par dissolution des séries et les oppose aux chefs qui en émanent.

Mais, d'autre part, les ouvriers ne peuvent entrer en conflit total avec les dirigeants, dans la mesure où ils produisent *eux-mêmes* la contradiction qui les oppose au Parti. Ils *sont* en même temps l'entreprise temporelle, en tant qu'elle se donne ses propres lumières et qu'elle engendre et dévoile sa propre temporalisation : en d'autres termes, ils sont en même temps les hommes du besoin immédiat et de l'objectif à long terme ; et ils sont, en tant qu'individus de classe, la médiation de l'un et de l'autre ; autrement dit, ces producteurs ont conscience qu'il y a identité entre l'objectif le plus lointain de l'entreprise et la fin la plus immédiate du besoin dans le moment où la réalité est impossibilité

de vivre. La possibilité de traduire un même objectif en deux langues, de l'envisager tour à tour dans deux systèmes – l'instant et la temporalisation – se marque assez par l'enthousiasme du prolétariat russe lorsqu'on décida en octobre 1928 la première *piatiletka* : la férocité du besoin, chez les sous-alimentés (à partir, bien entendu, d'un certain seuil en deçà duquel l'activité n'est plus possible) se développe et se temporalise en *tension pratique*. il s'agit alors que la satisfaction de *tous les besoins de tous* soit le sens profond de cette mobilisation totale. Le besoin de l'individu ne sera pas assouvi mais il devient la tension vectorielle de son effort, il se transpose en radicalisme pratique, c'est-à-dire en volontarisme. Sous cette forme pratique (dont un des aspects doit être la Terreur), il perd en partie (et *provisoirement*) son urgence physiologique : dans la perspective de la construction socialiste, la sous-alimentation, qui était insupportable, sera supportée quelque temps. Dans le cadre de ce volontarisme des ouvriers conscients, l'unité des masses et des dirigeants est réalisée; mais il va de soi que l'organisme fixera lui-même en définitive le seuil qu'on ne peut franchir (épuisement, maladie, ou faim constante etc.); par cette retombée à l'immédiat (à la nécessité physiologique de l'assouvissement immédiat), l'opposition des masses aux chefs est ressuscitée *dans l'unité*. Cela veut dire qu'il y a ici tout un mouvement dialectique : les dirigés *reconnaissent* leurs chefs parce qu'ils réassument leur projet; ils *objectivent* leur faim en intériorisant le volontarisme des dirigeants : ainsi la tension – qui se réalise par dépassement et conservation du besoin dans et par l'entreprise – devient en eux réalité objective, à la fois *la même* et *autre* et (dans certaines circonstances qu'il serait trop long d'énumérer) *aliénation possible*; mais précisément parce qu'ils reconnaissent les pouvoirs du souverain à travers *l'unité de l'entreprise*, ils réclament de lui – et souvent, contre lui – les moyens de la poursuivre : le besoin s'est lui-même objectivé; il est à la fois vécu comme souffrance, comme danger et défini comme ce dont l'assouvissement est nécessaire à l'accroissement du taux de la production. Sur ce point, d'ailleurs, ils trouvent un langage commun avec la direction qui estime, elle aussi, qu'on ne peut réduire la consommation au-delà de certaines limites sans compromettre le rendement. La source de l'opposition n'est ni dans le langage ni dans les intentions : elle réside à *la fois* dans la détermination du niveau de vie au-dessous duquel il n'est plus possible de produire et – même si l'accord était réalisé sur ce point – dans la lenteur de l'organisation, dans les difficultés du ravitaillement, dans les erreurs de la bureaucratie, bref dans tout ce qui constitue le souverain comme inférieur *en fait* à sa fonction. La différence profonde est là : on attribue, en régime de construction socialiste, aux fautes des groupes ou des hommes ou aux

nécessités particulières du moment la pénurie, la gêne et la misère qu'on *reconnait*, en régime d'exploitation capitaliste, comme les produits normaux et constants de la société. Dans la mesure où l'opposition du prolétariat émancipé pourrait se manifester explicitement et trouver son organisation, son expression, elle revendiquerait un changement – peut-être radical – du personnel dirigeant, un remaniement du Plan mais elle ne reviendrait *ni* sur la base révolutionnaire du régime *ni* sur la nécessité de poursuivre l'entreprise commencée. Le pratico-inerte que les ouvriers veulent supprimer, ce n'est pas tellement la sclérose des couches dirigeantes et les sérialités dans les classes travailleuses : c'est plutôt l'ensemble des contre-finalités secondaires (lenteurs, gaspillage, incoordination, manque d'initiative ou arrivisme des fonctionnaires locaux) qui, dans l'ensemble, sont des conséquences du régime bureaucratique donc de la praxis-processus elle-même, mais qui se dévoilent dans l'immédiat et dans le particulier comme toujours remédiables. Et sur ce point encore les frictions supposent une certaine unité puisque le propre de *cette* bureaucratie (et non, comme on l'a prétendu, de *toute* bureaucratie ¹) est de poursuivre bureaucratiquement les bureaucrates, c'est-à-dire d'attribuer les fautes aux hommes et non au système qui les produit. On sait que, dans les démocraties socialistes, au temps du stalinisme, on changeait spectaculairement les hommes pour changer les choses et, quelquefois, pour ne pas les changer.

Certes, l'unité des dirigeants et des dirigés n'est pas celle des membres d'un groupe ; il faut noter pourtant, au niveau du noyau des ouvriers révolutionnaires, que l'intériorisation par les uns et par les autres de la contradiction originelle du socialisme et, par conséquent, l'assomption du même conflit interne par les dirigeants et les dirigés auraient permis d'éviter *l'oppression* au sens propre du terme. Dans la mesure, en effet, où le refus de l'impossibilité de vivre devient *volontarisme* en se temporalisant, on pouvait concevoir une praxis centralisée, dure, autoritaire mais soutenue (et, du coup, contrôlée) par les dirigés eux-mêmes ; réciproquement, les dirigeants eussent mis plus de soin à rechercher et à supprimer les abus si ces aménagements eussent été

1. La bureaucratie, comme inertie du souverain, ne se dresse pas contre elle-même dans les groupements historiques qui traversent une période de relative stabilité ; elle exprime, au contraire, cette stabilité (qui peut être un lent mouvement d'involution, par exemple) et celle-ci la reflète : tout est bien (du moins *pour* le bureaucrate, qui trouve sa justification dans le cours des choses). La bureaucratie stalinienne est en perpétuelle contradiction parce qu'elle réunit deux caractères incompatibles : elle est *bureaucratie volontariste* ; en elle se rassemblent *en même temps* l'activisme le plus farouche et l'inertie ; mieux, celle-ci est le moyen de celui-là. Ainsi, perpétuellement, l'activisme bureaucratique dénonce les bureaucrates.

réclamés au nom du volontarisme commun par une classe ouvrière dont ils eussent été sûrs. On peut dire que le conflit latent, à ce niveau, se serait manifesté dans l'unité de la praxis constructive par des produits intelligibles et non par des monstres difformes; la pression ouvrière eût, en effet, tendu à supprimer les excès bureaucratiques et à limiter la hiérarchie. En ce cas – d'ailleurs abstrait, puisqu'il marque le début de l'industrialisation – on peut dire que la lutte en tant que contradiction latente dans les groupes de direction *et* dans les masses (c'est-à-dire dans les individus subissant leur impuissance) *est en elle-même facteur d'unité* : elle ne supprime pas le dirigisme autoritaire et la planification opérée par le centre directeur mais elle rend l'oppression inutile; peut-être permet-elle, comme l'ont souhaité les idéalistes qui n'ont pas compris le fait de croissance industrielle, d'accroître les pouvoirs des soviets en proportion directe des progrès de l'électrification.

Mais nous savons que ce noyau va éclater bientôt sous la pression des immigrants. Et que les dirigeants vont avoir à manier une masse instable, inculte, sans unité, qui, du jour au lendemain, peut changer. La plupart de ces travailleurs ne sont pas des révolutionnaires : avant la prise de pouvoir, ils étaient paysans, et même s'ils allumaient le « coq rouge » dans les grosses fermes ou dans les châteaux, ces violences traduisaient une révolte inéduquée; en tout cas elles conduisaient à l'appropriation des terres seigneuriales mais elles ne pouvaient se transformer d'elles-mêmes en un volontarisme de la production industrielle. De la même manière, on peut comprendre qu'ils resteront longtemps des paysans urbanisés et que leur conscience de classe ne pourra se former avant de longues années. Et que peut-elle être, d'ailleurs, en ces débuts? Quel sera son contenu *pratique*, puisque la prise du pouvoir est un fait accompli, puisque la classe d'exploitation est vaincue, puisque *malgré tout* le travail dans l'industrie semble, à ces paysans chassés de leur village par la misère ou brutalement transportés, une malédiction – surtout si l'on songe à l'effort prodigieux qui leur est demandé – plutôt qu'un devoir ou qu'une dignité. Mais, sans comprendre encore ce qu'est la Révolution, ils n'ignorent pas que, s'ils se révoltent, ils seront contre-révolutionnaires : ce régime qui les prolétarise est le même qui a chassé les seigneurs. La méfiance des dirigeants envers ces cul-terreux, dont la plupart sont encore sous l'influence de l'Église Orthodoxe, s'intériorise en chacun des nouveaux venus comme méfiance envers les autres. Cette méfiance – qui engendre l'oppression – joue, dans ce pays socialiste qui réalise le plein emploi, le rôle des antagonismes concurrentiels dans le monde capitaliste : elle sérialise. Chacun redevient pour son voisin *l'Autre* – non pas *l'Autre* qui peut être engagé à sa place mais *l'Autre* qui peut dénoncer ou

dont l'imprudence peut provoquer une arrestation. Dans ce collectif immense, l'union insurrectionnelle n'est pas même concevable : l'impuissance radicale se vit comme résignation ou, dans les cas extrêmes, elle se transforme en résistance passive, c'est-à-dire que l'impuissance à s'insurger se réextériorise comme impuissance à produire; parfois la violence individuelle se traduit par un sabotage.

Ainsi, le conflit existe mais il n'a pas de nom; l'oppression n'est pas l'exploitation, il n'y a pas de lutte des classes et d'ailleurs la classe ouvrière existe *en soi* mais non *pour soi*. D'autre part, les nouveaux venus, quelle que soit leur attitude vis-à-vis du régime, sont à la fois sérialisés – par leur origine et leurs histoires, par les opérations des dirigeants – les uns par rapport aux autres et unifiés par la praxis souveraine (et dans la mesure même où elle les traite en inertes unités de série) en tant qu'ils sont intégrés au champ pratique qu'elle délimite, c'est-à-dire au pays (comme ensemble de données matérielles – insuffisances et ressources – de biens accumulés et d'hommes). Cette intégration ne préjuge aucunement de leurs relations réelles avec tel ensemble pratico-inerte ou tel groupe : elle signifie seulement que tout leur vient toujours par la médiation du souverain, c'est-à-dire par des déterminations souveraines du champ pratique. S'il s'agit de fonder une ville autour de hauts fourneaux ou d'aciéries, *la bureaucratie* se charge de les transporter sur les lieux, *elle* leur distribue un matériel de fortune (des tentes à Magnitogorsk), *elle* a déjà décidé de construire des logements, *elle* y parviendra avec de nombreux retards dont elle est responsable seule. C'est la direction qui assure le ravitaillement, qui fixe les tâches, les normes; s'il en est besoin, c'est elle qui fera construire une voie double pour remplacer la voie unique que suivaient au début les trains de marchandises, ceux qui transportaient le charbon ou l'acier. A mesure que le travailleur s'instruit, à mesure qu'il assimile son expérience professionnelle et qu'il accroît sa culture, il se découvre plus nettement à l'intérieur d'un système unifié et constitué par deux centres de production, distants de 2 000 kilomètres, dont l'un, situé dans l'Oural (Magnitogorsk), se constitue autour de gisements ferreux (industries d'extraction, aciéries) et dont l'autre (Kouzbass) s'est fondé dans le voisinage de mines de charbon, celui-ci envoyant à celui-là du combustible, celui-là renvoyant à Kouznetsk l'excédent de fer extrait de l'Oural. A partir de là, le travailleur saisit son propre champ pratique comme une détermination infime au sein du champ souverain. Son travail est *prévu* : les exigences pratico-inertes des machines (nous en avons parlé plus haut *) traduisent directement l'invisi-

* Cf. tome premier, section C du livre I, p. 296 sq., *op. cit.* (N.d.E.)

ble exigence synthétique du souverain; ces machines sont prévues par le Plan, construites conformément à celui-ci et leur attente (elles attendent *leur* ouvrier) est une passivisation de l'attente du souverain; elles se font le milieu conducteur de cette praxis unitaire qui vient le chercher jusqu'au pied de cette *Montagne Magnétique* où on l'a transporté en prévision des besoins de la production. Sa vie, c'est-à-dire sa nourriture, la satisfaction de tous ses autres besoins, dépend de la façon dont il remplira la tâche prescrite (qui le désignait d'avance) et cette prescription est une simple spécification du plan général. Mais son zèle même ne peut lui assurer qu'il parviendra à dépasser ou simplement à atteindre les normes déterminées par le souverain : cela même dépend du rythme de l'extraction du charbon, à Kouzbass, et des transports. Il est intégré au Plan de telle sorte qu'il ne peut exécuter l'ordre du souverain que si les ouvriers de Kouzbass remplissent eux aussi les exigences du Plan et, mieux encore, que si le souverain lui-même a fait des investissements suffisants dans les transports. Et, pratiquement, cette dépendance universelle ne le rend pas solidaire des autres ouvriers, dans les autres secteurs de la production : ce dont il a besoin, c'est du travail intensif des mineurs de Kouzbass, des cheminots, des conducteurs de train et – en tant qu'il est personnellement désigné pour avoir un logement – des ouvriers du bâtiment. En fait, cette solidarité à l'envers amène chacun à exiger de tous l'effort le plus intense pour pouvoir reproduire sa vie en poussant au maximum son propre effort. C'est de la direction que le travailleur est solidaire; pour pouvoir accomplir la tâche qu'elle lui a prescrite, il attend des autres très exactement *ce qu'elle* attend d'eux : le maximum – la « *variante maxima* ».

La direction est médiation entre les hommes par les choses, puisqu'elle brasse le pratico-inerte par des opérations transfinies; elle est médiation entre les choses par les hommes, puisque le travailleur des aciéries de Magnitogorsk dépend *à la fois* des mines de Kouzbass et de la fréquence des transports et *à la fois* des mineurs eux-mêmes; et puisque dans les deux cas cette dépendance se mue en dépendance par rapport au souverain, cette inertie maniée révèle à travers sa sérialité même l'unité souveraine de la praxis maniante.

Mais si les séries sont pratiquement totalisées, l'individu de série n'en reste pas moins l'homme dont la liberté, dans et par son aliénation radicale, réalise son être-sériel à travers un extéro-conditionnement qui se dévoile comme fascination de la totalité et comme mouvement infini propagé sous l'action du souverain. Cela signifie que l'individu de série se détermine en tant qu'il existe *en tant qu'Autre* pour le souverain lui-même, c'est-à-dire pour une *praxis-connaissance* qui lui présente son champ pratique particu-

lier comme *déjà totalisé* par le sommet et son être-sériel comme expressément visé. En ce sens, la totalisation pratique qu'il opère à chaque instant (lorsqu'il tient n'importe quelle conduite en tant qu'être de sérialité) est totalisation du déjà totalisé. De la même façon, le champ pratique des enfants est totalisation d'un champ déjà exploré par les parents, où les objets qu'il découvre sont déjà vus, déjà nommés et d'un usage déjà fixé. En ce sens, si la propagande a réussi, il saisit la totalisation du souverain comme la profondeur de sa propre totalisation. Son champ pratique, c'est le pays, comme pour le Bureau Politique et pour les experts qui l'assistent; et s'il pouvait développer à l'infini ses connaissances et ses fonctions, il ne ferait que retrouver la profondeur totale de son propre champ. D'une certaine manière, la totalisation souveraine, c'est son impuissance et son ignorance : il est déterminé par elle dans sa particularité négative. Mais d'une autre manière, c'est son savoir possible et c'est sa participation propre à la praxis de tous. Le souverain est la médiation pour les individus entre leur ignorance comme particularité et leur savoir total comme totalisation possible du pays par chacun de ses hommes. D'autre part la totalisation des séries, bien que purement opérationnelle, se manifeste à chaque individuériel comme la récupération de la fuite infinie par la praxis totalisante du souverain. Ainsi l'être-sériel est vécu comme être-organique : nous avons vu que c'est le caractère même de l'action extéro-conditionnée *. Il n'en demeure pas moins, au terme de cette description, que la totalisation du groupe dirigeant est retotalisée par l'individu dans la mesure même où cette retotalisation est déjà prévue et suscitée dans la praxis totalisante du sommet.

Cependant, bien qu'il y ait ici réciprocité de reflet, le groupe dirigeant reste *l'Autre* en tant que l'individu est lui-même maintenu et conditionné par les autres et dans le milieu de l'altérité. De ce point de vue, les deux totalisations se donnent à la fois comme la même et comme *autres* : ou, si l'on veut, l'individu vit la totalisation de son champ pratique comme s'approfondissant et s'explicitant *ailleurs* chez ces êtres radicalement autres dont la souveraineté est vécue comme puissance de groupe à travers l'impuissance de série. A ce niveau l'altérité apparaît comme un caractère *sacré* : la totalisation du champ pratique individuel reste synthèse en surface d'une synthèse en profondeur dont le type d'être est le sacré. Il va de soi que ce caractère disparaîtrait en cas de révolte et de dissolution insurrectionnelle des séries. En fait, nous rendons compte ici d'une aliénation particulière : en tant que l'activité quotidienne d'un individu le totalise, le pays reste profane; en tant que cette totalisation obscure se fait dans la pleine

* Cf. tome premier, section A du livre II, p. 738, *op. cit.* (N.d.E.)

clarté d'une totalisation souveraine qui lui échappe, le pays devient sacré.

Mais nous avons noté aussi la praxis complémentaire : les activistes suscitent des dissolutions éphémères de sérialité en des points stratégiques que le gouvernement a soigneusement déterminés et qui figurent comme objectifs synthétiques dans sa praxis totalisante. Dans ces regroupements, nous l'avons vu, la fraternité-terreur renaît avec la souveraineté de chacun comme individu commun réassumant la décision du Parti ou du Bureau Politique. A ce niveau, l'individu réabsorbe le sacré dans la mesure où il dissout la sérialité et où il approfondit son champ pratique : il y a homogénéité entre sa propre totalisation et celle du souverain ; mieux, le mouvement de sa propre totalisation (dans la mesure où il se fait expliquer l'importance de telle ou telle décision pour l'ensemble de la société et pour lui-même en tant qu'il en est membre) en fait comme un moment de la totalisation souveraine, comme une étape sur la route infinie qui permettrait de la réaliser tout entière. Une dialectique s'instaure entre ces deux rapports contradictoires de la totalisation individuelle à la totalisation commune (l'altérité et le sacré, d'une part, l'homogénéité radicale d'autre part) à travers un nouvel effort de totalisation chez l'individu (ou dans les groupes locaux). Peu nous importe en ce moment les transformations nouvelles qui en résultent. Ce qu'il fallait marquer dans cet exemple, c'est d'abord que la totalisation souveraine intègre pratiquement les intotalisables, c'est ensuite qu'elle se détermine elle-même en fonction des totalisations singulières qui la retotalisent et de manière que la retotalisation soit conforme aux objectifs visés. Et c'est, réciproquement, que, dans une société pareillement intégrée, chacun est à *tout le moins*, par l'extéro-conditionnement, en tant que citoyen soviétique, un intermédiaire entre l'Autre sériel et l'individu commun puisqu'il totalise son champ pratique à l'intérieur d'une totalisation globale qu'il dévoile et transforme par chacune de ses conduites et puisqu'il agit en tout cas comme agent déjà prévu et guidé par la totalisation en cours.

Pourtant chaque totalisation singulière, en tant que dépassement vers un but particulier (travail, salaire, niveau de vie etc.) de la totalisation souveraine, apparaît à son tour comme totalisation de la totalisation – c'est-à-dire comme ultime totalisation. Ainsi la totalisation du Sommet, qui embrasse les individus et les groupes, ne trouve sa réalité concrète que dans la diversité des totalisations concrètes qui la retotalisent chacune du point de vue d'une praxis locale ; mais en ce sens on peut dire que la totalisation souveraine n'est rien d'autre qu'une praxis dont l'objectif est de se réaliser par l'unité prévue et effectuée de ses retotalisations (qu'elles soientérielles ou communes ou singulières). L'hétérogénéité des séries

et des groupes ne compte pas puisque le souverain tient compte d'elle ou mieux s'appuie sur elle pour réaliser ses objectifs : dès qu'elle entre dans le calcul pratique, elle est un moment nécessaire de la totalisation, le moyen d'orienter, de limiter (etc.) les retotalisations, de les opposer ou de les susciter dans le sens du projet. Tout se passe comme si chaque individu vivait sous la pression et à la lumière d'une totalisation souveraine dans laquelle il figure comme élément totalisé et comme si la totalisation souveraine se saisissait elle-même comme projet de passion et d'incarnation, puisqu'elle se fait retotaliser par chacun comme indépassable totalité. Par là, je ne veux pas renvoyer à je ne sais quelle harmonie préétablie, à je ne sais quel optimisme social. Il s'agit seulement de montrer que la signification historique – quelle qu'elle soit et d'où qu'elle émane – dans une société caractérisée par la présence d'un souverain, exige d'être comprise dans le double mouvement de la totalisation retotalisée et de la totalisation des retotalisations dirigées. Après cela, les pires dissensions peuvent surgir, et les luttes de clans et l'oppression policière et les conflits de classes peuvent s'aggraver : nous voulons seulement dire que ces luttes elles-mêmes ne peuvent avoir lieu que dans le cadre de la totalisation retotalisée : c'est à ce niveau que les contradictions éclatent, à ce niveau que des groupes se forment pour s'opposer au souverain, précisément parce que c'est à ce niveau *aussi* que la praxis souveraine a pu antérieurement *réussir*, c'est-à-dire atteindre ses objectifs par retotalisations dirigées. L'historien positiviste a déformé l'Histoire et rendu la compréhension impossible chaque fois qu'il a montré le projet des forces organisées déterminant « les masses » ou « l'opinion » ou telle catégorie d'individus ou de groupements à la manière dont un facteur physique peut conditionner les variations d'un « processus naturel ». Il a supprimé toute possibilité de totalisation en supprimant un des moments essentiels de la praxis historique et en restant aveugle à cette évidence : dans la mesure où l'Histoire étudie *l'action de l'action sur l'action*, le milieu où telle praxis peut en susciter telle autre conformément à des prévisions rigoureuses est nécessairement celui de la retotalisation. De ce point de vue, le conflit et les phases de chaque lutte sont compréhensibles : ces retotalisations réciproques de chaque praxis adverse par l'autre, quand elles sont elles-mêmes retotalisées, constituent elles aussi un milieu contradictoire où chaque action suscite l'autre comme son annulation pratique.

Ainsi le conflit avec le souverain se fait à l'intérieur du champ pratique et dans l'unité produite et dévoilée de ce champ. Celui-ci n'est originellement que la synthèse mouvante de l'environnement par une action en cours. Mais la contradiction vient ici du fait que dans cet environnement unifié, comme déterminations particulières-

res du champ, il y a des hommes, c'est-à-dire *des* souverains (en tant que chacun a son champ pratique). Encore ne serait-ce qu'à demi explicité si ces hommes étaient ennemis du souverain, c'est-à-dire niaient le champ pratique qui les embrassait et devaient être niés par lui. Mais la réalité du dirigisme oppressif est plus complexe : par l'oppression qui les retient dans la sérialité et, *par là même*, tire d'eux l'effort maxima, la direction est contre eux, ils intériorisent en eux leur statut de *moyen*, c'est-à-dire d'individu réifié, de transcendance dépassée, dont la seule liberté serait de se livrer tout entier à la praxis souveraine et de fuir la réification dans le volontarisme étranger qui le traverse; mais d'autre part, ces *moyens* de la praxis sont aussi ses fins : au fur et à mesure que le travail forcé (ou plutôt que le consentement forcé au mode et aux normes du travail) se poursuit et que les premiers résultats de l'action se font connaître, *l'homme soviétique* se crée, son *orgueil* vient de ses premières réalisations (*quoique* et surtout *parce que* la plupart d'entre elles – par exemple les aciéries gigantesques de Magnitogorsk – ne sont pas destinées à hausser directement son niveau de vie), sa *dureté* n'est que l'oppression intériorisée (il est dur contre lui-même *et* discipliné, prompt à qualifier d'abandon le relâchement du voisin qui, par la solidarité inversée qu'établit le souverain, risque de ralentir pour chacun le mouvement de la production), sa *passivité*, toute provisoire, vis-à-vis des directeurs n'est pas seulement l'intériorisation de son impuissance mais aussi la conviction fondamentale – acquise peu à peu par la culture – que le changement du personnel dirigeant a, par lui-même, moins d'importance que la croissance industrielle et que – à la condition de vouloir sauver le régime – les tâches de chacun et de tous, l'effort à fournir, le niveau de vie seraient sensiblement les mêmes pour un même *moment* de l'édification socialiste. Cet « homme soviétique » – le premier à définir *réellement* le présent à partir de l'avenir (et sur la base du passé) et son avenir individuel à partir de l'avenir socialiste – je ne dis pas qu'on l'ait créé à bon marché : peut-être même, en beaucoup de cas, est-il apparu seulement avec la deuxième génération, c'est-à-dire avec les fils des immigrés d'avant-guerre; reste que ce type d'homme ne se serait jamais produit dans une démocratie bourgeoise : l'oppression ne change rien au fait que la propriété des moyens de travail et des ressources est commune; et que c'est *une chose*, l'oppression qui fait travailler au profit des maîtres et *une autre chose*, celle qui fait travailler les pères au profit des fils, ceux-là au profit des petits-fils, etc., dans la perspective d'une croissante libération.

Ainsi, peu à peu, les nouveaux venus ou leurs enfants retrouvent le point de vue des ouvriers révolutionnaires, à ceci près qu'ils ont le sens d'une évolution constante et constamment

réformiste au sein d'un État qu'ils conservent (avec le mythe pieux qu'il dépérira de lui-même) parce que cet État est issu d'une *révolution qu'ils n'ont pas faite*. Ce mélange singulier de conservatisme et de progressisme est en chacun l'intériorisation de la totalité : il manifeste le sens même de la praxis : progresser pour maintenir (les conquêtes essentielles) et maintenir pour progresser (stratifications nées de la hiérarchisation comme moyen d'inciter à produire); et, en même temps, il réalise le vrai rapport du paysan urbanisé ou de son fils à la Révolution comme prise de pouvoir insurrectionnelle suivie d'un changement radical dans les relations de production : précisément, *ce n'est pas lui qui l'a faite*; mais l'éducation que lui a donnée le souverain né d'elle, aussi bien que la nécessité de sauver le sens de sa propre vie – et, d'ailleurs, que la réalité objective du nouveau régime –, tout fait que ce régime *reçu* (ou subi, comme on voudra) est pourtant *assumé* et qu'il n'est pas concevable qu'on puisse le remettre en question. Ou, si l'on veut, l'éducation et la propagande ont fini par déterminer en chacun une zone d'inertie quasi assermentée qui est précisément la Révolution même en tant qu'il la dépasse dans son abstraction originelle et dans son être-passé par chaque conduite concrète, et en tant qu'elle est la fin lointaine de son entreprise et de sa vie, son *indépassable* destin; bref, en tant qu'il *réalise* ce que d'autres ont établi comme un commencement absolu mais abstrait. A partir du moment où il est lui-même dans le coup et où il saisit d'un même mouvement son champ pratique comme une détermination singulière du champ souverain, sa vie propre, comme entreprise en cours, comme singularisation limitée de la temporalisation souveraine, son opposition au souverain se fait au nom du souverain lui-même : les logements font défaut, par exemple, non pas – comme dans une démocratie bourgeoise – parce que nul n'a intérêt à en construire mais parce que la décision souveraine et planifiée d'échelonner leur construction sur des mois ou des années *n'a pas été réalisée*. Toutefois le conflit reste larvé, dans la période *stalinienne*, car le volontarisme est décision d'optimisme : *tout va toujours bien*. Explicitées, les revendications des masses seraient un premier contrôle exercé sur le souverain *au nom de ses propres projets et de la praxis qui les réalise*. Mais, l'optimisme étant toujours la source et la conséquence de la Terreur¹, le conflit reste au niveau de la résistance passive, au cœur même du volontarisme des masses. Et cette résistance, comme inertie provoquée (par les mauvaises conditions du travail, etc.) et maintenue (comme manifestation anonyme), n'est que l'intériori-

1. En tant qu'il se produit comme caractère fondamental de la praxis (décision *sur sa possibilité*) dans les moments où les prévisions pessimistes semblent les plus vraisemblables : son caractère farouche vient de ce qu'il porte en lui le pessimisme et le désespoir comme menaces *niées*.

sation, dans l'unité du champ pratique, de cette autre inertie : la sclérose bureaucratique, retournée *contre elle-même* par ceux mêmes qu'elle atteint comme leur négation par le souverain. Par l'intermédiaire de ces hommes, de plus en plus conscients, la praxis stalinienne accumule, dans son champ pratique, des transformations qui la nient; et cette négation lui est retournée à travers les nouvelles générations ouvrières. Mais, inversement, ce projet négatif – dans la mesure même où il est contredit par les stratifications hiérarchisées – est explicitement contenu dans la praxis souveraine comme un de ses objectifs à long terme : d'abord parce qu'elle a repris la théorie du dépérissement de l'État, même si les circonstances présentes lui paraissent exiger son renforcement; ensuite parce que l'effort même demandé aux travailleurs en période d'accumulation (et tous les caractères pratiques qui en découlent – volontarisme, autoritarisme, centralisation, terreur) est expressément donné comme *provisoire*; enfin parce que, lorsque l'urgence décroîtra (parce que l'U.R.S.S. aura rattrapé son retard), l'État subsistera encore mais tant l'apparition des cadres techniques que la culture humaine et professionnelle des travailleurs rendront le gouvernement bureaucratique et la hiérarchie stratifiée de moins en moins efficaces et obligeront le personnel dirigeant à disparaître ou à adapter aux circonstances les formes du gouvernement.

Ainsi la contradiction du dirigisme stalinien, c'est que son but est *de se rendre inutile* par la transformation qu'il exerce à la fois sur les dirigés et sur le potentiel industriel et militaire du pays. Et cette contradiction n'est qu'une expression de la contradiction fondamentale de la construction socialiste dans la période qui suit la prise du pouvoir. Il va de soi que, d'autre part, la bureaucratie s'affirme en même temps et que le dirigisme stalinien dans la mesure où il est hiérarchisé, tend à avantager certaines couches sociales : mais c'est que la praxis, en déterminant le champ du pratico-inerte, a produit, par l'intermédiaire du champ pratique entier, les bureaucrates soviétiques de telle sorte qu'ils assimilent l'intérêt commun et l'intérêt privé. Nous savons en effet que ces deux intérêts sont en contradiction dans les masses travailleuses au cours de la phase de construction pré-révolutionnaire. Mais nous savons aussi que l'apparition de la hiérarchie ouvrière tendait à créer un système de récompenses tel que *pour quelques-uns des travailleurs* la contradiction était levée : travailler le mieux et le plus vite, c'était être le mieux payé et le plus honoré. Dans la mesure même où la stratification a figé la hiérarchie, celle-ci tend à se maintenir *pour elle-même et contre les masses* et, tout à la fois, *pour la plus grande efficacité de la praxis commune*, telle que cette efficacité peut apparaître à des agents bureaucratisés. Mais dans l'acte même qui consolide leur pouvoir (*et par lui*) ils en

limitent la durée : ils en ont pris conscience (du moins les plus cultivés – ce qui ne veut pas dire les plus élevés en grade) puisque toute l'idéologie qu'on leur a enseignée éclaire ce caractère de *pouvoir à terme* et presque d'« intérim ». Ils peuvent bâtir l'U.R.S.S. mais non construire une classe : leur action même le leur interdit malgré les privilèges qu'elle leur confère. Leur bureaucratie consacre la séparation des fonctions de direction et du mode d'appropriation dans une certaine phase de la croissance industrielle (planifiée ou non – comme nous le verrons). Mais elle manifeste en même temps par ses incidences sur les dirigés le caractère provisoire de cette dissociation en régime socialiste. Ainsi peut-on dire que l'émancipation de l'ouvrier soviétique – bien que différente de l'émancipation des ouvriers occidentaux – porte sentence contre la Bureaucratie ; mais il faut ajouter qu'elle le fait *à la fois* contre cette bureaucratie et par elle et comme une conséquence pratique que celle-ci a déjà acceptée (au moins dans son principe)¹. Cette contradiction tournante et omniprésente – la contradiction de la croissance planifiée – se manifeste avec d'autant plus de force et de clarté qu'elle contribue davantage à construire l'unité des hommes qu'elle a produits, c'est-à-dire des dirigeants et des dirigés.

En ce sens – non seulement au début pour le noyau révolutionnaire – mais peu à peu pour tous les individus et tous les groupes, à travers le renforcement partiel et la dissolution partielle des sérialités, c'est la totalisation en cours qui explicite le conflit en resserrant l'unité intelligible. Retenons seulement que cette totalisation ne dissout pas les collectifs et qu'elle n'est pas l'unification d'une multiplicité en groupe. En fait, c'est celle de toute souveraineté définissant son champ pratique dans un rapport fondamentalement univoque : le champ pratique est engendré par la praxis, transformé perpétuellement par elle, et si l'on doit parler d'une transformation des agents (et de la praxis) par le champ, cette transformation ne rompt pas l'univocité de la relation fondamentale : le choc en retour, en effet, se produit par la mise en rapport d'éléments disparates au sein du champ ; c'est l'action, par son profil temporel et sa qualification (objectifs, tension etc.), qui réalise cette mise en rapport comme immanence synthétique de l'extériorité et c'est *à travers* cette synthèse que des exigences apparaissent sur fond d'intériorisation de l'extérieur (par exemple en tant que la quantité – millions de tonnes d'acier, de fonte – est

1. Cela ne signifie nullement que l'élimination de la Bureaucratie doive nécessairement s'effectuer par un calme progrès : les circonstances seules peuvent décider de la rapidité et de la violence de cette élimination. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'ensemble du processus – accord plus ou moins complet ou série d'adaptations difficiles ou troubles sanglants – se place dans le cadre d'une praxis *réformiste*.

intériorisée comme rareté, possibilité, impossibilité, moyen, fin prochaine dans la détermination des buts nouveaux par la praxis¹). Si ces exigences transforment les agents et par eux dévient la praxis, elles ne témoignent pas pour autant d'une réciprocité : elles ne sont, en effet, que la praxis elle-même, réfractée par le matériau. Ainsi l'homme se produit-il par l'intermédiaire de son produit sans que cette opération suppose nécessairement une fétichisation de celui-ci. C'est à partir de cette non-réciprocité qu'il faut considérer les relations des dirigés avec le souverain : en tant que ce sont des sérialités inertes et manœuvrées, leur rapport aux dirigeants est univoque : les séries sont de la matière ouvrée par des opérations transfinies; et les exigences qu'elles manifestent comme telles sont les inertes exigences de toute synthèse passive en tant qu'elle renvoie aux agents leur praxis retournée, passivisée et produisant ses contre-finalités. Et, dans le cas qui nous occupe, c'est bien la contradiction fondamentale du socialisme qui se retourne contre les bâtisseurs sous forme d'impératifs passifs. Et ce sont ces impératifs qui transformeront le souverain par sa tentative même d'y adapter sa pratique. De la même façon, le travailleur individuel, en tant que libre dépassement par le travail (ou par le sabotage, etc.) de la situation qui l'a produit, ne peut établir par là même un rapport de réciprocité avec le souverain. Il est libre pourtant, il agit, il se soumet ou résiste librement (c'est-à-dire en assumant son impuissance ou ses possibilités). N'importe : nous savons qu'il est vu, prévu, produit, pourvu d'un destin par le souverain et que son propre champ pratique a été lui-même défini comme spécification du champ total : la praxis souveraine traverse l'individu et l'organise avec l'ensemble disparate du pratico-inerte. S'il s'objective lui-même comme libre pratique, le souverain est l'Autre par qui le monde entier devient *autre* (c'est-à-dire aliéné à une invisible présence); s'il veut s'unifier réellement au champ total et assumer comme siens les impératifs de la production, alors il devient le souverain en tant qu'Autre. Cette unité circulaire et non-réciproque suffit à l'intelligibilité comme totalisation dialectique : chaque objet du champ est totalisation de tous les autres et de leurs contradictions; mais la non-réciprocité conserve une hiérarchie dans la totalisation.

Le conflit ouvert, progrès vers l'unité.

Toutefois nous n'avons pas rencontré, dans le champ pratique considéré, une autonomie réelle du pratico-inerte (comme source

1. C'est l'unité synthétique où elle s'intègre et non je ne sais quelle dialectique de la Nature qui confère ici une *qualité* pratique à la quantité.

de conflits entre les groupes ou les classes), c'est-à-dire une résistance véritable du résultat provisoire de l'action à cette action elle-même (en tant qu'elle s'incarne à la fois dans le souverain et dans les dirigés). Or, dans l'exemple envisagé, cette autonomie existe : c'est elle qui conduit à la véritable guerre civile qui oppose le souverain et la classe ouvrière aux paysans.

Dès 1923, Trotsky et ses amis souhaitaient mettre fin à la N.E.P.; les premiers, ils insistaient sur la nécessité vitale de la planification qui permettrait seule de rattraper le retard industriel de l'U.R.S.S. Mais, même au niveau purement théorique de ce projet encore abstrait, l'unité pratique de cette proposition créait de nouvelles liaisons synthétiques et inertes à l'intérieur du champ : le développement de centres industriels déjà existants, la création de nouveaux centres se présentaient dès leur simple *conception* comme *exigences*. Nous saisissons ici le type même de la liaison synthétique interne; la simple multiplication des machines entraîne la nécessité de multiplier les servants. Non pas parce que la machine en soi comme fragment de matière inerte présente cette exigence, mais parce qu'elle est, en tant que matériau *social* et ouvré, le support inerte d'une visée humaine passivisée (celle des directeurs, des ingénieurs et des constructeurs) qui en constitue l'unité. Et cette visée, lorsqu'elle était vivante et concrète, consistait précisément à déterminer le plus précisément et le plus économiquement possible le nombre des servants à partir de l'objet créé et de son fonctionnement. Par ces exigences multiples et qui croissent en proportion du nombre et de la nature des machines, des hommes abstraits seront désignés comme *servants requis* dans la perspective de l'industrialisation. Encore faut-il noter que – indépendamment du régime – les caractères et les circonstances se modifient d'un pays à l'autre : les U.S.A., pays d'immigration, ont connu pendant la période d'accumulation un afflux d'ouvriers étrangers. La Russie, encerclée, misérable, vit sur ses propres ressources : la circonstance reflète l'hostilité provoquée par ses transformations historiques. Ainsi les machines nouvelles ne peuvent exiger de servants que dans la population soviétique elle-même, c'est-à-dire que toute augmentation *exigée* du monde des ouvriers s'accompagne *nécessairement* d'une diminution du nombre des travailleurs agricoles. On remarquera l'hétérogénéité des facteurs : des machines, le blocus et l'encercllement militaire comme riposte de l'étranger à la Révolution d'Octobre, l'aspect sous-développé du pays qui implique que les réserves de l'industrie doivent être cherchées dans des masses rurales incultes et formées par des siècles de féodalité. Si l'ensemble de faits si disparates constitue une première nécessité, c'est que la synthèse pratique du *projet* établit entre eux des liaisons d'immanence. Et, à travers ces liaisons, des relations de base nouvelles se décou-

vrent : ces relations basiques sont en elles-mêmes du type mathématique et logistique, c'est-à-dire qu'elles ressortissent (à les prendre isolément) à la Raison analytique. Il y a x ouvriers et $2x$ postes à occuper : cette relation quantitative ne devient nécessité pratique *pour les paysans* que dans une praxis qui a non seulement pour but de fournir tous les postes mais encore de les multiplier. De même cette relation strictement négative : « il n'y a pas d'immigration étrangère », devient une négation d'intériorité (c'est-à-dire qu'elle concerne chaque paysan russe au plus profond de sa personne individuelle) dans la mesure même où la praxis décide de prendre les hommes où ils sont. Nous retrouvons ainsi l'origine même du pratico-inerte : l'intégration intériorisante de relations de pure extériorité ; et cette origine nous révèle la contradiction fondamentale de l'histoire humaine *. Mais nous y reviendrons. Notons seulement que le projet de Trotsky implique une unification potentielle des paysans et des ouvriers, en ce sens que l'on multipliera *ceux-ci* grâce à une sélection opérée sur ceux-là. Du coup, nous l'avons vu, les ouvriers nouveaux et, à travers eux, l'ensemble des masses ouvrières retrouvent provisoirement des traits, une *exis* de paysans ; mais dans cette mesure même, les paysans « s'ouvriérisent » (fût-ce dans leurs réactions de violence négative) en tant que pour chacun d'eux la possibilité de travailler en usine ne peut être *a priori* exclue. Ce projet de Trotsky implique une sorte d'osmose en même temps qu'un brassage progressif et prudent des populations.

Mais les *nécessités*, comme rapports internes d'extériorité, se multiplient. Je ne sais si Trotsky prévoyait l'extraordinaire mouvement d'urbanisation qui *quadruple* en moins de trente ans les travailleurs non-agricoles : de toute manière, il ne pouvait ignorer que la transformation démographique serait profonde. Qu'il envisageât que la praxis souveraine fît passer le nombre des ouvriers de 10 à 30 ou de 10 à 45 millions, il n'ignorait pas qu'il ne pouvait réduire le nombre des *producteurs ruraux* qu'en augmentant leur *productivité*. Parmi les nouveaux ouvriers, au surplus, beaucoup sont affectés à l'industrie lourde : cela signifie que le pouvoir d'achat des masses ouvrières est réduit ; les centres urbains ne peuvent troquer les objets de consommation lente contre les aliments, puisque le secteur des industries légères est délibérément maintenu en état de sous-développement. Cela signifie exactement que les villes n'ont pas de quoi *acheter* les récoltes paysannes (ou, du moins, la fraction de ces récoltes qui leur est nécessaire). Pour la minorité de gauche, il n'y a qu'une solution : la collectivisation. Ici encore, on remarque que la

* Cf. annexe p. 454, « L'Histoire est-elle essentielle à l'homme ? » (N.d.E.)

deuxième couche de ce qui sera plus tard le pratico-inerte se constitue à travers l'action. C'est en effet le propos d'investir avant tout dans l'industrie lourde (propos justifié par des circonstances *d'un autre ordre* : encerclement, etc.) qui brusquement introduit *une lacune*, c'est-à-dire une inerte solution de continuité dans les courants d'échanges entre la ville et la campagne. A vrai dire, ces courants s'étaient déjà raréfiés : marché noir, reconstitution de la moyenne propriété etc., tous ces facteurs – et d'autres, disparates, comme la détérioration des moyens de transports – contribuaient à porter au premier plan, dès les premières années du régime, le problème du ravitaillement. Toutefois si l'on eût développé – hypothèse absurde et purement *économique* – les industries de consommation et les transports, les échanges se fussent rapidement accrus : le régime n'eût pas résisté mais il se fût effondré sous l'effet d'autres forces (celles, par exemple, des armées étrangères). L'option fondamentale pour l'industrie lourde se traduit par l'inerte négation des échanges : il y a *quelque chose* d'un côté et rien de l'autre.

Trotsky n'envisageait à cette double contradiction qu'une solution : l'accroissement de productivité. L'inerte négation, en effet, devait se transformer en *exigence* ; la rupture des échanges risquait de liquider les villes – *c'est-à-dire le régime*. Nous voyons naître la contradiction qui opposera les ruraux aux citadins : les premiers, à peine sortis de l'ère féodale, tiennent entre leurs mains en dépit d'eux-mêmes le sort des seconds. Quand nous disons « en dépit d'eux-mêmes » nous n'entendons pas marquer qu'ils sont, malgré tout, favorables au nouveau régime, mais tout simplement qu'ils y sont indifférents et que leurs activités ne visent en elles-mêmes ni à le conserver ni à le détruire. L'historien Lefebvre a montré admirablement que la paysannerie française, entre 1789 et 1797, a fait sa propre Révolution, indépendante de la Révolution citadine, ignorée des bourgeois et, en tout cas, incomprise : ce fut une des raisons de Thermidor. Il en eût été de même, après 17, en U.R.S.S. si le souverain n'avait embrassé la totalité du pays dans sa praxis. Trotsky envisageait deux mesures principales : faute de pouvoir donner des objets de consommation, l'industrie fournirait des machines aux campagnes ; elle accélérerait la motorisation de l'agriculture ; il fallait, dès le premier Plan, envisager la construction de tracteurs. Mais cette motorisation accompagnée de l'éducation des ruraux ne pouvait s'accomplir que dans et par la collectivisation : les tracteurs, admirablement adaptés à la grande plaine russe, perdent toute utilité dans un régime de petite propriété individuelle ; d'autre part le rendement de quelques grandes entreprises collectives et motorisées démontrerait aisément au petit propriétaire individualiste la supériorité technique et économique du kolkhoze sur l'exploitation parcel-

laire du sol. Cette opération aurait un triple avantage : elle freinerait le développement des koulaks qui menaçait le régime, elle accroîtrait la production, elle permettrait d'établir solidement le contrôle de l'État, toujours plus à même de surveiller les grands établissements que la poussière des entreprises individuelles, elle donnerait la possibilité d'augmenter la part des prélèvements autoritaires que l'État devait opérer sur les récoltes. A ces trois avantages pratiques, la motorisation et la collectivisation en joignaient deux autres, moins immédiats : elles contribuaient à rapprocher le travail agricole du travail urbain en faisant du paysan un conducteur de machines ; elles réalisaient sans à-coups l'unification du régime socialiste de la propriété. On peut voir, à l'intérieur du projet, les moments où la praxis souveraine utilise le pratico-inerte en formation et ceux où elle se constitue comme relation humaine du souverain aux citoyens : l'accroissement du rendement dû à la motorisation est un rapport quantitatif qu'on peut établir par une comparaison *en extériorité* : en telle région, la production moyenne des petits propriétaires est de *tant* ; dans la même région, pour la même culture, celle des grandes entreprises est de *tant*. Et cette dernière moyenne ne fait que mettre au jour les résultats d'une machine – c'est-à-dire d'un système physico-chimique dont l'inerte unité vient du travail humain et des objectifs poursuivis. Mais aussitôt nous voyons que la machine elle-même est bien incapable de multiplier le rendement et que c'est *l'homme de cette machine* qui peut élever (ou non) la productivité agricole (par hectare ou par travailleur, selon les cas) selon qu'il en a compris l'usage, apprécié les avantages et accepté les servitudes. En conséquence, la motorisation de l'agriculture devient simultanément l'exigence inerte d'un régime qui risque de ne pas résister à la famine et l'entreprise synthétique d'éducateurs tâchant de convaincre des hommes en établissant des relations humaines avec eux.

Le projet de Trotsky est repoussé : son radicalisme – au lendemain de la N.E.P. – inquiète Staline et la droite boukhari-nienne. Mais, surtout, il ne tient pas compte d'un facteur essentiel : *la rareté du temps*. Eût-on développé dès 1924 les industries nécessaires à la mécanisation de l'agriculture, on n'aurait pas pu gagner de vitesse le mouvement paysan lui-même qui allait vers la consolidation de la petite propriété et la concentration capitaliste (dont les koulaks sont les premiers agents) et qui tout à coup – en 1928 – met Staline devant ce fait accompli : la « grève du blé », c'est-à-dire une menace de mort pour les villes. A considérer les choses du point de vue qui nous occupe, ce mouvement – quoique rigoureusement conditionné en lui-même – se produit par suite d'une *indétermination réelle* des relations entre le souverain et les masses agricoles. Il n'entre pas,

en effet, dans notre propos, d'examiner le processus par lequel, dans les pays sous-développés, le démembrement de la propriété féodale est suivi d'une concentration des terres qui peut conduire à la constitution d'une bourgeoisie rurale. Ce qui est sûr, c'est que ce processus ne peut se développer jusqu'à son terme que si le monde paysan, au sein de la nation, reste *relativement autonome*, c'est-à-dire que si l'État n'intervient pas dans un système d'échanges, de ventes (par le paysan pauvre) et d'achats (par le paysan riche) qui aboutit à une restructuration capitaliste de la propriété foncière (ou, bien entendu, s'il *favorise* ce remembrement). L'autonomie du processus, en U.R.S.S., témoigne de l'impuissance relative du souverain : certes, l'ensemble des ruraux appartiennent, dès la prise du pouvoir, au champ pratique. Mais l'existence d'un champ pratique unifié ne doit jamais se confondre avec la totale exploitation et le total contrôle de ce champ. Chacun – pour emprunter l'exemple à la dialectique constituante – peut voir combien *son propre champ* enveloppe d'indéterminations ou d'ignorances : et ces secteurs mal connus ou inconnus correspondent évidemment à un insuffisant développement de la praxis, à l'absence des techniques et des instruments qui permettraient d'éclairer et de conditionner les zones d'indépendance et d'obscurité. L'unité formelle de la praxis n'est pas compromise puisque, somme toute, cette géographie de l'indéterminé lui reflète purement et simplement ses pouvoirs, son savoir et son organisation, bref, son degré actuel de développement; ce qui peut être en danger, par contre, c'est la *réussite concrète* de l'action. La « grève du blé » en 1928 est l'incarnation des caractères principaux de la praxis jusqu'à cette date et de ses instruments : d'abord la volonté bolchevique de faire la Révolution par la classe ouvrière et dans les centres urbains, c'est-à-dire une décision tout entière opposée à celle que devait prendre Mao Tsé-Toung quelques années plus tard. Mais cette opposition elle-même doit s'interpréter à partir des différences profondes qui séparent les deux pays – en particulier le mouvement révolutionnaire russe est inséparable du rapide développement de l'industrie entre 1900 et 1914. En second lieu, comme conséquence de cette détermination pratique, l'imparfaite connaissance de la classe paysanne et l'incapacité de prévoir ses réactions après le partage des terres. En troisième lieu, la coupure inerte que nous avons signalée dans le mouvement des échanges et dont l'origine se trouve dans la nécessité d'industrialiser au plus vite. En quatrième lieu, l'insuffisance du personnel activiste par rapport à l'énormité du pays et au nombre des paysans – ce qui ne fait qu'incarner, sous une autre forme, la disproportion entre la classe révolutionnaire – c'est-à-dire les masses ouvrières – et la classe *guidée*, qui représente alors presque toute la population. Enfin la lenteur et l'insuffisance des trans-

ports – secteur toujours sacrifié par les planificateurs soviétiques – et, conséquemment, la rareté et la difficulté des communications. Finalement nous retrouvons ici sous forme de manques – c'est-à-dire d'inertes négations – les limites mêmes que se donne la praxis dans le moment où elle se détermine *positivement* par rapport à ses moyens et à ses objectifs; et ces limites elles-mêmes, nous savons qu'elles tirent leur origine des circonstances matérielles que la praxis dépasse, nie et conserve en elle comme sa spécification.

A partir de là nous voyons se produire et se consolider, comme négation de toute praxis au cœur du champ pratique, une zone pratico-inerte de *séparation*. Le remembrement capitaliste des terres est, en effet, un processus *sériel* : il marque l'isolement impuissant des paysans pauvres; c'est cet isolement qui produit les koulaks, quand les circonstances leur sont favorables, et chaque concentration est l'amorce de concentrations nouvelles, dans la mesure où l'enrichissement du riche détermine de proche en proche l'appauvrissement des pauvres. Mais ce mouvement sériel ne se manifeste – comme médiation des hommes par la terre – que comme automatisme échappant au contrôle humain. Et cette détermination négative le constitue en immanence : elle lui vient, en effet, de ce qu'il se produit à l'intérieur d'un champ pratique soumis dans sa totalité au contrôle du souverain. En d'autres termes, cette nouvelle récurrence, prise dans le champ pratique comme négation du souverain, est, de ce fait même, pour le souverain sa propre négation interne; mais cette négation ne peut avoir lieu que dans l'unité de la praxis et du champ pratique comme reconditionnement non-réciproque de la praxis par le contenu de son champ. En même temps, d'ailleurs, et par la raison que toute praxis est saisie *pratique* de ses objets, cette négation se manifeste comme spécification sur fond du champ total et le champ total la désigne comme objet se posant pour soi et devant être dissous dans la totalité. Ou, si l'on veut, le champ tout entier se manifeste comme l'exigence inerte que cette concrétion étrangère soit dissoute. Cette retotalisation par l'exigence se manifeste, par exemple, comme problème du ravitaillement des villes et, à travers ce problème, comme mise en question immédiate de la construction du socialisme par industrialisation. On voit l'ordre des conditionnements et leur circularité : 1°) *C'est la praxis souveraine qui conditionne l'apparition du pratico-inerte comme contre-finalité*; dans l'hypothèse, en effet, d'une révolution bourgeoise, le développement de l'industrie lourde n'aurait eu ni cette ampleur ni cette urgence ni cette unité de direction; les mécanismes du marché (et les investissements étrangers) fussent intervenus comme régulateurs des échanges; nul doute qu'une industrie légère ne se fût constituée pour répondre à la demande des

travailleurs agricoles : entre le capitalisme industriel et la concentration des biens fonciers, une certaine harmonisation se fût produite, les paysans eussent vendu leur récolte à la ville parce que, dans une société bourgeoise, vendre eût été leur intérêt particulier ; en même temps, l'intensification des échanges eût intensifié la concentration des terres et l'expropriation des pauvres. 2°) C'est le *pratico-inerte* qui met la praxis en danger de voler en éclats par l'influence négative qu'il exerce sur son moyen principal (la force de travail des ouvriers). En effet le mouvement récurrent de la concentration se développe simultanément comme résultat du partage des terres et comme conséquence d'une carence des pouvoirs. Celle-ci reflète en même temps deux traits préexistants de ce pays sous-développé : la pénurie des transports, la disproportion numérique entre les populations urbaines et les populations paysannes. Et, dans la mesure même où le souverain veut supprimer cette pénurie en augmentant la production industrielle, diminuer cette disproportion en poussant à fond l'urbanisation, il accroît sa carence puisqu'il mobilise ses forces positives dans l'entreprise d'industrialisation. Mais cette carence, en tant qu'elle est vécue, soufferte, qu'elle se transforme en problème, qu'elle suscite une prise de conscience et qu'elle va se réextérioriser en *solutions* (bonnes ou mauvaises, peu importe) devient, dans sa conséquence *pratico-inerte*, le *vice interne* de l'action et son *risque propre* d'échouer radicalement : ainsi s'intègre-t-il à l'unité comme la désunité fuyante qui met l'unité en péril. Mieux : en tant que la praxis souveraine rencontre comme un risque concret et universel, dans toutes les villes, les menaces de famine, la contre-finalité vole à l'action son unité et s'y intègre comme l'unité de sa négation. Le seul fait qu'on ait appelé alors le fait sériel une « grève du blé », ce qui sous-entend un accord, des groupes d'organisation, une conscience de classe etc., montre à quel point les dirigeants ont un dévoilement synthétique du danger – et, à travers lui, de ses conditions déterminantes – en tant qu'il leur apparaît à travers le milieu réfringent et téléologique de leur propre action.

Mais, en fait, *il n'y eut pas* de grève du blé : il y eut un processus complexe (remembrement des terres, apparition d'un ordre social neuf dans les campagnes, dépendance nouvelle des pauvres par rapport aux riches sur la base d'une transformation du régime de la propriété, c'est-à-dire du passage de la féodalité à la bourgeoisie et, à travers cette contradiction, méfiance envers les collecteurs du régime : ce n'étaient pas seulement ni surtout les vieilles traditions de l'ancien régime qui s'exprimaient par cette méfiance ; elle traduisait d'abord l'incompatibilité de l'ordre en construction dans les campagnes, c'est-à-dire de la concentration des propriétés comme collectif, et de l'ordre en construction dans

les villes, c'est-à-dire du socialisme), qui n'est autre, en somme, que le pourrissement d'une action souveraine laissée à l'abandon faute de moyens de la poursuivre. Pourtant, il n'était pas faux de parler de « grève » : cela n'était pas faux du point de vue du souverain et des villes et dans la mesure où les ensembles urbains voyaient le ravitaillement, du point de vue de la construction socialiste, comme un moyen nécessaire *non seulement de vivre mais de gagner les batailles engagées*. Cela n'était pas faux par cette seule raison que, dans le milieu de l'action, tout est toujours action (positive ou négative) et que, plus la praxis est urgente, plus la résistance de l'inerte, en tant qu'elle se manifeste nécessairement à travers des hommes, apparaît comme *sabotage*. Ainsi Rakosi fit emprisonner les ingénieurs qui, après quelques mois de travaux, vinrent lui expliquer que le sous-sol de Budapest ne se prêtait pas à la construction d'un métro : à travers eux, c'est ce sous-sol qu'il emprisonnait. L'optimisme volontariste est nécessairement Terreur : il *faut* qu'il sous-estime le coefficient d'adversité des choses ; donc, au nom de sa confiance dans le pouvoir de l'homme, il ignore les résistances de l'inertie, la contre-finalité, la lenteur des osmose et des pénétrations (en tant qu'elles accroissent la rareté du temps), il ne connaît que la trahison. En ce sens *aussi*, c'est-à-dire dans sa temporalisation interne, l'action est manichéiste, comme a dit Malraux. Ainsi, dans la vérité de l'action souveraine, qui est de texture pratique, le processus complexe qui bouleverse la classe paysanne est *déjà* praxis unitaire de groupes contre-révolutionnaires à partir du moment où ses conséquences mettent le socialisme en danger. De ce point de vue, cette prise de position est l'amorce d'une *réunification* pratique de la paysannerie par la coercition. On peut trouver à cette dernière observation un certain caractère d'humour noir. Mais cet humour est dans la praxis elle-même : rappelons-nous que le groupe en fusion naît quand le collectif intériorise comme totalisation radicalement négative une menace extérieure d'extermination. La praxis doit éclater ou dissoudre en elle le pratico-inerte qu'elle a produit ; dans un premier moment, elle lui donne l'unité négative d'un groupe et va tenter de produire elle-même *une autre unité* dans ces classes rurales.

La collectivisation permet, nous l'avons vu, d'accroître le contrôle ; elle sera à l'origine d'une opération souveraine faisant passer de 17 % à 35 % la part des produits de la terre que l'État réquisitionne ; elle a d'autre part le but politique et immédiat de supprimer les koulaks et de transformer la concentration capitaliste qui s'est amorcée en concentration socialiste. Mais *la rareté du temps* (c'est-à-dire l'urgence du péril en 1928) est saisie pratiquement comme obligation de collectiviser *par contrainte* — c'est-à-dire sans motorisation et sans éducation préalable. On

sait le résultat de ces violences : deux types d'unification. D'une part la transformation des masses rurales en communautés groupées sur de grandes exploitations et rigoureusement contrôlées (d'abord par les « forces de l'ordre », ensuite par l'institution des M.T.S. *), d'autre part – sous cette intégration superficielle au régime – des unités (en général strictement locales) de résistance paysannes, parfois coordonnées par d'authentiques contre-révolutionnaires. En un mot, l'intervention brutale du souverain transforme le pratico-inerte – c'est-à-dire la résistance des choses et des hommes en tant que médiés par les choses – en groupes humains qui s'unissent contre sa praxis. La rareté du temps, jointe à la rareté des ressources, transforme la contradiction en conflit.

Mais ce conflit lui-même, comme contradiction assumée par les adversaires, bien qu'il soit plus dangereux encore pour la praxis totale, représente un degré d'intégration supérieur. En premier lieu, il contribue à réduire l'hétérogénéité des masses ouvrières : elles soutiennent d'un élan commun le souverain en tant qu'un même danger les menace; l'urbanisation se poursuit par afflux de main-d'œuvre d'origine rurale mais l'unité se fait dans les villes contre la campagne (il importe peu qu'on répète, pieusement, à l'époque, que les adversaires du régime sont les seuls koulaks : chacun sait que n'importe quel paysan est un koulak en puissance; et l'on sait aussi que tout adversaire du régime, si c'est un paysan, sera traité comme koulak). En second lieu, le collectif rural est brisé; la situation, partout identique, provoque *dans les nouveaux groupes* des réactions identiques : mais, dans cette identité, les conditions d'une résistance organisée sont partiellement données. On sait les résultats : les paysans détruisent de leurs propres mains récoltes et bétail, la famine sévissant dans les années 32-33. Si le régime ne sombre pas dans l'aventure, c'est *d'abord* parce que l'unité des ouvriers et des paysans (qui avait permis la Révolution d'Octobre) était devenue impossible : en 1917, les intérêts de ces deux classes coïncidaient; ils s'opposaient en 1930 : les ouvriers, en général d'accord avec la socialisation des moyens de production, étaient en désaccord avec la résistance paysanne qui se définissait pour eux comme un refus du socialisme; et ce désaccord se marquait pratiquement en ceci que l'intérêt des ouvriers exigeait des réquisitions massives et immédiates. Pour accomplir un sur-travail au profit de la communauté nationale, il fallait que les travailleurs ruraux acceptent de les nourrir *par un surtravail*; ainsi la politique volontariste et coercitive du souverain incarnait leurs propres exigences : ils la

* Stations de Machines et de Tracteurs, créées en 1929 et supprimées en 1958. (N.d.E.)

reconnaissaient comme *émanant d'eux*. Et l'autre raison qui devait sauver le régime, c'est l'impossibilité *pour les paysans* de poursuivre leur unification pratique par une organisation ramifiée dans tout le pays avec des objectifs et des mots d'ordre communs. Et par là, la dispersion *des groupes* (remplaçant celle des individus) retotalise, comme condition négative de la défaite paysanne, un ensemble de données déjà totalisées – mais autrement – par la praxis souveraine : l'immensité du pays, la diversité des langues et des nationalités, le manque de communication (pénurie des transports) affectent les révoltés aussi bien que le souverain – plus même, car il dispose de certains moyens (télécommunications etc.) dont ils n'ont pas l'usage; le fait que la Révolution ait été avant tout *urbaine* (fait qui semblait alors naturel mais qui *aujourd'hui* singularise la Révolution *russe* : celle des Chinois fut *rurale*) marque les limites du sous-développement de la Russie : avant 1914, une industrie existait et se développait rapidement, créant d'importantes concentrations ouvrières et déterminant ainsi une différence énorme entre le niveau technique, culturel, politique, etc., des citadins et celui des paysans; ceux-ci refusaient de revenir au régime ancien qu'ils détestaient (ainsi les contre-révolutionnaires tsaristes, bien qu'ils disposassent d'une idéologie et parfois d'une certaine expérience, ne pouvaient réellement tenter de les organiser) mais ils n'avaient pas les instruments qui leur eussent permis d'opposer au socialisme un programme d'action fondé sur le libéralisme bourgeois.

Ainsi les aspects principaux de ce qu'on a appelé abusivement la « guerre des paysans » – destructions sporadiques et « suicidaires » puis résistance passive – traduisent exactement le rapport « villes-campagne » à travers la praxis révolutionnaire : les paysans ont fait *ce qu'ils ont pu* contre le régime; ils devaient perdre parce qu'ils *ne pouvaient faire davantage*, c'est-à-dire dans la mesure même où la raison de leur défaite (impossibilité de s'unir dans une large organisation, de prendre clairement conscience d'un objectif commun, inculture, analphabétisme, défaut de technique et manque d'armes), c'est tout simplement le sous-développement qui a conditionné et produit la Révolution d'Octobre et que le souverain révolutionnaire dépasse et conserve en lui dans la mesure où son but principal est de le supprimer. Les dirigeants, avec les moyens insuffisants dont dispose un pays sous-développé, luttent pour briser la résistance des hommes qui sont l'incarnation même de ce sous-développement. Quand ils tentent de supprimer la misère russe, ils voient se dresser contre eux les hommes produits par cette misère; par eux, la misère et l'oppression passée deviennent humaines pour les combattre. Inversement, l'atroce brutalité avec laquelle ils répriment toute tentative de rébellion, c'est la rareté du temps qui s'y incarne, en

tant que cette rareté dépend elle-même de deux facteurs, l'urgence de la menace extérieure et celle du danger intérieur. Mais l'une et l'autre urgences sont conditionnées par le sous-développement : il faut industrialiser vite parce que l'écart est trop grand entre l'U.R.S.S. et les puissances capitalistes; *on n'a pas le temps* de développer les industries de consommation; il faut collectiviser *de force* parce que les tracteurs manquent; *on n'a pas le temps* d'éduquer les paysans.

Inversement, cette brutalité va unifier le *style* de l'action souveraine : la bureaucratie assume la dictature pour le compte du prolétariat et ne peut la maintenir que par l'oppression larvée de la classe ouvrière, l'oppression ouverte de la classe paysanne¹. C'est *à travers* la lutte contre les paysans que la dictature se radicalisera partout et dans tous les secteurs comme Terreur; c'est à partir de cette Terreur – qui nécessite un pouvoir consolidé – que la hiérarchie improvisée va peu à peu se scléroser. A partir de là, enfin, la Terreur (nous avons vu par quel mécanisme dans un chapitre précédent *) comme praxis souveraine s'intériorise et devient une extermination tournante à l'intérieur des organes souverains. La Terreur interne, comme praxis d'intégration radicale et au besoin violente, reproduit le mouvement de la Terreur externe comme unification radicale, au besoin par la violence, des diversités pratico-inertes. Et cette intériorisation est ici encore compréhensible : le souverain ne peut se faire l'unité rigoureuse et inflexible de son champ pratique que s'il est *en lui-même* pur pouvoir unifiant, c'est-à-dire praxis synthétique *sans aucune passivité*. Comme, en fait, la passivité est toujours présente – en tant que multiplicité d'individus communs –, le souverain en est toujours à *réduire* cette inertie qui le ronge. Il se réduit à la fois *pour* unifier le champ pratique et parce que la diversité du champ pratique actualise la multiplicité souveraine dans la mesure même où la praxis réalise l'unification du champ. C'est *pour* appliquer des mesures draconiennes qu'il faut que les dirigeants « ne fassent qu'un »; mais c'est *à l'occasion* de la conception et de l'application de ces mesures qu'ils se retrouvent (ou *peuvent* se retrouver – cela suffit) plusieurs. L'unification du champ pratique par la pure puissance de synthèse souveraine et la réunification de la praxis diversifiée par l'objet même qu'elle a dissous dans la totalisation en cours constituent des moments dialectiques de la temporalisation.

Dans cette mesure, on peut dire que le conflit a été un progrès vers l'unité : il a substitué une lutte de classes à une inerte impossibilité d'échanges. Encore les classes en question n'ont-elles

1. L'inverse est vrai aussi, bien entendu.

* Cf. tome premier, section A du livre II, p. 678 sq., *op. cit.* (N.d.E.)

pas vraiment lutté l'une contre l'autre : la classe ouvrière est en pleine croissance, sans aucune stabilité, traversée par des séries et des séries de séries; la classe paysanne se caractérise par sa dissémination. En fait, le conflit apparaît par la médiation du souverain : c'est celui-ci qui donne à la relation inerte son aspect de nécessité synthétique en faisant du ravitaillement des villes par les campagnes une urgence (c'est-à-dire en transformant, à partir de ses objectifs propres, les difficultés constantes des échanges en question vitale). Le souverain, médiateur entre les classes, établit une réciprocité comme premier moment du conflit là où il n'y avait qu'une coupure : pour éviter que la classe paysanne ne se fasse le destin de la classe ouvrière, il utilisera ses appareils de contrainte au nom de celle-ci pour en faire le destin de celle-là.

Mais le conflit – quelque sanglant qu'il ait pu être – n'est pas *liquidateur* dans son objectif propre : il s'agit de contrôler et d'accroître la production agricole, de permettre aux organes d'État de prélever les pourcentages *maxima* mais *en aucun cas* de supprimer la classe paysanne à la façon dont on supprime la bourgeoisie en tant que classe. En fait, l'industrie permet de commencer la motorisation et la mécanisation de l'agriculture : petit à petit la production ouvrière, en tant qu'utilisable par les paysans, justifiera le *leadership* des travailleurs urbains. Dans la mesure où cette motorisation – qui est loin d'avoir atteint son terme – se poursuit encore aujourd'hui, nous pouvons voir son but et ses limites : elle cherche, sous l'unité de contrainte, à introduire un *rapprochement des hommes*, non en leur permettant de discuter leurs points de vue réciproques mais en les produisant tels que le paysan, comme spécialiste des machines agricoles, diffère de moins en moins de l'ouvrier, comme spécialiste des machines urbaines. Il faut donc retenir le caractère totalisateur mais singulier de la praxis souveraine dans le champ : tout en provoquant la maturation des antagonismes du champ, pour transformer en conflit le pratico-inerte qui risque de la déchirer et pour se faire à la fois les deux adversaires, l'unité synthétique de chacun d'eux et la force de contrainte qui détermine par elle-même l'orientation et l'issue de la lutte, elle fait entrer malgré tout dans la classe paysanne, redéfinie par l'oppression qu'on exerce sur elle, non seulement une culture marxiste qui, réduite à elle seule, ne serait pas même assimilée mais, par infiltration lente, les moyens de production qui produiront en même temps l'accroissement de la productivité et l'homme de cet accroissement, l'homme kolkhozien, lancé par ses propres instruments dans la bataille du rendement et défini comme l'ouvrier par le combat qu'il mène. L'appareil de contrainte pourra lâcher prise, sinon du vivant de *cette* génération, du moins quand la nouvelle aura assuré

la relève : car ces jeunes kolkhoziens ont connu dès l'enfance la collectivisation, ils ont vu l'apparition des machines et la généralisation de leur emploi. Il y aura donc *homogénéité* des classes, interpénétration toujours possible et, finalement, avec l'industrialisation de l'agriculture, la différence entre la ville et la campagne tendra pratiquement vers zéro.

Naturellement, ces implications de la praxis ne sont admissibles qu'à la condition de formuler quelques réserves précises. En premier lieu, l'industrialisation de l'agriculture ne peut être considérée comme un résultat spécifique de la croissance planifiée : dans les pays de capitalisme avancé, elle s'opère à un rythme parfois beaucoup plus rapide. Certes, la productivité s'accroît toujours plus lentement dans le secteur primaire. Il n'en demeure pas moins que, aux U.S.A., 6 900 000 agriculteurs nourrissent aujourd'hui 165 000 000 d'hommes tandis que, en U.R.S.S., 50 000 000 de travailleurs ruraux sont nécessaires *aujourd'hui* pour nourrir 215 000 000 d'habitants. En fait, l'amélioration de la productivité, dans le primaire, est loin de correspondre chez les Soviétiques à l'accroissement très réel du nombre des machines agricoles. Et, en 1958 comme en 1928, mais avec beaucoup moins d'urgence, le problème de la productivité de l'agriculture reste au premier plan des préoccupations du gouvernement.

Mais ces réserves s'expliquent dans la mesure où elles permettent d'interpréter dans son extériorité la praxis souveraine, c'est-à-dire de déterminer les qualifications qui lui viennent des contre-finalités issues de son champ pratique ou, si l'on veut, de son réfléchissement sur elle-même par la matérialité inerte qu'elle a synthétisée. La coercition, en même temps qu'elle empêche d'avance toute action positive des opprimés et jusqu'à l'intention, peut-être, de se grouper pour agir, maintient ceux sur qui elle s'exerce en état de résistance permanente. Cette résistance étant, par ailleurs, inséparable de l'impuissance (puisque la contrainte, sous l'unité apparente du groupe de production, maintient la sérialité), se caractérise comme résistance passive. Rien n'est *fait* contre le régime; quelque chose *n'est pas fait*, certaines prescriptions ne sont pas accomplies; l'apparition des tracteurs ne regroupe pas les cultivateurs : le rapport aux machines – venues de la ville et demandant un supplément de travail et une requalification des travailleurs – est ambigu; on s'en méfie et puis l'on voit en elles – qui sont *louées* par la Station d'État – un nouveau moyen de contrôle et de pression; pourtant on ne peut nier qu'elles n'accroissent la productivité. Mais pour que cet accroissement conditionne une augmentation du taux de production, il faudrait justement que les ruraux les accueillent avec enthousiasme, c'est-à-dire qu'ils aient profondément accepté le régime socialiste et les réquisitions d'État. Ainsi, à travers ses

résultats, les deux orientations de la praxis souveraine (collectiviser de force, donner peu à peu les moyens qui font accepter la collectivisation) tendent à s'opposer. Cependant la nouvelle génération kolkhozienne ne remet plus en question la mécanisation et la propriété collective de la terre; le régime lui-même a cessé d'être en cause. Mais, bien qu'elle ait été produite par la motorisation, l'éducation marxiste, etc., elle porte encore la marque qu'ont laissée sur elle les colères impuissantes et les malheurs de la génération précédente : au stade actuel, malgré les mesures prises par Khrouchtchev – et, en particulier, la dissolution des M.T.S., donc la décentralisation –, elle manifeste, sinon un séparatisme dans la nation, du moins une sorte de particularisme; récemment encore la *Pravda* se faisait l'écho de propositions étranges, faites par des présidents de kolkhozes et qui ne visaient à rien moins qu'à assurer, du haut en bas, l'autonomie des Soviets kolkhoziens. Ces propositions, si – comme leur publication dans la *Pravda* le laisse supposer – elles reflètent une tendance générale, nous pourrions dire qu'elles dénotent une sorte de *conscience de classe* chez les paysans. Ces hommes, des techniciens, instruits du marxisme, et dont beaucoup ont étudié dans les villes, sont – comme les dirigeants le prévoyaient en 1930 – des « hommes soviétiques », durs à la peine, courageux, volontaristes, pénétrés de la nécessité d'accroître la production des denrées alimentaires; mais, *en même temps*, ils ont intériorisé la Terreur que leurs familles ont subie dans les distances mêmes qu'ils prennent par rapport à leurs semblables des villes : incultes, les pères refusaient le surtravail imposé et le nouveau régime de la propriété; instruits, les fils accepteront d'accroître la production, ils défendront la collectivisation elle-même, ils soutiendront le régime soviétique : mais on discerne chez eux, comme singularisation de l'orgueil soviétique, la conscience d'être parvenus à maturité et de refuser, dans le régime socialiste et pour mieux le défendre, la tutelle des ouvriers.

Cette disposition des kolkhoziens – qui doit engendrer de nouveaux changements dans la praxis souveraine – est donc l'objectivation de la praxis stalinienne. Mais cette objectivation – à la différence de ce qui se produit quand, par exemple, le travailleur isolé ou le groupe restreint voient *l'extériorité du dehors* leur voler leur travail ou ses résultats objectifs – se réalise comme *extériorité du dedans*. Cela signifie que cette *exis* des paysans – qui peut devenir elle-même action – incarne, résume en elle trente ans de praxis souveraine et tout à la fois porte sentence sur elle. Bref, la conclusion est totalisation rétro-active. Ainsi, l'ambivalence de l'attitude des ruraux se présente comme *la signification privilégiée* des contradictions du souverain (en tant qu'elles s'exprimaient dans son action antérieure). Nous disons *privilégiée* et non

définitive : rien ne permet de prédire que le développement de l'industrialisation dans les villes et dans les campagnes ne finira pas par réaliser l'unité des hommes soviétiques. Dans ce cas et du point de vue de ce nouveau résultat, la praxis des dirigeants – entre 1928 et 1950 – recevrait des qualifications nouvelles : mais ce développement ultérieur fait partie de ce que nous avons appelé, après tant d'autres, la totalisation diachronique ; c'est à travers des circonstances neuves, des problèmes imprévisibles et une praxis originale que ces qualifications viendront à la praxis antérieure : elle les recevra passivement puisqu'elle ne les aura pas produites. La signification privilégiée est la conclusion interne de la praxis, en tant qu'elle est la limite provisoire de la temporalisation pratique et qu'elle se réfère *uniquement* aux relations d'immanence (positives ou négatives) qui se sont réellement établies dans le champ pratique et dans l'intériorité du souverain au cours de la praxis elle-même. En ce sens, *l'exis* présente de la classe paysanne totalise rétrospectivement les réussites positives de la Terreur stalinienne et ses limites négatives, dans la mesure où elle marque à la fois l'ambiguïté de la société soviétique tout entière et la possibilité, sous certaines conditions, d'accomplir de nouveaux progrès. A l'intérieur des groupes formés par contrainte, l'effort d'unification coercitive a permis de mettre en place et de maintenir les grandes exploitations qui pouvaient utiliser les tracteurs ; et sous la pression de l'appareil d'État, les groupes ont acquis leur unité pratique par le progrès de l'industrialisation qui permettait de produire les engins motorisés. Mais cette oppression, par les résistances engendrées, si elle a permis négativement d'éviter la famine et la faillite du régime, s'est rendue elle-même incapable de réaliser l'intégration totale de la classe paysanne à la « société sans classes » et, du même coup, de fonder l'accroissement du taux de production agricole sur l'accroissement de la productivité. Et ce qui décide, ici, de la signification interne et privilégiée, c'est, bien entendu, la double relève (relève des générations, relève des dirigeants). Il n'en reste pas moins que le conflit de classes, en tant qu'il a tenté et permis (malgré tous les particularismes) de transformer les paysans russes en hommes soviétiques, doit être intelligible jusque dans son résultat, comme moyen d'unification déterminé par la praxis souveraine et la qualifiant en retour par ses contre-finalités. Sa face d'ombre, le demi-échec, retotalise rétrospectivement l'extériorité interne de l'action, en tant que ce demi-échec a produit une situation et des hommes qui la dépassent en la vivant : des négations immanentes et contenues par la signification privilégiée on passe rétrospectivement à la synthèse des contre-finalités parasitaires, nées dans et par l'unité souveraine, bref *on totalise le processus*. Les structures positives permettent de reirou-

ver le sens objectif de l'entreprise qui s'est condensée là, *aujourd'hui*, c'est-à-dire son propre mouvement, *passé, au passé*, de totalisation. Et, bien entendu, ces deux directions de l'étude rétrospective sont parfaitement inséparables, comme elles le sont aussi dans l'action des jeunes kolkhoziens, qui les retotalise en les dépassant.

Ainsi, à l'intérieur d'une praxis souveraine, la transformation du pratico-inerte en lutte de classes médiée représente un progrès dialectique vers l'intégration : le souverain veut liquider les concrétions pratico-inertes qu'il a produites lui-même en sécrétant ses contre-finalités; mais comme le pratico-inerte, médiation de l'inerte entre des hommes, exprime sa résistance passive à travers les hommes médiés, la Terreur est l'effort du souverain pour liquider la concrétion inerte en agissant sur les hommes qu'elle produit (et, à la limite, par la liquidation même des personnes). La victoire – même à la Pyrrhus – du souverain éclaire le sens véritable de la lutte : le rapport des forces était dès le départ en sa faveur. Mais par là nous n'entendons évidemment pas la simple relation numérique : celle-ci, en effet, jouerait contre les masses ouvrières et les organes dirigeants. Cette notion traduit en fait une relation complexe et dialectique, en chacun des adversaires, entre la densité dynamique (donc les hommes en tant que médiés par les moyens de communication), les possibilités d'organisation et de réorganisation, les urgences, l'élan que ces urgences conditionnent chez chacun et chez tous, les moyens concrets de mobiliser toutes les forces par un programme de revendications et d'action dans lequel les objectifs échelonnés de la praxis trouvent leur unité dans l'objectif le plus lointain. Si le souverain gagne, c'est que ces conditions sont réalisées pour lui mais non pour les opprimés : de fait, malgré les graves périls de 1931-1932, l'unité du champ pratique n'a jamais été compromise par les conflits en cours; et c'était tout un pour les masses paysannes de manquer des moyens matériels de s'unir et de ne pas avoir les instruments théoriques qui leur eussent permis une prise de conscience et la formulation d'un programme : le sous-développement technique et culturel des masses rurales se traduit, dans les revendications pratiques, par l'impossibilité de construire leur unité autour d'un programme; à la lettre, les paysans ne veulent pas de la collectivisation (surtout sous la forme brutale que le souverain lui a donnée) mais ils n'ont pas conscience de ce qu'ils veulent parce qu'ils ne peuvent rien vouloir : les *vrais* koulaks, évidemment, luttent pour le maintien de leur propriété; mais le paysan pauvre ne peut défendre *ni* des terres qu'il ne possède pas *ni* le principe de la propriété bourgeoise, qu'il ne connaît pas, *ni* surtout ce glissement continu qui lui arrache son maigre lopin de terre

pour l'agglomérer au domaine du riche. La résistance paysanne est vaincue parce qu'elle est *sans principes* mais elle est sans principes parce que, malgré les traditions, les intérêts locaux, les contraintes, la méfiance, les ruraux ne peuvent trouver nulle part des raisons fondamentales de s'y opposer. La résistance paysanne est *dépassée* dès le principe par la praxis souveraine parce que celle-là est *retardataire* et celle-ci *progressiste*. Je ne donne pas à ces mots de signification absolue : j'appelle *progressistes* les activités qui, à l'intérieur d'une praxis totalisante et pour un champ social donné, permettent d'avancer ou, en tout cas, de réaliser la totalisation projetée ; j'appelle *retardataires* celles qui, sans pouvoir réellement produire l'éclatement de la praxis globale, traduisent dans la pratique les freinages d'un pratico-inerte dont l'origine est à chercher – au moins en partie – dans les circonstances matérielles qui ont suscité la praxis elle-même. Dans la mesure (toujours imparfaite, sauf quand il s'agit d'exemples abstraits) où l'on peut considérer l'ensemble totalisant (praxis, pratico-inerte et champ pratique) comme un système isolé, le sort de cette résistance, pour farouche qu'elle puisse être, est décidé d'avance. Elle n'a de chances de vaincre – et provisoirement – que si elle bénéficie à point nommé de concours extérieurs. Dans ce sens, bien qu'elle ait été inventée par chacun, vécue, réalisée par de libres entreprises – parfois héroïques –, elle rentre dans le système de freinages et d'accélération que la praxis engendre elle-même, quitte à les résorber, à partir des circonstances matérielles qui l'ont suscitée et des objectifs qu'elle s'est fixés.

Toutefois, s'il est vrai que, de ce point de vue, la praxis apparaît comme une énorme machine à feed-back dont l'unité est la détermination de la circularité (c'est-à-dire la transformation du cycle des répétitions en spirales), cet aspect de l'action est précisément son extériorité du dedans. Le souverain, quand il organise ses contraintes et commence la collectivisation, *ignore et connaît* tout ensemble le sort de ses adversaires. Dans la mesure où il a conscience de l'aspect *retardataire* de leur résistance, il prévoit leur défaite finale ; mais dans la mesure où il ignore un ensemble de facteurs dont les uns sont intérieurs à son action et engendrés par elle, dont les autres – suscités ou non par cette praxis – sont des périls *extérieurs*, dans la mesure aussi où le caractère même du pratique l'empêche de connaître la signification et l'efficacité de sa victoire même, comme objet réalisant l'objectivation totalisée de l'acte et créant par là même et pour d'autres un imprévisible *après*, le souverain décide dans le noir ; son projet, sous l'objectivité abstraite et menteuse du calcul économique, retrouve l'aspect *chanceux* qui caractérise toute entreprise humaine : il faut prendre des risques, inventer.

Mais *non pas parier*, comme on le dit : le pari supposerait des alternatives dont tous les termes seraient définis; ici, le résultat final, même s'il est abstraitement prévu (la victoire), est pratiquement imprévisible, donc indéterminé *pour ces hommes* en tant qu'ils possèdent *ces instruments de pensée*. Les meilleurs – en dépassant leurs propres instruments – mais sans en inventer d'autres, simplement en découvrant leurs limites – pourront *pressentir négativement l'issue*. Ainsi retrouvons-nous les caractères humains de la praxis comme un aspect vécu de la praxis-processus et comme le moteur du processus lui-même. Il va de soi, par ailleurs, que cette ignorance – c'est-à-dire la marge exacte d'indétermination du futur – est elle-même une prise en charge par l'agent des circonstances matérielles – de ces circonstances mêmes qui définissent et limitent la résistance de l'adversaire; elle est donc pour l'historien situé non pas une *obscurité* (comme pour l'agent) mais une intelligibilité trans-lucide.

Conclusion du chapitre 5.

Nous venons de montrer que les déchirures pratico-inertes, les conflits et les désharmonies, loin de briser l'unité de la praxis-processus, dans une société dont le souverain est dictateur, sont à la fois les conséquences de cette unification et les moyens qu'elle choisit pour se resserrer encore. Ainsi l'énorme bouleversement historique qui a produit de 1917 à 1958 la société soviétique telle que nous la voyons, l'historien *doit pouvoir* le comprendre dialectiquement, dans l'unité même d'une praxis souveraine et du processus qui la déborde sans cesse et que, sans cesse, elle réintègre en soi. Ces conclusions ne sont en elles-mêmes ni optimistes ni pessimistes : nous ne prétendons pas que la lutte n'ait pas été atroce, que des désastres individuels (et innombrables) ne condamnent pas irrémédiablement certaines pratiques (nous reviendrons sur l'échec individuel au sein d'une praxis commune *) : au niveau de l'expérience dialectique où nous sommes parvenus, nous n'avons pas même le droit de dire qu'il était impossible de procéder autrement (ni d'ailleurs le droit contraire : simplement, nous ne savons rien encore sur les possibles **). Nous avons découvert simplement que la praxis souveraine, quelle qu'elle fût, se présentait toujours sous forme de totalisation; et dans sa nature même de praxis-processus, nous avons établi – c'est notre seul optimisme – qu'elle était intelligible

* Cf. p. 324-325 (N.d.E.).

** Cf. notre note p. 346 (N.d.E.).

comme *dialectique constituée*. Il conviendrait pourtant, avant de passer à l'étude d'une société non dictatoriale *, de préciser quelques points.

* Si l'on suit l'ordre de la démarche telle que l'auteur la voit dans son dernier plan (cf. annexe p. 451), il semble que l'interrogation sur la totalisation synchronique (intelligibilité des luttes) en société non directoriale (qu'il nomme « sociétés désunies » dans ce plan) aurait bien eu sa place ici. Puis il serait passé au diachronique (« mais précisément c'est l'Histoire ») donc à l'Histoire, et ensuite aux problèmes de la totalisation d'enveloppement, dont il est question ci-après mais uniquement pour les sociétés directoriales. Reste à voir si ce plan aurait résisté. En effet pour les sociétés désunies, on ne retrouve pas l'unité à restaurer comme pour les groupes assermentés, ni « l'unification par l'avenir » des sociétés directoriales, qui rendent, à travers les luttes, le projet totalisant intelligible; mais c'est la matière ouvrée qui unit ces sociétés désunies, par l'intermédiaire des hommes (cf. p. 439 sq., annexe). On constate d'ailleurs qu'il aurait été de nouveau question des luttes de classe dans la partie traitant de la totalisation d'enveloppement (fin du plan p. 452 sq.).

Il est à remarquer aussi que dans les notes publiées en annexe (que nous plaçons dans l'ordre chronologique le plus probable), l'auteur s'est préoccupé d'abord du diachronique (événement historique, progrès etc.), ce qui l'amenait à se poser le problème fondamental du sens de l'Histoire, pour revenir ensuite à son plan : totalisation dans les sociétés non directoriales, et totalisation d'enveloppement qu'il nomme parfois « système » (*N.d.E.*).

*La totalisation d'enveloppement
dans une société directoriale :
rapports de la dialectique et de l'antidialectique*

1. SINGULARITÉ ET INCARNATION
DE LA PRAXIS SOUVERAINE

Qu'est-ce, en effet, que nous avons appelé *totalité * d'enveloppement*? Quel type de réalité objective cette synthèse possède-t-elle? Par quel biais, dans quelle perspective et à quels observateurs (ou à quels agents) se découvre-t-elle? A supposer qu'il existe une formation de cette espèce dans les démocraties bourgeoises, on devine qu'il sera difficile de la saisir et de la fixer si nous ne l'avons d'abord étudiée dans les structures évidemment moins complexes qui la définissent au niveau des sociétés directoriales **. Il suffira donc de revenir sur notre exemple et de chercher *en lui* cette totalisation.

Nous savons déjà, en effet, que dans la société soviétique chaque praxis locale, chaque destinée singulière est une incarnation de la praxis totalisante et du processus d'ensemble. Cela signifie pratiquement ceci : dès qu'un système surgit, au sein de cette société en mouvement, quelles que soient son ampleur et sa complexité, ce système ramasse en lui tous les traits de la praxis-processus prise en sa totalité. Le pratico-inerte lui-même, nous l'avons vu, en tant qu'il est produit par les contre-finalités de la praxis comme détermination locale du champ pratique, retourne au souverain *comme synthèse inerte* (en général comme exigence ou comme péril) l'action même par quoi un champ pratique existe, c'est-à-dire la temporalisation spatialisante du projet fondamental. Toutefois il faut remarquer que chaque

* Ou plutôt « totalisation ». Cf. fin de l'alinéa et pp. 58, 96-97, 128. Et aussi pp. 238, 289 (N.d.E.).

** Il est question, presque indifféremment, de sociétés « directoriales » ou « dictatoriales », le souverain pouvant être un groupe restreint ou un individu. Ce qui est essentiel, la plupart du temps, dans l'exemple choisi, c'est la concentration des pouvoirs, comme l'auteur le rappelle plus loin (voir note de la p. 283) (N.d.E.).

incarnation, étant singularisation de la praxis-processus, réalise en elle cette praxis-processus dans son intégralité, sans qu'il y ait nécessairement conscience de cette réalisation : c'est ce que nous indiquions, à propos de l'exemple de la boxe, lorsque nous soulignons que l'incarnation présente n'est pas un cas particulier concret dont la praxis-processus totalisante serait le concept abstrait *. Cela signifie très concrètement que la totalisation d'enveloppement, *si elle existe*, ne doit pas être une simple règle, pas même un schème synthétique qui assurerait de l'extérieur la temporalisation des événements particuliers. Elle ne peut se réaliser comme incarnation singulière en tel moment et en tel fait, (ou en telle action) que si elle est elle-même en elle-même singularité et incarnation. C'est cela, d'ailleurs, qui constitue son *historicité* et c'est au nom de cette historicité que nous découvrons la Révolution russe comme une aventure unique et le régime stalinien comme une phase toute singulière de son développement. Reste à savoir si ces expressions ne dissimulent pas un fétichisme de l'Histoire et si l'historien démystifié ne doit pas s'en tenir au nominalisme positiviste.

Or la réalité pratique de la totalisation d'enveloppement est prouvée par l'expérience dialectique elle-même. Nous avons fait observer, en effet, que toute incarnation se lie de deux manières à l'ensemble historique : d'une part, en effet, elle en réalise en soi la condensation; d'autre part elle renvoie dans un épanouissement décompressif à l'ensemble des significations pratiques qui la déterminent dans son appartenance au champ social et historique **. Ce match de boxe a lieu dans un climat de tension internationale (par exemple le jour de l'Anschluss) : le petit nombre des assistants est l'incarnation *ici* et *en ce moment* de l'inquiétude des Français. Cependant, en même temps qu'elle est vécue *ici*, par les organisateurs, sous la forme d'une mauvaise recette et par chaque spectateur à travers l'aspect vaguement sinistre d'une salle ordinairement pleine à craquer, elle renvoie nécessairement à des événements lointains qui conservent une relative autonomie tout en la déterminant *en intériorité*, ainsi qu'à la hiérarchie des incarnations qui la produisent dans des secteurs de même importance ou de plus grande ampleur. Le spectateur, rentré chez lui, dira : « Il n'y avait personne à la boxe. » Et sa femme répondra : « Les cinémas sont vides. Qu'est-ce que tu veux, les gens restent chez eux. » Et si la tension se prolonge, les commerces de luxe et les spectacles connaîtront une crise qui se dessine et se prévoit déjà à travers l'échec de la réunion sportive. Cette crise renvoie aux structures plus profondes de l'économie

* Cf. p. 37 à 39 (N.d.E.).

** Cf. p. 59 (N.d.E.).

française et, d'autre part, à la praxis du gouvernement (politique étrangère), etc.

Il importe peu, ici, qu'il s'agisse d'éléments sériels ou de groupes : ce qui compte c'est la double référence simultanée à l'intériorité de la singularisation et à la totalité qui l'enveloppe. Encore ne savons-nous pas pour l'instant si, dans une société bourgeoise, cette totalité est effectuable : certes, les significations renvoient les unes aux autres mais tout peut s'évanouir dans le sériel ou dans le vide. Mais pour quiconque réalise en U.R.S.S., par ses conduites, un événement quelconque et individuel dans le champ pratique, cet événement est en relation immanente avec le tout en extériorité et en intériorité : cela signifie qu'il se définit par rapport à la praxis souveraine et comme détermination singulière du champ pratique unifié. Sans doute peut-on faire remarquer l'extrême diversité des destinées personnelles : à deux pas des aciéries, dans la plaine sibérienne et dans l'Oural, le « chaman chamanise ». On imagine assez le désordre de cet univers en formation, Magnitogorsk, avec ses ouvriers soviétiques (populations déplacées), ses travailleurs recrutés sur place (paysans de Sibérie), ses volontaires étrangers (haute valeur technique et professionnelle) et ses équipes de condamnés aux travaux forcés (en général des « droit commun »). Mais ce disparate même n'est pas un pluralisme : chacun se détermine par tous et réalise par l'intériorisation de ses rapports à tous (à travers la praxis souveraine) une incarnation singulière de la société soviétique à ce moment de sa construction. La présence de volontaires étrangers comme la *permanence des chamans* manifeste le retard à rattraper, le décalage de la structure présente des groupes sibériens par rapport à celle de Magnitogorsk comme cité soviétique en chantier. De la même manière donc, *tous* incarnent la praxis souveraine soit en tant qu'elle construit conformément au Plan qu'elle a décidé, soit en tant qu'elle se freine en développant ses contre-finalités ; et *tous* renvoient à cette praxis totalisante, en tant qu'elle polarise toutes les significations du champ et que personne ni rien n'est défini si ce n'est à partir d'elle et comme un événement de son intériorité. Et c'est bien à une singularité d'enveloppement que chacun renvoie, ce n'est pas à une règle dogmatique et désituée. C'est à partir de l'ordre des administrateurs locaux, lui-même provoqué par une série hiérarchisée de décisions qui nous ramènent à l'organe central et à la décision souveraine en tant qu'elle est le dépassement d'un aspect nouveau du champ pratique, c'est à partir donc de *cet ordre* que l'épuisement ou le mécontentement ou l'incompréhension de *tel* paysan trop vite urbanisé se traduira objectivement par un sabotage. En d'autres termes, *ce* sabotage précis renvoie à *ces* conséquences précises et datées (uniques dans la temporalisation en cours comme dans le remaniement spatialisant

qui la sous-tend) d'une mesure administrative également unique et motivée, nous venons de le voir, par un reconditionnement de la praxis par son champ et par le dépassement – comme invention singulière du souverain – de ce reconditionnement.

Bien sûr, ce qui peut frapper ici c'est le caractère fréquentatif ou même universel du décret, à un quelconque niveau de son explicitation. Il se présente en général – sauf au moment du choix des individus présents par un individu également présent – comme un jugement de type hypothétique et normatif : « tous les x doivent être y », c'est-à-dire « si m est x , m doit être y ». Mais à cette face d'universalité qu'il tourne vers les subordonnés et qui peut faire illusion, c'est l'indétermination du savoir qui donne cette généralité abstraite. Dans des circonstances particulières on retrouverait cette indétermination comme lacune à l'intérieur de totalités concrètes : par exemple un ordre de l'état-major d'armée stipule que la division 70 se transportera en telle région pour y rester casernée dans telle ville. L'état-major connaît les officiers de la division, il ignore les soldats sauf à titre d'unités : il sait que la division « est au complet » ; il dispose en outre de renseignements qui lui permettent de déterminer l'état d'esprit de cette unité militaire (c'est-à-dire un rapport complexe que nous n'avons pas à déterminer), ce qui signifie qu'il décide de la placer ici ou là selon les circonstances. Il s'agit bien ici d'une réalité singulière et conçue comme telle par l'état-major (elle a une histoire en fonction de laquelle on l'apprécie comme moyen d'une nouvelle praxis locale). Mais cette réalité est celle d'un cadre institutionnel rempli par des hommes ; en s'incarnant par ces hommes et dans ce champ pratique, le cadre institutionnel est devenu réalité individuée ; mais, si cette unité empêche que l'état-major ne transforme son indétermination d'ignorance en universalité, nous n'en voyons pas moins la rigoureuse identité de l'ignorance fondamentale *ici* et *dans le cas de l'universalisation*. Il est inutile de stipuler dans l'ordre : « Si quelque soldat appartient à la 70 D., il sera transporté, etc. » Cela est inutile puisque le tout est institutionnellement défini. Mais il s'agit seulement de formulations originellement identiques et transformées par l'ensemble synthétique qui les intègre. Inversement, il existe de nombreux commandements universalistes, dans l'Armée : pourtant elle sait exactement le nombre d'hommes, de sous-groupes et de groupes qui la composent ; la différence vient ici des circonstances. Par exemple, le commandement peut s'adresser à travers la hiérarchie *et directement*, aux individus eux-mêmes, en ce qui concerne, par exemple, les conduites à tenir en ville, en permission, etc. ; dans ce cas, c'est à 6 millions 752 mille 309¹ hommes qu'il s'adresse

1. Je prends, bien entendu, un chiffre au hasard.

présentement (et *peut-être* – cela dépend de sa nature – aux « bleus » qui remplaceront les libérés et dont le nombre est également déterminé), mais la totalisation disparaît sous l'universalisation en tant que l'ordre doit être accompli par les individus en tant que tels (en tant que *chacun*, par exemple, doit cirer *ses* souliers ou recoudre les boutons de *sa* veste) et, bien que le but visé soit un effet d'ensemble, sur les populations civiles par exemple, ou sériel ou synthétique (la présence d'une division militaire dont chaque individu est « impeccable » contribuera à accroître la confiance des travailleurs urbains en tant qu'elle est, *elle aussi*, présence incarnée du souverain et que la discipline observée leur permet – sous certaines conditions – de mesurer la puissance du régime) ¹, c'est cette population même qui se sérialisera ou s'unira par son mouvement objectif pour synthétiser en *une* réalité commune l'attitude individuelle de chaque soldat, son laisser-aller ou le soin qu'il apporte à sa tenue, la conduite qu'il tient envers ses chefs, envers les civils, etc. Le soldat est visé par l'ordre de ses chefs comme le moyen individuel de provoquer, par la médiation des populations qui l'entourent, un resserrement synthétique de l'unité dont le mouvement même implique l'unification des militaires par le groupe (ou la série) qui constitue leur milieu humain. Mais cet ordre du chef vise le soldat en tant, justement, qu'il reste inconnu dans sa réalité individuelle, sauf des chefs subalternes qui ont affaire à des groupes restreints. Ainsi ces soldats rigoureusement individués sont visés comme des universels, en tant que leur individualité *donnée* est à la fois inutile ici et ignorée *et* en tant que leur conduite d'individus communs doit être partout *la même* comme dépassement pratique de ce donné.

D'une manière plus générale, une décision du souverain peut avoir dans l'extériorité l'aspect d'*universalité* : une loi dûment votée par les assemblées compétentes sur proposition de l'exécutif peut supprimer ou limiter le droit de grève pour *les* fonctionnaires. Nous revenons, jusque dans les considérants, s'il y en a, au schème « $y = f(x)$ ». Si x est fonctionnaire (c'est-à-dire remplit certaines conditions abstraites, jouit d'avantages définis en échange

1. Il s'agit là – si nous admettons que les travailleurs sont partisans du régime – d'une *unification synthétique des citoyens* : la confiance les rassemble. Naturellement, je simplifie d'une façon grossière. Inversement, le déploiement de forces militaires disciplinées et unies jusqu'à l'automatisme (c'est-à-dire à la *représentation* mimée de l'automatisme) contribue, par l'unité même qu'elle manifeste, à accroître l'impuissance sérielle chez les mécontents – par exemple chez les ruraux. Dans une guerre populaire, c'est-à-dire lorsque l'armée de libération nationale est pauvre en hommes et en armes mais soutenue, nourrie, cachée par l'ensemble de la population rurale, la lutte même est unification des ruraux : ils s'unissent en tant qu'ils protègent l'unité de l'armée. Mais, pour que cette union subsiste, il est nécessaire d'établir une discipline de fer à l'intérieur des groupes militaires.

de certaines prestations de service), il ne peut être gréviste. Mais cette universalité est en fait une détermination historique et singulière : ni le souverain ni les corps constitués qui lui obéissent ne pensent vraiment à la grève *en général*, aux serviteurs de l'État *en général*. La loi est, de leur point de vue, une réponse à certaines agitations sociales ou à une grève qui vient d'avoir lieu. Elle manifeste à ce moment précis le rapport donné (et singulier) des forces entre elles (les « forces de l'ordre » peuvent-elles faire appliquer un décret de réquisition générale en cas de grève ? Quelle réaction cette action peut-elle provoquer dans les différentes strates sociales ? etc.) ; en outre elle singularise et réalise sur un point déterminé la conception que le souverain se fait de l'État, c'est-à-dire, en dernière analyse, sa praxis politique, laquelle, à son tour, reflète en profondeur la conjoncture historique (c'est-à-dire, de nouveau, le rapport des forces mais envisagé à la lumière du « tout » économique et social et de la direction des mutations économico-sociales), laquelle est, à son niveau, également singulière. Ainsi le décret ou la loi ont ce double caractère d'indétermination déterminée que nous étudierons mieux quand nous aborderons le problème de l'universel concret *.

Ces exemples montrent, en tout cas, que le souverain lui-même, selon la circonstance et les exigences pratiques, peut traiter les *dirigés* comme membres d'*unités* plus ou moins intégrées ou les viser dans leur indétermination (individuelle ou sérielle) par la médiation du résultat purement inerte où s'objectiveront leurs efforts. Il peut décider, en cas de guerre, que « la population civile de tel district sera évacuée » ou, au contraire, décréter dans un plan conçu en période de paix que « le nombre de tonnes de fonte produites en x années sera tel ou tel ». De toute manière, il n'ignore pas qu'il impose une tâche à un ensemble défini (ou dont la croissance même est définie). Dans le deuxième cas, l'universalité vient aux hommes par la matière inerte, c'est-à-dire par les

* Il ne sera abordé ici qu'indirectement, dans les pages qui suivent. Voir aussi plus haut, p. 49 sq. Sur ce sujet, lire, dans le tome III de *L'Idiot de la famille* (Bibl. de Philosophie, Gallimard), la note 2, p. 431 : « ... Ainsi, dans toute totalisation en cours, faut-il toujours envisager, dans leurs relations dialectiques, le rapport direct de la totalisation générale à la totalisation singulière (totalisation du singulier par la généralité concrète), c'est-à-dire du tout à la partie, et celui de la totalisation macrocosmique à la totalisation microcosmique *par la médiation* de la conjoncture, c'est-à-dire de l'universel concret produit par celle-là, retotalisé par chaque partie et déterminant la singularité individuelle à la fois par l'événement conjoncturel (incarnation totalisée de la totalisation) et par la face générale du monde (c'est-à-dire par le rapport réel de toutes les parties entre elles non point en tant qu'elles expriment directement le tout mais en tant qu'elles s'en distinguent par leur mouvement pour le retotaliser – pour le réextérioriser en tant qu'il s'est fait intérioriser par elles)... » Voir aussi *Situations IX*, p. 62 sq. (« L'écrivain et sa langue », *op. cit.* (N.d.E.))

tonnes de fonte toutes semblables qu'ils ont à produire et à travers lesquelles – comme *leur* objectivation future – le souverain les saisit comme *moyens indéterminés*. Mais, que l'ordre vise un groupe ou une catégorie, il s'agit en fait de produire dans des circonstances particulières un résultat unique et défini. Prises en extériorité, c'est-à-dire dans l'instant ou – ce qui revient au même – en dehors de la temporalisation, les millions de tonnes de fonte sont de l'extériorité unifiée par une synthèse passive; la synthèse même disparaît, reste l'ensemble physico-chimique. Mais si on les considère dans la totalisation pratique, elles retrouvent l'unité du moyen au cœur de la fin vivante : elles existent en effet comme moyens nécessaires à certaines réalisations pratiques (c'est-à-dire que la quantité de fonte produite sera précisément celle que peut et doit absorber l'industrie lourde – et certains secteurs de l'industrie légère – dans *le même moment* de la temporalisation) et, du même coup, elles sont traversées *comme fins* (c'est-à-dire comme objectifs intermédiaires) par une autre unité (ou plutôt par la même mais à un autre stade de la circularité) qui les synthétise sous forme d'*exigences passives* (ces tonnes en tant que moyen de produire réclamé, par exemple, par *telle* région en cours d'industrialisation, exigent *ces* moyens de transport comme l'ensemble défini qui leur permettra de remplir leurs fonctions). Dans l'autre exemple choisi, « évacuation de la population civile », les autorités militaires locales et les soldats qui leur obéissent sont subordonnés en tant qu'ensembles synthétiques à la tâche qui doit s'accomplir par leur intermédiaire : *la* population civile comme objet de l'action et comme sa fin devient l'unité transcendante de leur pluralité (de leurs séries, peut-être) et c'est la préservation de cette unité (pendant l'évacuation) qui réalisera, comme signification constante de leurs actes et comme résultat final (s'il est atteint) de leur action, l'objectivation véritable et synthétique de la multiplicité pratique qu'ils étaient au départ. De ce point de vue, jusqu'au niveau le plus bas (ou presque), c'est la besogne à faire qui détermine l'agent – à titre d'exigence objective réactualisée par l'officier –, ainsi n'est-il déterminé que par une relation abstraite et qui paraît accidentelle. C'est souvent « un hasard » si tel régiment plutôt que tel autre se trouve en tel secteur au moment où l'ennemi, en fonction de plans conçus indépendamment de ces faits non-signifiants, engage des opérations qui nécessitent un certain nombre de ripostes et de parades (et, par exemple, qui créent *l'urgence* d'une évacuation des civils sous la menace d'un prochain bombardement). Ainsi l'attaque (ou les renseignements qui la font prévoir), la tâche, le terrain et la disposition des lieux, etc., déterminent une exigence objective qui se déchiffre dans l'objet et qui devient la seule détermination pratique d'agents par ailleurs totalement indéterminés.

Mais c'est que, en effet, l'agent n'est qu'un instrument inerte-ment défini : le véritable concret, ce sont ces femmes, ces enfants dans des maisons incendiées ; l'indétermination relative de l'agent vient de la détermination plénière et concrète de la situation et des civils qui risquent la mort et dont chacun précise la mort qu'il risque par son âge, son sexe, son état de santé, sa situation dans le champ de forces spatialisant qui l'enferme.

Pourtant les soldats du régiment ne sont pas *quelconques*, dans la mesure même où c'est finalement le libre organisme pratique qui exécute les tâches assumées par l'individu commun. Cette observation réamorce la circularité d'incarnation puisque, dans sa vérité concrète et objective, la tâche qui détermine le soldat dans son être abstrait *redevient* par l'exécution une relation concrète entre des individus concrets et des groupes : c'est avec toute sa personne, toute son histoire, tous ses moyens que *tel* soldat parviendra à sauver *tel* vieillard (ou *tel* sous-groupe de protection, *tel* ensemble populaire) ; avec la fatigue même de la marche antérieure (celle même qui l'a porté, par ordre, dans ce secteur), qui n'est, elle-même, *plus* un hasard mais le résultat précis (et, en principe, rigoureux), de sa temporalisation biologique dans le cadre d'une campagne ou d'une guerre. Par *l'invention finale*, le soldat et le civil qu'il arrache à sa maison en flammes constituent, dans la réciprocité *positive* et grâce aux tiers médiateurs (officiers, autres soldats, autres civils, exigences plus larges et plus profondes au niveau de la défense socialiste), une unité concrète et rigoureuse, dont la totalisation synthétique est la *conduite inventée par les deux* (l'un par l'autre et ensemble). Et ce sont très exactement ces actions réciproques et communes, nécessairement individualisées par le libre dépassement des circonstances, qui sont *en réalité* visées par l'ordre qui commande l'évacuation de telle population : l'indétermination du soldat dans l'ordre donné par le général a pour origine l'ignorance des circonstances rigoureuses qui se produiront nécessairement dans une concrétion absolue mais, *en même temps*, l'évidence empirique que l'application des mesures décrétées ne pouvait se réaliser, fût-ce un instant, sinon comme détermination unique et rigoureusement individuelle des hommes par *ces* contractions de l'espace-temps, des chemins tracés dans l'espace-temps par *ces* hommes. L'universalité – à travers l'ignorance nécessaire des chefs – n'est qu'une économie de moyens : mais elle ne renvoie à aucune espèce, à aucun genre ; cette *abstraite* détermination est engloutie et dissoute par la vraie temporalisation pratique des agents.

Mais, si la face inférieure de l'ordre peut prendre, par urgence et besoin de réaliser une épargne de temps, la forme d'indétermination abstraite et, par là, paraître indiquer *un genre*, nous savons que le même ordre en tant qu'invention des dirigeants (à quelque

niveau qu'ils soient) est une production singulière, c'est-à-dire une réponse concrète, et *unique*, donnée par un groupe original et incomparable, à des difficultés rigoureusement *datées* et conditionnées par des circonstances historiques (c'est-à-dire par des circonstances qui ne se retrouveront *plus jamais telles qu'elles sont*). Les organes de planification, par exemple, seront brusquement obligés d'introduire un aménagement important dans le plan en cours d'exécution. Mais nous savons déjà que les organes de la praxis ont été singularisés par elle et qu'ils inventeront en dépassant leurs propres instruments de pensée (c'est-à-dire, ici, en les utilisant); et nous savons aussi (pour rester dans l'intériorité du champ) que ces difficultés reflètent des contre-finalités et le pratico-inerte qu'elles produisent en tant que la même action qui produit *ses* hommes secrète *ses* virus sur la base des circonstances particulières qui la suscitent. Au niveau de la découverte du problème et de l'invention de sa solution par *les hommes de ce problème et de cette solution*¹, nous retrouvons l'incarnation comme circularité (elle sera dépassée et « coiffée » par la décision) et cette incarnation produit ses propres lumières : elle se découvre comme rareté de *ce* temps, dans *cette* temporalisation irréversible, à *ce* moment de la temporalisation. Ainsi la décision – qu'elle soit celle d'un souverain individuel ou d'un groupe – se produit, par et pour celui ou ceux qui la prennent, *comme une individualité*. Dans cette perspective, il importe fort peu que les données du problème soient des statistiques et qu'il soit élaboré par la combinatoire économique dont nous avons parlé. La vérité synthétique qui se découvre à travers ces chiffres, c'est la menace très particulière (par exemple en ces mois de l'été 1928) qu'une résistance *historique* de la classe rurale mette *dans ce présent vécu* les villes au bord de la famine et le socialisme au bord de la ruine. Et la décision brutale de reprendre dans l'urgence le plan de Trotsky et de se jeter à outrance et sans préparation dans la collectivisation des terres et dans l'industrialisation forcée, elle est justement *historique* et singulière d'une double façon : d'abord, en effet, une praxis s'ébauche, à travers mille difficultés, comme seule réponse *possible* (c'est-à-dire : considérée comme telle par le souverain) au danger qui menace; et cette praxis, ignorante d'elle-même dans bien des secteurs, va commencer cette aventure grandiose et terrible, cette irréversible temporalisation qui prendra

1. Par là, n'entendons aucune harmonie préétablie : ce sont les hommes de ce problème parce qu'il est en eux comme leur limite aussi bien qu'en dehors d'eux comme leur produit; ainsi cette incarnation réciproque peut fort bien avoir pour résultat (dans des conditions définies) l'incapacité de trouver une solution viable ou la déviation inévitable de toute prise de conscience par les instruments de pensée qui produisent les conceptions pratiques et que la praxis intériorisée a produits en chacun.

dans l'Histoire le nom de *stalinisme*. Mais d'autre part le moment historique de cette décision est aussi celui du brusque virage à gauche qui rejette les « droitiers » dans une impuissante opposition. Trotsky est encore en U.R.S.S. mais il demeure en résidence surveillée : ainsi, à travers cette circonstance nouvelle et la décision qui la dépasse pour la nier, c'est le triomphe entier de *l'individu* Staline qui est réalisé sur tous ses adversaires.

Le sens dialectique de cette victoire est clair : Staline s'est appuyé sur la droite pour exclure Trotsky du gouvernement parce qu'il est hostile par *caractère* (c'est-à-dire par l'intériorisation de sa praxis de militant) aux principes, au radicalisme, à la Révolution permanente : ce n'est pas le contenu des projets trotskystes qui lui répugne ; c'est *surtout* le caractère propre de la praxis qui s'y exprime ; en fait il *ne comprend pas* ses adversaires de gauche et, sans être à proprement parler opportuniste, les seules décisions qui lui inspirent confiance sont celles qui sont *exigées* par les circonstances. Quand la « grève du blé » requiert des mesures énergiques, il ne lui paraît pas que les circonstances donnent raison à Trotsky : il s'agit pour lui de se lancer dans une entreprise concrète *dont la nécessité est garantie par l'urgence du danger*. Rien à voir, selon lui, avec un *apriorisme* d'intellectuel : l'idée, c'est la chose elle-même. Mais, précisément parce qu'il veut découvrir l'idée pratique dans la matérialité des exigences présentes, il se détache de la droite qui apparaît, elle aussi, comme purement théoricienne puisque son projet (le socialisme à pas de tortue) est issu de considérations générales sur les pays sous-développés et sur la Révolution en tant qu'elle se produit dans le plus grand de tous, en Russie. Leur prudence est *précisément* ce que condamne le danger de 1928. Leur prudence, en tant qu'elle est *inertie théorique*, c'est-à-dire instrument pratique limitant l'adaptation à la réalité¹, *et non* la décision stalinienne de se

1. La droite bolchevique se réfère, en effet, pour s'opposer à toute socialisation trop brusque, à ce principe de Marx et d'Engels : pour passer au communisme, il faut avoir atteint un niveau de production très élevé. (L'idée se trouve, dès 1844, chez Marx – dans *Économie et politique* que les Bolcheviks ne connaissaient pas ; mais on la retrouve dans l'ouvrage d'Engels contre Dühring). Ce principe, en lui-même évident, est toutefois susceptible d'applications diverses : car il peut aussi bien conduire à la lenteur prudente de Kamenev qu'à la volonté trotskyste de mettre tout en œuvre pour brûler les étapes. Dans la mesure où la « droite » l'utilise pour justifier son opposition, il se fige en *vérité partielle* (c'est-à-dire en vérité dont l'opposition droitiste prétend découler comme sa seule conséquence possible) et, du coup, en tant qu'il empêche les opposants de concevoir d'autres possibilités, il devient indépassable inertie – c'est-à-dire détermination inerte de la passivité jurée. Et, certes, il serait absurde d'imaginer que l'attitude pratique des droitiers *dérive* du principe : c'est elle, au contraire, qui a décidé de son usage *limité*, négatif. Et il faut évidemment revenir à l'histoire du mouvement

guider – dans la perspective de la construction socialiste – sur les impératifs matériels et de bâtir *sur eux* sa praxis. Bref, *c'est le drame de 1928* qui liquide Zinoviev et Kamenev. Mais il les liquide *par Staline*. Non pas en tant que Staline serait l'instrument de la situation, de l'Histoire – comme le pensent trop souvent des marxistes; au contraire : en tant que Staline se fait l'homme de la situation par la réponse qu'il donne aux exigences du moment. Autrement dit, le jour où le premier Plan est décidé, une praxis définie et individualisée se substitue à une hésitation, à des oscillations plus ou moins amples (suscitées dans leur singularité, elles aussi, par le fait pour les dirigeants d'être en même temps les successeurs de Lénine et les héritiers de la N.E.P.); mais cette praxis s'opère par un remaniement du groupe directeur (et, circulairement, elle se produit comme remaniement de ce groupe) qui substitue la souveraineté d'un seul à la direction collective.

2. INCARNATION DU SOUVERAIN DANS UN INDIVIDU

Contingence et adéquation de l'incarnation.

Il n'entre pas dans mes intentions d'expliquer ici l'origine de cette dictature d'un individu, pas plus que de donner la signification du culte de la personnalité : je l'ai tenté ailleurs *. Ce qui importe, ici, c'est tout autre chose : chaque lecteur d'aujourd'hui prend pour acquis, en effet, que c'est le mouvement de la société et les remaniements du champ par la praxis commune qui décident du pouvoir et du rôle de l'individu dans les différents secteurs sociaux. Cette détermination du pouvoir individuel et de l'efficacité d'une action entreprise par un seul (ou par l'initiative d'un chef) n'est pas nécessairement la *même* (toute proportion gardée) pour une société donnée, à une époque donnée, dans les différentes branches de l'activité humaine. Si, dans les organismes de direction, le souverain est *un individu* (un individu *commun*), c'est que le type d'intégration réclamée par leur praxis et par leurs

révolutionnaire, en tant qu'il s'est incarné *aussi* dans ces hommes, pour découvrir et comprendre leurs déterminations pratiques. Mais la circularité reste vraie, dans ce cas comme dans les autres : l'option-serment qui se constitue à travers l'affirmation *limitée* et *a priori* du principe est justement ce qui lui confère sa rigueur inerte et son action négative indépassable. A partir de là, le principe comme impossibilité objective de s'adapter transforme l'option en destinée.

* Dans « Le Fantôme de Staline », *Situations VII*, *op. cit.*, p. 229 à 233 (éd. de 1965) (*N.d.E.*).

objectifs ne peut être réalisé et garanti que par l'abandon, au profit d'un seul, des pouvoirs propres à chacun. Cet abandon, bien entendu, est suivi du geste inversé, du *don* : le souverain rend à chacun tout ou partie des pouvoirs antérieurs mais comme un don gratuit, émanant de sa libre souveraineté. Certains déséquilibres, des conflits insolubles, l'invasion du groupe par le pratico-inerte conduisent à cette transformation. Il n'en résulte pas, pour autant, que la puissance du souverain soit autre chose que *commune* ni que sa souveraineté ne soit une condensation des pouvoirs souverains du groupe : simplement, sa force et son efficacité viennent de ce que l'ensemble du groupe ou des groupes directoriaux s'est affecté, sous sa caution, de structures neuves qui, en tombant dans l'inertie, fondent sa libre activité médiatrice sur l'impuissance des individus communs et sur la nécessité de vaincre ces résistances passives par le double moyen d'une intégration toujours plus poussée et d'une multiplication des relations médiées. Le souverain, en un sens, est soutenu par la sérialisation des sous-groupes qui exercent le pouvoir, en tant qu'il est, dans des circonstances données, *le seul par qui cette sérialisation peut être dissoute et les groupes reconstitués*. Et, de fait, il poursuit sans relâche cette dissolution des séries et ces regroupements, par sa praxis totalisante et pour elle : mais dissolution et regroupements restent toujours provisoires et se limitent à rendre possible une action déterminée; dès que le souverain se retire, en effet, les collectifs reparaissent : et c'est aussi le moyen de réaliser souverainement sa praxis par l'impuissance tournante de ses collaborateurs.

Ce qui nous importe, en tout cas, c'est ceci : en tant qu'individu commun, Staline n'est pas une simple *personne*; il est une pyramide humaine qui tire sa souveraineté pratique de toutes les structures inertes et de toute l'adhésion de chaque sous-groupe dirigeant (et de chaque individu); ainsi est-il partout, à tous les niveaux et en tous les points de la pyramide, puisque sa praxis totalisante est dépassement et conservation de toutes les structures ou, si l'on préfère, puisque sa praxis est la temporalisation synthétique de toute cette inerte structuration. Mais, inversement, en tant qu'il n'est pas simplement un homme appelé Staline mais *le souverain*, il est *retotalisé* en lui-même par toutes les déterminations complexes de la pyramide : il est produit par tous comme intériorisant dans l'unité synthétique d'un individu les strates, la hiérarchie, les zones de clivage, les configurations sérielles, etc. qui sont précisément les moyens passifs de son action et les directions inertes des regroupements qu'il opère. En d'autres termes, dès que Staline a pris le pouvoir personnel, il s'incarne dans la pyramide des organes directeurs et cette pyramide s'incarne en lui. Cet individu commun est, comme souverain, *en outre* un individu

collectif. Cependant cette réciprocité d'incarnation reste encore abstraite, car elle ne tient pas compte de la réalité historique de Staline, militant formé à partir de son milieu et de son enfance par les circonstances de sa lutte passée. Le souverain, cet individu collectif et commun, est *incarné* dans un individu unique au monde et dont *l'exis* (comme simple intériorisation des conditionnements qu'il a dépassés) est aussi originale que la physionomie ou que la constitution physiologique. Cela signifie que, comme il arrive pour toute incarnation, Staline est *plus et autre chose* que ce souverain comme commun-collectif que nous venons de décrire. Ou plutôt qu'il est, dans son existence concrète, la *facticité* de cette praxis souveraine et de cette pyramide. Entendons par là, d'abord, que cette *facticité* de l'incarnation est exclusive de toute réciprocité : elle vient à cette immense bureaucratie stratifiée par l'homme qui la coiffe : de ce point de vue, Staline est partout ; non seulement sur tous les murs comme visage nonpareil de l'aventure soviétique mais comme structure d'inertie intériorisée en chacun : en chacun, il est l'image vivante (et trompeuse) de la passivité assermentée, comme aussi l'unité concrète de toutes les volontés se produisant dans les individus comme volonté rigoureusement individuelle mais *autre* (c'est-à-dire comme impératif concret). Mais cette fois il n'y a pas de remontée totalisante qui puisse refluer des sous-groupes sur le souverain, puisque c'est *son passé*, *son corps*, *son visage* qui réalisent l'incarnation suprême – ou, si l'on veut, puisque ces caractères particuliers se sont constitués chez lui par sa praxis antérieure, c'est-à-dire *avant* qu'il n'exerce sa souveraineté et dans une société différente. Cette facticité semble donc bien un irréductible. Il n'est même pas sûr, d'ailleurs, à ce stade de notre expérience, que les différents traits qui la composent ne soient pas des irréductibles les uns par rapport aux autres ¹.

Mais la première observation à faire, c'est que la souveraineté réalise la socialisation de l'individu qui l'exerce. Cela signifie en premier lieu qu'il ne peut y avoir un Staline privé qu'on pourrait, au moins abstraitement, séparer du Staline public. Sa facticité de personne historique s'intègre profondément à sa praxis, elle en devient la *qualification*. *L'exis*, comme passé intériorisé (avec les habitudes et les instruments, etc.), se lie indissolublement à *l'individu commun*, au point que chaque pratique souveraine, loin d'être le libre dépassement, par l'organisme pratique, de l'inertie assermentée, est le dépassement unitaire de l'individu commun en tant qu'individu singulier et inversement. Autrement dit, les fonctions définies dans les groupes, en tant qu'elles existaient

1. En tant, naturellement, que tous se rapportent à des structures diachroniques et que notre expérience ne nous a pas menés jusqu'à la question fondamentale : y a-t-il une totalisation *diachronique* ?

avant la venue de celui qui présentement les exerce et en tant qu'elles subsisteront après son départ pour d'autres postes ou sa mort, visent *l'individu commun* et le constituent avec une certaine indétermination en tant qu'individu singularisé. Et pendant tout le temps qu'il remplit son office, l'individu singularisé, bien que finalement il réalise chaque tâche comme détermination concrète de la temporalisation, reste séparé de sa fonction par ce très léger décalage, par ce vide imperceptible et fondamental qui est constitué par la présence d'une inerte détermination assermentée (donc indépassable) au sein de la praxis qui la dépasse comme mouvement pour la retrouver dans tous les objectifs poursuivis. *Au contraire*, Staline constitue souverainement le type et les organes de son pouvoir, bref la réalité singulière de ce pouvoir; et, bien que l'opération ait lieu à travers des tassements, effondrements, stratifications, regroupements, etc. dans la pyramide bureaucratique, elle n'en demeure pas moins l'unité synthétique (c'est-à-dire l'utilisation ici) de ces tassements, etc. Or l'unité synthétique concrète des transformations sociales qui suscitent le pouvoir personnel, c'est la personne du souverain – sa personne historique et charnelle – qui l'incarne nécessairement, en tant que *ce pouvoir* est justement un événement singulier et chanceux, *pas encore une institution* (cette description ne vaudrait rien s'il s'agissait d'un dauphin recevant le trône comme son héritage après la mort du père¹). Il s'établit *par* Staline et disparaît avec lui : bien que Khrouchtchev ait cumulé les offices, son énorme puissance ne ressemble d'aucune manière à la puissance stalinienne. Et même s'il devait exercer un *pouvoir personnel* (rien n'est moins sûr), il l'exercerait dans une société dont les structures ossifiées (sur certains points) et les pentes *facilitent* la prise de pouvoir par un seul, au lieu que Staline *établissait* la souveraineté d'un individu à l'intérieur d'une praxis qui paraissait exclusive de toute dictature personnelle. Ainsi, non seulement il est pratiquement impossible – au moins en certains cas – de déterminer si la *manière* dont une décision a été appliquée (sa brutalité sanglante, etc.) représente la réaction pratique de l'ensemble dirigeant à l'urgence des périls ou la *manière propre* de Staline (en tant qu'elle réextériorise l'intériorisation d'une pratique passée), mais encore en chaque dirigeant (ou administrateur, du plus haut au plus humble) la même distinction est irréalisable : chacun, en effet, tient ses pouvoirs de Staline, et, par là même, est traversé par le

1. Bien que chaque règne ait sa *couleur* qui vient du roi, il demeure malgré tout et jusqu'au bout (qu'on se rappelle l'émotion du futur Louis XVI à la mort de Louis XV, son angoisse devant le pouvoir) un décalage entre personne et souverain, dans le sens même que nous venons de définir à propos des autres offices. Le souverain-individu est *pour lui-même sacré*, il connaît *en lui-même* l'ambivalence du sacré.

volontarisme stalinien; en même temps, chacun est formé par sa praxis même et par ses possibilités d'agir à l'intérieur d'une société structurée de façon définie : mais cette praxis et ses possibilités, en tant qu'elles s'intériorisent sans cesse, dans l'inerte, comme passé dépassé et conservé, l'ont constitué en fait comme émanation plus ou moins lointaine et indirecte de Staline : c'est à Staline qu'il fait obéir, c'est Staline qui est à travers lui sacré, et les systèmes d'équilibre et de compensation sociale à travers lesquels son action se poursuit, c'est Staline seul qui les met en branle partout – et, en particulier, ici, par lui. J'ai montré ailleurs comment, dans la relation ascendante (*du dirigeant secondaire à Staline*), le responsable local se détruit comme individu en Staline lui-même, saisi non comme personne mais comme réalité biologique de l'intégration sociale maxima *; inversement, il est Staline en personne dans ses rapports avec ses subordonnés : cela veut dire que sa praxis retrouve d'elle-même la *qualité singulière propre à Staline*, à la fois parce que c'est l'exigence constante de l'aventure soviétique (rareté du temps) et parce que Staline la possède : dans l'indistinction de l'individuel, le pouvoir – comme fonction –, le volontarisme – comme vitesse de temporalisation – et la volonté farouche de Staline ne font qu'un; ainsi, dans le cadre de son individualité commune, [le responsable local] reçoit comme indépassables exigences des déterminations *absolument concrètes* qui le qualifient comme la création continuée dont Staline est le créateur et comme l'incarnation, *ici et maintenant*, devant *ces* gens, de cet individu souverain. L'aliénation correspond ici à la concrétion absolue : Staline s'incarne dans le dirigeant local *en tant qu'Autre*. Il n'en demeure pas moins qu'on ne pourra nulle part différencier cette altérité inerte, mais singularisée, de l'inertie assermentée, fût-ce dans le cas d'une décision prise à l'échelle locale. Staline donne son propre passé à la Révolution comme passé commun.

Du coup, le caractère singulier et concret de la praxis dirigeante nous apparaît : cette incarnation réelle d'une Révolution abstraite devait se singulariser de telle sorte – en produisant, à partir des circonstances antérieures, ses propres moyens de lutte – qu'elle serait contrainte de pousser l'intégration à la limite et de s'incarner à son tour dans une personne. Mais nous n'allons pas nous interroger ici, au risque de décevoir, sur ce qui serait arrivé si Staline était mort en Sibérie, si Trotsky avait eu la majorité pour lui, etc. : aurait-on trouvé *un autre* Staline, Trotsky eût-il finalement pris le rôle de souverain personnel, eût-il été mené à prendre des décisions pratiquement identiques? Eût-il pu tenter une autre politique? La Révolution russe eût-elle finalement

* Cf. « Le Fantôme de Staline » dans *Situations VII*, *op. cit.*, et aussi : tome premier, section A du livre II, p. 738, *op. cit.* (N.d.E.)

échoué? etc. Nous ne considérons pas encore le problème des possibles *. Au reste, le rôle *pratique* de Staline, son importance réelle dans la socialisation, dans la conduite des opérations militaires, etc. semblent encore mal définis. Tantôt, par exemple, on le montre dans son bureau, suivant l'avance allemande sur une mappemonde et témoignant d'une hargneuse incompétence (donc freinant ou stoppant l'initiative des chefs militaires) et tantôt, au contraire, connaissant tout, décidant de tout, organisant tout. L'historien lui donnera plus tard sa vraie place : l'essentiel, c'est que cette société socialiste – c'est-à-dire, entre autres, cette société qui envisage les personnes à travers le milieu social qui les produit et qui réduit au minimum l'importance *historique* des individus – soit contrainte, par la nature de son entreprise, de déterminer à tous les niveaux ses courants pratiques et ses propres remaniements *par la médiation* d'un individu. Si l'on veut, le plus important n'est pas de savoir si Staline était ou non compétent lorsqu'il s'agissait de conduire une guerre; c'est de constater que le groupe des dirigeants militaires, même si, finalement, il prenait les décisions, se trouvait par constitution obligé de les prendre *par Staline*, c'est-à-dire de susciter chez lui une retotalisation synthétique du plan d'attaque qu'ils avaient déjà établi. Or cette retotalisation ne pouvait être, par hypothèse, qu'une *incarnation* du plan originel : il devait y avoir plus et moins en elle que dans celui-ci; elle devait exprimer les limites et le style de vie qui caractérisent Staline.

Cette observation est naturellement valable pour toutes les autres décisions souveraines depuis le Plan jusqu'à ses applications de détail. En ce sens, nous comprenons ce que signifie pour l'unité de la praxis et du champ pratique cette nécessité de s'incarner en un homme : en tant qu'*elle est* cet homme, la temporalisation totalisante doit revêtir des caractères qui ne naissent pas de ses conditionnements intérieurs : l'incarnation est requise pour que l'unité de l'organisme pratique soit conférée à l'activité des groupes organisés; mais avec cette unification par l'individuel concret, d'autres aspects propres à l'organisme pratique se trouvent conférés à la praxis et la singularisent en dépit d'elle-même. D'abord ceux qui découlent de la condition humaine (ensemble de déterminations-limites caractérisant les organismes humains à une certaine époque) et [en premier lieu] la possibilité de vieillir et de mourir. La sclérose de la société s'incarnera dans le vieillissement de Staline et celui-ci la maintiendra *au-delà* du temps où de nouvelles contradictions auraient pu, sans lui, la faire éclater. En outre, la fin d'une phase de la Révolution coïncidera avec la mort du souverain. L'expérience a montré, en effet, que le

* Cf. notre note, p. 346 (N.d.E.).

stalinisme s'est survécu, masquant les nouvelles structures de la société produite, et que la fin du stalinisme s'est bel et bien identifiée avec la mort de Staline. Ainsi l'incarnation introduisait – au moins entre la première et la deuxième phase de l'expérience soviétique – cette discontinuité, cette rupture qui vient diachroniquement aux hommes des morts et des naissances mais qui n'est pas nécessairement, pour un moment donné de la temporalisation, le mode de développement de la praxis. Cette mort de Staline était, dans le système en mouvement de la pratique souveraine et de ses organes, la limite interne de cette première phase, en tant qu'elle posait déjà le problème des successeurs et qu'elle constituait pour tous les soviétiques (*même pour les opposants*) une mort au cœur de leur vie : il y aurait un *après*, ignoré de tous, et qui se constituerait, certes, sur la base des circonstances objectives mais *à partir d'une rupture qui le rendait imprévisible*. Ainsi, la phase originelle de la praxis devait s'incarner dans la temporalisation-vers-la-mort de la vie humaine; une dialectique s'instaurait entre la finitude d'une vie et sa disparition terminale, d'une part et, d'autre part, la marche vers son terme de la praxis d'accumulation. La mort comme négation radicale d'un organisme coiffait la victoire, comme réussite positive du premier moment de l'industrialisation.

Mais ce n'est pas tout, et le caractère essentiel de la facticité, je l'ai montré ailleurs, c'est, pour chaque individu, *la nécessité de sa contingence* * : par là il faut entendre que chacun d'eux *n'est pas en situation de fonder sa propre existence*, qu'elle lui échappe dans la mesure même où il l'ek-siste, qu'elle se caractérise enfin par un engagement singulier dans le monde, qui exclut *a priori* tout *survol* : il n'y a d'individu que par *cette* finitude, que par la singularité de *ce* point de vue; et tous les dépassements ultérieurs, loin de supprimer les facticités originelles, les conservent en eux comme l'exigence même qui qualifie l'action et préessence le contenu des changements. Il ne s'agit donc pas de savoir si historiquement et pratiquement *un autre* aurait pu jouer le rôle de Staline ou si Staline aurait pu jouer le sien autrement : c'est une question que nous débattons plus loin. Mais ce qui est donné dans chaque personne, c'est simplement *sa contingence*, c'est-à-dire que, dans la mesure même où Staline n'est pas son propre fondement, où sa facticité le constitue comme un *certain* individu parmi d'autres, qui ne tire pas de soi-même les raisons de ses différences (par rapport *aux autres*) et de son originalité (au sens où toute détermination est négation), la praxis totale d'une société en voie d'industrialisation est pénétrée, jusque dans ses couches les

* Dans *L'Être et le Néant*, deuxième partie, chapitre I, p. 117, coll. Tel, Gallimard (N.d.E.).

plus profondes, de cette contingence : loin de se présenter – ainsi que les ingénieurs du Plan le voudraient – comme la réponse nécessaire à des questions posées par le développement nécessaire de l'objectivité, elle apparaît dans la rigueur même de sa temporalisation comme parfaitement incapable de fonder sa propre existence, c'est-à-dire comme décidant des actions à faire et comme résolvant des problèmes sur la base d'un passé qui lui échappe et à travers des limitations individuelles qui l'empêchent de saisir dans son ensemble le champ des options.

Or, nous l'avons montré déjà, il n'est pas douteux que la praxis, fût-elle praxis d'un ensemble organisé de groupes et de sous-groupes, se présente elle-même comme dépassement conservateur d'une facticité; ce qui la suscite, en effet, et ce qui la limite en la déterminant, ce sont les circonstances antérieures, en tant qu'elles se révèlent à travers les besoins et que le projet originel cherche à les changer. Par là se constituent – entre autres – un ensemble d'instruments pratiques qui obligent les agents à comprendre l'évolution en cours *à travers* l'inerte subsistance des circonstances que cette évolution doit changer. Toutefois ce caractère indéniable de toute praxis – sa contingence d'héritière – se trouve considérablement renforcé, et au-delà de ce que la praxis en général peut exiger, lorsqu'un individu incarne cette contingence par la sienne propre, lorsque l'ignorance et l'aveuglement propres à toute entreprise qui se jette vers un avenir insuffisamment déterminé s'identifient à l'ignorance, à l'aveuglement, aux limites intellectuelles, aux entêtements *d'un* individu particulier. Il n'est pas douteux que ce renforcement puisse et doive avoir des résultats positifs (du moins en période « montante » de l'action) : et c'est la chance de la Révolution russe que son volontarisme se soit incarné dans la volonté de « l'Homme d'acier ». Mais *par la même raison*, certains caractères négatifs se trouvent exagérés par la singularisation du souverain : Staline étant *moins cultivé* que Trotsky, le souverain tout entier reproduira ses lacunes; le bureaucrate, recru de fatigue, acquérant à la hâte, au gré des circonstances, des connaissances toujours nouvelles et toujours insuffisantes, se caractérisera, *en tant qu'il est Staline lui-même*, par une incompetence universelle. Le marxisme se sclérose en dogmatisme figé : cela, nous savons, certes, que c'est une nécessité pratique et qu'il faut vulgariser la culture pour élever, du coup, le niveau des masses. Les paysans en cours d'urbanisation ont alourdi le marxisme mais leurs fils, bénéficiaires de cet héritage absolument neuf, la culture populaire, retrouveront, amplifiées, les exigences des révolutionnaires au temps du tsarisme. Mais *d'autre part*, cette lourdeur dogmatique est celle même du militant Staline, homme d'action pour qui les principes doivent rester inébranlables – puisqu'on ne peut à la fois agir et les remettre en question.

Stalinienne aussi, la perpétuelle invention de principes neufs qui s'ajoutent aux autres sans les contredire (ou sans qu'on permette d'explicitier les contradictions) et dont l'unique office est de fournir une justification théorique d'une décision opportuniste : empirisme et pédantisme, ce mélange n'est pas *refusé*, certes, par les circonstances, mais son origine propre, c'est Staline lui-même. Et quand on a tout dit pour expliquer l'apparition du slogan « Socialisme en un seul pays », reste cet insaisissable résidu qu'est l'incarnation stalinienne : après tout, *c'est Staline* qui l'a inventé.

Ces remarques conduisent plus loin : s'il était possible (mais, en dépit des apparences, cette possibilité est rarement donnée) que l'historien puisse faire le recensement exact *de ce qu'exigeaient les circonstances*, s'il pouvait à partir de là construire – fût-ce à titre de schème abstrait – le programme qui eût pu être réalisé en ne tenant compte que des exigences objectives, on pourrait, dans le cas du souverain-individu, expliquer par là contingence, par la finitude de *cet* homme l'écart entre ce programme minimum et celui qui a été réellement exécuté. C'est ainsi que, pour beaucoup de marxistes non-staliniens, l'industrialisation et la collectivisation nécessitaient, en U.R.S.S., une tension incroyable de l'effort national et, par conséquent, ne pouvaient se développer sans *contrainte*; la résistance paysanne leur apparaît aussi comme inévitable et la création immédiate (dès 1928) de grandes exploitations agricoles comme le seul moyen d'assurer le ravitaillement. Simplement, ils se demandent *s'il n'était pas possible* d'éviter les mensonges de propagande, les purges, l'oppression policière dans les centres ouvriers et la terrible répression des révoltes paysannes. Dans la mesure où la plupart concluent que ces « excès » étaient en effet évitables, on peut dire qu'ils en déchargent la première phase du socialisme, comme processus de croissance accélérée, pour en charger le seul Staline (ou, ce qui revient au même, son entourage et ses conseillers). Pour ma part, je ne cherche pas ici à déterminer *ce qu'on pouvait éviter*; mais le seul fait qui m'importe, c'est que – d'une manière malgré tout assez vague, et pour cause : l'histoire réelle des Plans et de leur application nous est encore inaccessible, à peu de chose près – la singularisation de la souveraineté aboutit à poser le problème d'une déformation de la praxis par le souverain : il « en fait » plus et moins qu'il ne le faut. Il est difficile, en l'absence de documents précis, il est même impossible de déterminer à *quel moment* s'est amorcé le glissement qui a peut-être rendu inévitables *dans ces circonstances* les grandes purges des dernières années de l'avant-guerre. Mais, dans la mesure même où l'exigence de ces purges et des « procès de Moscou » n'est pas contenue dans l'objectivité totalisante de la croissance industrielle en pays sous-développé, l'origine de ce glissement *doit* être imputée à Staline, pour la simple raison qu'il

est à la fois la totalisation souveraine et la singularité d'un individu. De cette manière, il semble que nous réintroduisons une sorte d'analyse positiviste au sein du mouvement dialectique : avec plus de souplesse, plus de prévoyance, plus de respect des vies humaines, *on* aurait pu obtenir le même résultat (par exemple la collectivisation) sans verser une goutte de sang ; mais Staline, d'autant plus inflexible qu'il est plus borné, moins imaginatif, porte à l'extrême la tendance du constructivisme russe, qui est de subordonner l'homme à la construction des machines (c'est-à-dire de subordonner les hommes à la matérialité ouvrée) ; par ses décisions, la production porte sentence sur les hommes et les condamne à mort si cela est plus *commode*. Ne retrouve-t-on pas ici deux séries de facteurs indépendants et, par là, cet irrationnel au sein de la Raison positive, le hasard ?

Laissons provisoirement le hasard de côté *. Examinons seulement les deux séries de facteurs et tentons de déterminer si elles sont réellement indépendantes.

Admettons – ce qui paraît de loin le plus vraisemblable – que les exigences du processus ne justifient pas entièrement les procédés de Staline. Si la praxis, comme la vérité pour Hegel, est *devenue*, cela signifie que les résultats obtenus par la contrainte stalinienne – même si *quantitativement* ils sont bien ceux que l'ensemble de l'industrialisation exigeait, même si le nombre de tonnes de fonte produites en 1934 est exactement celui que les experts pouvaient prévoir et réclamer ¹ – sont *différents* des réalisations que réclamait la praxis-processus de sauvegarde du socialisme. Nous avons vu, en effet, qu'ils ne sont pas de simples quantités mais qu'ils sont déterminés au sein de la totalisation par leurs relations *d'intériorité* avec toutes les autres parties, dans tous les autres secteurs : de ce point de vue et pour la socialisation comme libération de l'homme, 10 millions de tonnes de fonte obtenues par la menace et par des mesures de coercition sanglantes (exécutions, camps de concentration, etc.) ne sont *en aucun cas* comparables à 10 millions de tonnes de fonte obtenues dans la même perspective et par un gouvernement autoritaire mais sans mesures coercitives. Cette transformation du résultat par l'usage de la violence doit avoir ses répercussions dans l'avenir immédiat et lointain ; et l'ensemble intérieurement lié de ces transformations et de leurs conséquences peut constituer à la longue une déviation de la praxis. Nous avons vu, déjà, la praxis déviée par ses propres résultats (par exemple quand la hiérarchisation des salaires a entraîné la stratification des couches sociales). Mais du moins

1. On sait, d'ailleurs, que ce n'est pas le cas.

* Cf. notre note p. 000, ainsi que p. 000, « L'Histoire est-elle essentielle à l'homme ? » en annexe (N.d.E.).

n'était-ce qu'une réaction interne de l'action globale aux contre-finalités. Mais, dans la mesure où les purges et les procès doivent être portés au compte de Staline, la déviation qui en résulte doit être attribuée à des facteurs personnels et, par là même, *étrangers* à la totalisation révolutionnaire.

Cependant regardons-y mieux. *Ce qui vient* de la praxis elle-même, c'est qu'elle a engendré par sa temporalisation des circonstances telles que les organes de souveraineté n'ont plus eu d'autre moyen de subsister et d'agir que de se démettre de leurs pouvoirs entre les mains *d'un* individu. Il s'agit bien ici d'une caractérisation interne et fondamentale de *cette* praxis : cela est d'autant plus clair qu'elle a surgi en pleine contradiction avec la conception du Parti (démocratie centralisée à direction collective) et comme *la seule issue*. Mais à *partir du moment* où la praxis réclame la facticité du souverain individuel, elle contient en elle, comme contre-finalité immédiate, la nécessité de porter la marque d'une individualité. Il est à la rigueur concevable, en effet, qu'un projet mis au jour par un bureau, dont chaque détail a été arrêté par *tous* les collaborateurs, après discussion et, surtout, après une élimination systématique par tous du facteur personnel de chacun, puisse se donner comme une réponse strictement objective aux exigences objectives de la praxis et de son champ. Mais c'est que l'unité des individus communs s'est faite sur la négation de chaque personne concrète; ainsi l'on a tenté de réaliser l'action pure et anonyme qui ne se détermine ni ne se qualifie qu'en fonction de son objet ¹. A la vérité, dans la mesure où l'on a réussi, on s'est borné à produire une abstraction pratique; et l'on devra recourir à des incarnations médiées pour l'objectiver dans le champ. Peu importe d'ailleurs : si cet anonymat, si cette suppression des hommes au profit d'un système calculé peuvent apparaître à un certain stade de la construction du programme, il est d'autant plus clair que le facteur personnel *ne peut être* éliminé si le souverain est *une* personne. Cette élimination supposerait une réciprocité tournante, un recul de chacun par rapport à chacun, bref la *pluralité* et, d'une certaine manière, une intégration qui ne soit pas

1. Nous avons vu précédemment et nous verrons plus loin que *même ainsi* l'on n'échappe pas à la singularisation de la praxis *en tant que praxis commune*. Elle est en effet non pas celle qu'exige l'objectivité mais celle que *ces* hommes déterminent à partir des exigences qu'ils ont saisies à travers *leurs instruments de pensée*. Reste, évidemment, que l'objet lui-même correspond dans sa texture même aux structures des agents contemporains. Mais cela n'implique pas qu'on puisse éviter une certaine *inégalité* entre l'exigence (de l'objet pour *ces* hommes dans *ce* contexte historique) et la réponse (de ce groupe collégial qui a voulu éliminer toute équation personnelle et qui n'a fait que supprimer les différenciations singulières en conservant la singularité commune des structures et des inerties assermentées).

encore trop « poussée ». Mais lorsque le régime tout entier exige un souverain personnel au nom de *l'intégration maxima* et pour qu'il soit, au sommet de la pyramide, la suppression vivante de toute multiplicité, quand l'effort constructif de l'U.R.S.S. implique que cette société – qui a chassé toute idéologie organiciste – trouve son unité dans l'indissolubilité biologique d'un individu, il n'est pas même concevable que cet individu puisse être, en lui-même et dans sa praxis, éliminé comme idiosyncrasie au profit d'une abstraite objectivité. Certes, il ne se connaît pas dans son particularisme : Staline ne connaissait pas Staline et n'avait souci que des circonstances objectives. Mais c'est précisément lorsqu'il ne se connaît pas que l'individu – qu'il soit ou non souverain – se résume dans sa particularité : dans un organe de direction, c'est justement dans la mesure où chacun connaît l'*exis* de l'autre que celle-ci peut être éliminée. Or, à partir de là, tout prend un autre sens : à ceux qui disent qu'un autre aurait eu plus d'envergure, des vues plus larges, des connaissances plus étendues, etc., nous répondrons, sans entrer dans la discussion des possibles *, que cet autre, en admettant qu'il eût existé, eût été précisément un autre, c'est-à-dire qu'il ne se fût pas opposé à Staline comme l'objectivité pure à l'idiosyncrasie mais comme une singularité à une autre singularité. Quand on attaque la politique de Staline, plus d'un stalinien répond : « Peut-être, mais si Trotsky avait été au pouvoir, nous honorerions le souvenir de la défunte Révolution russe comme celui de la Commune de Paris. » Je ne sais si cela est vrai ou faux. Et surtout, nous verrons le cas qu'il faut faire des « si ». Mais l'argument a un mérite (d'ailleurs ignoré de ceux qui s'en servent) : c'est qu'il oppose justement à la « particularité » Staline la « particularité » Trotsky : oui, Trotsky était plus intelligent, plus cultivé et, d'ailleurs, excellent organisateur mais qui sait si le radicalisme qu'il exprime et qui fait partie de son idiosyncrasie... ? Ainsi aurions-nous tort de prétendre que le régime exigeait un homme comme support indéterminé de la praxis et non pas Staline : en fait (et, même sous cette forme, nous allons voir que ce n'est qu'à demi vrai), si le régime exige un homme, celui-ci sera, de toute façon, une synthèse rigoureuse de déterminations particulières (et dépassées dans sa temporalisation idiosyncrasique); l'individu qu'exige le régime, il sera déterminé et déterminera la praxis par sa détermination même : tout ce qu'on peut dire, en pareil cas, c'est que sa détermination est certaine mais – par rapport à l'exigence de la praxis – indéterminée. En conséquence la détermination idiosyncrasique de la praxis totalisante – et du régime à travers elle – est inévitable, encore qu'elle demeure, au départ, indéterminée. La première

* Cf. notre note p. 346 (N.d.E.).

phase de la socialisation portera la marque d'un homme – Trotsky ou Staline ou quelque autre – ce qui signifie que cette immense entreprise commune ne peut se donner un souverain-individu sans devenir elle-même, par certains de ses défauts et de ses excès, cet individu en personne. Il s'agit d'un cas de *surdétermination de l'Histoire* : la praxis est dans la nécessité de recevoir plus et moins qu'elle n'a demandé ; elle exige de s'intégrer par la médiation d'un individu mais, du coup, elle s'individualise. Le modèle absolu d'intégration est, en effet, le type même de l'idiosyncrasie et ces deux caractères se conditionnent réciproquement.

Et, sans doute, si le processus de croissance planifiée pouvait être dirigé par un ange, la praxis aurait le maximum d'unité joint au maximum d'objectivité. L'ange ne serait jamais aveugle, ni buté, ni brutal : il ferait en chaque cas ce qu'il faut faire. Mais, précisément pour cela, les anges ne sont pas des individus ; ce sont des modèles abstraits de vertu et de sagesse : en situation, l'individu véritable, ignorant, inquiet, faillible, démonté par la brusque urgence des périls, réagira (selon son histoire) d'abord trop mollement puis, sur le point d'être débordé, trop brutalement. Ces à-coups, ces accélérations, ces freinages, ces virages en épingle à cheveux, ces violences qui caractérisent le stalinisme, ils n'étaient pas tous requis par les objectifs et les exigences de la socialisation : pourtant ils étaient inévitables en tant que cette socialisation exigeait, à sa première phase, d'être dirigée par un individu.

Nous avons réduit la part de l'accident sans l'éliminer : nous avons marqué que les nécessités de l'intégration rendaient cet accident, quel qu'il fût, *nécessaire*. Reste que le contenu de l'accident ne paraît pas déterminé par l'exigence. Pourtant, revenons une fois de plus sur les circonstances qui ont fait pencher la balance en faveur de Staline.

Il faut se rappeler en effet – et *d'abord* – que la totalisation souveraine, même quand le souverain est un groupe, est *par elle-même* déjà singularisée. Non seulement elle vise des objectifs particuliers mais encore elle les vise d'une façon particulière. Nous avons vu que l'un des aspects des conflits politiques au sein du P.C.B. traduisait une certaine situation singulière définissant l'action historique de ce parti. Par cette singularité, la praxis s'échappe à elle-même et se déborde : si elle pouvait la reprendre et l'assumer, en effet, elle deviendrait un caractère de l'objectif visé et non une qualité de l'action. Dans la mesure même où cette singularité est une détermination du pratique sans être une détermination pratique, la praxis tout entière se referme et devient processus.

Si nous prenons, en effet, le groupe dirigeant dans sa réalité objective, en tant que l'observateur ou l'historien se situe en dehors de lui et de sa souveraineté, il nous apparaît comme une

communauté pratique qui s'est formée en s'exfoliant de la sérialité, par dissolution en lui de l'altérité d'impuissance. Le parti bolchevique s'est constitué à travers toute une histoire qui comprend la prise de conscience (pour chaque membre) de la situation russe, l'activité militante en Russie, la Révolution de 1905, les conflits entre émigrés, la tension entre l'émigration révolutionnaire et les militants demeurés en Russie, la guerre, la chute du tsarisme et la Révolution d'Octobre. Cela signifie d'abord que ce groupe pratique s'est défini par le dépassement de son être-sériel. Et cet être s'était défini dans l'aliénation comme détermination du champ pratico-inerte. Ce champ lui-même se constitue à la fois comme être-de-classe et comme être-national. Par là il faut entendre que l'être-de-classe du prolétariat comme série est particularisé par l'ensemble synthétique du développement économique, social et politique qui est contenu et déterminé par les frontières historiques. Et nous ne voulons pas seulement parler des circonstances si souvent mentionnées : faiblesse numérique de la bourgeoisie et du prolétariat, persistance d'un État féodal et d'une aristocratie foncière, industrialisation rapide mais insuffisante et tributaire des capitaux étrangers, contradiction chez les paysans entre un conservatisme traditionaliste et une violence proprement révolutionnaire, traits particuliers d'une classe ouvrière en pleine formation et sans homogénéité réelle, etc. ; nous entendons en outre mentionner des caractères d'ordre géographique et ethnique – situation de la Russie comme empire eurasiatique, minorités nationales, etc. – ainsi que des déterminations historiques et culturelles qui en dépendent – relations économiques, politiques et culturelles avec l'étranger – et les contradictions spécifiquement russes qui en résultent – tendance « européenne » à l'universalisation et tendance particulariste au repli sur soi. Ces traits ne peuvent pas un instant être envisagés comme des facteurs séparés : ils n'existent, en effet, que dans la mesure où ils sont dépassés par des activités collectives ou individuelles qui les conservent en les dépassant (celle de l'ouvrier de Bakou cherchant à s'unir à d'autres ouvriers qui ne parlent pas sa langue, celle du patron bourgeois qui dépend des capitaux européens et qui demeure isolé, coupé des grands courants économiques de l'Ouest par la prédominance politique et sociale des grands féodaux, celle des intellectuels révolutionnaires hésitant entre un mouvement « vers le peuple » de source chrétienne et anarchiste mais spécifiquement russe et l'emprunt à l'étranger de la doctrine marxiste, etc.). Chacune de ces activités est dans sa singularité l'expression de toutes les autres et leur compréhension pratique. La libre praxis, en effet, n'est qu'un dépassement totalisant de toutes les conditions que nous avons énumérées et ces conditions elle-mêmes ne sont que l'ensemble de toutes les libres pratiques en tant

qu'elles sont médiées par la matière ouvrée et en tant qu'elles s'aliènent dans le pratico-inerte en s'y objectivant. Ainsi, chaque activité totalisante est à la fois, dans le jaillissement de son libre projet totalisateur vers une fin objective et dans sa nécessaire aliénation, élément pratico-inerte d'une série détotalisée.

De ce point de vue, le mouvement révolutionnaire, en tant que groupe assermenté puis organisé, n'est rien d'autre que le dépassement de *cette* aliénation et de *cette* nécessité dans la tension commune de la Fraternité-Terre. En tant que tel, il en conserve *tous* les caractères. Cela signifie en premier lieu que l'ouvrier ou l'intellectuel qui entre dans le mouvement ne perd pas pour autant les structures totalisées qui lui font réaliser son être-de-série par le projet totalisateur qui tente de le dépasser. Ainsi chacun, bien que se changeant par la foi jurée en individu commun, reste une totalisation singulière et aliénée de toutes les autres totalisations. La prise de conscience, qui est praxis commune, n'est pas la contemplation *désituée* de l'être-de-classe ou de l'ensemble historique : le processus est dévoilé par les individus qu'il a produits ou, si l'on veut, qui se sont produits en le produisant ; c'est-à-dire qu'il est lui-même la limite et la qualité spécifique de son dévoilement en tant qu'il a marqué de façon indélébile les organismes pratiques qu'il a produits. Ce retournement réflexif, pour mieux le faire comprendre, nous l'exprimerons en termes de connaissance pure et nous dirons que chaque militant déchiffre le processus pratico-inerte à travers et par les principes et les présuppositions, les schèmes et les traditions que ce processus a produits en lui, de sorte que la totalisation est circulaire : on peut tout aussi bien, selon le point de vue, considérer la réflexion comme *retotalisant* les conditions totalisées par le projet irréfléchi ou la totalité synthétique des conditions dépassées comme totalisant dans ce dépassement même le déchiffrement qu'opère la réflexion.

De ce point de vue, ce n'est pas seulement Staline mais ce sont – avant sa victoire – tous les membres du souverain qui sont singuliers, c'est le souverain lui-même dont la praxis est doublement singulière : à partir du fond commun des circonstances antérieures et comme produit singularisé de leurs conflits et de leurs alliances variables. Or, dans cet ensemble d'organismes, on peut considérer *d'une part* que chaque individu commun est *approprié* aux exigences des dirigés parce qu'il a vécu avec eux un même passé, et *d'autre part* que certains individus ou certains groupes sont plus particulièrement proches des masses parce qu'ils ont vécu ce passé commun d'une certaine façon particulière qui leur fait mieux comprendre la situation et les revendications des dirigés. De ce point de vue, nous avons déjà vu que Staline est vainqueur de Trotsky *dans la mesure même* où la Révolution

prolétarienne, *en naissant russe*, se particularise, se nationalise et, constatant le reflux des mouvements révolutionnaires à l'extérieur, entreprend un mouvement de repli sur soi – en partie le produit, en partie l'origine de la méfiance soviétique envers les prolétariats européens. En d'autres termes, quand la Révolution *s'incarne* en U.R.S.S., elle réalise automatiquement un affaiblissement de l'émigration internationaliste au profit des militants nationaux. Ainsi, dès la disparition de Lénine, il y a une appropriation évidente de Staline, le militant géorgien, et de l'incarnation révolutionnaire. Nous avons vu, en outre, que le pays – même dans son élite ouvrière – est hostile à la théorie, à l'universalisme (forme *intellectuelle* de l'internationalisme), au radicalisme et se dispose à s'engager dans une construction prudente et empirique de son nouveau régime : rien d'étonnant que les dirigés retrouvent ici Staline puisque celui-ci a vécu le même passé qu'eux et de la même façon. Sa singularité, comme retotalisation de sa pensée pratique par ses actions passées, retrouve la leur et celle de la socialisation en cours. Et c'est bien comme représentant du particularisme russe, croyant aux *dogmes* et se défiant des *théories*, pénétré de la singularité du problème de la socialisation en Russie (c'est-à-dire de la singularité fondamentale du fait russe), convaincu qu'aucune conception occidentale ne pouvait trouver dans ce pays complexe un champ d'application, assuré *à la fois* de l'infériorité technique et culturelle des Russes sur les autres Européens et *à la fois* de leur supériorité *humaine* (énergie, courage, endurance, etc.), c'est bien comme militant patient, lent d'esprit, tenace, voulant découvrir la vérité russe progressivement, qu'il a trouvé les alliances nécessaires dans le Parti et jusque dans les usines pour se débarrasser des théoriciens de droite et de gauche qui s'opposaient au nom de la même universalité. Dès ce moment, on peut dire que l'incarnation révolutionnaire avait choisi le singulier contre l'universel et le national contre l'international. Et Staline, avant d'être le singulier choisi, apparaissait comme l'incarnation du choix commun du singulier.

Certes, ce n'est pas parce qu'elle se choisissait dans sa singularité que la praxis de socialisation a fait choix d'un souverain singulier : l'autorité de Staline, nous savons qu'elle est venue de l'urgence et de cette nécessité de la contrainte en régime socialiste commençant, qui s'intériorisait dans les organismes dirigeants sous forme d'une exigence toujours plus rigoureuse d'intégration; la Terreur s'est choisie à travers Staline : mais la place même de Staline est marquée par la réunion de ces deux mouvements; la Terreur naît de l'urgence, celle-ci de l'encerclement et du blocus, donc de la singularité *forcée*; d'autre part la singularisation nationale – comme méfiance de l'étranger et des intellectuels – comprend en elle-même, en tant que repli sur soi,

les éléments de cette attitude sociale : le soupçon. Le soupçon, comme règle sérielle, réclame aussitôt son contraire, l'homme qui est au-dessus de tout soupçon : à lui seul il sera permis d'échapper à la ronde des suspects. Naturellement, le soupçon ne peut venir au jour avec le maximum d'intensité que si la singularisation de l'expérience se trouve devant une urgence objective qui requiert la Terreur : cette méfiance vague de l'étranger et de tout ce qui rappelle l'étranger se change, dans *la contraction du milieu* qui est la structure interne de la Terreur, en *vigilance contre les traîtres*. Et cette méfiance, dans la contraction-terreur, n'est certes pas dépourvue de fondement objectif : l'étranger restait à craindre tant que l'écart entre son potentiel de guerre et de production industrielle et celui de l'U.R.S.S. n'était pas comblé ; et comme le sens même de la planification était *justement* (dans son urgence) de combler cet écart le plus vite possible, à chaque moment de sa propre activité productrice chacun retrouvait les démocraties bourgeoises unies, comme sources *extérieures* de la contrainte intérieure qu'on faisait peser sur lui ; en outre les contre-révolutionnaires avaient ou avaient eu partie liée avec les étrangers, la guerre civile l'avait démontré et puis, chacun pensait, devant la montée des périls, que le pays était sillonné d'espions. Mais cette méfiance comme conséquence intérieure de la singularisation, c'est justement une des conduites habituelles de Staline, c'est-à-dire un dépôt de son histoire. Et, sans entrer dans le détail de sa vie, on sait assez que cette méfiance se produit et se maintient à l'articulation du particularisme géorgien et de l'unité nationale russe, de la théorie (conçue comme dogmatisme négatif – ce dont on ne s'écarte pas) et de la praxis, de l'émigration qui lui commande et des militants restés en Russie qui lui obéissent.

C'est ici que nous touchons le caractère fondamental de l'incarnation souveraine : la praxis commune réclame de se canaliser dans une praxis individuelle et, par là, de soumettre ses nécessités internes à l'unité synthétique d'une facticité contingente (*en fait, devant les difficultés de l'intégration, la dialectique constituée tente de se dissoudre dans la dialectique constituante, de retourner dans la matrice qui l'a produite*). Cela veut dire qu'elle se soumet à un souverain-individu dont les *qualités* (exis) débordent l'action, sont *autre chose* que ce qu'elle réclame (plus et moins), ce qui oblige à la fois la praxis commune, c'est-à-dire le groupe souverain, à assumer des déviations dont l'origine est *un seul* et à considérer cette phase de la temporalisation comme limitée *par la mort* (par la mort d'un seul), c'est-à-dire à accepter les risques de désintégration dans l'avenir (et dans une situation changée) pour les éviter dans le présent. Mais s'il est vrai qu'en s'incarnant ainsi la praxis se donne une structure profonde d'*accident*, il n'est pas vrai que n'importe quel individu, en tant

qu'accidentel, soit propre à devenir son souverain (et, bien entendu, je ne parle que des *quelques* personnes qui pouvaient recueillir l'héritage de Lénine). L'action totalisante, en effet, a aussi sa singularité accidentelle (qui paraît surtout, nous le verrons, à la totalisation diachronique) et qui, *elle*, n'est nullement exclusive de son intelligibilité dialectique : même si l'étude de l'Europe en 1914 montre que les structures féodales de la Russie ne pouvaient pas résister à une guerre mondiale et que les rapports de forces, au sein d'une situation historique, la désignaient *seule* pour faire la Révolution prolétarienne, même si la totalisation diachronique devait montrer, plus tard, la liaison rigoureuse des révolutions prolétariennes et du sous-développement des pays qui les font (et qui, paradoxalement, sont les moins préparés, *semble-t-il*, à les faire), il n'en resterait pas moins que la praxis révolutionnaire et le mouvement total de la société qu'elle anime sont l'incarnation *unique* (et qui le restera : parce qu'elle est venue *la première en date*) et singulière (les autres constructions planifiées viendront en d'autres circonstances et *d'abord* elles viendront *après elle*, ce qui signifie à la fois qu'elles prendront les méthodes russes pour un modèle rigide et qu'elles s'efforceront de profiter de l'expérience soviétique pour en éviter les erreurs) et que ces caractères d'unicité et de singularité, loin d'être de simples qualités inertes se découvrant à la contemplation des historiens, se dévoilent au contraire par leur efficacité historique. Unique, la Révolution russe peut être écrasée : la politique des démocraties bourgeoises est guidée par cette caractérisation ; et cette politique intériorisée en méfiance soutiendra la Terreur ; première en date, la Révolution d'Octobre donnera à l'U.R.S.S. un leadership incontesté sur le monde socialiste, etc. Nous avons vu en outre que cette unicité historique devait nécessairement se vivre et se réaliser comme particularisme national. Ainsi *l'accident* – c'est-à-dire les qualités individuelles de la praxis souveraine – est circonscrit, déterminé. La Révolution russe rejette Trotsky parce que Trotsky, c'est la Révolution internationale : entreprise qui se lance dans l'inconnu et qui ne doit pas refuser – on l'a vu avec la N.E.P. – les retours en arrière ni les compromissions – on l'a vu avec le principe des nationalités – si elle y voit une nécessité pratique, elle a d'autant plus besoin de la rigidité des dogmes qu'elle ne les applique pas : elle les maintient intangibles dans la mesure même où elle s'en écarte pour pouvoir y revenir après ces détours provisoires. Elle réclame donc un souverain qui soit un opportuniste dogmatique. Ce qui signifie, au fond, que ce souverain doit avoir une conscience aiguë de l'originalité de l'expérience russe et qu'il doit à la fois maintenir le marxisme hors de portée comme la signification lointaine et universaliste de cette expérience et le soumettre à celle-ci, à l'intérieur de la praxis, comme éclairage

pratique et changeant des événements (c'est-à-dire susceptible de se transformer à chaque instant par eux). Elle réclame – et je n'y insisterai pas – un militant connu des militants, les connaissant et forgé par le militantisme (lui seul peut *intégrer* le Parti); il est exigé aussi par la besogne qu'il fera (c'est-à-dire par le surtravail qu'il imposera aux ouvriers et aux paysans, avec toutes les conséquences que l'on sait) comme inflexible, sans nerfs et sans imagination. Enfin, par le fait même que l'expérience est *singulière*, on réclame qu'il adapte l'action *aux circonstances singulières*, sans autre référence que formelle aux principes, et que cette méfiance engendrée par l'isolement – résultat et source de la singularisation nationale – soit vécue pratiquement par lui comme sa propre singularisation. Dans la mesure où la praxis réclame l'intégration, elle réclame aussi que ses orientations communes deviennent, sous la compression de l'unité biologique, des *qualités* indissolublement liées de l'action personnelle du souverain. Et, dans la mesure où ces qualités viennent à la personne souveraine comme retotalisation de sa praxis présente par son passé révolutionnaire (c'est-à-dire par le passé *commun* de la Révolution), les exigences de la totalisation ne visent pas une extériorité accidentelle, un hasard heureux qui aurait pourvu l'individu souverain de ces qualités, mais tout au contraire une certaine manière d'avoir dépassé et conservé le passé commun, dont la particularité apparaît à la lumière de la praxis actuelle comme la *vérité devenue* de la pratique antérieure et de l'expérience. Ainsi, non seulement la praxis requiert l'individualité en tant qu'elle est forgée par la praxis (en tant, par conséquent, que son *exis* est le dépôt de la praxis) et ainsi se requiert elle-même rétrospectivement, mais encore c'est l'action présente qui donne *son sens et sa vérité* à l'expérience pratique de l'individu qu'elle sélectionne.

L'équation personnelle : nécessité de la déviation.

Pouvons-nous dire alors que Staline est requis jusque dans ce qu'il a de plus singulier, jusque dans les déterminations qui lui sont venues de son milieu, de son enfance, des caractères *privés* de son aventure (par exemple le passage au Séminaire, etc.)? Fallait-il vraiment *cet ancien séminariste géorgien*? On sera tenté de répondre oui si l'on se rappelle un des thèmes développés dans *Questions de méthode* *: j'y montrais, en effet, que l'enfant, à travers sa situation de famille, réalise la singularisation des généralités (milieu et, à travers le milieu, classe, nationalité, etc.). C'est ce qui nous permettait de considérer la psychanalyse comme

* Cf. tome premier, p. 54 sq., *op. cit.* (N.d.E.)

une des médiations nécessaires à l'intérieur de l'interprétation marxiste. Ainsi voudra-t-on, peut-être, retrouver dans la rude enfance de Staline, en tant qu'elle s'intériorise en dureté, un facteur de son appropriation future à la praxis révolutionnaire. Et cela est parfaitement exact. Toutefois il faut considérer ici, à l'intérieur de la totalité vivante, une autonomie relative des secteurs médiés. Cela ne signifie pas que chacun ne soit dans l'autre mais cela implique en tout cas leur irréductibilité pratique, c'est-à-dire l'impossibilité de les dissoudre dans un monisme d'homogénéité. Autrement dit, la dureté de Staline, son inflexibilité, en tant qu'elles tirent leur origine de sa première enfance, sont bien les résultats (les dépassements conservateurs) des contradictions sociales qui, prises dans toute leur ampleur, ont été certainement parmi les facteurs fondamentaux de la Révolution russe; plus exactement, l'enfant, par cette rude enfance et par la violence de sa révolte, incarne et singularise la totalisation pratique qui constitue ce moment de l'histoire de Russie. Seulement, dans la mesure où cette enfance tend à structurer indifféremment toutes ses conduites, *en tant qu'elle s'est produite comme une enfance et avec les caractères spécifiques de cet âge*, cette médiation entre l'individu et sa base sociale est aussi une séparation qui se pose pour soi, à moins que le but de l'historien (ou simplement de l'ami ou de l'adversaire) ne soit de comprendre l'individu par sa biographie. Dans ce dernier cas, en effet, le but restant la singularisation du social, nous finirons par retrouver toutes les médiations en chacune, *en tant que nous n'y cherchons que le fondement synthétique de l'idiosyncrasie*. J'ai montré, dans *Questions de méthode*, comment les différentes médiations, à travers un dépassement pratique et singulier, s'organisaient en une pluralité de dimensions irréductibles dont chacune contenait toutes les autres et renvoyait à toutes les autres *. Mais si notre but, comme dans le cas de la totalisation de la praxis par le souverain-individu, est de montrer au contraire *la socialisation du singulier*, c'est seulement le passé révolutionnaire de la personne qui est mis en cause, en tant qu'il *fait* la qualité de sa praxis actuelle (par exemple le fait que Staline milite en Russie, en tant qu'il est prédisposé par là à mieux comprendre et à favoriser le courant d'isolationnisme national). Car c'est à celui-là seulement que se réfère l'exigence de l'action commune. Autrement dit : il n'y a pas de *donnée* irréductible, en ce sens que toute séparation est aussi médiation et que toute médiation est elle-même médiée (l'autonomie n'implique pas un intelligible pluralisme) ¹, mais

1. A la différence du positivisme qui énumère les traits de caractère sans qu'il y ait aucune possibilité de passer des uns aux autres : il était antisémite, il aimait le tennis, il avait des goûts artistes.

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

dans une perspective de recherche préalablement définie, la dialectique totalisante rencontre des irréductibles (variables selon son objet), simplement parce que ces secteurs sont produits par des médiations qui ne renvoient pas à la totalisation synchronique en cours (même si, comme nous le verrons, ils peuvent être récupérés par la totalisation diachronique) *. De ce point de vue il y a, par rapport à la praxis qui commence en 1928, des *données* idiosyncrasiques et *relativement opaques*, bien que d'un autre point de vue elles puissent retrouver leur intelligibilité. En fait, il ne s'agit pas du passage *d'un ordre de faits à un autre* : l'enfance est un fait social et l'incarnation du processus en cours, comme l'action du souverain adulte ; ce sont plutôt des contradictions inhérentes à toute temporalisation irréversible qui – comme nous le verrons bientôt – obligent l'historien à varier ses points de vue et à totaliser la même évolution sociale et pratique de différentes manières selon les incarnations envisagées. Du point de vue de la biographie dialectique de Staline, rien ne se comprend si l'on ne remonte à cette enfance, à ce milieu ; mais si, en effet, la situation en 1928 exigeait l'inflexibilité du souverain, cette exigence laisse indéterminée la question des origines individuelles de cette inflexibilité. Et puisque celle-ci peut devenir l'*exis* de la personne requise à partir d'une infinité d'enfances concevables, tout se passe comme si – sa genèse étant négligeable – elle se présentait comme *un donné caractériel*. Précisément pour cela, d'ailleurs, elle se présentera aussi et nécessairement comme *n'étant pas exactement l'inflexibilité requise* : engendrée par la praxis qui la réclame, elle l'eût été peut-être ; mais dans la mesure où, malgré tout, elle vient d'ailleurs (c'est-à-dire de cette même praxis mais en tant qu'un certain rapport d'antériorité – variable selon les circonstances – la rend *autre qu'elle-même*), son objectif pratique ne peut être originellement la construction difficile d'une société nouvelle, et la situation même qui la requiert implique qu'elle ne soit pas *adaptée à sa tâche* mais seulement plus ou moins désadaptée. Ce qui suppose évidemment que l'individu-souverain s'adaptera progressivement à la praxis dans la mesure où la praxis s'adaptera à son idiosyncrasie préfabriquée ; de compromis en compromis, l'équilibre se réalisera finalement par une transformation de l'homme et une déviation de l'entreprise.

Mais c'est ici, justement, qu'il faut rejeter la fausse rationalité de Plekhanov, qui, en fait, renvoie tout simplement à un irrationnel positiviste. Il a voulu éliminer de la praxis – même lorsque le souverain est un individu – toute équation personnelle, *au moins au niveau de l'Histoire*, c'est-à-dire à partir du moment où l'on néglige l'anecdote.

* Cf. Présentation (N.d.E.).

Or il est deux moyens de tenter cette élimination, le sien et un autre, encore plus fou. Tous deux formellement concevables et pratiquement absurdes. On pourrait soutenir en effet – mais nul ne l'a fait, je crois – que si toutes les variations possibles d'inflexibilité, en qualité et en quantité, s'étaient produites en U.R.S.S. et avaient produit leurs hommes (un pour chacune) en les mettant en condition de prendre le pouvoir, la praxis commune, à travers un « struggle for life » qui eût mis aux prises tous ces inflexibles, eût sélectionné elle-même la variété individuelle qui lui convenait exactement. Autrement dit, il s'agirait ici d'une série infinie où le caractère requis (et l'homme, son support) se trouverait forcément contenu comme *un des possibles* : l'adaptation téléologique – puisqu'elle fait défaut par hypothèse – est remplacée par une sélection rationnelle. Ce darwinisme du souverain-personne est en lui-même si absurde qu'on ne l'a jamais conçu, si ce n'est ici même comme élément d'une preuve par l'absurde. Mais croit-on que le lamarckisme de Plekhanov soit moins sot ? Napoléon tué à Toulon *, il imagine qu'Augereau ou Moreau ** le remplace. Il en faut bien un puisque la bourgeoisie réclame un souverain personnel. Or c'est supposer non seulement – et nous l'avons critiqué sur ce point – que les conséquences du changement de dictateur sont historiquement négligeables *mais encore* que, pour l'essentiel, Augereau ou Moreau s'adapteront sans les dévier aux exigences de la bourgeoisie thermidorienne, qu'ils seront capables de remplir l'office qu'ils prennent, qu'ils ne seront pas aussitôt renversés par d'autres généraux, qu'ils mettront fin aux guerres ou qu'ils les poursuivront victorieusement, en tout cas qu'ils ne les perdront pas par une suite de batailles mal engagées et surtout par la méfiance de l'armée. Et il ne sert à rien ici de répondre que *la* bourgeoisie thermidorienne *doit* soutenir le dictateur (qui seul lui fournira le régime qu'elle requiert) et que *l'armée* en tant que telle *doit* gagner les batailles (étant donné sa structure, ses intérêts et la fonction nouvelle qu'elle exerce dans la nation) : car, précisément, le dictateur est requis lorsque les forces communes *ont besoin de sa médiation* pour poursuivre leur action ; cela signifie que cette médiation n'est pas symbolique mais *pratique* ; autrement dit, l'individu-souverain doit réussir l'intégration des forces nationales ou disparaître en ruinant la nation. Et cela vient, bien entendu, des circonstances mêmes qui ont structuré les pouvoirs sociaux des groupes directeurs et la société, dirigée *de telle sorte* que la praxis sera paralysée ou centralisée dans les mains d'un seul. On voit donc l'erreur de Plekhanov :

* En 1793, lorsque la ville fut prise aux royalistes, Bonaparte n'était alors que capitaine d'artillerie (N.d.E.).

** Brillants généraux dès cette époque. Rappelons que le second, qui appuya le 18 Brumaire, fut le rival de Bonaparte (N.d.E.).

faute de comprendre que la société se fait individu en la personne du dictateur et que, dans ces conditions, le rôle pratique de celui-ci est capital, il s' imagine que n' importe qui fera l' affaire pourvu qu' il se trouve présent au bon moment. De sorte que, finalement, son lamarckisme (la fonction crée l' homme qui l' exerce) retrouve le darwinisme que nous avons rejeté : le processus historique ne s' incarne ni ne s' individualise, ce mouvement général et abstrait peut glaner un homme un moment et lui assigner un office souverain; mais cet homme sera produit par sa fonction, en conséquence adapté à elle; et si quelques *qualités* accidentelles débordent son action (celui-là plus combatif, celui-là plus pacifique), de toute manière le processus en marche corrigera de lui-même ses déviations provisoires. Cela signifie que le processus – conçu comme universel – universalise l' action des particuliers.

Sens de la déviation : l' homme n' est pas fait pour l' homme.

Mais si nous admettons que la circonstance – c' est-à-dire la structure mouvante de la société en action – décide des pouvoirs de l' individu, si nous tenons pour une conséquence rigoureuse de cette vérité d' expérience le fait que ces pouvoirs peuvent être immenses et conséquemment réclamer des *capacités*, si d' autre part nous sommes convaincus par l' ensemble de nos démarches dialectiques que l' adaptation de l' homme à sa fonction, lorsqu' il s' agit d' adultes et lorsque c' est *l' office* qui produit *l' officier*, est un processus difficile (à cause du passé intériorisé) et souvent très lent (à cause des résistances de ce passé structuré), si nous constatons – comme nous venons de le faire – que cette adaptation – si elle a lieu – dévie la fonction dans la mesure exacte où elle transforme l' individu, si enfin nous opposons à l' universalisation de Plekhanov (c' est-à-dire à la décompression et à la détotalisation) la totalisation concrète et incarnée, nous devons reconnaître *à la fois* que nul ne peut limiter *a priori* le rôle de l' agent dans un ensemble historique donné et que, lorsque l' ensemble requiert du souverain-individu une véritable *capacité*, l' histoire humaine ne se définit plus seulement par la rareté des produits, des outils, etc., mais *aussi*, tout à coup, *par la rareté des hommes*. Cela signifie que, si c' est l' inflexibilité qui est requise, non seulement on ne trouvera pas *toutes* les variétés d' inflexibles mais peut-être il n' y en aura qu' une ou, parfois, *pas du tout*. En tout cas, les hommes qui seront en position d' exercer le pouvoir représenteront, *de toute manière*, un nombre de possibilités pratiques infiniment petit par rapport à la série totalisée des possibles de cette espèce; et chaque possibilité réalisée – si on la replaçait dans la série totale – serait séparée par

une infinité de possibles des autres possibles réalisés. Dans ces *moments* de socialisation de l'individu et d'individualisation de la société, les candidats à la souveraineté sont *rare*s; aucun ne fait pleinement l'affaire. Et celui qui se rapproche le plus du modèle exigé, même s'il prend le pouvoir, happé par la rareté du temps, commencera son opération avant d'avoir pu s'adapter aux exigences de la praxis. C'est une nécessité rigoureuse que l'Histoire, quand elle se détermine par la rareté des hommes, se totalise par un souverain dont l'inadaptation relative à ses fonctions incarne et singularise cette loi d'airain de la rareté. Nous l'avons vu, la rareté, fait dialectique, intériorisation d'un rapport pratique de l'homme au champ, atteint tous les secteurs, tous les niveaux, toutes les réalités selon l'exigence des circonstances. Et *chaque fois* elle signifie que *le monde n'est pas fait pour l'homme*¹. Sous la rubrique « rareté des moyens » on peut ranger cette rareté *d'instruments* (matière ouvrée) qui est un des facteurs de la constitution de classes (par exploitation) et, dans le cas présent, *après* le renversement de la puissance foncière et bourgeoise, qui détermine la nécessité de la construction de machines à faire des machines et des outils. Mais cette rareté des moyens *vis*e à son tour et définit l'homme si l'homme doit être moyen (au sens où le souverain est au service de la praxis et médiateur entre les groupes). S'il est vrai qu'il n'y a pas assez d'hommes ou pas les hommes qu'il faut pour une entreprise définie, nous sentons à travers cette rareté l'incarnation de cette vérité historique :

1. C'est une expérience que marque tout autant *la surabondance* des hommes. En effet, dans le rapport fonctionnel et primaire de la rareté (on pourrait trouver autant d'exemples mais plus complexes dans la rareté secondaire et tertiaire, etc.) il peut arriver que le gouvernement prenne les hommes comme variables indépendantes : dans une cité médiévale assiégée comme dans une nation moderne en période de récession économique, les experts constateront qu'il y a des *bouches inutiles*. C'est-à-dire que leur caractère excédentaire (par rapport aux ressources), loin d'être compensé par leur utilisation pratique, devient un frein dangereusement puissant pour toute praxis commune tentant de corriger les imperfections du champ ou de détruire les contre-finalités au prix (nécessaire) d'un effort terrible et farouche (se battre sans manger plus d'une fois par jour, pour revenir à l'exemple des assiégés). L'action libératrice ou régulatrice désigne ses propres déchets. Il est toujours possible de les jeter hors de la ville (et cela veut dire, en période capitaliste, de laisser l'indice des prix monter et la misère liquider peu à peu l'excédent). Mais *même ces pratiques*, dans leur aisance étourdie, ne sont pas toujours efficaces (ou provoquent la révolte, le renversement du régime).

La rareté de l'homme et sa surabondance se trouvent souvent réunies, d'ailleurs : trop de candidats pour un poste, aucun ne remplit les conditions requises. Selon les cas, le poste ne sera pas « pourvu » ou le sera mal et il faudra envisager de faire passer les « candidats malheureux » dans d'autres secteurs, peut-être de les *requalifier* dans le travail, ce qui suppose une dépense sociale.

l'homme, en tant que produit du monde, n'est pas fait pour l'homme ¹.

Cette expérience constitue la signification supplémentaire qui, dans les moments où la conduite des affaires nationales est confiée à une *personne* ou à une aristocratie définie (le Sénat vénitien et les Conseils qui émanent de lui), caractérise l'Histoire elle-même : les hommes qu'elle fait ne sont jamais tout à fait ceux qu'il faut pour la faire, fussent-ils hors de pair comme Staline ou Napoléon : bien sûr, la nature complexe de la dictature militaire – soutenue par les bourgeois et l'armée – *proposait* la guerre ; bien sûr, elle la rendait plus facile à faire que la paix ; bien sûr, Napoléon a fini par vouloir – mais trop tard – mettre un terme à la saignée ; et bien sûr le poids du passé, réintériorisé *chez l'ennemi* par des relations tendues et diverses entre les alliés (des conflits que seule la guerre pouvait résoudre), [par] une stratification des structures intérieures (nations et économies militarisées – armer, nourrir les soldats, réaliser des économies de blocus, etc.), redépassé en projet de pousser la guerre à bout, laissait peu de chances, presque dès le départ, aux négociations (on sait ce qu'il advint des différentes rencontres, des différents traités). Il n'est pas douteux pourtant que la paix était *requise* (à plus ou moins longue échéance, par la bourgeoisie qui avait soutenu le Coup d'État) et qu'on l'eût aisément fait *accepter* aux officiers (pour la troupe, elle était harassée et ne demandait qu'une chose : le repos). *L'homme de la paix* (que, sans doute, eût été Robespierre, comme il avait été l'homme de la guerre contre les pacifistes suspects de 1794), ce n'était *en tout cas* pas Napoléon. Depuis les saignées de la Terreur, il manquait. Et le plus remarquable capitaine des temps modernes fit la guerre jusqu'au bout avec un peuple qui voulait la paix, tout en le dotant d'institutions à la fois républicaines ² (universalistes) et dictatoriales (centralisation), pacifiques (le Code lui a survécu, il a survécu à un siècle dans lequel nos guerres, pour une fois, occupent moins de temps que les périodes de paix) et militaires (il s'agit d'uniformiser les hommes par l'uniformisation de la culture et de l'enseignement, etc., de renvoyer, comme sous les empereurs romains, l'individu à *son bien* comme à sa particularité juridique et inaliénable, pour le dépouiller de sa réalité pratique, ou pour canaliser ses actes au profit du gouvernement – Code civil, etc.).

1. Aucune note ne correspond à ce chiffre dans le manuscrit (*N.d.E.*).

2. C'est-à-dire bourgeoises. Le Code est bourgeois car il réalise le vœu des Constituants : c'est une casuistique de la propriété privée. Il est militaire puisqu'il réduit la personne à son bien, ce qui permet – à condition de respecter le *bien* scrupuleusement – de réduire à néant les droits pratiques (la liberté) de la personne.

En ce qui concerne Staline, nous avons vu quelles circonstances requéraient que l'incarnation fût *repliement sur soi*, au départ. Et comment la Raison universelle – comme abstraction de dialectique – était du côté de Trotsky mais non pas cette Raison concrète qui se découvre en s'élaborant. Mais, pour ne prendre que ces quelques exemples, ce repliement *n'exigeait pas* de pousser à l'absurde l'isolationnisme culturel; de même, la différence des niveaux de vie entre l'ouvrier occidental et l'ouvrier soviétique était, au début, si considérable que la situation *proposait* le « rideau de fer » : mais elle *n'exigeait pas* que l'on mentît sans cesse sur la condition des ouvriers d'Europe. D'autant moins que, quelques années plus tard, le peuple russe, mis en contact, par les armées d'occupation, avec les nations capitalistes, ne fut nullement tenté, dans son ensemble (et contrairement aux appréhensions de Staline), par les régimes qu'il découvrait. Autrement dit, le voile officiel de mensonges et d'omissions pouvait être levé progressivement, surtout après le contact de 1945 : c'est Staline même qui le maintient, qui développe systématiquement la méfiance particulariste de la société soviétique (dont nous savons les raisons objectives) et la transforme en espionite aiguë aux environs de 1950. Sa crainte – toujours présente – d'une influence possible de la culture européenne n'est en un sens que le développement et la nouvelle orientation de son refus (entre 1924 et 1928) de l'universalisme. On sait qu'elle donnera lieu à la négation radicale du cosmopolitisme (forme simplement *alourdie* de l'universalisme) au profit des cultures nationales. Pourtant l'U.R.S.S. ne se gêne pas – et *à raison* – pour importer les techniques étrangères; et la situation eût requis qu'elle pût importer et transformer en sa propre substance les valeurs culturelles de l'étranger. L'extraordinaire croissance industrielle – dont Staline, en tant que souverain et incarnation, de la société russe, est au premier chef responsable – amenait, aux environs de 1950, le pays à *requérir* une politique d'expansion quand le chef et les organes de son pouvoir continuaient à mener, dans la défiance, une politique de repliement. Et c'est Staline encore, à travers sa haine de tout internationalisme (comme lien *universel* entre les nations socialistes et les partis révolutionnaires), qui forge un antisémitisme *politique* dans le temps même où l'évolution économique tend à faire disparaître l'antisémitisme racial. Il est probable que l'insignifiance de ces faits divertirait Plekhanov : la construction bat son plein, l'édification du socialisme continue; *voilà ce qui compterait à ses yeux*. Mais il ignorerait simplement la lenteur avec laquelle les sociétés en croissance dissolvent leurs résidus, comme le prouve l'exemple très frappant du puritanisme américain, cette religion athée qui n'a pas encore pu se dissoudre en pur athéisme et qui demeure, comme une inertie assermentée, au sein même des si

nombreuses conversions contemporaines au catholicisme¹. Autrement dit, il ignorerait le « diachronique » ou il s'en débarrasserait en mentionnant simplement la résistance des significations périmées, comme si cette résistance n'était pas un facteur capital de l'Histoire. Nous y reviendrons*. Pour l'instant, notons que Staline mort est encore intériorisé dans la majorité des groupes et des individus soviétiques et que la pratique le réextériorise encore comme hystérésis des réponses adaptées par rapport aux problèmes. Il représente encore *l'inerte individualité* dans certains cas de pratique collective (et peu importe, on le devine, que les agents actuels l'aient ou non détesté de son vivant : l'absence d'une organisation donne aux oppositions individuelles un simple statut d'humeur « subjective » ; à cause de cela, l'ennemi de Staline est – en dépit de lui-même et, surtout, sans le savoir – stalinisé).

Excès et défauts – si le souverain-individu réussit à se maintenir et à atteindre une partie des objectifs fixés – vont évidemment dans le sens des exigences de la praxis sociale : la *relative* inculture de Staline est un élément *négatif* ; mais elle l'a protégé de l'universalisme, de cet universalisme que la Révolution rejette tout en s'en réclamant formellement (« Prolétaires de tous les pays, unissez-vous »). Inversement, sa rudesse et son dogmatisme opportuniste servent à une classe ouvrière qui a besoin de *croire*, d'être soutenue par des dogmes définissant un espoir. Mais en tant qu'ils manifestent un décalage de l'individu par rapport aux exigences déterminées de l'action, ils la dévient dans la mesure même où ils la rendent plus aisée. En ce sens, je l'ai dit, l'interprétation psychanalytique de Staline comme incarnation du stalinisme reste hors de propos : d'abord parce que des facteurs biographiquement importants (et qui, du point de vue de l'individu incarnent à la fois ce qu'on l'a fait et sa praxis actuelle) comme, par exemple, ses rapports avec les femmes et sa vie

1. Il n'est pas vrai, comme le croit Max Weber, que le protestantisme ait été à *l'origine* du capitalisme. Et le contraire n'est pas vrai non plus. En fait, ils se reflètent leurs exigences au départ et se développent l'un par l'autre. Mais c'est le capitalisme qui représente la variable *relativement* indépendante. A tel point que la laïcisation progressive des secteurs économiques « aurait dû » avoir pour aboutissement logique la liquidation définitive (par dépérissement) de la religion. De ce point de vue le protestantisme – qui, à d'autres égards, représente un progrès révolutionnaire vers l'athéisme, au moment où il se manifeste – *freine* les progrès de l'irréligion en conservant la Raison pure universaliste et égalitaire et le système de valeurs qui naît de la synthèse de l'individuel avec l'universalité comme *abstraction sacrée*. Ainsi le mouvement – on l'a dit cent fois – vers l'avenir se réalise comme évolution ou bouleversement révolutionnaire quand il est à *chaud* ; mais il demeure, comme signification passée, vieillie mais dont l'inerte matérialité pèse encore, l'un des freins les plus efficaces de l'action future.

* Ce sujet, lié à la totalisation diachronique, n'a pas été traité ici (cf. Présentation). Voir cependant en annexe « L'événement historique », p. 407 sq. (N.d.E.)

sexuelle, sont pratiquement sans influence sur la totalisation pratique ou n'ont, du point de vue de la tâche sociale, qu'une importance anecdotique¹; ensuite parce que le problème historique ne se formule pas comme les analystes se plaisent à l'imaginer : *même* si l'on établissait que Robespierre souffrait d'un complexe d'infériorité, ce n'est pas ce complexe qui a fait la Terreur, ce sont les nécessités du champ pratique, les exigences d'une praxis qui veut sauver l'acquis révolutionnaire au moment où le pays est menacé d'invasion, ravagé par la guerre civile et où des luttes terribles opposent les Républicains eux-mêmes jusque dans la Convention; c'est l'exigence des villes (le ravitaillement) et la résistance des campagnes aux réquisitions; c'est le conflit ambigu (qui plus tard sera décidément lutte des classes) qui oppose les sans-culottes aux Jacobins; c'est la nécessité pour un gouvernement petit-bourgeois de tenir en respect les riches et, tout à la fois, de canaliser et de diriger vers ses propres buts une Terreur d'origine populaire qui – malgré quelques accalmies provisoires – n'a cessé de grandir depuis la prise de la Bastille. La Terreur gouvernementale (comme praxis dépassant et utilisant ces contradictions pour le salut de la République), en tant qu'elle doit être organisée, donc *intentionnelle*, il faut que *des hommes* (Robespierre et d'autres) l'inventent comme extériorisation pratique des dangers objectifs qu'ils ont intériorisés. Dans la mesure où un complexe renverrait certains d'entre eux (c'est-à-dire *aurait la force* de les renvoyer) à leur particularité privée au cours même du travail qu'ils élaborent, ces hommes cesseraient pour autant d'être des *individus communs* et tomberaient en dehors de l'action collective (comme il est arrivé à Sade qui fut président de la Société des Piques avant de retomber dans la non-communication).

Ainsi, toute interprétation de la praxis-processus *comme ensemble* global qui ne se bornerait pas à la comprendre à *partir*

1. Je pense, en particulier, au suicide de sa seconde femme qui est un *résultat* de facteurs privés et publics (à savoir la vie conjugale de Staline et les terribles répressions qui commencent). Mais ce *résultat* n'est pas, à son tour, une *origine*; peut-être a-t-il atteint en Staline cette réalité atrophiée par l'action : l'individu *privé*; peut-être cet « incident » (qui, pris en lui-même, est l'incarnation singularisante de ces suicides en chaîne qui ont décimé les bolcheviks entre 1928 et 1935) a-t-il en partie provoqué cet unique *malaise* que Staline a laissé entrevoir dans toute sa praxis de souverain et qui l'a conduit à proposer sa démission au Bureau Politique. De toute manière, l'épisode prend fin à cette séance même, parce qu'il ne pouvait en être autrement : la marche en arrière, c'était la faillite du régime; peut-être eût-on pu ne pas se lancer avec cette violence dans la répression mais, puisqu'on avait commencé, il fallait continuer, ce qui supposait, au contraire, que l'intégration se resserrait autour du chef qui avait pris la responsabilité de cette politique. Après un bref silence, Molotov pria Staline de conserver ses fonctions.

d'elle-même (c'est-à-dire à partir des facteurs que nous avons décrits) nous ramènerait immédiatement à l'idéalisme subjectif. Mais *inversement*, l'attitude dogmatique de Plekhanov tend vers l'idéalisme objectif : à la pousser jusqu'à ses implications extrêmes, on parviendrait, en effet, à l'idée que toute praxis est toujours tout ce qu'elle peut et tout ce qu'elle doit être et qu'elle trouve toujours tous les hommes qu'il faut pour la conduire (ou que les hommes choisis s'adaptent toujours à leurs offices et dans le minimum de temps). En fait, si l'on admet que l'Histoire réelle est au niveau des luttes sociales et non – comme il le croit – à celui du pratico-inerte, l'importance de l'individu-souverain (ou du groupe restreint qui exerce la souveraineté), c'est-à-dire la rareté des hommes, se manifeste *dans le différentiel*, c'est-à-dire dans l'écart séparant les exigences objectives de la réalisation. Et cet écart ne signifie, au fond, dans le monde de la rareté, que *la déviation de la praxis par son incarnation*. Nous verrons plus tard que cette déviation se manifeste *aussi* lorsque la souveraineté n'est pas incarnée dans un individu *. Mais tenons-nous pour l'instant à notre expérience : dans le cas d'un souverain-individu, la déviation dans la réussite partielle – c'est-à-dire le différentiel – est un sens rigoureusement intelligible de certaines totalisations pratiques. Historiquement, nous l'avons vu, et par les exigences concrètes qu'elles déterminent, elles se constituent en certaines circonstances comme réclamant *un tel souverain*. Ainsi, l'individualisation du pouvoir est par elle-même compréhensible. Toutefois, de ce premier point de vue, en tant qu'elle est requise par un moment d'une praxis conditionnée par tout un passé, elle se borne à éclairer *la facticité* de la praxis et à s'éclairer à travers celle-ci : toute praxis est héritage, tout agent un héritier. En tant que conditionnées par les circonstances antérieures et l'ensemble de la matérialité du champ, la nécessité du repli sur soi et celle de l'oppression – dont une conséquence peut être la Terreur – se manifestent comme *facticité de la Révolution russe* à travers celle de Staline, son produit. Mais, d'autre part, l'incarnation manifeste ici, par le *différentiel* qu'elle fait paraître dans les résultats, une condition radicale de cette praxis : le fait que l'action des hommes est conditionnée par leur propre rareté. Il y a une misère de la praxis historique en tant qu'elle est elle-même lutte contre la misère et cette misère comme dialectique interne de la rareté se découvre toujours dans le résultat qui sera, au pis, un échec terminal et au mieux une déviation. Et peu importe que, de cette misère, la praxis, dans ses développements antérieurs, puisse être en partie responsable (comme on voit lorsque les fautes d'un

* Allusion sans doute à l'État dans les démocraties bourgeoises (voir Présentation). Cf. aussi note p. 283 (N.d.E.)

gouvernement et son impopularité le privent de ses moyens de défense) : car s'il est vrai que toute praxis, en intériorisant sa misère, en prend la responsabilité, il est vrai aussi qu'elle ne peut faire que *l'informer* mais jamais la créer.

En ce sens, Staline et la déviation stalinienne (c'est-à-dire la déviation *dans la mesure restreinte* où elle peut être attribuée à Staline) traduisent en toute intelligibilité dialectique la nécessité intériorisée pour la praxis soviétique de *n'être pas seulement* l'industrialisation planifiée de *ce* pays, en *cette* période, après *cette* révolution, et sous la menace de *cet* encerclement, d'être aussi la réincarnation, dans la contingence individuelle, de sa propre incarnation. Mais, du coup, Staline comme individualisation du social, c'est-à-dire de la praxis comme misère, incarne l'intelligibilité dialectique de toutes les misères internes du champ pratique, de la pénurie des machines à l'inculture des paysans. Mais incarnation n'est pas symbole : il ne se borne pas à refléter paisiblement ces pénuries : s'il les incarne, c'est en y rajoutant synthétiquement la pénurie d'hommes par ses propres insuffisances en tant qu'elles produiront des déviations. De même, les déviations proprement stalinienne (le différentiel), considérées dans le résultat, sont *autre chose* que la déviation globale que constitue la Révolution russe comme Révolution prolétarienne incarnée. Pourtant elles l'incarnent en tant qu'elles en sont la radicalisation. Incarnée, singularisée, la Révolution ouvrière se dévie au point de réclamer la souveraineté d'un seul ; et ce souverain, né d'une déviation, la pousse à l'extrême et révèle, dans la contingence même de sa politique, c'est-à-dire de sa propre facticité, que la praxis, comme incarnation déviée par ses propres contre-finalités, par son héritage et par l'ensemble du pratico-inerte, doit aboutir à l'extrême de l'individualisation concrète par la contingence même des déviations imprévisibles et différentielles qu'elle s'est nécessairement données sans le savoir à travers la médiation idiosyncrasique du souverain requis.

Mais qu'on nous entende bien : le caractère individuel et accidentel de la praxis ne peut en aucun cas signifier qu'elle se développe anomiquement : la contingence n'apparaît qu'à travers des exigences rigoureuses ; à travers toutes les déviations et toutes les voies de garage, nous verrons plus tard que le *processus historique* suit son chemin. Simplement, ce chemin n'est pas défini *a priori* par la dialectique transcendantale : il se réalise et se détermine par la praxis, c'est-à-dire à travers des corrections, des redressements et des retouches, par des détours consentis et même, parfois, des régressions calculées, à travers la rupture des générations, qui seule crée pour les nouveaux souverains le recul nécessaire, la distance infime qui leur permet d'apprécier, au nom des objectifs communs, les décalages et la dérive de la praxis

antérieure. Nous reviendrons sur ces problèmes qui concernent la totalisation diachronique *. Loin de soumettre l'Histoire à la contingence, à l'accident, j'ai voulu montrer que l'Histoire *intégrait* les accidents et la contingence comme les signes évidents et les conséquences nécessaires de sa propre facticité. Il y a trop d'hommes : la majorité reste sous-alimentée; mais il n'y a pas assez d'hommes pour faire au jour le jour une histoire rigoureuse; ce qui ne veut pas dire qu'on ne puisse retrouver de la rigueur en prenant des vues plus larges et plus abstraites. Ni que toute la praxis, y compris ses déviations, ne soit intelligible dialectiquement. L'Histoire n'est pas rigoureuse, dans la mesure où l'on considère des ensembles restreints, parce que des raisons dialectiques et totalisantes (et non des accidents) l'obligent à se réaliser toujours comme une incarnation *accidentelle* par rapport aux objectifs qui sont à l'origine de la praxis. Elle n'est pas rigoureuse parce qu'elle procède toujours par fautes et corrections, parce qu'elle n'est *en aucune façon* un schématisme universel mais une aventure unique qui se déroule à partir de circonstances préhistoriques qui constituent en elles-mêmes et par rapport à tous les objectifs et à toutes les pratiques un héritage lourd et mal connu de déviations fondamentales. En un mot, le stalinisme a sauvé la socialisation en déviant le socialisme; restent ses successeurs qui ont reçu de lui les moyens de corriger cette déviation.

3. LA TOTALISATION D'ENVELOPPEMENT, INCARNATION DES INCARNATIONS

La révolution ouvrière s'incarne dans la Révolution d'Octobre; Staline est l'incarnation de cette incarnation. Faut-il comprendre qu'il soit par lui-même la totalisation d'enveloppement? Evidemment non : mais il nous fallait comprendre le sens du stalinisme pour mieux comprendre le problème. Nous voyons par cet exemple que la totalisation est incarnation singularisante puisqu'elle se présente – dans le cas envisagé – comme l'individualisation de la société en liaison dialectique avec la socialisation de l'individu-souverain. Toutefois nous savons déjà que la totalisation d'enveloppement ne peut être ni un être (dogmatisme transcendantal) ni un existant (hyperorganicisme) ni une règle s'imposant à l'aventure singulière (universalisme d'extériorité) : il convient donc de se demander quel type de réalité objective (et individuelle) elle possède. Cette question risquerait de demeurer sans recours si nous n'avions établi déjà que totalisation ne veut

* Cf. p. 248, et Présentation. (N.d.E.)

pas dire totalité. Autrement dit, elle ressortit en vérité à cette catégorie d'objets auxquels nous avons réservé le nom de praxis-processus. Une praxis pure et constituante – c'est-à-dire, par exemple, le travail d'un individu isolé, pris par abstraction *en dehors* des conditions sociales de son accomplissement : par exemple les bricolages du dimanche – n'est séparable de l'agent pratique qu'abstraitemment, à moins qu'on ne la considère comme l'unité synthétique des transformations passivement supportées par l'objet. En fait, elle est le rapport vivant et univoque (avec halo de quasi-réciprocité) de l'organisme pratique avec la matière ouvrée par la médiation du champ et des instruments. Il n'est pas possible de distinguer l'acte de l'homme, il est abstrait de distinguer le travail du matériau : la réalité concrète, c'est *un homme-informant-la-matière-par-son-travail*. Marx l'a bien montré : c'est le système social de l'exploitation qui, dans des circonstances définies, retourne son propre travail contre l'ouvrier comme une force ennemie. De ce point de vue, la structure de la totalisation constituante est bien différente de celle de la totalisation constituée : ce n'est pas le travail qui totalise l'agent ni son objectivation (c'est-à-dire son inscription dans l'inertie) ; c'est, au contraire, l'agent qui *se* totalise à *travers* le dépassement limité qui le projette vers certains objectifs et le travail concret qu'il réalise au cours de la temporalisation. L'unité provisoire revient du futur au présent et par là détermine la signification du passé, en même temps que le mouvement progressif de la temporalisation laborieuse incarne et soutient, à travers les difficultés de la construction et le coefficient d'adversité de la matière, les objectifs à court et à long terme comme sa raison d'être future, son unité, le sens de son orientation, la détermination approximative de la temporalisation totale et la signification profonde de son effort. Toutefois il ne faut voir ici rien d'autre que l'agent pratique lui-même, en tant que sa réalité est tout ensemble d'être « en sursis » et de se totaliser sans cesse par l'action. C'est tout un, pour chacun de nous, d'exister, de se dépasser vers ses fins, de se totaliser par ce dépassement même et de produire le reflet démoniaque et inverse de la totalisation, le fondement de l'Histoire : les synthèses inertes de la matière ouvrée. Bref il y a, de ce point de vue, *des individus* : c'est tout.

Dès qu'il s'agit de groupes, ou d'ensembles comprenant des groupes souverains et des séries, la praxis atteint une relative indépendance qui lui permet de se poser pour soi et comme objet en face de chaque agent. C'est par cette raison que nous avons pu marquer un double mouvement : [l'agent] incarne la totalisation pratique, elle le dépasse et il se réfère à l'ensemble des structures objectives qui la constituent. La raison, nous l'avons vue : en chacun, pour chacun, la praxis commune est toute immanente en

tant qu'il est individu commun et que la différenciation des fonctions se donne comme une nécessité superficielle qui n'atteint pas l'unité absolue de la foi jurée, ni cette Fraternité-Terreur, droit et obligation d'être partout *le même*, ici et là-bas : autrement dit, la solidarité organique n'est qu'un redéploiement de l'unité ; mais, d'autre part, dans la mesure où le groupe est divisé en sous-groupes, dans la mesure où l'action de tel organe réclame le concours de tel autre et où la synchronisation de ces deux tâches ne peut être réalisée que par un troisième, contrôlé lui-même – comme les autres – par un organe de coordination ou de régulation, etc., l'action de chaque unité ne demeure pas la simple objectivation d'un projet pratique : elle devient elle-même objet passif de contrôle et de coordination, approprié du dehors aux nécessités de l'ensemble ; en ce sens, le sous-groupe actif (*en tant qu'il présente nécessairement une inertie* : multiplicité de ses membres, matérialité physico-chimique des organismes biologiques, etc.) devient lui-même matière ouvrée (peu importe, d'ailleurs qu'il s'y prête avec zèle ou de mauvais gré). On le transporte, on le resserre, on l'accroît, on le modifie du dehors en créant ailleurs un autre sous-groupe dont les fonctions, par leur simple coexistence dans un champ pratique, altèrent les siennes, etc. Enfin – comme tous les sociologues l'ont déjà noté – sa permanence relative et la relative instabilité de son personnel (les uns n'y font que passer, les autres y demeurent mais la retraite ou la mort les feront couler en dehors de lui) contribuent en liaison réciproque à le donner comme une inertie constituée ou pré-institutionnelle. Mais comme chaque organe est défini par sa fonction et que c'est celle-ci qu'on conditionne du dehors (c'est-à-dire à l'intérieur du groupe, à l'extérieur du sous-groupe considéré), c'est, finalement, la fonction elle-même qui, sous cette forme d'objectivité prévisible et modifiable, devient praxis-objet.

Ainsi, dans la mesure même où chacun se saisit objectivement – et à juste raison – comme *incarnant* la praxis commune, il se saisit aussi comme un rouage d'une machine extrêmement complexe dont chaque élément est à la fois passif et conditionné passivement *par certains autres* et, *pour certains autres*, exigence ou praxis positivement de conditionnement. A ce niveau, les retards, les contrordres et les contretemps, tout un freinage de la temporalisation par la dispersion spatiale, ou les difficultés de communiquer, l'absence de transports, la fatigue des longs déplacements, etc., réalisent la praxis constituée comme réalité matérielle et inerte à soutenir et à corriger sans cesse par le travail des hommes. Nous savons – à partir de là – que cette première structure d'objectivité passive sera bientôt enrichie par les déterminations du pratico-inerte, à travers les contre-finalités de la praxis. C'est, en effet, à l'intérieur du processus pratique que se logent les

déterminations en extériorité, précisément parce que les sous-groupes, en tant que médiés par des organes directeurs, deviennent les uns par les autres en état d'extériorité passive (et non plus de simple différenciation en intériorité négative). A travers cet ensemble, la praxis commune, par son efficacité même, se charge et s'enténèbre de *sa propre extériorité* – c'est-à-dire, précisément, du pratico-inerte qui l'infléchira et qu'elle devra dissoudre pour retrouver son orientation première. Ainsi, à travers ses références nécessaires aux autres sous-groupes (dont il exige telle contribution ou qui exigent de lui tel service par les médiations appropriées) et aux structures de l'ensemble, le sous-groupe considéré retrouve une hiérarchie circulaire de significations qui est la projection, sur le plan de la communauté pratique, de cela même qu'il incarne dans son action spécifique. Structures et significations soutiennent entre elles un lien d'intériorité extériorisée qui tend, dans la décompression et l'éparpillement de l'inerte, à se transformer sans cesse en extériorisation totale de l'intériorité (c'est-à-dire en éclatement du groupe). Mais, précisément à cause de ce risque – et comme sens profond du risque lui-même –, cette extériorisation intérieure de la praxis se produit sur fond d'immanence. Et cette immanence ne peut être que l'unité *vivante* de l'activité commune.

La contradiction se manifeste donc ainsi : l'ensemble des synthèses passives ne forment un groupe d'action que si elles représentent, en quelque sorte, le *corps* de la praxis, cette inertie même par quoi l'organisme solitaire aussi bien que la communauté agissent sur l'inertie du champ. En d'autres termes, tant que chaque sous-groupe contribue *réellement* à l'action commune, la praxis maintient son extériorité (c'est-à-dire sa détérioration par les déchets et les toxines qu'elle sécrète en elle-même à travers son effort pour réaliser ses objectifs) dans le cadre de son intériorité vivante, c'est-à-dire de sa temporalisation dialectique : dans le champ temporo-spatial la synthèse temporelle intègre l'étendue. Mais pour chaque sous-groupe et pour chaque membre de ces sous-groupes, cette unité globale de temporalisation pratique se découvre comme l'au-delà d'intériorité et ils ne peuvent s'y référer que par la médiation de l'extériorité pratico-inerte qui ronge le champ commun ; en ce sens, dans le mouvement du travail, c'est-à-dire de la compression et de l'incarnation, chaque sous-groupe retrouve en soi – parce qu'il la re-produit – l'unité d'intégration qui est la praxis totale et qui est en chacun *la même* ; dès que les retards, le manque d'approvisionnement, la lenteur des transmissions, etc. le renvoient aux filières hiérarchiques, cette praxis, sans pour cela s'anéantir, passe derrière l'extériorité qu'elle soutient, utilise parfois, transforme et qui risque de la ruiner. A ce niveau, il ne peut y avoir de totalisation enveloppante

qu'elle ne satisfasse aux deux conditions suivantes : rendre compte en elle-même de la décompression en extériorité, *incarner*, dans le mouvement même de cette intégration, la compression et l'incarnation comme réalisation concrète, en chaque sous-groupe, de la praxis commune. Par là, en effet, la totalisation d'enveloppement déœuvrera sa véritable différence avec les incarnations subordonnées : elle soutient par elle-même et en elle la hiérarchie des structures signifiantes et le mouvement inerte du processus ; ainsi marque-t-elle, par ce système hautement structuré, la place de toute incarnation possible et l'ensemble des correspondances qui fait de chacune, à sa place et dans sa perspective, l'incarnation de toutes. Autrement dit, cette structuration est précisément ce qu'on ne retrouve pas en tant qu'ossature inerte dans les totalisations secondaires, parce que chacune d'elles transforme ces rapports d'extériorité en conditions immanentes et synthétiques de la praxis¹ ; mais c'est justement elle qui leur permet d'exister, comme retotalisation pratique d'un système ordonné, bref c'est elle qui produit ce squelette de relations inertes mais gouvernées et transformées sans cesse *de l'extérieur*, sans lequel la possibilité d'une incarnation quelconque ne serait pas même donnée. Il faut ajouter qu'elle est précisément *l'être* sans lequel la totalisation d'enveloppement s'évanouirait mais qui, de lui-même, et sans son pouvoir d'unification pratique, s'éparpillerait en extériorité. Enfin, nous avons vu par quelles médiations l'ensemble réel de ce pratico-inerte dévie peu à peu la praxis qui l'engendre et le soutient : nous avons montré, par exemple, comment les premières déterminations hiérarchiques des niveaux de base avaient fini par transformer le souverain.

Ainsi, la totalisation d'enveloppement, en tant qu'elle est impliquée et visée par toutes les totalisations partielles, c'est la praxis elle-même en tant qu'elle engendre la corporéité qui la soutient et la dévie et en tant qu'elle tente à tout moment de dissoudre en immanence sa propre extériorité. Ce deuxième point ne suppose pas seulement que la praxis est objectivée, soutenue et limitée par son objectivation dans l'inerte sous forme de processus. Il implique en outre que l'incarnation d'enveloppement se réalise à tous les niveaux du processus pratique comme médiation et comme dissolution du pratico-inerte (ou comme son utilisation). Mais, comme nous refusons toute interprétation idéaliste, il va de soi que cette médiation dissolvante se fait par des hommes. Et, puisque nous n'avons pas quitté l'exemple de la société soviétique,

1. Tout sous-groupe, en tant qu'il a *des* membres, hiérarchisés ou non, et que sa fonction délimite une portion du champ pratique, soutient *lui aussi*, pour chacun des individus communs qui le composent, un système d'extériorité intériorisée. Mais ces structures de détail ne symbolisent pas nécessairement ni même souvent l'ossature du système totalisant.

cette médiation est originellement le fait du souverain. Par là, nous devons entendre son *ubiquité*, corollaire pratique de son *indissoluble unité d'individu*; c'est en effet parce qu'il peut être partout *tout entier* qu'il *occupe* (par son image, par ses discours, par la propagande des mass media, etc.) tous les locaux : il est la tâche et l'observateur qui contrôle le travail; il est le chef, le regard et la substance impalpable de l'union, c'est-à-dire l'U.R.S.S. en une seule personne. Il se manifeste en tout point de cet ensemble disparate comme l'unité sans parties de cette indéfinie multiplicité : ses millions de portraits ne sont qu'un portrait; en chaque demeure, en chaque bureau, en chaque chantier il réalise la présence de tous les autres, sous forme de milieu synthétique et de surveillance inflexible. Sérialisé par sa présence à tous les termes de toutes les séries, il est un collectif à lui tout seul : et cette présence immédiate, constante contribue, quand il le faut, à maintenir la récurrence sous l'aspect trompeur de l'unité. Mais, en même temps, partout où l'intégration se réalise à l'extrême, elle se réalise par lui ou en sa présence. Son volontarisme se produit en chacun comme altérité de séparation et comme volonté d'union; il représente l'identité de l'extérieur et de l'intérieur; le culte de sa personne s'adresse en fait à l'intériorisation objectivée de cet énorme événement temporel et spatial : la socialisation de la Russie (c'est-à-dire à la Russie en tant que cette « patrie » se socialise et au socialisme en tant que son apparition en U.R.S.S. ajoute une gloire nouvelle à la nation). Qu'est-ce donc que la totalisation d'enveloppement pendant la phase stalinienne de la construction socialiste ? C'est Staline, si l'on veut, mais en tant qu'il est *fait* et soutenu par la praxis de tous comme l'unicité souveraine qui doit en intégrer les structures et en contenir l'extériorité : autrement dit, c'est *d'abord* Staline en tant que la praxis souveraine des dirigeants (dont il est) le propose et finalement le produit comme modèle indépassable d'unité et avec l'illusoire mandat de dissoudre la praxis constituée dans l'intégration dialectique de sa libre pratique constituante. Et, dans le mouvement totalisant, c'est ensuite Staline, individu socialisé, c'est-à-dire retotalisé par le mouvement constructeur de tous (ou tout au moins de tous les organismes directeurs) jusque dans cette praxis constituante qui devient par la retotalisation commune la simple réactualisation de la praxis constituée, autrement dit, Staline déterminant souverainement les tâches de cette société en tant qu'elle le détermine elle-même et s'intériorise en lui par la souveraineté qu'elle lui laisse prendre, en tant que dans le mouvement montant qui le produit et le soutient elle constitue *sa profondeur*; et puis, dans un nouveau moment de cette temporalisation, c'est Staline réextériorisant – avec les déviations qu'impose son idiosyncrasie – cette profondeur intériorisée, c'est-à-dire

dépassant vers *ses* solutions communes les exigences communes qui l'ont retotalisé; à ce moment de la praxis, il s'empare souverainement du champ national et par là même il intègre l'ensemble pratico-inerte à l'unité d'une praxis; nous retrouvons ici le schéma de la totalisation enveloppante, tel que nous l'avons indiqué dans l'abstrait. Mais, dans la mesure où il se produit comme la praxis commune maintenant son extériorité dans les indépassables limites d'une intériorité organique, il se réactualise en chaque incarnation comme présence corporelle et visible de l'unité; mieux, c'est cette unité biologique qui préside en tout lieu aux incarnations (c'est-à-dire aux totalisations singulières) et qui leur donne leur sens et leur orientation; en fait, ce nouveau moment de la totalisation nous montre la société soviétique *assimilant* Staline, s'individualisant par lui, faisant de son omniprésence la preuve que l'unité indissoluble de l'agent est la *vérité* de l'apparente dispersion des hommes et des choses; mais cela signifie que, par le truchement des organes inférieurs de direction, cette société déchirée par les conflits se saisit en même temps, à travers chacun de ses membres – qu'il soit consentant ou opposant – comme une personnalité nationale dont la rigoureuse intégration s'est radicalisée jusqu'à l'idiosyncrasie d'un seul individu : si l'on saisit, en effet, le mouvement circulaire de la totalisation, il y a unité pratique et dynamique de la retotalisation de Staline par les groupes de direction et de la retotalisation de la nation socialiste par Staline, c'est-à-dire de l'assimilation profonde d'une patrie comme entité semi-abstraite et d'une personne comme indépassable limite du concret.

Mais cette singularisation d'une incarnation singulière est une praxis du souverain, dont les instruments sont les mass media, les cérémonies, les activistes, etc., et dont l'objectif lointain est *l'auto-domestication* des individus. Staline pense que le dépérissement de l'État commencera lorsqu'il sera devenu inutile, c'est-à-dire lorsqu'il se sera pleinement réalisé (cela signifie : lorsqu'il aura pénétré dans tous les secteurs et qu'il se sera intériorisé dans tous les individus). Lorsque tous les individus, dans un ensemble social, seront par rapport à cet ensemble, si vaste soit-il, constitués en *individus communs*, lorsqu'ils auront intériorisé les contraintes et les censures jusqu'à les transformer en « seconde (ou en tierce) nature », c'est-à-dire en spontanéité, alors l'État comme réalité séparée (malgré toute son extension) et spécifique n'aura plus aucune raison d'être; chaque individu sera dans sa réalité même un rapport fondamental à la souveraineté comme *autre* et il agira spontanément comme *un Autre que lui*. Dans cette perspective, le culte de la personnalité installe en chaque individu l'État souverain comme censeur et sur-moi *sous l'aspect concret d'un Autre*. D'un Autre parfaitement individualisé, avec un visage que les

photographes savent rendre bienveillant et sympathique, et qui les habite comme pour leur masquer le caractère nécessairement abstrait du devoir. Dans cette incarnation singularisante qu'est la Russie en marche vers le socialisme, les obligations de chaque travailleur sont singularisées par le visage et par la voix de celui qui les impose. Et ce souverain redoutable tente de s'intérioriser en chaque molécule isolée ou sérialisée des masses travailleuses pour y devenir l'ouvrier ou le paysan lui-même *en tant qu'Autre*, c'est-à-dire en tant que personnalité sacrée, de manière que l'ordre souverain puisse être simultanément entendu par chacun à la radio et prononcé à l'intérieur de chaque auditeur comme sa décision souveraine en tant qu'il est lui-même Staline, c'est-à-dire l'indissoluble incarnation organique de la patrie socialiste. Par cette imprégnation commune de tous les individus par le souverain, la société soviétique, à travers la médiation de Staline, tente de rapprocher l'homme des masses de l'individu commun des groupes; le culte de la personnalité est la première tentative connue pour changer en un groupe assermenté une société où la dissémination des cultivateurs l'emportait de loin au début (par le nombre des individus dispersés) sur les concentrations ouvrières.

4. LA SPIRALE : CIRCULARITÉ ET ALTÉRATION

Ainsi la totalisation d'enveloppement, c'est bien ici le double mouvement, ascendant et descendant, de groupes échappant à l'impuissance (engendrée par le pratico-inerte) par la médiation d'un souverain individuel qui se socialise comme individu en devenant l'idiosyncrasie d'une société nationale, c'est-à-dire l'incarnation omniprésente, intérieure et extérieure, d'un régime, d'une tâche infinie et d'une nation. Dans la même perspective circulaire, en remontant de cette société individualisée à l'individu socialisé, nous verrons les nouvelles stratifications engendrées par sa praxis transformer les couches dirigeantes et, à travers elle, le changer comme support pratique et souverain de l'action commune, donc dévier la praxis qu'il poursuit à travers la société et que la société poursuit à travers lui. Cette déviation, nous en verrons les conséquences dans les transformations du champ pratique et, en redescendant du souverain à la société, aussi bien qu'en resituant la société dans le champ modifié, nous en découvrirons les conséquences dans les relations humaines de production comme dans les autres secteurs, pour revenir de là au souverain constitué et pour découvrir en lui les modifications produites par sa re-totalisation nouvelle. En poursuivant assez longtemps cet

examen circulaire, on trouverait pour finir une sorte de hiatus entre le souverain, l'état réel de la société et la conscience qu'elle prend d'elle-même. Entre 1948 et 1953, la praxis de Staline devient la monstrueuse caricature d'elle-même : il ne sait pas résoudre les problèmes posés par l'existence de nouveaux États socialistes; l'homme du repli et de la solitude n'éprouve que de la méfiance quand la Russie sort de l'isolement; brouille avec Tito, procès absurdes et criminels dans les démocraties populaires, recrudescence de l'antisémitisme politique, rien n'y manque. La même défiance le conduit à blâmer Mao qui veut reprendre la guerre. A l'intérieur, la montée des générations nouvelles et le nombre croissant des techniciens l'inquiètent : il revient à la Terreur, aux purges. C'est qu'il a vieilli et qu'il est devenu le pur produit de sa praxis antérieure; dans ce corps et dans ce cerveau usés par trente ans de travail acharné, les anciens schèmes qui dirigeaient ses inventions, les thèmes qui s'organisaient dans son action sont devenus des hypothèques sur l'avenir, d'indépassables inerties. Cependant la société qu'il a produite requiert une politique radicalement différente de la sienne. Ainsi l'individuation de l'homme est, cette fois, le résultat de sa praxis (sur la base, il est vrai, du vieillissement physiologique) : cette praxis, nous l'avons vu, c'est en gros celle que réclamait la situation – au « différentiel » près – mais en tant qu'elle ne s'incarne plus nulle part qu'en lui et qu'elle le définit par des limites nouvelles en l'isolant du vrai mouvement social, elle lui donne la tragique idiosyncrasie de l'impuissance et de l'échec. Cependant il est encore la médiation privilégiée dans une société qui reste encore retotalisée par son individualité souveraine. Mais en chacun Staline se sclérose comme il est en lui-même sclérosé. Il devient pour l'homme soviétique l'élément *négatif* qui le sépare des autres, du champ pratique et de sa propre réalité; il est la source du non-savoir et de l'inconscience. En ce dernier moment, la totalisation reste circulaire, même si elle a pour résultat de révéler une contradiction explosive entre les exigences encore bien timides d'un monde forgé par Staline et l'homme Staline tel qu'il s'est forgé en forgeant ce monde et par le monde qu'il a forgé. C'est en effet dans l'unité même d'intériorité et comme dernier moment du circuit que la contradiction doit éclater.

Ainsi la circularité seule peut nous révéler la totalisation d'enveloppement. Et comme celle-ci est un mouvement jamais achevé, cette circularité, dans la perspective de la temporalisation, devient une spirale. Bien entendu, cela ne peut en aucun cas vouloir dire qu'il n'existe dans la société envisagée d'autres relations que circulaires : les rapports peuvent être simplement verticaux, obliques ou horizontaux. Simplement, il ne faut pas oublier qu'ils s'établissent à travers un mouvement de temporeli-

sation spatialisante qui donne à tout fait nouveau une certaine courbure. Autrement dit, dans une société du type que nous venons d'étudier (et peut-être dans d'autres sociétés * – nous y viendrons tout à l'heure), quelle que soit la structure des relations considérées, elles participent nécessairement au type de contraction ou de réfraction qui constitue le mouvement interne de la totalisation d'enveloppement. Quelle que soit, par exemple, l'incarnation considérée, l'agent travaille dans un champ pratique entièrement conditionné par le souverain-individu; de plus il est *pénétré* par la propagande des mass media; enfin aucune de ses actions n'est tout à fait indifférente à cette société si profondément intégrée (au sein des conflits mêmes qui la déchirent) par l'urgence, donc au souverain même ou à ses représentants locaux. Il n'en faut pas plus pour que ses amitiés, ses amours elles-mêmes – tout en demeurant des relations horizontales de réciprocité – aient une dimension de circularité. Autrement dit, d'une manière ou d'une autre, chaque événement, si « privé » soit-il, doit être considéré comme incarnation : et chacun d'eux, comme totalisation enveloppée, incarne toutes les autres par la médiation de la totalisation enveloppante.

Mais, à y regarder de près, il est clair que la totalisation d'enveloppement n'est pas une praxis (c'est-à-dire l'action d'un libre organisme) et pas même une praxis *commune* (au sens où l'action, constamment contrôlée, coordonnée, dirigée d'une équipe sportive, par exemple, peut être nommée ainsi). Il n'est pas douteux, certes, que nous ne quittons pas le secteur téléologique : l'action des dirigeants a des objectifs, elle ne cesse de se corriger, celle des dirigés pose également ses fins. Et ce n'est certes pas l'apparition de concrétions pratico-inertes dans le champ de la praxis qui pourrait changer cela. Quand le pratico-inerte apparaît comme un danger, une inertie négative, une contre-finalité au sein du champ pratique, l'action se donne pour fin de l'éliminer : voilà tout. Certes, nous avons remarqué que cette action distillait ses contre-finalités à son insu et les découvrait ensuite à travers des conflits ou d'inertes négations de son objectif; déjà, donc, la praxis a des résultats marginaux qui n'entraient pas dans les calculs des experts. N'importe : la nécessité apparaît en tant que l'action est médiatrice entre des éléments séparés de la matérialité; et les rapports qui s'établissent ainsi demeurent dans l'unité d'une totalisation puisqu'ils se sont produits par l'action et qu'ils n'existeraient pas sans son pouvoir de synthèse; de la même façon, les contre-finalités sont destructrices pour les hommes réels et présents qui luttent contre elles; mais, formellement, elles ne

* Cf. en annexe les notes sur « la totalisation dans les sociétés non dictatoriales », p. 436 sq. (N.d.E.).

mettent en péril l'unité d'ensemble que dans la mesure où elles s'attaquent à son contenu; en elles-mêmes, en effet, ce sont des finalités à l'envers qui ne pourraient exister en dehors d'un milieu pratique et sans emprunter leur être négatif aux fins positives que les agents veulent atteindre. Cependant, nous l'avons vu, l'objectivation de la praxis, avec l'ensemble de contre-finalités qui l'accompagnent, a pour résultat de changer les hommes qui l'ont entreprise et, par là, de la dévier à l'insu des agents. La circularité apparaît ici puisqu'on va des hommes à leur champ pratique par la praxis pour revenir du champ pratique aux hommes et à la praxis modifiée.

Or, cette fois-ci, le résultat de cette action des hommes sur eux-mêmes par la médiation des choses est non seulement imprévu mais il échappe à ceux-là même qui en sont victimes ou bien, s'ils le découvrent, c'est à travers un obscur malaise et au moyen d'instruments de pensée qui sont eux-mêmes déviés. Nous sommes au niveau où la praxis comme liaison immanente de l'homme aux choses produit sa propre extériorité : elle a des dehors, un corps. Et c'est lui qui permettra la circularité, dans la mesure même où l'ensemble de ces modifications ignorées se réduit à des déterminations inertes, strates et structures. Cependant, nous l'avons vu, les agents maintiennent l'unité de l'action, ils assurent l'intériorisation de l'extérieur. Mais cela même les transforme et, dans l'unité toujours gardée, sans jamais cesser d'agir ni, peut-être, de réussir, l'ensemble se transforme insensiblement : au bout de quelques tours, ces hommes sont devenus d'autres hommes occupés à atteindre d'autres objectifs par d'autres moyens; et ils ne le savent même pas. Naturellement, je prends un cas extrême : les objectifs lointains peuvent – en raison de leur éloignement même – demeurer à peu près inchangés; une prompte *prise de conscience* – facilitée par certaines circonstances : par exemple, par une relève des générations ou par une contradiction trop criante etc. – peut amener une révision. Et puis la déviation peut être plus ou moins rapide : tout dépend du contexte. Mais *dans son essence*, il n'en demeure pas moins que la spirale d'enveloppement manifeste une altération de la praxis par réactions internes et non-conscientes.

Pourtant cette réalité en mouvement ne peut être dite *pratico-inerte* : ce qui, malgré tout, caractérise le pratico-inerte, c'est l'inertie. Ici, d'un bout à l'autre, tout est acte; et, dans l'exemple choisi, tout est activisme, volontarisme. Aucune des réactions secondaires et négatives qui ne tire son origine de la praxis et de son pouvoir d'unité. La totalisation *se temporalise* dans la mesure même où les hommes totalisés se temporalisent par l'action. Ou, si l'on préfère, la totalisation d'enveloppement, qui se referme sur les agents et sur leurs métamorphoses, a pour durée véritable la

temporalisation dialectique de la praxis constituée. Pour les mêmes raisons, on ne saurait parler d'*aliénation* : l'aliénation, c'est le vol de l'acte par l'extérieur ; j'agis *ici* et l'action d'un autre ou d'un groupe, *là-bas*, modifie du dehors le sens de mon acte. Ici, rien de tel : la détérioration vient *de l'intérieur* ; l'agent et la praxis ont été modifiés, certes, par le pratico-inerte mais dans l'immanence : en tant qu'ils le travaillaient à l'intérieur du champ pratique. Enfin n'oublions pas que le pratico-inerte, par l'altérité sérielle, débouche sur l'indétermination et l'universel (comme indéterminé) ; au contraire la totalisation d'enveloppement est l'incarnation de la facticité de l'Histoire par la facticité d'une contingence idiosyncrasique (et parfaitement déterminée).

De fait, la totalisation d'enveloppement représente le moment de la temporalisation où l'agent – *malgré* sa réussite, s'il réussit, ou peut-être à *cause* d'elle – se perd dans l'acte qui le produit, qui le dé-route et qui *se* dévie à travers lui. Ainsi, c'est *l'acte débordant l'homme* qui se totalise ; il retient en lui ses déchets, ses produits de désassimilation et s'il se transforme par eux, c'est pour leur avoir donné, dans l'intégration pratique et par elle, l'unité interne qui leur permettait de devenir efficaces. Aussi, bien que les déviations échappent à l'agent (lui-même transformé du dedans), c'est uniquement par le côté de *l'unité pratique* que nous abordons la totalisation d'enveloppement dans l'expérience historique ; la preuve, c'est que, lorsqu'il s'agissait de juger les mesures prises par Staline, sa politique étrangère, telle manifestation ou telle déclaration faite aux journalistes, l'action apparaissait aux contemporains des démocraties bourgeoises comme pure praxis échappant aux déterminations de facticité et aux ruptures internes de structures ou d'équilibre : les communistes occidentaux n'y voyaient que la réponse objective et rigoureuse aux exigences précises et pareillement rigoureuses de la situation ; les anti-communistes y découvriraient d'abord la « manœuvre » (propagande à l'intérieur, à l'extérieur, etc.). En même temps, ceux-ci, pour pouvoir le juger plus sévèrement, ôtent à toute sa praxis depuis 1928 les « excuses » de l'efficacité et de la nécessité. Les « manœuvres » n'étant jamais requises (au moins sous la forme spécifique de leur réalisation), la « grève du blé », par exemple, pouvant être stoppée sans cette collectivisation effrénée qui lance les dirigeants sur la pente de la répression, il en résulte que la *mesure adoptée*, la politique agraire poursuivie, etc., reflètent le *seul* caractère de Staline (ou la méchanceté des communistes). Inversement, après avoir longtemps déclaré les *piatiletkas* inefficaces, par la simple raison qu'on ne croyait pas à leurs succès, on s'est avisé – quand il a fallu reconnaître l'extraordinaire croissance de l'industrie soviétique – d'un autre expédient : *avant* 1914 (le fait est d'ailleurs vrai) l'industrialisation de la Russie croissait

très rapidement; sans l'inutile Révolution d'Octobre, elle se fût poursuivie, le taux de croissance de la production eût été, en régime capitaliste, sensiblement égal pour une période donnée au taux socialiste, et nul n'eût employé la coercition. Il ne s'agit pas de discuter cette hypothèse futile et sans fondement mais d'indiquer sa fonction dans la guerre des propagandes : si la planification et les répressions sanglantes qui l'ont accompagnée n'ont abouti à rien d'autre qu'à ce qu'une paisible industrialisation libérale et bourgeoise eût suffi à produire, le dirigisme socialiste n'était pas même requis par l'objectif à atteindre : c'était l'application systématique de théories intellectuelles par une poignée de tyrans que le plus tyran de tous tyrannisait. Curieusement, en ôtant l'efficacité réelle d'une action, on raye en même temps le poids des choses et leur coefficient d'adversité : l'action n'est plus dominée par sa propre objectivation, par les synthèses inertes qu'elle crée; inefficaces et inexperts quand il s'est agi de bâtir une économie nouvelle, les bolcheviks ont gardé, dans cette perspective, une efficacité absolue lorsqu'il s'est agi d'emprisonner ou d'exterminer. Ces crimes deviennent d'autant plus libres qu'ils sont plus gratuits : en imaginant les difficultés de la construction, il serait au moins loisible de se demander, au nom de ces difficultés mêmes, si les mesures de répression généralisée ne vont pas compromettre *dans l'immédiat* (je ne parle même pas des déviations à long terme) la croissance économique de l'U.R.S.S.; mais si l'on tient au départ cette croissance pour acquise sous tous les régimes et quelles que soient les perspectives, on retrouve Plekhanov pour tourner ses arguments contre Marx. Le bourgeois plekhanoviste fait des organes souverains *à la fois* de purs épiphénomènes (dans le domaine de l'économie) et *à la fois* des agents criminels et totalement responsables (inexcusables) sur le terrain des menées répressives et de la Terreur. Inefficace, cette Terreur vient d'eux seuls : sans elle le développement de l'U.R.S.S. était assuré; elle n'a pas même réussi à le freiner. Dans un domaine pourtant, son efficacité reste entière : les souverains ont recréé et généralisé les travaux forcés qu'ils prétendaient abolir, ils ont tué. Ces actes absolus, d'autant plus libres qu'ils sont gratuits, se caractérisent par leur seule efficacité : la destruction. Et celle-ci est donnée, bien entendu, comme leur objectif. Ainsi les bolcheviks – différents en cela des industriels bourgeois – apparaissent comme pleinement responsables de la praxis *négative* et *destructrice* qu'on leur impute. L'U.R.S.S. apparaît à travers le réseau de leurs libres activités qui l'entourent et cette tunique de Nessus, transparente et corrosive, enveloppant d'un réseau d'activités mortelles cette nation qui poursuit d'elle-même sa croissance industrielle, c'est justement la totalité d'enveloppement, en tant qu'elle se manifeste à l'anticommuniste comme *liberté pour mal faire* : son caractère

immédiat est d'être synthèse pratique et, dans la mesure où l'anticommuniste la découvre ou croit la découvrir dans les souffrances *subies* à l'intérieur du champ pratique par les groupes ou les individus, il déchiffre ces *passions* (au sens propre) comme le renvoyant à l'action totalisante et concrète qui les provoque. Ainsi l'illusion commune, c'est que l'action comme force pure s'exerce sur son champ à la manière de la Cause des Stoïciens, sans *subir* le contre-choc des changements qu'elle y apporte. Si elle se modifie, c'est par elle-même : et ce contrôle qu'elle exerce sur soi pour s'adapter aux circonstances représente le plus haut degré de la praxis puisqu'il est prise de conscience pratique et réflexion de l'acte sur lui-même¹.

Mais cette illusion ne serait pas même possible, si l'expérience de l'anticommuniste à l'étranger (ou de son adversaire le communiste) ne lui révélait l'U.R.S.S., dans le champ pratique international, comme praxis pure et sans passivité. Aujourd'hui encore, après la mort de Staline, le souverain se révèle par des actes (mesures intérieures : dissolution des M.T.S.; décisions par rapport à l'extérieur : suppression unilatérale des expériences atomiques; réalisations pratiques : lancement de satellites autour de la Terre) qui semblent séparés par d'obscurcs périodes de gestation. Cela signifie que le caractère principal de la totalisation d'enveloppement (en cas de dictature d'un homme ou d'un parti), c'est de se produire avant tout, par rapport aux témoins situés, comme l'unité d'une praxis qui se temporalise. Ou, si l'on préfère, que l'extériorité de la praxis (son être-extérieur) est cachée dans sa transparence même. Nous avons montré comment des mesures pratiques (le recours aux primes et aux « distinctions » pour stimuler la production), en transformant *du dehors* les dirigeants, déviait leur praxis à travers cette distinction : une tchine *devait* se rétablir, qui finalement CRÉERAIT en chaque poste un intérêt à défendre pour l'occupant. Ou, si l'on préfère, l'intérêt du fonctionnaire est sa propre objectivation aliénée dans les avantages matériels et honorifiques de la fonction. Pour la plupart des observateurs, la stratification et l'apparition des intérêts comme contrecoup de la praxis sont restés invisibles : les communistes n'ont vu dans les privilèges de la Bureaucratie que la récompense méritée du dévouement absolu des bureaucrates à la socialisation; les anticommunistes ont raisonné comme si les intérêts matériels

1. Cette structure de l'acte existe et nous l'avons décrite à propos des groupes. Elle existe aussi chez le bureaucrate stalinien; elle se fétichise même sous le nom d'autocritique (c'est-à-dire qu'elle se transforme en détermination synthétique de la matière verbale et qu'elle devient *chose*). Mais quand elle aurait gardé toute sa translucidité, ce n'est pas elle qui est en cause : elle est *intérieure* à la totalisation d'enveloppement comme une de ses structures pratiques mais elle est *recouverte* par les modifications *subies* par la praxis-processus.

existaient *d'abord* et que les milieux dirigeants, au nom de ces intérêts ou, comme on dit, *par intérêt*, s'étaient adjugé la part du lion (avaient détourné systématiquement à leur profit la plus grande part du revenu national). L'illusion activiste est portée ici à son comble : elle suppose une pérennité de la nature humaine (chacun suit son intérêt) et la praxis devient l'instrument de l'égoïsme individuel ou du particularisme de certains groupes. Autrement dit, la position ambiguë de cette Bureaucratie qui *s'est donné des intérêts à partir de son dévouement absolu à la Cause* et qui s'est trouvée « intéressée » avant même de comprendre ce qui lui arrivait, tout cela disparaît au profit d'une activité rapace et logique qui combine inflexiblement ses moyens en vue d'atteindre des fins égoïstes, et qui atteint son but sans faillir. Ce n'est pas le pratico-inerte en tant que synthétiquement uni par la praxis qui a dévié celle-ci par les transformations qu'il a fait subir aux hommes : dès l'origine ou, en tout cas, dès que la possibilité objective en a été donnée, ce sont les dirigeants qui – sans changer eux-mêmes : ils étaient *déjà* intéressés – ont dévié la praxis à leur profit et sacrifié délibérément l'idéal révolutionnaire à leurs intérêts.

Pour ne tomber ni dans ce défaut ni dans le dogmatisme transcendantal (qui expliquera toute l'évolution du stalinisme par des lois d'extériorité désituées), nous dirons que la totalisation d'enveloppement, c'est la praxis *autonome* et s'affirmant comme telle, *en tant* qu'elle produit, subit, recèle et dissimule sa propre hétéronomie comme l'unité passive et réactualisée de ses propres sous-produits. En ce sens la totalisation d'enveloppement se découvre comme liaison dialectique du résultat visé (avec ses conséquences prévues) et des conséquences imprévisibles de ce résultat en tant que son incarnation dans la totalisation du champ pratique doit conditionner à distance tous les éléments de ce champ, y compris les agents eux-mêmes. C'est elle seule qui permet – dans la spirale temporalisée – d'interpréter l'une par l'autre l'organisation pratique de la souveraineté en fonction de l'urgence et – par choc en retour – l'apparition d'un processus de stratification empruntant son unité synthétique, son orientation et sa contre-finalité à l'action elle-même, et se produisant en son cœur comme le déchet même de sa temporalisation. Ainsi voyons-nous se former comme l'extériorité intérieure d'une immense entreprise commune, en fonction d'elle et sous les aspects de sa projection dans l'inerte, une énorme *société-objet* qui sera tout ensemble mouvement inerte de croissance industrielle et, dans sa structure propre, ensemble social défini par la séparation de la propriété et de la souveraineté. Mais nous perdrons le fil conducteur de cette expérience si nous ne voyions pas que c'est l'entreprise elle-même – dans ses réponses calculées aux questions

vitales que pose le champ pratique – qui se produit et s'instrumentalise comme cette société-objet; plus précisément encore, si nous ne comprenons pas que la signification de cette société, c'est cette entreprise comme praxis-processus (nous avons tenté de le montrer plus haut), de même que cette société – qui fait sa nécessité avec de l'action retenant en soi le pratico-inerte – est le destin de cette entreprise.

Prise en elle seule, la société relèverait de la sociologie : on lierait entre elles des synthèses inertes – unités sans unité – et tantôt la croissance entraînerait la stratification, tantôt la stratification la croissance et tantôt l'un et l'autre, suivant les sociologues. Mais la signification même d'un phénomène unitaire comme un fait de croissance ou une détermination de morphologie sociale doit échapper radicalement à la sociologie, puisque cette signification renvoie nécessairement à la source même de l'unité inerte qui ne peut être que l'action. Le sociologue, en ce cas, ressemble à un homme qui, assistant à une partie de bridge, croirait construire un témoignage d'une objectivité absolue en se bornant à décrire le mouvement des cartes, leurs positions successives, la répartition des paquets, leur brusque réunion puis leur séparation nouvelle, sans jamais mentionner ni la présence des joueurs (et de leurs yeux qui voient, de leurs mains qui prennent) ni la règle du jeu (laissant aux sociologues de l'avenir, après multiplication des travaux monographiques sur le déplacement des cartes à jouer sur les tables dites de bridge, le soin de reconstituer cette règle par une induction hardie, contestable, et, en tout cas, contestée, qui l'établirait d'ailleurs comme une certaine loi naturelle, c'est-à-dire en extériorité).

Mais, inversement, si nous devons considérer la praxis-processus comme la Cause des Stoïciens, nous tomberions dans l'erreur du stalinisme qui ne s'est jamais connu comme il était parce qu'il se considérait comme une activité sans corps; cet idéalisme-là n'est pas direct, il est venu de la situation : l'objectivité, c'est-à-dire, pour les dirigeants, le pratico-inerte dans le champ, c'était leur matériau ou, si l'on veut, l'objet sur quoi s'exerçait leur efficacité. Mais, de ce fait, elle tombait en dehors de la praxis qui n'était rien d'autre que la mise en rapport synthétique et pratique (par la modification des éléments du champ) d'hommes, d'instruments et d'objets qui n'avaient eu jusque-là aucun rapport concret. Cette mise en rapport elle-même (construction d'une voie ferrée, par exemple) était définie à partir des ressources et des exigences objectives comme le maximum (calculé précisément) de ce qu'on pouvait faire dans la perspective d'ensemble (elle-même gouvernée par des objectifs communs et par l'ensemble du champ). La praxis comme réponse découverte dans l'objectivité et comme calcul économique des possibles

objectifs ne pouvait donc se connaître comme objet que dans son objectivation, c'est-à-dire dans son résultat. Et, certes, des erreurs pouvaient être commises : mais elles avaient leur origine dans notre néant (précipitation, incompréhension, légèreté, paresse, etc.) ou bien c'étaient de fausses erreurs, dissimulant un sabotage contre-révolutionnaire. On pouvait les éliminer par négation de la négation (coercition). Mais quand une opération pleinement positive s'était objectivée dans son résultat, celui-ci n'était rien de plus et rien de moins que la réalisation de l'exigence requise avec les moyens du bord. Tout l'optimisme stalinien est là : les constructeurs échappent aux conséquences de la construction, la construction est conforme aux objectifs des constructeurs. Certes, ceux-ci *se font* en faisant : mais faisant ce qu'il faut, ils se font comme il faut. Et quand Staline déclare que l'Histoire est une science, il veut dire que la société stalinienne n'a pas d'histoire (au sens où, justement, l'Histoire est *aussi* destin). Le stalinien fait l'Histoire mais l'Histoire ne le fait pas ; il prévoit les faits et les réactions à partir de raisonnements rigoureux mais il est hors du domaine où le marxisme s'applique : il ne peut être ni objet pour une interprétation marxiste ni prévisible comme objet. Il est *sujet de l'Histoire* et la gouverne à son gré. La crise du marxisme est venue en partie de cela : un ensemble lié de nations socialistes échappaient à l'Histoire au cœur de l'Histoire puisqu'elles prétendaient la faire sans la subir et puisque le marxisme, théorico-pratique, était assujetti à interpréter théoriquement les démocraties bourgeoises et à justifier pratiquement (au prix de quelles déformations) les activités des dirigeants soviétiques. Bref, la praxis stalinienne ne veut pas assumer son extériorité et, par là même, *tombe dans l'aveuglement* ; la prise de conscience est ce qu'elle doit se refuser. Ainsi son attitude envers l'Histoire, dans la totalisation d'enveloppement, devient partie intégrante de son destin historique, c'est-à-dire de *l'être* que *l'acte* lui a donné.

Le mouvement de la circularité permet au contraire de passer sans cesse de *l'être* (en tant que soutenu et produit par l'acte) à *l'acte* (en tant qu'exprimant son être par le dépassement même qui le conserve en le niant). Et c'est précisément ce passage perpétuel, dans la spirale temporelle, de l'être de l'acte à l'acte de l'être, de la signification pratique du destin au destin de la praxis, c'est l'impossibilité de considérer un moment l'ensemble structuré comme objet passif sans retrouver aussitôt le groupe ou les groupes comme s'organisant pour et par l'entreprise, c'est l'impossibilité de totaliser les résultats de l'action sans être renvoyés par ces résultats mêmes à *leurs* résultats au sein de la temporalisation pratique – sédimentation, dépôts, concrétions, strates, déviations –, c'est cette perpétuelle nécessité de monter au sommet de la souveraineté pour redescendre à la base, qui constituent à la fois le

mode de connaissance approprié à la totalisation d'enveloppement et le type de réalité objective qui la définit.

D'une certaine façon, elle réalise pratiquement les objectifs des agents (des dirigeants et des autres) et d'une autre façon elle les transforme en d'autres hommes découvrant d'autres résultats mais croyant avoir atteint leurs objectifs puisqu'ils se sont transformés en même temps qu'eux. Bref, des hommes se réalisent en s'objectivant et cette objectivation les *altère* (bien entendu, dans l'hypothèse abstraite d'une totalisation entière et qui ne serait pas coiffée par d'autres synthèses venues d'ailleurs). Mais comme l'altération vient précisément de la réalisation, et puisque la réalisation s'altère dans la réussite, entre la signification et le destin se dévoile une relation d'intelligibilité profonde. Cette signification devait produire ce destin; on le trouve en elle déjà comme son être futur à travers ses rapports présents avec le pratico-inerte; et le destin réalisé est la signification de cette signification dans le sens où le résultat objectif représente – projetées dans le pratico-inerte – la limitation et la déviation que cette signification devait se donner par la praxis même qui l'a réalisée. On voit bien, par exemple, le lien entre *cette* société-objet (la société stalinienne) et *cette* praxis de croissance planifiée et accélérée dans *cette* société sous-développée et, tout aussi bien, le rapport qui unit le passé dépassé et conservé dans la praxis à l'objectivation de celle-ci comme inerte synthèse dans l'Être, c'est-à-dire dans la matérialité ou, ce qui revient au même, dans le passé. Entre le devenir-passé de l'acte et le devenir-acte (ou structure inerte de l'acte) du passé il y a réciprocity de perspectives, comme entre le souverain-individu, charnière de la praxis et de la déviation subie, de la signification et du destin, et la fausse unité que son intériorisation commune donne aux ensembles inertes et pratiques, c'est-à-dire aux travailleurs *subissant* leur condition et *produisant* (en la réalisant par son dépassement même) l'outillage et les subsistances.

De ce point de vue, la totalisation est réellement exhaustive : par là il faut entendre qu'elle n'est pas le jeu abstrait d'une signification formelle et d'un destin très général : elle ne laisse aucun élément du champ pratique (hommes, choses, praxis, pratico-inerte, séries, groupes, individus) en dehors d'elle et cela pour la raison qu'elle se produit *par tous* : la planification, comme détermination de la praxis dirigeante, ne restera qu'un rêve si tous les travailleurs – de gré ou de force – ne contribuent à réaliser le Plan; mais, inversement, c'est en tant que ces hommes supportent dans l'impuissance sérielle (ou, pour d'autres, activistes, dans l'enthousiasme) des pressions qui les transforment, des réorganisations sociales qui les dépouillent de tout pouvoir et recréent des hiérarchies, pour être finalement victimes d'une entreprise systématique de « possession » par l'individu-souverain, c'est dans la

mesure où les révoltes paysannes et leurs répressions créent cet homme nouveau, à la fois loyaliste et séparatiste, que sera le kolkhozien, c'est dans *cette* mesure, enfin, que cette *société-objet* (avec ses opposants, ses partisans, ses neutres, avec sa hiérarchie, son élan étonnant et son inertie, avec ses rapports de production, ses relations de dirigeants à dirigés, son « infrastructure » et ses « superstructures ¹ ») a une *réalité*, une efficacité pratique, une idiosyncrasie, une richesse concrète et un avenir. Si nous devons rester au niveau des structures et des objectifs abstraits, nous retrouverions simplement la sociologie.

5. LES TROIS FACTEURS DE L'UNITÉ

N'allons pas toutefois tomber dans l'hyperorganicisme : nulle synthèse supra-humaine ne se réalise ici. Et chacun des hommes qui forment dans leur mouvement même la Russie comme socialisation en cours reste un libre organisme pratique, dépassant les circonstances qui l'ont produit, fût-ce pour s'aliéner dans le pratico-inerte ou pour s'intégrer à quelque groupe sous la forme d'individu commun. Simplement, l'unité vient de *trois facteurs* :

[1^o] le premier, c'est que la praxis dirigeante est réelle, matérielle, coercitive, appuyée sur un parti et sur un appareil policier qui lui donnent son vrai poids ; les ordres ne sont pas de simples déterminations verbales gracieusement intériorisées par ceux qui les reçoivent, et l'unité n'est pas celle de la Cité des fins ou celle que l'idéalisme nomme l'accord des esprits entre eux : il s'agit d'une intégration obtenue *par un travail* : par le travail passablement immonde que les flics exercent sur les suspects – c'est-à-dire sur tout le monde – dans une dictature (fût-elle socialiste). Il s'agit bien d'un travail : traquer, arrêter, traîner en prison, battre ou simplement surveiller, pister, fouiller, tout cela c'est de l'énergie dépensée ; et les coups ou les années d'incarcération, la vie concentrationnaire, ce sont des résultats réels ; il y a *un travail* du patient pour les réabsorber comme soumission. Et dans la mesure où ce double travail tend à réduire l'opposition, il s'opère dans le cadre plus vaste du travail des partisans du régime, qui cherchent à préserver son unité et qui, tout en produisant selon l'unité dynamique du Plan, exercent leur contrôle et leur censure *réellement*, les uns sur les autres et chacun sur soi. Ainsi

1. J'emploie ces termes provisoirement. Nous verrons plus loin s'il est utile de les conserver ou si la perspective de la circularité ne leur ôte pas toute signification *.

* L'auteur ne reviendra pas ici sur ce problème. Mais il peut être intéressant de lire à ce propos son entretien pour les « Cahiers de Philosophie » (1966) dans *Situations IX* (*op. cit.*), intitulé « L'anthropologie » (*N.d.E.*).

la praxis se maintient par un travail d'intégration qui s'exerce constamment et qui est une action matérielle de l'homme sur l'homme, provoquant chez le travailleur une dépense d'énergie, chez le patient des modifications organiques. L'unité de la praxis est donc une production matérielle des hommes au travail (et se prenant eux-mêmes pour objet de leur travail); elle n'est pas unité spontanée mais établie : c'est même cette unité (d'ailleurs *en cours* et jamais achevée) comme réalité *ontologique* de la praxis commune qui constitue, si l'on veut, la première apparition de l'inerte au sein de la totalisation. Et quand je dis « première », j'entends mentionner seulement la priorité fondamentale et logique du cadre abstrait où s'inscrivent les synthèses passives.

[2°] D'autre part la création, par la force coercitive et par toutes les formes du travail, d'une unité souveraine, c'est-à-dire d'un rapport institutionnel et pratique du souverain au champ pratique, transforme pour chacun le milieu de sa vie en détermination spatio-temporelle du champ sacré de l'Autre-souverain et, simultanément, constitue le champ de l'individu et du sous-groupe comme coïncidant virtuellement avec le champ de souveraineté (en tant que chacun est soi-même et en tant qu'il est l'Autre, c'est-à-dire Staline, unité mystifiante et située à l'infini de toutes les sérialités; mais cette dialectique ne peut être développée ici; elle nous entraînerait trop loin). Il ne s'agit pas ici, bien entendu, de déterminations « subjectives »; très réellement et très objectivement, dans le champ de la totalisation souveraine et par la médiation du souverain (c'est-à-dire par les appareils administratifs, policiers ou par les organes de propagande etc.), *rien ne peut se produire nulle part sans provoquer partout*, à distance et sans qu'aucune relation pratique préexiste à cette influence, une modification *interne* de tous les faits humains (de la praxis organique et constituante de *celui-ci* au pratico-inerte). Le fondement logique de cette possibilité, c'est, bien entendu, la réciprocité formelle qui relie n'importe qui à n'importe qui, comme je l'ai établi en son temps. Tout homme est lié à tout homme, fussent-ils inconnus l'un de l'autre, par un lien réciproque d'immanence. Mais ce lien fondamental est entièrement indéterminé aussi bien dans son contenu que dans son signe (positif ou négatif) ou dans sa tension propre (*force* du lien de solidarité ou d'antagonisme). Cette indétermination des réalités en disposition permanente de s'actualiser (ce qu'on appelle, par exemple, lors d'une première rencontre, « coup de sympathie, coup d'antipathie réciproque ») révèle à travers cette nouvelle *connaissance* le rapport des deux personnes comme ayant *toujours* existé *. Par le jugement « il ne me plaît pas », en général

* Cf. tome premier, section B du livre I, p. 221 (N.d.E.).

immotivé, chacun vise l'autre dans son passé totalisé et dans son avenir conçu comme répétition; et, par là même, il se détermine de la même manière: « c'est depuis la naissance et jusqu'à la mort que celui-ci est fait pour déplaire (ou pour plaire) à celui-là » fait place à une détermination de plus en plus rigoureuse et objective sous l'action unifiante et souveraine. Elle est fondamentale, dans le champ, en tant qu'elle marque partout les chemins objectifs des relations immanentes. Mais l'unification concrète du champ, à travers cette infinité d'infinités de chemins, produit chaque modification singulière comme devant affecter tous les occupants du champ (hommes et choses, hommes par la médiation des choses, choses par la médiation des hommes) par l'actualisation de certains de ces chemins.

En ce sens, la réciprocité est un milieu relationnel (comme l'espace géométrique) où l'acte engendre des voies de passage par son mouvement même. Pour prendre les choses au niveau des significations les plus abstraites, les données statistiques sur le niveau de vie des *individus* n'ont absolument pas le même sens si l'on tente de les établir (ce qui, comme on sait, est fort difficile sinon pratiquement impossible, faute de terme *réel* de comparaison) pour un ensemble composé de différents peuples (les « pays sous-développés », l'Europe ou bien la population totale du Globe) ou pour l'U.R.S.S. Nous verrons ce qu'elles signifient dans le premier cas *: mais il est immédiatement compréhensible – précisément par la difficulté de trouver le commun dénominateur entre des hommes dont les modes de vies sont différents à l'extrême – que les relations quantitatives s'établissent en extériorité et sur un certain caractère (apparent ou profond, provisoire ou définitif: nous aurons à nous le demander) de dispersion, de détotalisation. Au lieu que, dans le cas de l'U.R.S.S., le quantitatif paraît sur fond d'unité et prépare l'unité d'une décision souveraine et de son application. Le niveau de vie de chacun *conditionne* la production de tous. Ainsi, chacun est déterminé par tous dans la perspective même de la praxis de socialisation; en ce sens, les moyennes sont vraies: bien sûr, elles ne livrent pas le concret individuel et – selon les renseignements dont elles disposent – il leur arrive de ne pas tenir suffisamment compte des différences régionales. Mais quoi: cela veut dire qu'il faudrait faire d'autres moyennes, voilà tout. Le niveau de vie à l'échelle régionale (et même en tenant compte des catégories sociales) n'est pas plus proche du cas individuel: il rend mieux compte des structures, c'est tout. Mais ce *niveau de vie-type*, qui n'est à personne, en fait, il est à chacun et à tous; avant de connaître les moyennes calculées

* L'auteur ne reviendra pas sur les problèmes de la totalisation au niveau de l'histoire mondiale (N.d.E.).

(que peut-être ils ne connaîtront jamais), tous les travailleurs ont réalisé pour eux-mêmes une sorte de moyenne : défavorisés par rapport à certaines couches sociales, qu'ils envient et par rapport auxquelles ils définissent leur propre pouvoir d'achat et les possibilités qu'on leur refuse, ils sont privilégiés par rapport à d'autres milieux (fût-ce très légèrement) dont ils dépendent (pour la production) et dont le dénuement les inquiète. [Le salaire de l'individu] * – privilégié et défavorisé tout ensemble, opprimé par les uns et dans la dépendance des autres – marque l'objectivité de celui-ci au sein de la totalisation, l'ensemble synthétique de ses pouvoirs et de ses obligations en tant qu'ils se déterminent à partir des Autres; le rapport entre son niveau de vie et celui des catégories sociales immédiatement au-dessus et immédiatement en dessous de lui définit à la fois pour lui la relation réelle de son existence objective à celle des Autres (par le salaire, le souverain décide pour chacun de la *qualification* du travail, c'est-à-dire qu'il fait de la capacité professionnelle dans tel ou tel métier une qualité-valeur) et ses possibilités de maintenir son intégration à la praxis commune (directement et par sa relation, surtout, avec les moins favorisés : c'est finalement cette relation qui décide objectivement de son attitude envers eux, s'ils font de la résistance passive ou s'ils se rebellent ouvertement; si l'écart est moins grand entre leur niveau de vie et le sien qu'entre son niveau de vie et celui des privilégiés les plus proches – et, bien entendu, en l'absence de tout autre facteur –, il peut se découvrir objectivement comme « un des leurs »; dans le cas contraire, en solidarité avec les privilégiés les plus proches, il sera tout ensemble contre eux et dans leur dépendance, d'autant plus *contre eux* qu'il dépend d'eux davantage et que son propre salaire, subordonné à sa production, dépend de leur travail). Par là, le salaire des Autres entre perpétuellement *dans son propre salaire* et peut même, par les troubles que provoque son insuffisance, réduire chez l'individu considéré le pouvoir d'achat sans toucher au salaire nominal. Ainsi la misère de telle province agricole est directement contenue dans son pouvoir d'achat (dans son salaire réel) comme une menace, comme la *fragilité* de son niveau de vie, tandis que les privilèges accordés à d'autres se retrouvent aussi dans la détermination immanente de ce niveau de vie comme son *injustifiabilité*. La revendication (même implicite, même ignorée de lui-même) que les privilèges soient réduits au minimum se joint à cette autre : il faut que mes fournisseurs (en matières premières, en produits alimentaires) aient de quoi manger à leur faim – et à cette troisième : il faut que mon niveau de vie s'élève (des enquêtes

* Dans le manuscrit : « Privilégié et défavorisé tout ensemble, opprimé [etc.], le salaire de l'individu... » (N.d.É.)

nombreuses ont montré – à l'Ouest, il est vrai, mais le fait ne dépend pas des régimes – que chacun revendique, quels que soient sa situation matérielle et le radicalisme de ses attitudes sociales et politiques, une augmentation du salaire réel oscillant entre 25 et 33 %. Cette revendication constante et immédiate est naturellement plus ou moins âpre selon les conditions de vie). Et l'unité des trois réclamations tend par elle-même à établir une sorte de salaire unifié qui ramènerait les uns à un niveau de vie légèrement inférieur pour élever les autres à un niveau supérieur. L'unité de ce salaire idéal est précisément la matrice dans l'unité de laquelle se produisent les évaluations statistiques du salaire réel.

Du reste, le fonctionnaire lui-même, sans renoncer à ses privilèges, conçoit les salaires – en tant que part du revenu national rigoureusement définie par le Plan – comme devant être fixés en tenant compte à la fois de la hiérarchie « volontariste » qui l'a forgé et qu'il représente et d'une appropriation des niveaux de vie (par élévation des plus bas et blocage des plus élevés, par baisse autoritaire de tous les prix, etc.) telle que nul ne puisse être, par la sous-alimentation ou la maladie, mis hors d'état de travailler. Dans cette affiche de propagande que les Polonais ont vue un jour sur leurs murs, dont ils ont bien ri et qui est risible en effet comme signe de la disparition des hommes au profit des objets : « La Tuberculose freine la Production », on trouve à la fois une totale aberration idéaliste et, en dépit de tout, l'exigence d'une certaine égalité (ce qui ne veut pas dire qu'elle puisse être atteinte) dans les conditions, au nom même de la production ; *ce privilège, du moins*, ne doit pas être réservé à la bureaucratie dirigeante : être exempté de tuberculose. Si l'opération Tuberculose pouvait être réussie, on égaliserait le mineur au ministre au moins sur ce point particulier. Mais précisément, dans ce mouvement de remaniement interne des conditions (sinon par les salaires, du moins – comme dans l'exemple polonais – par la multiplication des services sociaux), le moment de la statistique est indispensable et celle-ci révèle l'unité synthétique du pratico-inerte en tant que celui-ci est maintenu, forgé et, dans une mesure variable, liquidé par la praxis. L'unité des moyennes, dans une démocratie populaire, en U.R.S.S., c'est l'unité interne de l'extériorité en tant qu'elle est produite et réunifiée par la praxis. Si la dispersion des cas individuels de maladie peut se grouper en *régions*, se localiser selon *les métiers*, les logements et les catégories sociales etc., c'est que, déjà, la praxis souveraine a défini ses propres objectifs : elle se définit déjà par l'obligation d'*assainir* les régions (avant même de les connaître – mais, en fait, une connaissance préstatistique lui permet en gros de les déterminer), de consacrer une plus grande part du revenu à *la construction de logements, de sanatoria, etc.*, de lutter dans les fabriques mêmes *contre les contre-finalités de certains métiers* et

les maladies professionnelles qui en résultent, enfin – dans la mesure du possible – d'élever d'une manière ou d'une autre le niveau de vie des catégories sociales où le mal est le plus virulent. Ainsi la statistique n'est que l'extériorité elle-même (du moins dans le cas du souverain-individu) se révélant à travers l'intériorité de la praxis comme constituée *elle-même* par des relations d'intériorité entre les hommes et les choses ou entre les hommes par la médiation d'elle-même. Elle découvre le résultat pratico-inerte au cœur de la praxis comme résultat d'une pratique unitaire et comme produit de désassimilation qui se dévoile dans la perspective d'une entreprise déjà constituée qui vise à le dissoudre.

Mais les interconditionnements synthétiques ne se bornent pas aux grands événements ¹ qui peuvent être mesurés. L'apparition ou la disparition d'un groupe modifie la réalité profonde de n'importe quel individu, même situé hors de cette communauté. Un ouvrage de l'esprit publié en certaines circonstances – fût-il consacré à des questions relativement inactuelles, à l'histoire des tsars, à rendre compte d'expériences scientifiques sans perspective d'application immédiate à la pratique – voit son sens intérieur se transformer jusqu'à changer son auteur en contre-révolutionnaire, en opposant – donc en traître – par la seule raison que les circonstances ont changé et qu'il est changé par elles. Tel ouvrage historique exaltant la résistance « spontanée » que le peuple russe opposa à Napoléon, lors de la Campagne de Russie, peut être prôné en 1930 : il contribue à magnifier l'épopée populaire, il attribue au peuple le mérite que les historiens tsaristes revendiquaient pour les armées féodales, il est dans la ligne du particularisme nationaliste de la socialisation; en cas de guerre il fournit un modèle aux paysans. Quinze ans plus tard, dans une autre concrétion pratique, il reçoit *du dehors* une autre signification : la méfiance contre la spontanéité populaire est à son comble, le système hiérarchique est ossifié, le culte de la personnalité est entretenu par tous les moyens. La version de la guerre de 1940 est celle-ci : elle a été gagnée par l'Armée russe sous la conduite de Staline; et l'Armée russe, ce sont les soldats, certes, mais en tant qu'ils sont conduits par leurs officiers. Enfin si l'on honore la Résistance et l'action des partisans, derrière les lignes ennemies, il va de soi que les héroïques paysans qui ont mené cette lutte terrible étaient animés et conduits par le Parti : on oblige Fadeïev à corriger son ouvrage *La Jeune Garde* parce qu'il n'a pas tenu un

1. J'appelle la tuberculose un événement et non un *état* de la société considérée dans la mesure où celle-ci tente de la réduire et y parvient – fût-ce dans des proportions minimales – au lieu de la supporter comme un inerte fardeau.

compte suffisant du rôle joué par le Parti. Ce qui est en cause, c'est bien cela, dans ce moment d'exaspération stalinienne : on considère comme contre-révolutionnaire ou, en tout cas, comme dangereux tout regroupement des masses qui ne se ferait pas sous la direction des cadres établis, fût-ce pour défendre le régime. A partir de là, l'ouvrage, prôné quinze ans plus tôt, reçoit un contenu *subversif*. Et, entendons-nous bien, il le reçoit *objectivement*. D'abord par l'hostilité même que susciterait sa réimpression chez les bureaucrates et dans une partie de la population travailleuse (celle qui est totalement ralliée au régime et qui verrait son obéissance contestée); ensuite parce que, pour d'autres milieux, il représenterait justement un élément de démystification et peut-être de regroupement.

On m'entend : cette description de la déviation du sens d'un ouvrage par la déviation de la praxis commune est simple description des données que livre l'expérience dialectique; elle implique *d'autant moins* l'approbation politique et éthique supprimant toute liberté d'expression *même rétrospective* que, dans le fond, on interdit l'ouvrage et l'on contraint son auteur à faire une autocritique dans la mesure même où il pourrait contribuer à une prise de conscience et à un redressement de l'action déviée. Mais notre problème est purement formel et nous devons reconnaître que la signification de l'ouvrage a réellement changé par la simple raison que son rapport à l'actualité s'est modifié à travers les modifications de cette actualité même : c'est *l'autre terme* qui se transforme; mais comme l'ouvrage – détermination passée et (*en ce sens strict*) inerte de la culture – ne change pas, le rapport s'altère. Si cet ouvrage (comme les encyclopédies soviétiques ou les histoires officielles du P.C.B.) était susceptible de recevoir des retouches permanentes, *du seul fait* de son adaptation constamment contrôlée au milieu synthétique et aux transformations de celui-ci, il resterait le même dans la mesure où il deviendrait autre; cela signifie que son rapport vivant au lecteur soviétique (comme rapport d'immanence univoque et de quasi-réciprocité) demeurerait constant à proportion qu'il s'éloignerait de son *sens absolu*, c'est-à-dire du sens qui s'est établi au moment de sa publication par interaction dialectique des intentions de l'auteur et des exigences du public. Dans la mesure, au contraire, où il persévère dans son être culturel, les lecteurs le condamnent et jugent qu'ils avaient été abusés par de vaines apparences quand ils l'avaient approuvé : en même temps que l'action dévie, en effet, nous avons vu qu'elle perd toute possibilité de connaître sa déviation; ce n'est donc pas la société soviétique qui peut mesurer sa dérive par rapport à sa réalité de 1925, ou plutôt elle mesure cette dérive en tant qu'elle lui paraît être celle du livre lui-même.

Par cette même raison, toutes les condamnations sont rétrospectives. Même si c'est un acte récent qui fait l'objet de la sanction, les considérants vont rechercher des actes passés, donc inertes, que la dérive pratique – en tant qu'elle s'ignore – a constitués comme coupables. De ce point de vue, je ne puis m'empêcher de citer en exemple un incident qui a eu lieu aux U.S.A. et dont j'ai eu connaissance, bien que notre enquête porte uniquement sur l'U.R.S.S. C'est d'abord que nous pourrions ainsi entrevoir que ce type de *réfringence* du milieu pratique se retrouve dans toutes les sociétés quoique sous des formes évidemment distinctes; c'est ensuite que le cas est absolument typique : il s'agit d'un fonctionnaire public qui fut inquiété sérieusement en 1952 pour avoir crié « Vive la Russie » une dizaine d'années plus tôt, quand le Maréchal Paulus fit sa reddition à Stalingrad. Il ne lui servait à rien de faire remarquer aux enquêteurs et à ses supérieurs que l'U.R.S.S. était alors l'alliée des États-Unis. Les autres, comme on pense, ne l'avaient pas oublié : simplement ils n'avaient pas, *eux* – ni personne dont ils eussent entendu parler – crié ce jour-là « Vive l'U.R.S.S. »; ainsi l'existence *au passé* de ce différentiel (insignifiant au moment où il apparut : on aurait parlé d'exubérance ou, peut-être, sans véritable colère, de sympathies pour le progressisme) devient *à travers* le milieu pratique de 1952 la preuve que l'individu considéré est *depuis longtemps autre*, une enclave dans la nation.

On devine que l'intégration de l'U.R.S.S. par la praxis de socialisation ne peut qu'exagérer cette tendance du passé à se faire *le dénonciateur du présent*. Tel qui fut arrêté pour ses liaisons avec l'opposition, entre 1927 et 1930, puis bientôt relâché, souvent, dix ans plus tard est arrêté *pour le même motif* et cette fois exécuté. C'est que, dans le moment fluide où les tendances s'affrontent, où les adversaires, d'une certaine manière, incarnent, tous et chacun pour l'autre, l'unité de la praxis communiste, la faute imputée à l'accusé est vénielle : il s'est trompé, il s'est laissé séduire par un programme inapplicable, par une propagande spécieuse, mais comment cette défaillance l'apparenterait-elle à la contre-révolution puisque les dirigeants vaincus – droitiers et gauchistes – sont encore des communistes qui se trompent lourdement mais non des contre-révolutionnaires? Dix ans plus tard, Trotsky exilé est pour les Soviétiques objectivement et subjectivement un traître; les droitiers ont été exécutés ou bien, tel Boukharine, ils ont reconnu leurs crimes. L'intégration sans cesse plus poussée, autour du souverain-individu, l'oppression des travailleurs, la Terreur qui rejaillit jusque dans la Bureaucratie, la guerre qui menace, etc., poussent à cette radicalisation des griefs. Mais si Trotsky *est* un traître, si, dès la mort de Lénine, il préparait ses mauvais coups, ses prétendus « alliés » de l'époque

étaient en réalité ses *complices* et leur soi-disant légèreté devient *en fait* une *trahison*. Bien entendu, on dira que cela n'est pas vrai : même si l'on admettait, avec la propagande stalinienne, la trahison de Trotsky, cela n'impliquerait pas nécessairement la culpabilité de ses alliés de 1927. On peut se tromper de bonne foi. Mais par ce jugement même, nous marquons que notre degré d'intégration à la praxis est *à tout le moins* très inférieur à celui du fonctionnaire ou de l'activiste soviétiques. Il définit les actes – à cause de l'urgence – par leur résultat pratique : ils seront positifs ou négatifs ; et il confond volontairement leur signification globale et leur intention. En un sens, nous l'avons vu dans *Questions de méthode*, cette attitude est correcte – plus que la nôtre, qui demeure idéaliste – à la condition d'envisager l'acte dans son objectivité multidimensionnelle ou, si l'on préfère, à tous les niveaux de ses rapports avec l'ensemble social et avec les groupes ou les individus *. Mais le seul but pratique étant de construire, l'appareil stalinien, sclérosé sur ses privilèges et s'identifiant à la construction, n'envisage jamais l'acte que dans ses rapports avec le souverain (considéré comme simple force sans visage) : à partir de là, cette bureaucratie souveraine qui veut changer les hommes en agissant sur les conditions matérielles de leur vie ne peut même concevoir que les coupables changent ni qu'ils puissent s'adapter : elle les dote d'un *être-immuable* parce qu'elle les saisit à partir de sa propre sclérose, c'est-à-dire de son aliénation aux intérêts qu'elle s'est donnés. Ainsi, ce qui change dans le passé des individus soviétiques, ce n'est pas seulement le fait matériel (l'alliance avec l'opposant devenant complicité avec le traître) mais c'est – à travers les changements bureaucratiques – la manière de les apprécier (rejet des nuances : la complicité devient immuable, le passé lointain a toujours plus d'importance que le présent ou, si l'on veut, que le passé immédiat) et, quels que soient les états de service récents de l'individu, on les interprète à partir de ses fautes anciennes : s'il a bien réussi, au poste où on l'a nommé entre deux purges, c'est qu'il veut tromper la surveillance de l'appareil ; comment l'ensemble encore fluide de ses entreprises actuelles ferait-il le poids en comparaison de l'énorme bloc monolithique de la faute ancienne ?

En s'intériorisant, cette manière de juger, de *se* juger, finit par faire de l'homme stalinien cette extraordinaire contradiction : il est tout entier jeté en avant comme un pont vers l'avenir socialiste et, en même temps, il reste indéfiniment ce qu'il était ; son passé devient, contre toute expérience, son inaltérable loi. C'est que chacun est modifié jusque dans sa conscience de lui-même par une

* Cf. tome premier, *Questions de méthode*, p. 80, note 1, *op. cit.* (N.d.E.)

scélérose bureaucratique qui, en tant qu'il *n'est pas* bureaucrate, ne se produit pas directement en lui mais, en tant qu'il est lié à la Bureaucratie au moins par la relation immanente d'obéissance, le *détermine à distance*, soit qu'il se modifie pour s'adapter à la modification de l'autre terme et conserver le rapport interne qui les unit (commandement-obéissance), soit qu'il ne parvienne pas à se modifier et qu'il apparaisse dans la société même comme dérivant sous le poids de ses actes anciens, c'est-à-dire comme suspect. Dans le premier cas, la transformation induite est absolue et l'identité relative au système dans lequel il est situé; dans le second cas, la transformation n'est saisissable que dans et par le changement du système (et sa non-conscience de changer), ainsi la dira-t-on relative; pour affirmer par contre que l'identité reste absolue, il faut être soi-même situé *en dehors* du système. De sorte que, pour finir, il s'agit simplement de points de repère différents : à prendre les choses ainsi, on peut comprendre que les membres du système en évolution puissent raisonnablement renverser les termes et traiter en absolu ce que nous nommons relatif (et réciproquement). Il va de soi, bien entendu, qu'à partir de là, dans chaque groupe et dans chaque individu, une dialectique s'instaure – à la fois singulière et polarisée par la temporalisation orientée du tout – entre l'absolu et le relatif (quelle que soit la définition qu'on ait donnée de l'un et de l'autre) et que cette dialectique doit déterminer *à distance* certaines transformations dans d'autres catégories sociales.

Je crois utile de rappeler en terminant ce paragraphe que l'action *à distance* et par la médiation du rapport d'immanence doit être distinguée radicalement de toutes les formes d'activité directe des hommes sur les choses ou sur les autres hommes *. Il s'agit en effet d'un *résultat supplémentaire* de la praxis souveraine d'intégration et non des pratiques ordinaires (ordres, obéissance, contraintes, endoctrinement, explications, répartition des tâches, division du travail en fonction des exigences du matériau et de l'outillage, activités professionnelles, etc.). La totalisation d'enveloppement, au niveau, du moins, où nous la considérons – c'est-à-dire dans l'hypothèse de l'intégration *maxima* – se produit elle-même comme unité d'astringence dans le milieu où vivent les individus (c'est-à-dire dans le champ pratique tel que le souverain l'a délimité et tel qu'il a défini le souverain) et sa loi dialectique – d'ailleurs parfaitement intelligible puisque c'est tout simplement le rapport d'une totalité en cours d'accomplissement avec ses parties et des parties entre elles par l'intermédiaire de la totalité – exige que toute détermination de la temporalisation pratique, où qu'elle se produise, soit actualisée comme une détermination en

* Cf. tome premier, section B du livre II, p. 747-748, *op. cit.* (N.d.E.)

intériorité par tous les éléments qui participent à cette temporalisation. Il faut ajouter cependant que certains types d'activité interne – surtout dans la lutte – peuvent utiliser cette loi pour transformer un individu ou un groupe sans paraître y toucher. Il suffit, par exemple, d'un regroupement *ailleurs* de certains ensembles pour frapper une communauté restreinte d'inefficacité, pour la faire *malgré elle* glisser à l'extrême gauche ou à l'extrême droite. D'autres fois il a suffi de provoquer la disparition du groupe le plus à gauche pour contraindre le groupe voisin à en reprendre le rôle en dépit de lui-même (cette mésaventure arriva, comme on sait, à Chaumette et à Hébert après l'arrestation de Roux et de Varlet) *. Mais cette utilisation – plus ou moins empirique – de la *règle de totalisation* ne peut apparaître *en tout cas* que dans le milieu polarisé, et postérieurement à l'intégration (encore qu'elle puisse, ensuite, accentuer celle-ci).

[3°] Le *troisième* facteur de l'unité totalisante, c'est *l'incarnation*. Par là je n'entends plus l'incarnation du sommet, c'est-à-dire le souverain, mais simplement, à tous les niveaux, la retotalisation par chaque événement, chaque praxis et chaque *exis* particulière, de la totalisation d'enveloppement. Je n'y reviendrai pas puisque j'en ai parlé; je veux seulement noter quelques-uns de ses caractères en tant qu'elle se produit dans le milieu polarisé de la temporalisation-spatialisante. Dans la mesure où l'unité du drame, chez l'individu, implique la diversité des niveaux où il se joue, dans la mesure où chaque conduite peut être considérée *à la fois* comme renvoyant à la totalité organique (c'est-à-dire à l'ensemble des significations de *toute* la personne) et comme incarnant, dans un milieu particulier et défini par son astringence, son degré d'explicitation, d'involution (ou de déploiement), de violence et de radicalisme etc., cette même totalité libre de l'organisme pratique, les incarnations singulières de la totalité d'enveloppement sont rigoureusement fondées. J'ai montré ailleurs comment l'intrusion des adultes dans la vie morale d'un adolescent peut être ressentie *moralement* comme une condamnation *et* comme une injustice, mais vécue *sexuellement* comme un viol **. La sexualité, ici, radicalise : simplement parce qu'elle doit saisir tous les conflits comme un affrontement des corps par le désir; ainsi, dans la mesure où cette intrusion *doit* être ressentie *par le corps dans sa matérialité* (et dans la mesure même où les adultes ont rendu impossible une *incorporation non sexuelle* de la condamnation : par exemple en évitant les sévices « corporels »), ce

* On sait que les hébertistes, après avoir contribué à l'élimination des Enragés (Roux, Varlet), adoptèrent leur programme et furent eux-mêmes condamnés à mort par le Tribunal révolutionnaire en 1794 (N.d.E.).

** Dans *Saint Genet, comédien et martyr*, 1952, Gallimard (N.d.E.).

rapport de non-réciprocité se vivra *sexuellement*; le sexe, si l'on veut, sera la forme de l'incorporation. Du coup l'intrusion – pure signification pratique : on a épié l'enfant, on l'a surpris, on a forcé son tiroir pour lui voler ses secrets – se produit charnellement comme pénétration : la chair réalise la métaphore par la seule *passion* qu'elle connaisse. Et l'ambivalence de l'enfant envers les adultes deviendra structure ambivalente du désir (horreur de la pénétration par l'autre, fascination par le rôle de victime violée). Tout l'événement, donc, s'incarne : il est *autre*, il est *total*; si l'analyste intervient, ce sera précisément pour réaliser la décompression et pour expliciter comme ensemble synthétiquement lié de significations transcendantes ce que réalisent pleinement et obscurément les conduites sexuelles. Cet empâtement de l'incorporation a en effet radicalisé l'événement : devenu le corps lui-même, il se ressuscitera dans le désir même par l'orientation qu'il lui donnera; et si, par là même, l'adolescent glisse à l'homosexualité, il vivra, en tant qu'*incorporée* par des conduites charnelles et par leurs conséquences (réactions des autres), cette condamnation relativement bénigne comme exclusion radicale. Ce n'est pas sa libre pratique qui s'est fixé l'exclusion comme objectif, ni je ne sais quel inconscient indigné : mais le sexe et la vie sexuelle étant par eux-mêmes la source d'un radicalisme et le domaine d'une violence muette, l'offense *sexualisée* s'est réalisée avec le maximum de violence et comme irréparable.

Cet exemple nous permet de comprendre que toute conduite individuelle représente, du point de vue qui nous occupe, la re-production de *la* totalisation sociale d'enveloppement sous forme d'*une* totalisation enveloppée. Peut-on nier, en effet, que – pour garder l'exemple choisi – la praxis d'intégration socialisante ne doive s'intérioriser en chacun comme *incorporation*? Sans doute, cette incorporation est complexe du fait même que les symboles sont remplacés par des actions réelles : elle se fait aussi bien par l'intériorisation de montages (capacité professionnelle), par la fatigue, par des conduites affectives (qui ne sont rien d'autre que la praxis vécue) et par des maladies professionnelles, par une certaine manière de reproduire en [soi-même] l'urgence et l'extrême vitesse d'une temporalisation sans cesse accélérée comme nervosité, instabilité ou au contraire dureté volontariste que par une conduite proprement sexuelle. Nul doute, pourtant, que la sexualité ne soit affectée : j'ai rapporté le cas de ces néo-prolétaires, paysans recrutés par les nouvelles usines du Mans dans l'arrière-pays, transformés en ouvriers après six mois d'apprentissage, devenant soudeurs électriques et payant ce passage trop hâtif des rythmes ruraux aux rythmes industriels par la ruine à peu près totale de leur vie sexuelle : le pourcentage des impuissants (là comme à Saint-Nazaire pour la même profession)

est considérable à partir de vingt-huit ans. L'exploitation du paysan, l'action violente exercée sur son corps et sur les rythmes organiques qui définissent ses conduites, il les vit radicalement, au niveau du sexe, comme *castration*; en un mot comme irréparable *déficit*. Mais on peut trouver chez d'autres des conduites sexuelles moins radicales : nos habiles croient y trouver les traces de cette réalité invisible et fantasmagorique qu'ils nomment le psychique. Simplement parce que la passivité radicale est remplacée par des *conduites* passives : paresse sexuelle, rareté et grossière simplification du désir qui, lorsqu'il naît, devient indifférent à son objet, longues périodes d'indifférence, impuissance intermittente, etc. Dans le cas précédent, l'impuissance est le résultat direct et physiologique de troubles d'adaptation. Mais les conduites que je viens d'énumérer ne sont rien d'autre : simplement, comme le déficit est moins considérable, elles se vivent encore sous la forme besoin-projet (ou refus du projet par absence provisoire du besoin), c'est-à-dire que l'organisme demeure défini par un rapport à l'avenir au lieu que l'avenir sur ce point singulier soit simplement barré par une négation totale et inerte. Dans le cas de l'impuissance, comme elle est *subie* seulement, à titre d'inerte détermination du physiologique, on peut dire que l'incarnation est réduite à sa plus simple expression ou, si l'on préfère, qu'il s'agit d'une conséquence négative (et, par là même, abstraite) plutôt que d'une totalisation singularisée. Naturellement, cette impuissance est vécue en intériorité comme incorporation du malheur de vivre, de l'exploitation, de la transplantation, *comme diminution morale*, à son tour, et comme atteinte à la source vive de la praxis. Mais déjà ce sont des *incarnations* de celle-ci en d'autres secteurs pratiques : en elle-même elle garde l'indétermination qui caractérise toute privation. Mais, au contraire, dans le cas des conduites sexuelles que nous avons énumérées, et dans lesquelles le pratique et le physiologique restent fondamentalement indifférenciés, l'incarnation est entière puisqu'il y a réassomption des déterminations subies et de la vie imposée, mais sur le plan de la sexualité. Nul doute que des conduites sexuelles n'aient incarné d'une manière ou d'une autre l'urbanisation accélérée, en U.R.S.S., des paysans recrutés par l'industrie et, à travers elle, l'extraordinaire exode de ceux qu'on a appelés depuis les « personnes déplacées », c'est-à-dire à la fois l'exode, les difficultés de l'acclimatation et la réaction de l'organisme pratique à ces déterminations subies. Même s'il les *nie*, en effet, il les intériorise pour les réextérioriser. De ce point de vue même, il les radicalise; c'est sur ce plan, peut-être, qu'il manifestera le refus, l'opposition irréconciliable qu'il n'a pas les moyens de manifester ailleurs. Ou bien, tout au contraire, une certaine indifférence à la sexualité, coupée de désirs violents, brutaux et simplifiés, peut se réaliser comme l'incarna-

tion de l'*activisme*, chez certains, c'est-à-dire d'une pratique entièrement consacrée au travail et à l'action sociale. Cette *pratique* devient pure présence *négative* dans le milieu organique de la sexualité; mais dans le même temps – précisément parce que cette « négativité » présente n'est pas une pure et simple destruction – elle se réextériorise dans un double dépassement, l'un enveloppant, l'autre enveloppé.

[a)] Du premier point de vue, l'indifférence sexuelle (puisque c'est notre exemple) est déjà conservée dans la praxis sociale et politique qui la dépasse : à ce niveau, en effet, le célibat – comme liberté pour produire (ou, s'il s'agit d'ambition, comme liberté pour arriver par cette activité productrice) – peut se trouver implicitement *contenu* dans la temporalisation même de la praxis, en tant que conséquence immédiate de la rareté du temps; les circonstances pourront expliciter ou non, *par après*, cette option provisoire. Et qu'on ne pense pas, surtout, que le célibat – comme option implicite – soit pure absence de relation avec le mariage : le lien sexuel est une détermination réelle et constante des relations réciproques entre les hommes et les femmes, il *existe* dans la pratique du célibat parce que cette pratique est une abstention *par rapport à une médiation institutionnalisée et socialisée* du rapport charnel comme liaison de réciprocité fondamentale (on sait que cette médiation – en toute société – vise à transformer la réciprocité ambivalente du couple en créant à *son profit* une médiation souveraine – Dieu ou la loi – qui transforme [les partenaires] en individus assermentés ou communs, c'est-à-dire que le couple, institutionnalisé, par la médiation d'un tiers mandaté se constitue comme unité d'intégration *pour ce tiers*, c'est-à-dire pour le souverain; et par rapport à cette unité *médiée et indépassable*, chaque conjoint se définit comme le même individu commun, *ici* et *maintenant*, que son conjoint. En fait l'indépassable unité du couple est une aliénation dans la mesure même où elle dissimule la réciprocité; plus cette aliénation reflète une hiérarchie sociale – par exemple la supériorité du mâle –, plus la réciprocité s'enfonce dans les relations souterraines de l'érotisme; plus les circonstances sociales, au contraire, mettent la réciprocité en relief, plus l'institutionnalité synthétique du couple est fragile et plus son *unité* se remet en question); de la même façon que le célibat des prêtres n'est pas seulement une attitude envers leur sexualité fondamentale mais un dépassement de cette sexualité – dont la valeur même doit venir, dans une perspective sacrificielle, de ce qu'elle est conservée dans le dépassement. Bref, même chez le jeune activiste résolu au célibat (au moins provisoirement), le problème de la vie sexuelle est implicitement présent, par la présence même de la chair (comme possibilité permanente d'*incorporation*) : sera-t-il chaste ou se bornera-t-il à de brèves

rencontres, au gré de ses désirs ? La décision peut n'être explicite que dans le cas de la chasteté voulue ; l'autre option peut paraître selon les points de vue (intérieurs à la société soviétique) une sorte de confiance légère en la vie, un « repos du guerrier » ou, au contraire, une persistance du passé, des coutumes bourgeoises, etc. Et ces points de vue, bien entendu, ne sont pas ceux d'individus quelconques, réagissant au hasard d'un « caractère » plus ou moins inné, mais ils définissent par eux-mêmes et sur le plan de la sexualité les différents milieux et groupes et les fonctions qui les différencient. Le poids pratique de ces options (dont beaucoup sont déjà passivisées – en particulier dans les échelons supérieurs de la hiérarchie –) décidera en partie du choix individuel de l'activiste : mais cela même nous indique, en coupe, ses relations réelles avec les strates de la société : selon qu'il n'ambitionne qu'un accroissement de son salaire ou qu'il veut tenter de faire carrière, il aura des contacts avec des couches différentes de la Bureaucratie mais, inversement, ces contacts – au moins implicitement et en tant que son origine ou que sa conduite originelle les a eux-mêmes déterminés –, en le définissant par un poste (inerte perchoir) et par une particularisation du champ des possibilités, rendent eux-mêmes compte de *l'ouverture* de son ambition. Et c'est dans cette circularité qu'il décide sa praxis – et que sa praxis décide de sa sincérité. Ainsi son option sexuelle – quand elle demeurerait implicite – n'en réussit pas moins à *le situer dans l'ensemble social*, surtout si on la considère dans sa singularité et dans ses développements (la chasteté peut être un *travail* ; en un sens, la pratique de la liberté sexuelle peut le devenir aussi). Sur le plan de la praxis totale qui caractérise l'individu et qui le mobilise toujours tout entier quoi qu'il fasse (même et surtout s'il veut se garder), au niveau même du social, des options éthiques et des rapports avec les institutions, le sexe est présent comme détermination synthétique en intériorité et comme le rapport d'immanence réciproque de cet homme avec toute femme, en tant que chaque femme – absente ou présente et d'une façon ou d'une autre – détermine *aussi* son corps-praxis comme corps charnel.

[b)] Mais cette totalisation-là, c'est la totalisation de l'organisme pratique comme libre praxis constituante : on pourrait, en tant que telle, la comparer à la totalisation d'enveloppement (bien que l'une soit la dialectique même comme libre fondement constituant de l'intelligibilité et l'autre la dialectique-comme-raison-constituée). Et la même attitude sexuelle se retrouve évidemment sous forme de totalité enveloppée : quelle que soit, en effet, son option personnelle, l'existence fondamentale des sexes comme lien de réciprocité (indéterminé, bien entendu, en dehors des circonstances et du mouvement) dispose [l'individu] dans sa profondeur charnelle – et dans le cadre de la conjoncture historique – à

réactualiser en le dépassant le rapport d'immanence qui le conditionne dans sa chair par le moyen de *cette* femme, c'est-à-dire à se réaliser comme conduite sexuelle en chaque « occasion », à chaque *rencontre*, c'est-à-dire (en dehors du travail) d'une manière permanente, qu'il s'agisse de refuser, d'écarter, de séduire ou de brutaliser. Le *désir* est au fond de ces conduites, soit comme son propre désir, soit comme le désir de l'autre, troublant, inquiétant, répugnant, etc. J'ai expliqué ailleurs comment *le corps se fait chair* * mais il faut ajouter en outre que *la chair devient acte*, tout en gardant l'opaque passivité de l'empâtement charnel, au point même d'orienter pratiquement (vers l'empâtement charnel de l'autre) et de dévoiler son propre trouble. C'est ce qui donne son sens profond à cette désignation (d'origine éthique et religieuse) : *l'acte de chair*. Le corps-instrument devient facticité en tant qu'il est déterminé en intériorité par la rencontre concrète de tel *autre* corps (de *l'autre* sexe) et, par cette facticité *dépassée vers l'autre*, il tente d'arracher le corps de l'autre à l'instrumentalité. Le résultat, si *l'acte de chair* a lieu, c'est qu'il est la chair se dépassant, dans sa solitude même et dans sa contingence, vers la solitude et la contingence de l'autre; ainsi comprend-on son ambivalence puisqu'il est en même temps action et passion : il est en fait la contingence charnelle du vécu se dépassant en se faisant passivité pour agir par cette passivité même sur la *chair* de l'autre. Et son objectif est lui-même charnel; nous sommes au-dessous du niveau de l'instrumentalité corporelle posant un objectif abstrait par ses conduites, c'est-à-dire dessinant au sein de la temporalisation un avenir schématique que chaque comportement nouveau viendra particulariser. L'objet du désir est une réalité concrète immédiatement présente : la chair de chacun, en lui et en l'autre, en tant qu'elle ne peut se réaliser ni même être désirée si ce n'est à travers le mouvement de l'instrument pour devenir chair en soi-même et dans l'autre.

Or cette relation, en tant qu'action réciproque, est particularisée en chaque cas par un ensemble de facteurs fini mais difficile à dénombrer. Peu nous importe. Ce qui compte pour nous, c'est que, dans le cas du jeune ambitieux que nous avons envisagé, le rapport charnel, en tant qu'il en est un des termes et que nous le considérons – abstraitement – à part de l'autre, doit *incarner* à son tour son option totalisante. Dans la mesure – par exemple – où il s'est produit – par son travail même – comme *exis instrumentale*, c'est-à-dire dans la mesure où l'ensemble de ses conduites, dans le travail et hors du travail, tendent à maintenir (à la fois comme ensemble d'habitudes motrices et comme perception synthétique

* Dans *L'Être et le Néant*, troisième partie, chapitre III, p. 437 sq., *op. cit.* (N.d.E.)

du champ pratique et de son propre corps à travers elle et à la fois comme une sorte d'inertie assermentée) la réalité pratique de son corps comme celle d'un instrument à diriger des instruments, c'est-à-dire comme inertie extériorisée et contrôlée par la praxis et comme efficacité de l'inertie forgée sur la matérialité inerte, *dans cette mesure*, le seuil à franchir (sous l'empire du besoin plutôt que du désir) pour passer de l'instrumentalité à la chair sera plus élevé. Et, quand il serait franchi, les conduites sexuelles risquent de rester plus instrumentales que charnelles : la passivité offerte de l'autre apparaît comme une matière vivante, à manier, à disposer de telle ou telle manière, à pénétrer, mais la contingence charnelle n'est pas vécue profondément comme telle, elle demeure le soutien abstrait du trouble.

Bien entendu, cette conduite sexuelle peut être telle ou autrement. Ce qui compte, c'est qu'elle reprend, dans ce moment singulier de l'étreinte ou de la caresse, et qu'elle *incarne*, dans un mouvement dépassant pour se réaliser et pour atteindre son but, la conduite totale du garçon. Serait-elle, en effet, le simple résultat inerte de ses activités sociales, nous ne saurions la considérer comme incarnation vivante : tout au plus renverrait-elle à l'ensemble décomprimé des pratiques. Mais il s'agit des relations vraies entre lui et telle femme, dans leur développement particulier, dans leur temporalisation singulière : et, de fait, tout est singulier en tant que déroulement irréversible d'une *histoire* commune à deux personnes. Dès le départ, la personnalité physique et morale de la femme est déjà comme un facteur *interne* dans la singularité des conduites présentes de *ce* jeune homme – par rapport à ses camarades et à lui-même. Ces relations – qu'il repousse la femme ou qu'il la séduise – sont une libre invention pratique, dans la mesure où la chair se dépasse vers la chair et où les circonstances de leur union (ou conflit) exigent en même temps certaines conduites. Mais cette même invention, c'est le projet qui dépasse et qui nie les circonstances antérieures et qui, par là, les conserve comme sa caractéristique interne ; en particulier, il faut comprendre que la relation sexuelle de cet individu à cette femme *réalise* sa relation pratique d'instrumentalité avec la matière inerte, comme la limite même de son trouble ou comme la particularité de sa vie sexuelle. Autrement dit, sa praxis totale se réalise *ici*, en cet instant, dans et par ces actes qui conservent une sorte de *singularité privée* et qui, par là même, tombent en dehors de la grande entreprise historique où il veut jouer son rôle. Et non pas seulement dans la stricte réalisation de « l'acte de chair » mais, en fait, dans l'ensemble lié de conduites (sur fond de réciprocité explicite ou cachée des sexes) qui ont préparé son union avec cette femme et qui, par cette préparation même, lui ont donné une certaine structure éthico-pratique : de fait, s'il s'est montré

« sournois », « vantard », « lâche », etc., ou au contraire « franc », « ouvert », etc., ces « qualités et défauts » qui, pour la femme qui l'aime, représentent simplement son caractère privé et ne concernent que ses relations privées avec elle, sont *au contraire* la réalisation même de ses rapports objectifs avec son travail et ses chefs, ses possibilités d'« avancer », de s'arracher à la masse et, en fonction de cela, son opportunisme (c'est-à-dire la *qualité* de sa praxis totale et, *en même temps*, la signification de ses activités sociales) ou, au contraire, son sectarisme, etc.

Et, plus fondamentalement encore, comme le rapport sexuel est un rapport de contingence, de trouble et de chair mais qu'il est, par là même, l'incarnation la plus profonde, peut-être, de la relation de réciprocité entre des « êtres humains », à la fois comme libres organismes et comme produits de la société où ils vivent, ce n'est pas seulement l'individu qui porte sentence sur lui-même et sur sa réalité d'homme à travers les relations qu'il établit, c'est la société elle-même qui se fait juger par cette libre incarnation : non qu'on ne puisse trouver des relations « pires » ou « meilleures » en d'autres circonstances et en considérant d'autres couples; mais simplement parce que la relation fondamentale des sexes se définit comme un champ de possibles à *l'intérieur* des limites objectives que marqueront le pire des couples et le meilleur. Ces limites, comme on sait, pour une société définie et pour un moment défini, ne sont pas tellement éloignées l'une de l'autre; et chaque individu, dans chaque couple, condense le champ sexuel et conjugal par son incarnation même, en tant qu'il se produit à travers la détermination synthétique du champ et comme la réalisation d'une de ses possibilités. On a déjà compris, en effet, que ce champ même, comme partie intégrante du champ souverain, est intériorisé par chacun, en tant que les relations de production, les institutions, la praxis totalisante, l'éducation et les traditions (renforcées ou combattues suivant les cas) le produisent comme individu sexuellement socialisé en définissant à nouveau et par lui le rapport fondamental des sexes et en donnant à celui-ci une évidence neuve et singulière par les réciprocités de significations et de reflets qui s'établissent par chacun entre l'institution sexuelle et les autres institutions.

6. OBJECTIVITÉ ET IDIOSYNCRASIE (UNE DÉRIVE OBJECTIVE : L'ANTISÉMITISME STALINIEEN)

Ainsi la totalisation enveloppante est incarnée par toute singularité et chaque singularité se définit en même temps comme incarnation et totalisation enveloppée. Cependant il n'y a rien d'irrationnel ici : ni *gestaltisme* ni aucune de ces formes louches et vagues qui tentent de rétablir sous une forme ou sous une autre un hyperorganicisme. Ces totalisations enveloppées incarnent la totalisation d'enveloppement par la seule raison que les individus comme organismes pratiques sont des projets totalisants et qu'il n'y a rien d'autre à totaliser, dans une société intégrée par un individu-souverain, que la totalisation d'enveloppement elle-même. Celle-ci les totalise (par des actions concertées, coordonnées et par les exigences du pratico-inerte ainsi que par la détermination en intériorité de chacun par tous et tout) en tant qu'elle les produit, ils la retotalisent en tant que c'est par le dépassement pratique des facteurs intériorisés qu'ils se font eux-mêmes ses produits. Mais cette retotalisation l'enrichit de l'ensemble concret des circonstances et des fins particulières; ainsi la totalisation d'enveloppement se trouve dans chaque totalisation enveloppée comme sa signification, c'est-à-dire comme son intégration à tout. Il ne faudrait pas croire, cependant, que la signification d'enveloppement est à l'incarnation enveloppée comme l'abstrait au concret : dans une praxis dont le souverain est un individu, la signification d'enveloppement est elle-même – nous l'avons vu – individualisée; c'est-à-dire que l'unité pratique de l'action est aussi l'indissoluble synthèse organique que représente un homme et que, par là, la totalisation totalisante se définit *elle aussi* par la contingence, par la facticité concrète, par les limites et les richesses du singulier.

Cependant, comme nous l'avons vu aussi, bien que la praxis souveraine se qualifie comme individualisée (comme praxis de *ce* souverain, obéi par *ces* hommes et non point par d'autres) et dévoile ainsi *la rareté des hommes* comme une des contre-finalités de l'histoire humaine, il n'en demeure pas moins que la praxis se définit, en cette singularité même, comme réponse objective aux exigences réelles de l'objectivité (à partir des fins déjà posées). La singularisation n'est que la facticité comme contingence nécessaire et comme incarnation d'une action commune dont les lois objectives viennent des circonstances extérieures, des buts, des contre-finalités secrétées en cours de temporalisation ¹. Ici – dans

1. En laissant de côté, par hypothèse, des actions transcendantes de groupes externes, de nations étrangères, etc.

cette conjoncture historique – les lois objectives de la praxis du groupe (ou de la nation) doivent s'incarner *par l'option de l'individu-souverain* et comme possédant le double aspect précédemment décrit : déploiement en éventail de prescriptions objectives concernant des individus ou des groupes imparfaitement déterminés – temporalisation individuelle d'une option par dépassement et actualisation de *cet* organisme pratique. En ce sens, nous retrouverons dans le décret à la fois l'individu commun qu'est le souverain forgé par les circonstances et son différentiel propre – comme décalage *dans cette perspective* entre son incarnation du passé révolutionnaire et, par delà même, de quelque Russie disparue, et l'actualisation que réclame la circonstance. Et il est remarquable que ce différentiel est saisi dans le décret en tant qu'il s'offre comme objectivité commune et – abusivement – comme loi universelle : si nul opposant ne le remarque, au moins l'historien le retrouvera-t-il ; mais l'essentiel ici c'est que l'idiosyncrasie comme différentiel apparaît à travers une insuffisance ou une exagération du contenu pseudo-universel de la loi : tout bien pesé, l'historien, disposant de tous les documents, déclare (et cela même est discuté puis, finalement, accepté) que la situation objective n'exigeait pas toutes ces stipulations ou qu'elle en exigeait plus encore ou surtout – c'est le cas le plus courant – qu'elle exigeait plus, moins et autre chose (dans les limites mêmes où l'idiosyncrasie peut jouer). A travers ces comparaisons de possibles objectifs et partiellement indéterminés à des exigences objectives (de catégories d'hommes imparfaitement déterminés ou du pratico-inerte éclairé par les objectifs à atteindre), il est paradoxal qu'on puisse déterminer une *idiosyncrasie* : mais le paradoxe disparaît lorsque l'on songe que – l'individu étant socialisé dans la mesure où il a individué sa société – son idiosyncrasie est précisément *ce décalage objectif* (et, en considérant la temporalisation dans tout son développement, *cette dérive objective*) en tant qu'il ne se produit pas comme un développement parasitaire du pratico-inerte à l'intérieur du champ mais qu'il renvoie au contraire à une option pratique, *son fondement immédiat*. Et cette option – en tant qu'elle comporte des opérations synthétiques, une décision finale, la rédaction d'un projet par des services et des corrections apportées par le souverain – n'est elle-même rien d'autre que la temporalisation synthétique de ce décret, en tant que l'unité du développement temporel donne à celui-ci sa réalité synthétique (par l'irréversible intégration) et sa puissance empruntée de se dépasser lui-même. Le souverain n'est que l'unité pratique du projet et cette unité d'immanence vivante se caractérise elle-même en intériorité par les décalages et les dérivés qui marquent le contenu objectif de la loi ou du décret. Cela ne signifie rien de plus, originellement, qu'il est *cette*

idiosyncrasie souveraine d'où émane CE décalage du pratique par rapport aux principes et aux objets. Il est possible, par exemple, de considérer que la façon dont Staline conçoit et utilise la notion de *variante maxima* (empruntée par lui aux premiers programmes de Trotsky et de la gauche avant 1925) dévoile clairement la « brutalité » stalinienne. Mais que sera, dans le cas d'un tel souverain, la *brutalité* si ce n'est justement un volontarisme qui se traduit dans les décisions par un écart entre les exigences de l'objectif et de la situation réelle et les tâches (inutilement multipliées, inutilement pénibles) exigées souverainement par la *praxis réelle* (telle qu'elle est, non telle qu'elle doit être)? L'intériorisation de cette « brutalité », pour l'opposant ou pour l'historien, consiste à la tenir pour le libre avenir des décisions souveraines et pour le destin des citoyens : cela signifie donc seulement qu'on prévoit sa *ré-extériorisation* dans des mesures à venir (c'est-à-dire réellement à venir, pour l'opposant qui vit sous Staline, et non encore étudiées à fond par l'historien de la croissance planifiée en U.R.S.S., donc déterminant le contenu futur à paraître dans son étude).

Le meilleur exemple, c'est peut-être l'antisémitisme stalinien. Si Staline avait dû répondre de ses actes devant quelque tribunal révolutionnaire, il aurait nié farouchement *avoir été antisémite* et il aurait été en grande partie sincère. L'antisémitisme, en effet, sous sa forme fondamentale de *racisme* (*ce Juif est irrémédiablement perdu par l'existence en lui de sa race* qui le pousse à mal faire, à des activités anti-nationales ou anti-sociales), est condamné de soi par l'idéologie marxiste (comme d'ailleurs par le simple libéralisme démocratique, en tant que mystification qui s'appuie sur la Raison positiviste). Son attitude envers le problème juif, les mesures d'un antisémitisme croissant qu'il prend contre les citoyens soviétiques d'origine israélite, tout cet ensemble bien connu a pour motivations objectives, aux yeux du souverain, les difficultés *politiques* que soulève l'intégration des Israélites à la nation du socialisme. Les liens – vrais ou supposés ¹ – des Juifs de l'intérieur avec ceux des nations capitalistes, plus tard l'apparition d'un État juif particulièrement contrôlé par le capitalisme américain (par la médiation des Juifs des U.S.A.), les activités de la ligue sioniste, etc., tout cela représente pour la méfiance stalinienne non pas même une *possibilité* de noyautage mais la présence réelle d'un noyau de traîtres (les uns en exercice, les

1. Il est vrai que les émigrations – après les pogromes tsaristes – ont eu pour effet de disperser en partie les familles juives de Russie : ainsi chaque Israélite a ou peut avoir un cousin en Occident. Mais il est vrai aussi que ces gens sont depuis longtemps séparés, qu'ils n'ont plus rien en commun et qu'ils ne communiquent plus (en partie d'ailleurs à cause de la Terreur qui empêche *tous* les citoyens soviétiques de communiquer librement avec l'étranger).

autres en puissance, tous solidaires) à l'intérieur. Ici se réincarne, sous une forme inattendue, la vieille hantise des révolutionnaires, ce que les hommes de 1793 appelaient : l'émigré de l'intérieur. La notion de *racisme* n'est donc – au moins en apparence – pas en cause : simplement, il se trouve que les circonstances historiques, en multipliant leurs liaisons avec l'ennemi capitaliste, ont constitué un ensemble défini de citoyens soviétiques – précisément les Juifs – comme un danger permanent pour la socialisation. Cela signifie d'abord que toute particularité doit leur être refusée (alors qu'on développe les particularités linguistiques ou folkloriques des minorités nationales) : le yiddish, par exemple, s'il doit devenir l'organe d'une culture juive (romans et pièces en yiddish), accentuera l'intégration de ce groupement néfaste et, par là même, sa conscience de lui comme particularité ; cette culture et cette langue ne peuvent avoir qu'un seul résultat : en unissant les Juifs *contre* les autres citoyens soviétiques (ou du moins en les isolant de ceux-ci), elle actualise leurs liens avec les autres Juifs – ceux qui parlent le yiddish et qui ont créé une culture yiddish dans les pays hostiles à la socialisation ; cette liquidation des instruments particuliers de leur culture s'accompagne cependant d'une vigilance policière qui, du coup, détruit toute possibilité d'intégration ; on voit la contradiction : on leur refuse toute autonomie culturelle parce qu'elle empêche l'intégration ; mais on leur refuse l'intégration parce que leur passé historique les désigne déjà comme traîtres et qu'il faut les surveiller sans cesse. A partir de là, bien entendu, et dans le champ souverain où les relations d'immanence conditionnent tout par tout à distance, les occasions de répression et de déportation se multiplient à l'infini : de fait, par la contradiction même de la politique stalinienne, et puisque les Juifs doivent être *déjuivés* sans pouvoir être *intégrés*, la solution qui s'impose est l'extermination. L'assimilation par liquidation totale et physique des assimilés au profit de l'assimilateur.

Dans la mesure où cette politique définit Staline – surtout le Staline des dernières années – comme un antisémite virulent, elle le désigne précisément par les mesures qu'il a prises et par celles qu'il prendra (ou que la mort l'empêchera de prendre). De ce point de vue, nous reconnaissons dans sa politique envers les Juifs un *néo-antisémitisme* d'origine politique et non ethnique, dont l'origine est la méfiance du souverain (et, à travers lui, de toute la société individuée) envers tout ensemble social qui pourrait se regrouper de lui-même, en dehors des directives souveraines, au nom d'un passé historique commun ou de certaines affinités des situations et, tout en même temps, le particularisme incarné par Staline lui-même qui refuse l'universalité et ne voit, hors d'U.R.S.S., que le monde pourri du capitalisme (au nom de ce particularisme, le lien d'un Juif de Moscou avec un Juif de

Tel-Aviv ou de Londres ne peut être que corrupteur : au nom d'un faux universalisme, un bourgeois d'Occident tente de corrompre un travailleur socialiste. Et l'universalisme est nié sous la forme dégradée de *cosmopolitisme*, etc.).

Il n'entre pas dans mes intentions d'étudier le problème juif en U.R.S.S. sous Staline. Cet exemple nous intéresse ici *d'un autre point de vue* : c'est qu'il pose la question de l'idiosyncrasie des profondeurs. L'historien doit-il se contenter de reproduire dans sa réalité et ses significations l'antisémitisme politique comme idiosyncrasie immédiatement saisissable du souverain, c'est-à-dire comme conduite suscitée par de faux problèmes et de fausses exigences que pouvaient seuls déterminer le souverain et l'équipe des dirigeants secondaires en tant que ceux-ci ont été eux-mêmes produits par la Terreur, la méfiance et l'anti-universalisme (choc en retour de la praxis décrite plus haut) ? Ou bien ne doit-il pas se demander si le prétendu « néo-antisémitisme » ne tire pas son origine et sa virulence du vieux racisme antisémite ?

La question se pose à vrai dire sur deux plans distincts – au moins à première vue : nul doute, en effet, si l'on considère les mesures prises et leur exécution comme praxis se réalisant à travers le regroupement vertical qu'elle produit par sa temporalisation même dans les différentes couches sociales, nul doute, donc, que les pratiques souveraines soient en partie soutenues par la jeune méfiance du socialisme encerclé ; mais il est plus évident encore que ces populations ont connu et partagé l'antisémitisme raciste du tsarisme et qu'elles n'ont pas été démystifiées (*d'autant moins* que l'antisémitisme politique rend la démystification impossible : l'éducateur condamne le racisme par des mots mais les persécutions du Juif par le souverain obligent cet enseignement à rester lettre morte par leur ressemblance même avec les persécutions tsaristes). En ce sens, à mesure qu'on s'éloigne du sommet (encore est-ce tout provisoirement que nous accordons au sommet le bénéfice du doute), le moteur des exécutants subalternes et des masses reste le racisme ; cela suffit à transformer la pratique souveraine à travers les couches sociales qu'elle regroupe dans l'unité d'une temporalisation provisoire : peut-être le néo-antisémitisme n'est-il réellement applicable, comme politique envers les Juifs, que dans la mesure même où dans les couches profondes de la société il se dissout tout simplement dans le racisme. Si cela est, il faut dire que Staline exploite le racisme des masses (peu importe qu'il en ait ou non l'intention, au niveau où nous nous sommes placés) et que par là, le souverain socialiste accepte ce racisme et contribue par ses actes à le renforcer. De fait, l'antisémitisme populaire avait, en U.R.S.S. comme ailleurs, un fondement économique : les paysans étaient antisémites quand les marchands étaient Juifs. La socialisation a, dès l'origine, contri-

bué à dissoudre ce fondement; reste le réseau pétrifié des traditions (significations vieilles, action de l'Église, etc.). Elles se fussent dissoutes à leur tour si le souverain ne les eût pas revivifiées en remplaçant le fondement disparu par une base politique. A partir de là, inversement, ces masses antisémitisées peuvent – surtout dans les moments de danger – exiger *par racisme* que le gouvernement organise des pogromes ou sanctionne ceux qu'elles font spontanément : l'opération contre les Juifs reprend cet aspect diversionniste qu'elle a toujours eu, sous tous les gouvernements; en renforçant le racisme, l'antisémitisme politique finit par se dissoudre en lui.

Ainsi l'option stalinienne révèle de plus près son *idiosyncrasie* : plutôt que de renoncer à la ségrégation politique, le souverain prend les risques d'une recrudescence du racisme. Le racisme anti-juif est déterminé par là comme moins dangereux pour le socialisme que la libre existence de communautés juives ou d'individus unis entre eux par des liens culturels. Par là, le souverain est *mis en question* : certes, Staline, sous la pression des circonstances, a souvent transigé avec les principes (en les réaffirmant d'autant plus dogmatiquement – mais avec une déviation inaperçue – qu'il les avait moins respectés), mais ici l'écart est si grand qu'il a jeté le trouble dans ses propres troupes (ou du moins dans la minorité la plus évoluée de l'exécutif) : pour ne pas répugner *a priori* à ces méthodes policières qui ne peuvent avoir d'autre effet que de réveiller le racisme des masses, pour que la renaissance du vieil antisémitisme tsariste ne lui parût pas en tout état de cause comme une régression des classes travailleuses et, en tant que telle, comme un résultat négatif à éviter coûte que coûte, est-ce qu'il ne fallait pas que Staline eût été gagné, subtilement et dès sa rude enfance géorgienne, aux formes traditionnelles et rurales ou semi-rurales du racisme antisémite? Pour croire *réellement* au péril juif dans l'U.R.S.S. de 1950 (même si l'on tient compte d'imprudences sionistes, de faits d'espionnage, etc.), la méfiance révolutionnaire et particulariste ne suffit pas : car il faut *déjà* (et dans tous les pays) être raciste pour considérer *parmi tous les groupes particuliers* (minorités nationales, sociétés fermées au sein de la grande et particularisées par les conditions de leur travail et de leur vie) que le groupe juif est dangereux par essence, pour attacher une importance *réelle* aux relations *virtuelles* que les Juifs soviétiques pourraient entretenir (si le régime était autre) avec les Juifs occidentaux. Si l'on pose la question sous ce jour, on s'aperçoit tout à coup que le prétendu néo-antisémitisme politique, en U.R.S.S., a toujours existé dans les pays bourgeois comme une des structures du racisme antisémite : pour les bourgeois aussi, le Juif est *apatride*; c'est le bourgeois qui a condamné le premier l'universalisme de la Raison – celui-là même que Staline

nomme « cosmopolitisme » – en le baptisant du nom d'« internationale juive »; c'est lui qui – pour cela Marx nommait l'antisémitisme le socialisme des imbéciles –, confondant les rapports internationaux des capitalismes avec les rapports humains des Juifs appartenant à des pays différents, a vu le premier dans l'Israélite un individu au service d'intérêts étrangers et dont l'universalisme négateur, sous le nom de Raison, cherche à dissoudre la particularité nationale de ce qui devrait être sa *patrie*. Et cette « conception » – élaborée, on s'en doute, dans les milieux antisémites les moins stupides – tente de conserver le racisme en prétendant le dépasser : ceux, en effet, qui avancent ces thèses ont coutume d'ajouter que, pour ce qui est d'eux, ils ne reprocheraient rien aux Juifs s'ils quittaient la nation dont ils se font les parasites pour aller peupler un pays neuf ou s'établir en Israël : ce n'est pas un virus interne, c'est l'Histoire, c'est la « diaspora » qui les a faits ce qu'ils sont. Ce dernier point, d'ailleurs, l'antisémitisme stalinien ne l'accepte pas même entièrement : il faudrait permettre, alors, aux Israélites d'opter entre Tel-Aviv et Moscou; mais ce serait une intolérable absurdité qu'un citoyen soviétique – fût-il Juif – pût manifester qu'on peut en certains cas préférer une démocratie bourgeoise à la patrie du socialisme. Donc l'U.R.S.S. gardera les siens pour les exterminer.

Ainsi le souverain ne se borne pas, comme nous l'avions dit d'abord, à utiliser le vieux racisme pour soutenir une politique de répression d'origine *politique* : en définissant cette politique (par des actes), il reconstitue en fait l'antisémitisme raciste dans toutes ses significations (et à travers toutes les couches sociales) en se réservant simplement – à lui et aux milieux dirigeants – de dissimuler les courants inférieurs par l'explicitation des significations supérieures et de masquer le mouvement raciste par l'interprétation historique. Il suffit de retrouver la circularité comme loi commune de l'événement pratique et de l'expérience pour saisir le conditionnement des masses par l'acte souverain (praxis politique qui se prétend marxiste) et le reconditionnement totalisant du souverain par les masses renforcées dans leur racisme.

Pour l'intelligibilité de la totalisation d'enveloppement, cela suffit : Staline et ses collaborateurs sont retotalisés en racistes par les masses; l'acte, par la médiation de la société entière, revient sur eux pour les déterminer. On voit pourquoi l'*intention* est, en ce cas, indifférente : si celle-ci n'était pas *raciste* au départ, l'acte n'en ressortissait pas moins objectivement du racisme; et, surtout, par le jeu même de la circularité, *l'intention deviendra raciste par la suite* : ici l'on saisit sur le vif dans quelle mesure l'autonomie souveraine de la praxis n'est pas incompatible avec son conditionnement rigoureux; ce n'est pas nécessairement comme intériorisa-

tion des réactions populaires et comme dépassement de celles-ci que le racisme se réextériorise comme signification intentionnelle (parmi d'autres) de l'action : mais, *par l'action à distance* que sa souveraineté rend possible, le souverain se trouve *qualifié* comme devant entreprendre une opération politique contre les Juifs dans une société dont les masses se révèlent dans tout leur racisme et qu'il intégrera lui-même par des slogans racistes (ou semi-racistes : pour laisser le principe intact). Cela signifie précisément qu'il *réinvente* le racisme de base comme moyen de son opération politique et, peut-être, comme procédé éventuel d'intégration. Peu à peu déterminée¹ par les circonstances qui la suscitent, par l'objectif qu'elle poursuit, par les moyens qu'elle se crée, par la retotalisation des groupes et des séries qu'elle opère, par les courants propres que cette retotalisation produit et qui, sous forme d'exigences, retotalisent le souverain à travers son entreprise, cette praxis se précise au cours de sa temporalisation en spirale, et finit par se définir comme *libre choix d'un possible unique*. Le choix reste libre, en effet, au sens dialectique où nous l'entendons : il dépasse le présent vers un objectif défini par négation des circonstances antérieures; et pour avoir été choisi parmi d'autres, l'objectif possible *le plus lointain* de cette praxis est et demeurera défini par l'option (au reste, on ne peut même pas dire *a priori* que les circonstances nouvelles obligent, dans le contexte historique, à poursuivre sa visée). Mais par les interactions circulaires que nous avons indiquées (et qui sont toutes *synthétiques* et *intégrantes*), l'action se trouve contrainte d'inventer son seul possible actuel et de l'inventer librement : elle dépasse, en effet, des résistances *théoriques* pour choisir le racisme comme unique moyen possible de rendre cette politique populaire. Et, le choisissant, elle se fait racisme : les restrictions mentales ou le cynisme ne sont que des déterminations verbales; quand elles existent, elles manifestent le contraire de ce que les dirigeants veulent leur faire dire : elles confirment que l'antisémitisme est raciste par la volonté que tel individu témoigne (en petit comité ou pour lui seul) de prendre ses distances, *en tant qu'individu solitaire*, par rapport à la praxis commune, c'est-à-dire à l'individu commun qui contribue, en lui-même, à la réaliser.

Ces indications nous permettent de comprendre que la deuxième question que nous posions tout à l'heure peut demeurer sans réponse du point de vue de la totalisation d'enveloppement synchronique. Puisque la circularité nous montre la transformation du néo-antisémitisme en racisme comme à la fois libre et inévitable, puisqu'elle nous permet d'en saisir l'intelligibilité à travers les relations des totalités en cours avec leurs parties, il

1. Il n'existe pas de note correspondante dans le manuscrit (N.d.E.).

importe peu que Staline, par le choc en retour de sa praxis, choisisse *telle action* parce que les transformations internes du champ ont dissous tous les possibles sauf *celui-là* ou que, outre cette libre nécessité de la déviation, il faille faire intervenir comme facteurs supplémentaires des références au passé du souverain. En réalité – comme nous verrons qu'il arrive fréquemment, sinon toujours, en histoire – il y a surdétermination : l'antisémitisme politique devient antisémitisme raciste par une dialectique inflexible. Après cela, il est fort possible – probable même – que Staline ait porté jusqu'à sa mort les marques d'un racisme infantile qui n'osait pas dire son nom. Mais, de ce point de vue, c'est une biographie que les recherches historiques vont éclairer : celle de Staline, certes, mais non pas en tant que souverain médiateur entre les totalisations enveloppées : en tant qu'une certaine totalisation enveloppée incarnant la possession de chaque individu par le souverain-personne. Encore l'incarnation ne peut-elle s'étudier que dans le mouvement de la synthèse diachronique ; mais notre expérience historique ne nous a pas donné les instruments pour cette nouvelle étude. Reste que, d'une certaine façon, Staline, antisémite *pratiquant* et *qui s'ignore*, apparaît comme l'incarnation synchronique et enveloppée de la praxis-processus en tant qu'elle se fait (dans *ce cas*) sans se connaître et saisit l'éloignement ou la transformation de ses objets comme un mouvement négatif et issu d'eux alors que cette connaissance pratique n'est que la fausse conscience de sa dérive.

7. L'INTELLIGIBILITÉ DIALECTIQUE, SYNTHÈSE CIRCULAIRE DU DÉSORDRE DE L'ORDRE ET DE L'ORDRE DU DÉSORDRE

Avec ce dernier exemple, nous avons bouclé la boucle, puisque nous avons vu le souverain comme totalisation enveloppée de sa souveraineté. Nous pouvons donc ramasser en quelques pages les conclusions de notre expérience de la totalité * d'enveloppement (dans le cas d'une société à souverain *personnel*).

C'est une réalité objective et matérielle qui se manifeste à travers *des transmutations d'énergie orientées*. Il serait parfaitement impossible d'échapper à l'idéalisme si l'on oubliait que tout, fût-ce une bataille, fût-ce une exécution capitale, est toujours du *travail humain* : en chaque cas des réserves d'énergie (dans l'organisme au travail et dans les objets qu'il travaille comme dans les instruments qui l'aident à travailler) sont *dépensées* pour

* Voir note * p. 198 (N.d.E.).

élever dans des proportions définies le potentiel énergétique de certaines réalités pratiques (ou pour détruire celui des adversaires ou des contre-finalités). Mais, inversement, nous tomberions dans le plus absurde *non-sens* si nous ne définissions l'ensemble de ces transformations dans la perspective humaine d'une temporalisation orientée vers une série d'objectifs échelonnés.

A ne prendre, en effet, ces mouvements que dans leur stricte réalité physico-chimique, ils s'éparpilleraient sous nos yeux en agitations moléculaires, nous retrouverions les lois de la Nature mais nous aurions perdu la spécificité de l'intelligibilité humaine. Il faut ajouter, d'ailleurs, que cette remarque vaut pour *toute multiplicité pratique* : si l'Univers se compose partout de champs de force (champs d'attraction, champs magnétiques, champs mésoniques, etc.), quelle que soit l'opération considérée, il faudra y voir la temporalisation vers un objectif de transmutations fondées tout ensemble sur le principe de la conservation de l'énergie et sur celui de sa dégradation. L'objectif, dans le cas des hommes, ne peut être, s'il est positif, qu'un déplacement de réserves énergétiques opéré dans un secteur donné aux dépens d'un autre pour parer à une urgence, c'est-à-dire pour supprimer une rareté. Mais, à partir de là, nous l'avons vu, comme la domination de la matière (même relative – *surtout* relative) se paye de l'aliénation humaine (ou de l'altération des actes) *, les hommes au travail, médiés par la matière ouvrée, constituent la couche du pratico-inerte qui définit les premières structures de la praxis et les sclérose, tout à la fois, en réalisant l'équivalence de l'agent et de l'instrument agi. Nous verrons si, en dépit des sérialités et de la récurrence, les sociétés bourgeoises se manifestent comme totalisations d'enveloppement **. Mais au niveau de notre expérience, cette totalisation est l'énorme processus physico-chimique et pratico-inerte en tant que toute cette inertie d'extériorité est unifiée et intériorisée dans le champ pratique d'un souverain personnel. C'est lui, aidé des organes de direction, de coordination, d'administration, de contrôle et de répression, qui définit l'objectif commun (en tant que les circonstances historiques et les exigences des travailleurs et du pratico-inerte le désignent pour remplir ce rôle, comme le personnage qui sera *le moins mal adapté* à sa fonction). Cette étroite et rigoureuse unité ¹, au début du moins, définit moins les tâches qu'elle ne produit un milieu

* Cf. tome premier, section C du livre I, p. 295 sq., *op. cit.* (N.d.E.)

** Cf. Présentation et notes en annexe sur « la totalisation dans les sociétés non dictatoriales » p. 436, sur l'histoire de Venise p. 448, sq., et « Totalisation d'enveloppement » p. 452, sq. (N.d.E.)

1. On eût pris un exemple moins frappant d'intégration autoritaire en rappelant à grands traits l'histoire de la Venise patricienne. Ce qui compte, en effet, ce n'est pas *surtout* qu'un *seul* soit au pouvoir, c'est que l'ensemble des

synthétique interne où tout est fonction de tout, où chaque réalité – même un collectif – détermine à distance les autres réalités, dans l'intégration même de la *temporalisation vers* un objectif peu à peu précisé.

Toutefois, bien que la temporalisation soit ici la détermination essentielle (comme métamorphose d'une société – avec son rythme, sa vitesse, etc. – vers un but), il faut faire remarquer que les totalisations restent synchroniques. Il va de soi, en effet, que le synchronisme ne s'applique pas au seul instant, à la coupe instantanée dans une praxis en marche : l'instant n'est qu'une abstraction. Par synchronisme nous entendons le développement de la praxis-processus en tant qu'elle est définie par un ensemble de circonstances antérieures, d'objectifs définis à *partir de ces circonstances* (en excluant, par conséquent, tous ceux qui, ultérieurement, se définiront à partir de la réalisation des premiers et leur dépassement), de ressources détaillées dont la *rareté* donne à l'action son urgence actuelle, d'opérations qui se commandent les unes les autres et de la permanence de certains opérateurs (des souverains). C'est ainsi que la croissance planifiée de l'industrie soviétique en période d'encerclement capitaliste et après les ravages de la guerre constitue une « première phase » de la socialisation et se termine à la mort de Staline (c'est-à-dire que sa fin est marquée non par les exigences objectives mais par la facticité du souverain comme nécessité de sa contingence). Pour l'ensemble de cette phase, la totalisation d'enveloppement reste synchronique parce qu'elle ne vise pas à intégrer la temporalisation restreinte à des ensembles temporels plus vastes, dans lesquels il faudrait prendre en considération les ruptures entre générations, le passage *au passé* de la praxis en tant que reprise et dépassée par le personnel de relève, et l'apparition de significations neuves qui déterminent rétrospectivement le sens de la phase écoulée dans un rapport univoque (la rupture des générations ne permet pas au passé de conditionner *en continuité* – c'est-à-dire synthétiquement et totalement – le présent; l'actuel, au contraire, constitue le sens du passé sans que celui-ci ait d'autre recours qu'un avenir lointain où la discontinuité des hommes permettra de juger ce passé *en appel*, et par le fait même de déterminer son propre passé immédiat, souverainement et sans recours). Il y a une unité du stalinisme qui est temporelle et dont un des principaux caractères c'est que le passé, comme détermination intérieure de la tempo-

dirigeants vrais (individu ou oligarchie très restreinte) définisse la rigueur de son intégration interne par celle de l'intégration qu'elle impose à la société entière (et inversement). Naturellement, il s'agit de systèmes bien différents, peut-être incomparables. N'empêche que, pour notre étude, la ligne-frontière passe entre les sociétés historiques définies par la *concentration* des pouvoirs et celles qui se définissent par leur *séparation*.

ralisation, adhère au présent sans hiatus et, en formant les déterminations inertes de tous et de chacun, produit lui-même les instruments pour l'apprécier. Ainsi – quels que soient les extravagants virages de la machine – la temporalisation reste totalisation synchronique, parce qu'il existe une circularité entre le passé et l'actuel et parce que cette société qui se fait sans se connaître ne dispose jamais d'un recul véritable pour déterminer son passé.

Cette temporalisation synchronique – simple réalisation d'une entreprise – n'a pas toujours les limites si nettes qui ont marqué la première phase de la socialisation soviétique : l'action peut se perdre en elle-même, ensablée dans ses propres déchets ou bien la dérive est telle qu'elle considère tout à coup son passé *comme autre* et qu'elle se définit par rapport à cette dérive, ou bien des circonstances intérieures (rareté d'hommes ou de ressources) ou extérieures (intervention de l'étranger) peuvent la désintégrer, c'est-à-dire la terminer sur un échec – ce que peut faire aussi le développement d'abord inaperçu de contradictions héritées; ou bien encore, une praxis plus fondamentale mais intégrée, masquée et totalisée, à l'occasion d'une séquence de circonstances données, se retourne sur la totalité d'enveloppement et la totalise à son tour en transformant le sens de l'entreprise, ses objectifs et ses moyens sans que les agents aient le sentiment d'une rupture véritable : il leur paraît plutôt que les objectifs manifestent une ambiguïté inquiétante et inattendue : qu'ils sont devenus « méconnaissables »; en gardant les mêmes slogans, une propagande habile persuadera aux individus qu'ils sont seuls à avoir changé. Dans ce cas, tant *en soi* que pour l'historien situé, aucun moment précis – même approximatif – ne peut marquer la date d'une transformation qui fut continue : ce qu'on pourrait appeler ici (en un sens bien différent de celui qui est ordinairement reçu) le renversement de la praxis semble pourtant une *révolution* plus qu'une *évolution*; mais cette révolution peut rester masquée par l'identité de certaines totalités enveloppées (qui pourtant n'ont plus le même sens) : dans le cas du souverain-individu, par exemple, il est arrivé après une révolution de palais que cet individu, réduit à l'impuissance la plus totale, soit conservé officiellement avec les attributs souverains pour manifester la continuité d'une politique. On pourrait citer mille autres cas : l'intelligibilité dialectique n'a rien de commun avec la contemplation d'un *ordre* ou, si l'on préfère, l'ordre positiviste est un squelette extérieur qui soutient la Raison analytique, l'ordre dialectique n'est rien que l'intelligibilité elle-même (c'est-à-dire la synthèse circulaire du désordre de l'ordre et de l'ordre du désordre dans la temporalisation d'enveloppement. De fait, le désordre est un *autre* ordre; ici, au cœur de la praxis, c'est l'ordre pratique *comme autre*).

Pour qu'il se produise quelque chose comme l'intelligibilité dialectique et synchronique d'une société en développement (dans le cas du souverain-personne), il est nécessaire et suffisant que ce développement se produise, qu'il se réalise – fût-ce un bref moment et avant d'éclater sous les pressions extérieures ou de se déchirer dans les contradictions – et que cette réalisation, en tant que temporalisation orientée d'un énorme bouleversement matériel, se détermine comme praxis suscitée à travers tout et, dans l'immanence, chez chacun par la médiation d'un plan établi par le souverain et qui sera, pour tous et pour les rapports de tous entre eux, retotalisé comme praxis particulière et retotalisant comme destin. Pour l'historien situé, l'intelligibilité est dans le rapport de l'objectif total à l'ensemble des circonstances antérieures, en tant que ce rapport se temporalise comme rapport de la praxis à ses objets et à ses produits de désassimilation, c'est-à-dire comme structuration d'une société par l'unité biologique d'un souverain et socialisation d'un souverain par retotalisation sociale de ses ordres. Si l'échec ou l'éclatement peut s'expliquer (totalement ou partiellement) par des déterminations internes, cette fin brutale contribuera dialectiquement à éclairer l'entreprise jusque dans le moment même où elle marchait à la victoire. Mais il peut arriver que la disparition du groupe n'ait aucun rapport interne avec le développement de sa praxis. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une société à souverain-individu, je cite l'exemple [suivant] qui éclaire assez bien la question. Les historiens de la Rome antique sont tous d'accord sur le fait que des luttes sociales d'une âpreté croissante se déroulaient à Pompéi au moment de l'éruption qui détruisit la ville et ses habitants. Et, certes, l'issue des mêmes conflits dans l'ensemble du monde romain de l'époque permet de déterminer le maximum de variation *possible* pour un cas particulier. L'anéantissement de cette cité n'a pas *troué* l'Histoire. Mais – si du moins nous disposions, ce qui n'est pas le cas, des documents nécessaires – ce ne sont pas ces limites abstraites (les choses ne pouvaient aller que *jusque-là*) qui fondent l'intelligibilité des entreprises antagonistiques : c'est très réellement, *du dedans*, leur production pratique d'elles-mêmes vers des objectifs en voie de précision toujours plus grande. En ce cas, précisément parce que la destruction de cette société a dépendu de facteurs socio-physiques qui définissent le rapport technique des contemporains à la Nature mais non l'action singularisée de ce groupe social, puisqu'il y a extériorité réelle de la négation et qu'il faudrait l'expliquer par une négation d'extériorité (comme lorsqu'on lit chez Marx que la colonisation de l'Asie Mineure par les Grecs vient de ce que ceux-ci *ignoraient* l'application des sciences naturelles aux techniques), l'aventure pompéienne reste en principe intelligible; ou plutôt – ce qui est dire plus précisément la

même chose – *son intelligibilité ne dépend que d'elle*. Si l'intelligibilité dialectique doit pouvoir être la caractéristique de l'Histoire *pour soi*, cela ne peut *en aucun cas* signifier que l'Histoire est simple, harmonieuse, qu'elle se développe sans heurts, sans régression, sans déviations, *ni même*, au niveau de la totalisation synchronique ¹, qu'elle a un sens quelconque, qu'elle « va quelque part ». Et cela ne veut pas dire non plus que cette intelligibilité *s'impose*, sans recherches préalables et comme une intuition contemplative : l'historien la trouvera s'il a les moyens (il ne les a pas toujours, ni peut-être le plus souvent) de reconstituer le mouvement de la totalisation enveloppante. Tout ce que nous avons voulu dire, c'est que, dans un système pratique à souveraineté unitaire, l'intelligibilité de l'entreprise ne dépendait ni des contradictions internes ni de la contingence comme nécessité de la facticité, c'est-à-dire du concret en tant que tel, ni de l'issue finale.

Ainsi, la totalisation d'enveloppement est une réalité matérielle (c'est-à-dire humaine et pratique) qui, roulant sur elle-même, tire son unité de son dépassement vers un but. Cela est vrai à tous ses niveaux de profondeur : les transmutations énergétiques, en tant qu'elles apparaîtraient à la Raison positiviste, vérifieraient, certes, les lois physico-chimiques déjà établies mais leur irréversibilité, c'est-à-dire leur ordre de succession, resterait à ce niveau comme un fait incompréhensible. Incompréhensible *au positiviste* puisqu'il ne s'agit pas de l'irréversibilité physico-chimique (qui trouve son explication dans les caractères mêmes de la « réaction ») mais d'une irréversibilité dont le principe n'est pas donné à la Raison analytique. Cela signifie précisément que la matérialité de ce développement réel est dialectique : il se produit à travers la matérialité totale de l'homme – c'est-à-dire à partir du fait que l'intériorité physiologique et pratique est l'intériorisation de l'extériorité « naturelle » et de ce que cette intériorisation est tout ensemble la source des problèmes (c'est-à-dire des besoins et de l'être-en-danger de l'intériorité dans l'extériorité) et le moyen de les résoudre (au moins provisoirement) puisqu'elle est elle-même en elle-même médiation entre l'inerte et la praxis – et par cette affirmation radicale de l'unité de temporalisation organique : le besoin comme négation de négation. Ainsi, c'est par le besoin même, cherchant à s'assouvir et produisant, à travers le travail et l'unification du champ pratique, un gouvernement de l'homme par la matière ouvrée rigoureusement proportionnée au gouvernement de la matière inanimée par l'homme (en un mot le pratico-inerte) que se déterminent simultanément et l'un par l'autre une configuration pratique de l'extériorité (par exemple

1. Il n'existe pas de note correspondante dans le manuscrit (N.d.E.).

une *géographie des ressources*, éclaircissement des possibilités extérieures par regroupement synthétique des données « naturelles » en liaison avec les instruments et les techniques et à partir des besoins d'un ensemble social déjà structuré) et une configuration pratique de la société (division du travail à partir des techniques, sérialisation, etc.). Mais le besoin et la praxis qui tente de l'assouvir sont eux-mêmes médiation et nous montrent un aspect rudimentaire de circularité : c'est l'organisme et ses besoins qui définissent les ressources, en tant qu'il est déjà socialisé, mais ce sont les ressources (dans leur répartition contingente – contingente *pour ces organismes donnés*) qui, déterminées par les techniques, reconditionnent celles-ci et passent avec toute leur inertie (sous forme de matière première et de matière ouvrée) dans la première structuration sociale. Mais, dans l'exemple choisi, qui, déjà beaucoup plus complexe, suppose une histoire antérieure et une révolte des hommes contre le pratico-inerte (c'est-à-dire, à travers lui, contre d'autres hommes), l'unité rigoureuse et biologique du souverain a pour fondement le *besoin* urgent de liquider le pratico-inerte, héritage de la classe renversée, puisque son être même – s'il ne change pas – conditionnera toujours, de quelque manière qu'elles se nomment, les mêmes structures sociales. Cela signifie l'obligation pour la praxis de transformer conjointement et, bien entendu, les uns par les autres, l'outillage, les ressources, la production, les producteurs. La signification radicale de cette praxis est donc l'unification comme dépassement se temporalisant vers un but, et le souverain est à la fois l'organisateur de la société intégrée et son objectif futur. A ce niveau – et du fait même que la société *tient*, malgré les embardées folles de la direction, les erreurs et les conflits – tout se reconditionne et se totalise, à la fois par le travail de l'appareil et de ses organes de contrainte et par la pratique des dirigés. Mais cette observation ne peut conduire à l'optimisme : en dissolvant le pratico-inerte hérité, le souverain et, par lui, la société intériorisent les structures sociales qu'il conditionnait ; et le dépassement de cette intériorisation, c'est-à-dire sa réextériorisation pratique, a pour résultat, dans un contexte technique un peu différent, de constituer un autre pratico-inerte¹ qui reconditionne les hommes, les structures inter-humaines, les institutions et finalement la praxis elle-même. En tant que celle-ci, déviée, revient sans cesse sur les concrétions inertes pour les dissoudre, qu'elle en produit d'autres par des contre-finalités qui réextériorisent les circonstances antérieures, c'est-à-dire le pratico-inerte dissous, la circularité se manifeste

1. Par exemple la « nécessité » d'ouvrir l'éventail des salaires aussi bien que celle de l'oppression (pour augmenter les moyens de production) sont partiellement des héritages du régime aboli, en tant que *son* pratico-inerte demeure.

comme structure interne de la totalité pratique et devient sous forme de spirales le mouvement de sa temporalisation vers l'objectif. La direction axiale représente le dépassement pratique en tant qu'il a posé, sous la pression du besoin et dans l'urgence de la situation donnée, ses propres fins. C'est par rapport à elle que se réalise la « dérive » de l'action elle-même, dans la mesure où l'intériorisation par circularité de ses propres résultats lui ôte les moyens de redresser la direction réelle pour la rapprocher de la direction virtuelle ou, plus exactement, la constitue pour elle-même, à travers de nouveaux instruments de pensée, comme se dépassant toujours dans la même direction.

Cette réalité totalisante se caractérise donc à la fois par *l'immanence* des liens qui unissent les éléments qui la composent (structure synthétique du champ) et par la présence de concrétions pratico-inertes qui produisent en elle des collectifs et tendent à réifier les relations humaines. Cette contradiction, loin d'être en elle-même et formellement la destruction réelle de la totalisation, constitue, au contraire, le moteur de la temporalisation. Sans l'existence interne du pratico-inerte, la totalisation serait totalité ou ne serait pas du tout. Elle *ne serait pas* puisque le pratico-inerte, fondé sur les besoins, les ressources, les techniques, est précisément la synthèse passive à partir de laquelle [la totalisation] s'engendre et qu'elle enveloppe ensuite pour la dissoudre. Et si on la rencontrait (dans des circonstances inconcevables et formellement possibles *ailleurs*), la circularité disparaîtrait ainsi que la spirale des retotalisations temporalisées : nous aurions affaire à un tout, vivant certes, mais sans détermination temporelle et pratique, puisque la seule médiation entre les libres organismes serait d'autres organismes pareillement libres. Ainsi le pratico-inerte apparaît dans la circularité comme ce qui doit être dissous par la praxis et comme la détermination de la praxis par elle-même en extériorité. C'est lui qui dévie la praxis mais c'est aussi lui qui retient en lui les couches profondes de la matérialité passive, et c'est à travers son inertie synthétique que l'action peut régler souverainement l'ordre et les proportions des transmutations énergétiques. En ce sens, l'inertie d'extériorité remonte des couches physico-chimiques du champ jusqu'aux organismes souverains et, pour ne prendre qu'un exemple, c'est l'extériorité « naturelle » qui, à travers le pratico-inerte, se retrouve dans la hiérarchie stratifiée de la bureaucratie stalinienne. Mais dans le moment pratique de la circularité, la praxis dépasse son extériorité vers des objectifs neufs et détermine synthétiquement par là l'ouverture de son champ pratique. C'est dans cette intériorité que s'établissent les rapports d'immanence réciproque entre tous les éléments du champ. L'existence des séries et des collectifs ne change rien à cela : l'impuissance sérielle de cet individu et la

réification de ses relations avec d'autres personnes à l'intérieur de tel ensemble sérialisé n'impliquent pas que ses autres rapports humains soient sériels ni surtout que ses conduites ne retotalisent la totalisation d'enveloppement, même et surtout *avec ses structures de sérialité*. Au reste, dans la mesure où la sérialité devient un moyen de régner, les relations entre individus sériels, sans perdre leur caractère d'extériorité réifiée ni cesser de les unir *en tant qu'Autres*, revêtent par la pratique souveraine un caractère de *quasi-intériorité*.

Ce qui semble plus important, c'est de ne pas se méprendre sur le sens [du terme] « circularité » : à considérer, en effet, une seule décision pratique, il y a un moment de l'action en intériorité par remaniement interne du champ et un moment de la détermination en extériorité dans lequel les résultats inertes des synthèses passives infectent de leur inertie, à travers les agents eux-mêmes, les structures de la praxis qui les a produits. Mais cela ne signifie pas pour autant que l'*activité* souveraine s'est interrompue pour laisser place à cette image squelettique d'elle-même. Tout au contraire, elle se poursuit et c'est par elle que les strates inertes de l'extériorité sont maintenues dans l'unité et pourvues d'efficacité. En outre, d'autres actions naissent du souverain, unies dans leur origine et dans leur objectif fondamental, diversifiées par les objectifs immédiats, reliées par des exigences réciproques, qui – par un léger décalage dû aux urgences et à l'ordre des problèmes à résoudre – se produisent dans le moment d'intériorité dans le temps même où la praxis antérieure est déjà affectée par l'inertie qu'elle a créée. Ainsi faut-il concevoir la circularité d'enveloppement comme constituée en fait par *des circularités* dont les différents décalages ne permettent pas de retrouver simplement *un* cercle et *deux* moments complémentaires : chaque élément d'extériorité, quel que soit le moment de sa constitution, peut directement ou indirectement dévier n'importe quelle activité partielle, fût-elle très postérieure; de la même façon, chaque élément inerte s'associe aux autres éléments pour composer le squelette qu'étudiera le sociologue, quelle que soit l'époque de la sédimentation, *mais* si ces interconditionnements passifs sont possibles et si, à travers eux, l'ensemble du squelette influe sur la praxis totalisante, c'est que les activités partielles servent de médiation entre les divers sédiments. On voit par là qu'une même praxis totalisante est reconditionnée de l'intérieur par des dépôts d'âges différents, mais cela ne change rien à la loi de circularité puisque ces dépôts ont été formés par elle et qu'ils la reconditionnent par la médiation actuelle des activités particulières en tant que celles-ci s'intègrent comme ses parties à la praxis de totalisation. Ainsi le mouvement de circularité, loin d'empêcher le jeu le plus complexe des conditionnements et des reconditionnements, avec les décalages

temporels et les retards propres à certaines réactions, en est le fondement unique. Mais précisément parce qu'il se produit comme le mouvement intime de la temporalisation, c'est en profondeur que l'historien doit le retrouver, et la totalisation d'enveloppement (dans le cas d'un souverain-individu) se présente d'abord comme l'inextricable enchevêtrement des dépôts inertes et des actions. A demeurer au niveau de cette connaissance empirique, l'Histoire s'égare : elle risque de s'effacer devant la sociologie ou de juxtaposer institutions et pratiques ou de les dériver les unes des autres au hasard, tant qu'elle n'aura pas compris la loi dialectique de la circularité et son corollaire épistémologique, la loi du déchiffrement circulaire.

8. SENS DE LA TOTALISATION D'ENVELOPPEMENT

Si nous essayons de mieux saisir, à partir de là, le *sens* de la totalité * d'enveloppement comme praxis-processus, nous pouvons avancer les remarques suivantes :

1° Cette réalité est de part en part réalisation *humaine* de l'homme. En effet, elle ne peut se produire et se développer qu'en posant des objectifs, c'est-à-dire par une négation du passé à partir du futur. En d'autres mots, la structure même de son développement, la temporalisation, est spécifiquement humaine ¹. Jusqu'au cœur de l'actualité la praxis-processus est définie par l'avenir qui

1. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait un problème de la temporalisation. De fait, la praxis du libre organisme se totalise et s'objective dans son résultat à travers ce que nous appellerons la temporalisation constituante. Mais, déjà dans le cas du groupe, et surtout dans celui de la totalisation d'enveloppement, la question de la temporalisation constituée se pose. Le problème est ici de savoir comment la temporalisation d'enveloppement peut se produire, en tant qu'elle est engendrée par *les* temporalisations enveloppées ou constituantes, et comment elle peut servir de milieu à celles-ci. Comment en outre les temporalisations constituantes sont retemporalisées à leur tour par l'intériorisation du milieu temporalisant qui les entraîne vers l'objectif commun. On a déjà compris que ce problème essentiellement dialectique était radicalement distinct de cet autre problème, que tout le monde connaît : comment l'unité du temps-espace de la physique est-elle compatible avec la multiplicité des temporalisations constituantes ou, si l'on préfère, par quelles médiations et dans quelles circonstances historiques les temporalisations pratiques ont-elles produit cette détermination abstraite comme leur inerte contenant et comment l'opération a-t-elle été possible ? La réponse à cette deuxième question tient en effet dans ces simples mots : le temps des horloges est un collectif, donc pour chacun *le temps de l'Autre* ; au contraire, la temporalisation totalisante et constituée est un développement synthétique et dialectique qu'il faudrait suivre dialectiquement dans sa genèse à propos de chaque totalisation historique.

* Cf. note * p. 198 (*N.d.E.*).

vient nier en elle le passé. En outre, rien ne s'y produit, dans le détail comme dans les opérations d'ensemble, qui ne soit engendré par l'effort humain, par le travail. Même s'il est effectué sous la contrainte, ce travail est consenti, non pas, comme on l'a trop dit, parce qu'on le préfère de toute manière à la mort – j'ai dit que seules, des circonstances particulières pouvaient déterminer la mort comme terme possible d'une option * – mais, tout simplement, parce que l'exécution est réassomption immédiate du but, ou, si l'on préfère, parce que l'agent est un homme et qu'un homme, fût-il esclave, est souverain dans son travail, *même si* le pratico-inerte en aliène les résultats au fur et à mesure que le travailleur s'y objective, même si le travail est vendu comme marchandise, même s'il se dresse comme force ennemie et se réalise comme « déperdition de substance » : il faut bien qu'il *le fasse*, en effet, ce travail. C'est-à-dire qu'il le veuille. Une praxis intégrante, subie (intériorisation) et reprise (extériorisation) par des milliers, par des millions d'agents dont elle devient à la fois *l'être* (impuissance sérielle, retombée sur l'*exis*, destin comme avenir subi) et l'*acte*; l'unité d'un champ dont *tous les agents font partie* (y compris le souverain), où la praxis même définit ce qu'on pourrait appeler la loi d'immanence (lien d'intériorité de tout avec tout) et celle de l'incarnation : tous ces caractères de la praxis-processus sont *exclusivement humains* (dans la mesure où nous ne connaissons pas d'autres multiplicités pratiques que les sociétés d'hommes) et, du point de vue de la connaissance, ne sont intelligibles *que pour des hommes* (et pour des multiplicités pratiques d'un développement mental égal ou supérieur). Toute tentative pour réduire ce déroulement totalisant à un ensemble de faits accessibles à la seule Raison positive aboutirait à transformer l'intériorité spécifique de l'historialisation en extériorité pure; on réduirait ainsi l'unification synthétique aux vérités statistiques de la Raison positive (vérités incomplètes et irrationnelles puisqu'elles tirent leur cohérence de structures synthétiques qu'elles nient).

2° Cependant la réalité de la déviation, telle qu'elle se produit dans chaque spirale et telle qu'elle se résume dans la dérive par rapport à tel objectif fixé au départ, vient imposer un terme à la compréhension pure et simple, dans la mesure même où l'action, s'échappant, s'extériorise et vient, comme une *vis a tergo*, changer du dehors ceux qui la produisent du dedans d'eux-mêmes comme leur transcendance. Dans la mesure où l'on parvient alors à un résultat qui n'avait été ni projeté, ni prévu, ni même découvert en cours de route, dans la mesure où l'on peut dire : les choses ont produit les hommes et leur ont donné une conscience fausse

* Cf. tome premier, section C du livre I, p. 300, *op. cit.* (N.d.E.)

d'eux-mêmes, du passé et de leurs objectifs futurs, la totalisation paraît *anti-humaine*. Je dis : anti-humaine et non inhumaine, car il ne s'agit pas d'un retour au monde naturel et la praxis-processus ne se découvre pas, de ce point de vue, comme un bloc vague de matière inanimée : bien au contraire, comme le Diable selon les Pères de l'Église, l'extériorité de la praxis est parasitaire : elle emprunte son efficace et son être, nous l'avons vu, à l'intériorité ; c'est à travers un champ tout humain d'immanence et d'unification téléologique que les sédiments se forment *par la médiation de toutes les formes d'activité*. La praxis, à mesure qu'elle approche du but, se constitue pratiquement *un dehors* et se révèle, en cela même, praxis humaine puisque seule une société humaine peut établir, entre des objets inanimés et sans relations actuelles, de tels rapports synthétiques qu'ils s'arrachent à leur inertie pour manifester l'un par l'autre des exigences impérieuses dont l'origine est une nécessité d'extériorité éveillée, soutenue et unifiée par le milieu astringent des synthèses pratiques. La praxis-processus apparaît donc comme processus humain sans cesser d'être action humaine et l'action, en lui, se produit comme se chargeant elle-même des inerties libérées par la dissolution ou la transformation des structures inertes de son champ. Tout se paye et la totalisation d'enveloppement nous montre à la fois les résultats et l'action payant ses propres frais (par exemple assumant la rareté des ressources ou de l'outillage et la réduisant peu à peu, au prix de se transformer elle-même par sa rareté spécifique : la rareté d'hommes).

Certes, il est parfaitement concevable que la totalisation enveloppante se produise *en soi* et *pour soi* : dans des circonstances définies – qui d'ailleurs supposeraient une urgence moins considérable, une culture des dirigeants et des masses plus homogène, une moindre rareté d'hommes, etc. – une prise de conscience de la déviation (à quelque niveau qu'elle ait lieu) permettrait de la contrôler et de la réduire. Mais il faudrait évidemment une très grande fluidité et une quasi-homogénéité des milieux sociaux, une autre relation, *au départ*, du souverain aux dirigés, c'est-à-dire une forme plus avancée du dépérissement de l'État ; du reste, même si l'on arrivait alors à rectifier sans cesse l'orientation de la praxis, les résultats pratiques seraient plus favorables mais la circularité comme structure formelle resterait inchangée. Inchangée aussi, dans une hypothèse plus radicale et qui réclamerait une technique et une économie parfaitement conscientes d'elles-mêmes, ainsi qu'une application d'une cybernétique transformée et développée à l'organisation interne d'une société-entreprise : il n'est pas inconcevable, en effet, au moins pour certains domaines (en particulier la planification), de conditionner la circularité elle-même et de déterminer par elle une sorte de *feed-back*. En

fait, la praxis-processus, en tant que circulaire, est elle-même un *feed-back* : les conséquences réagissent sur les principes et les résultats sur les forces qui les ont produits. Ce reconditionnement en extériorité de l'action par elle-même à travers les agents, *c'est un feed-back* : simplement, on l'appellera négatif puisque son effet est de fausser la praxis et non de la corriger. On pourrait imaginer, par conséquent, qu'une société où les sciences et les techniques seraient plus avancées, loin de prétendre – comme la société stalinienne – échapper à la circularité, s'y soumettrait pour la gouverner et, au moyen d'un système de dispositifs compensateurs, corrigerait la déviation automatiquement par ses effets. Mais ces deux procédés ne nous intéressent que du point de vue formel : en eux-mêmes, en effet, on peut dire à la fois qu'ils ont toujours été employés (même la critique existait en période stalinienne; quant au *feed-back*, c'est à lui qu'ont eu souvent recours les constitutions démocratiques pour prémunir l'État contre le danger de sa propre puissance) et que rien ne garantit qu'ils le seront jamais (à titre de correctifs systématiques de la praxis). Ces remarques nous renvoient au problème du sens de l'Histoire et à la totalisation diachronique. Ce que je voulais seulement faire remarquer, c'est que dans l'un et l'autre cas – seuls remèdes concevables à la déviation en période de rareté – la condition pour que les procédés précédemment décrits soient applicables et efficaces, c'est précisément la reconnaissance préalable que le processus historique est ce *feed-back*, c'est-à-dire le dévoilement de la circularité. Le progrès pratique serait immense mais la transfiguration dialectique et formelle serait restreinte si, *par le travail des hommes*, la praxis-processus contrôlait ses déviations par une circularité dirigée : à chaque nouveau problème en effet, la circularité sauvage repaîtrait, et la nécessité de nouvelles adaptations; en outre, quel que soit le système employé, et parce que tout se paye, la prise de conscience comme le *feed-back*, en supprimant la déviation primaire, engendrerait une circularité réflexive avec des déviations du second degré.

3° La circularité permet-elle, du point de vue de la connaissance historique, une compréhension totale de la praxis-processus? Nous savons en effet que la compréhension des actions constituées, bien que différente, elle-même, de la compréhension constituante, est cependant possible et parfaitement adaptée tant qu'il s'agit d'une action organisée. Car la compréhension est la *praxis* elle-même, rien d'autre : en tant que compréhension constituée d'une praxis commune, elle émane simplement de l'historien en tant qu'il peut se faire par serment individu commun. Mais la totalisation d'enveloppement comprend un retournement de l'inerte sur l'agent pour le reconditionner : est-ce à la compréhension de saisir ce processus d'involution? Il faut

répondre franchement : oui. En effet, ce reconditionnement échappe, en tout état de cause, à la Raison positive. Il est vrai qu'il constitue, pour finir, l'extériorité de l'intérieur; mais il ne s'opère pas lui-même en extériorité : les déterminations des agents par le pratico-inerte qu'ils ont eux-mêmes établi se font à travers les liaisons à distance et par l'incarnation enveloppée que constitue chacune de leurs conduites. C'est ainsi, nous l'avons vu, que s'interprète, par exemple, la constitution et la stratification de la Bureaucratie stalinienne. Il s'agit donc, de toute manière, d'une intelligibilité dialectique. Il y a intelligibilité puis que le processus de stratification comporte son évidence propre; et cette intelligibilité est dialectique puisque le pratico-inerte se réfracte à travers le milieu dialectique de la totalisation et n'a d'efficacité que par elle, en tant qu'il lui emprunte sa propre activité synthétique. Reste, dira-t-on, qu'*intelligible* et *dialectique* ne signifient peut-être pas nécessairement *compréhensible*. N'est-il pas vrai que ces déterminations à distance, parasites de l'action, ne sont, de toute manière, aucunement des activités pratiques? Sans doute. Et cette remarque nous dévoile un aspect important de cette société fermée sur soi, verrouillée par son souverain : elle a voulu intégrer le champ de l'antidialectique dans la totalisation comme dialectique constituée. Pour nous qui nous interrogeons dans le présent chapitre sur les rapports de la dialectique et de l'antidialectique, voilà un premier exemple de leurs relations possibles : l'une se referme sur l'autre pour la dissoudre et l'assimiler; elle n'y parvient que par la réalisation d'un cancer généralisé : dans la mesure où le pratico-inerte (c'est-à-dire l'antidialectique) est utilisé et pénétré par la dialectique, la praxis (comme dialectique constituée) est empoisonnée de l'intérieur par l'antidialectique. La déviation, c'est le reconditionnement antidialectique de la dialectique, c'est la praxis souveraine en tant qu'elle est (partiellement) elle-même antidialectique. Mais, précisément pour cela, ces différentes transformations ne dépassent pas les limites de la compréhension constituée. Celle-ci, en effet – pas plus que la compréhension constituante – ne se borne à saisir l'action dans sa pureté. J'ai montré, au contraire, dans *Questions de méthode*, comment la compréhension d'un acte individuel (mon interlocuteur se lève pour ouvrir la fenêtre) portait à la fois sur le sens pur de cet acte, c'est-à-dire sur le rapport temporel du besoin à l'objectif par la médiation du moyen, et sur sa réalité concrète, c'est-à-dire sur son incarnation et sa déviation (il y a trop en lui ou pas assez ou autre chose) *. Si mon ami se lève brusquement, au milieu d'une conversation animée, pour se jeter vers la fenêtre comme s'il étouffait, les

* Cf. tome premier, *Questions de méthode*, p. 115-116, *op. cit.* (N.d.E.)

caractères particuliers de sa conduite se dévoilent d'eux-mêmes comme n'étant pas exigés par l'objectif ou par le simple besoin d'air, tel que je peux l'imaginer abstraitement. S'il suffoque, il aurait dû se préoccuper *plus tôt* d'ouvrir la fenêtre; s'il fait très froid dehors et si la température est supportable à l'intérieur, cette précipitation ne s'explique pas par l'urgence des périls; s'il sait que je suis frileux, il pouvait, au début de la conversation ou au bout d'une heure, prendre mon avis. Mais justement, ces particularités, dans la mesure où elles différencient l'action de son modèle « normal » et abstrait, me renvoient – par un acte régressif de compréhension – à des caractères spécifiques de mon interlocuteur; c'est-à-dire à ce qu'il s'est fait être lui-même par intériorisation et dépassement de certains conditionnements antérieurs. La compréhension dialectique découvre le présent par l'avenir et le passé par le présent. Dès qu'il se lève, suffoquant, elle va de la fenêtre ouverte à son visage rouge et suant, elle l'attend du fond de l'avenir immédiat mais, en même temps, elle plonge au passé pour retrouver (« Il est toujours le même ») à travers des souvenirs divers la source de tant de conduites précipitées, incontrôlées, de tant de brusquerie, de cette inconscience curieuse du corps et de ses besoins qui ne se manifestent jamais qu'au dernier moment, quand il faut d'urgence les assouvir. Il y a compréhension par la simple raison que cette désadaptation légère se réalise sous forme de conduites : les brusqueries, la précipitation, etc., *sont* des actions, elles dépassent des données plus profondes, se défendent contre elles, les nient, les conservent et tentent de s'en accommoder. Ainsi, la circonstance elle-même n'est pour moi qu'une abstraction, que le sens-arrière d'une conduite et je ne la rencontre jamais que sous cette forme active : elle ne se manifeste pas – ni à moi ni surtout à lui-même – sous forme d'*état*.

Or il en est de même pour la compréhension constituée et pour la praxis reconditionnée. Il y a une *société-modèle* soviétique que le sociologue peut reconstruire s'il dispose des renseignements statistiques, et qu'il prendra comme support d'un processus (saisi en extériorité) d'industrialisation planifiée. Mais cette société, le sociologue la met au jour en adoptant une attitude non-dialectique et non-compréhensive : c'est son droit; l'objet décrit ressortit à la Raison positive, *on peut le voir* avec les yeux d'un positiviste. Mais, si nous revenons au concret, c'est-à-dire à l'Histoire, nous ne saisissons cet ensemble social qu'à travers les déviations de la praxis commune et des activités particulières. Certes, il faut d'abord interroger le sociologue, considérer avec lui son modèle abstrait, les stratifications qui se marquent par la différence des niveaux de vie, des honneurs, des pouvoirs, etc. Mais c'est seulement pour pouvoir réintérioriser [ce modèle] au fond des groupes ou des individus communs en tant que sens abstrait de la

déviation qui se manifeste *comme caractère vivant de la praxis*. En fait, le mouvement de circularité ne comporte l'établissement de l'extériorité que comme géographie abstraite et schématique des dépôts, strates et sédiments. C'est, si l'on veut, le temps de l'antidialectique : la compréhension de l'historien est allée des circonstances antérieures et de l'objectif fixé à la diversité liée et unifiée des actions de détail (destinées à produire les moyens des moyens d'atteindre l'objectif) et il a saisi, dans l'objectivation même des agents à travers les résultats atteints, l'ambiguïté ou l'incertitude ou les contradictions qui caractérisent ces premiers tâtonnements : c'est là qu'une étude « sociologique » peut lui fournir l'ensemble systématique des *écarts* entre les prévisions et les réalisations : ces écarts, en tant que squelette inerte de significations abstraites, constitueront la *société-modèle*. Mais ce moment de l'antidialectique n'est là que pour guider la recherche : la compréhension historique revient aux actes souverains ; elle les comprend dans leur particularité par rapport aux nouveaux objectifs et – comme la compréhension constituante le fait pour l'individu – par rapport au passé qu'ils éclairent. Celui-ci, en effet, apparaît dans son abstraction de dépassé-conservé à travers la particularité et comme sa source : pour la compréhension, il se donne comme le nouveau fondement que ces actes ont trouvé, à partir duquel ils se sont produits et qu'ils maintiennent dans leur dépassement même, à l'insu de leur auteur. Et cet abstrait fondement de l'homme, de sa praxis et des lumières qui peuvent l'éclairer, c'est précisément le *modèle social* établi par le sociologue mais qui ne prend sa réalité que comme abstraite *signification d'arrière* éclairant la déviation des actions du souverain, des groupes dirigeants et de tous : ce que l'historien pourra saisir par une redescente compréhensive de la praxis souveraine aux masses et aux modifications nouvelles du pratico-inerte pour remonter ensuite, à travers de nouvelles déterminations abstraites et statistiques, jusqu'au souverain reconditionné par les nouveaux résultats de son action. Ainsi, l'intelligibilité circulaire est toujours compréhensive, puisque l'historien n'a jamais affaire qu'à la praxis et découvre l'inerte comme un résidu au fond du creuset de l'action ; le mouvement de sa compréhension est alors régressif puis progressif car il découvrira l'inerte par la déviation et interprétera celle-ci par celui-là.

4° Cette remarque sur la compréhension nous a amené à une comparaison de l'action individuelle et de la totalisation souveraine qui nous permettra d'approfondir encore le sens de cette totalisation. De fait, s'il est vrai que la totalisation enveloppante nous déroute par cette part d'inhumain qu'elle secrète, il faut remarquer que la déviation de la praxis n'est pas un fait uniquement lié aux actions communes, aux aventures collectives :

le circulaire et l'extériorité de l'intériorité se découvrent dès le niveau de la praxis constituante. Nous l'avons marqué en passant, lorsque nous sommes revenus sur l'exemple de *Questions de méthode*, mais on pourrait croire – à propos de cet exemple d'ailleurs très ambigu – que la seule altération de la praxis individuelle, c'est son *aliénation* au pratico-inerte et que sa seule source de déviation réside dans l'intériorisation, par l'agent, des aliénations antérieures. En fait, il est vrai que le fondement le plus général des déviations individuelles est l'aliénation antérieure ou immédiatement future, ce qui, *en fait* et par l'introduction de la transcendance (le règne pratico-inerte et le tiers) exclut évidemment la structure circulaire de la praxis déviée – même si, méthodologiquement, la circularité de l'enquête est conservée par l'historien. Mais la circularité caractérise également certains aspects de la praxis individuelle. De ce point de vue, le cas *universel* de la fatigue est caractéristique : il s'agit ici, bien entendu, de considérer abstraitement le rapport du travail à la fatigue sans nous référer à un type quelconque de société ou, s'il s'agit de la nôtre, sans savoir si le travailleur est petit propriétaire, s'il possède son instrument de travail (comme certains chauffeurs possèdent leur taxi) ou s'il vend sa force de travail comme une marchandise. Ce qui compte, c'est que, puisque *tout se paie* (principe synthétique définissant la praxis *dans un champ de rareté* et à partir du principe de la conservation de l'énergie), toute transformation du champ pratique individuel (c'est-à-dire, par exemple, toute accumulation de ressources énergétiques d'abord éparses – moisson, engrangement, etc. –) se fait comme une transmutation d'énergie donc, si l'on considère le travailleur *comme un homme* (et non pas simplement comme un certain potentiel énergétique), implique pour l'agent *une dépense d'énergie* (oxydation et « brûlage » de certaines réserves, gaspillage inévitable d'une part de l'énergie sous une forme dégradée – élévation de la température externe, transpiration –, production, par la combustion même, de déchets dont certains s'éliminent rapidement et dont d'autres demeurent plus ou moins longtemps). Dans l'hypothèse la plus favorable, cette *dépense* est l'exact équivalent des frais énergétiques du résultat qu'on se proposait (c'est le cas idéal que nous envisagerons : en fait, il y a des faux frais et qui peuvent être considérables). Et si le résultat est, malgré tout, un gain, c'est que *d'un autre point de vue* (celui du besoin ou de la vente ou de la protection des récoltes, etc.) et *sur un autre terrain*, il se manifeste comme pure création, comme élévation brusque du potentiel désirable ; c'est aussi que cette élévation – dans le nouveau champ considéré – se trouve constituée par les circonstances *comme dépassant* les déperditions qu'elle a causées chez le travailleur.

Mais le besoin et le danger créent en toute société l'urgence ; quand la famine menace, ou l'ennemi, le travail est rude : il ne suffit pas d'un coup de pelle ni de cent pour creuser un fossé ; pour élever un rempart de terre, il en faut dix mille et dans le minimum de temps. Ainsi, chaque individu recommence son acte aussi souvent que les circonstances l'exigent et à chaque recommencement sa fatigue s'accroît (ses réserves fondent, les déchets et les toxines s'accumulent) et rend plus difficile la reproduction du même acte (précisément à cause de ce que chaque travailleur sent comme « déperdition de substance » : « Il faut que je me *refasse* », dit-on couramment).

En fait, cela n'est pas si simple : il y a une psycho-physiologie de la fatigue et son *profil* au cours d'une journée de travail comporte des périodes étales et d'autres de brusque accroissement. Ce qui demeure l'essentiel, c'est que l'acte accompli, par les modifications inertes qu'il suscite dans le sujet (inertie *négative* de l'absence des ressources consommées, de la *présence* de toxines et de déchets dans l'organisme comme contre-finalités – *moyens* de ne plus pouvoir travailler), rend celui-ci de moins en moins apte à le reproduire. C'est surtout – puisque la fatigue a des effets qualitatifs – que l'action même est modifiée (comme dans le cas du souverain-individu) par l'incidence de ses résultats sur l'organisme pratique : franchi un certain seuil, les gestes sont moins précis, moins efficaces, l'attention se relâche, etc. S'il est libre, le travailleur s'arrête, disant : je ne fais plus rien de bon. S'il n'est pas libre ou s'il s'acharne et s'il manque de contrôle sur soi, les risques d'erreurs s'accroissent ainsi que les « loups » réellement produits. N'importe lequel de ces objets « loupés » peut nous fournir l'exemple objectif de la déviation : le but était, pour tel travailleur, d'accroître sa production horaire pour obtenir une prime de rendement ; il s'agissait donc de produire x pièces *réussies* dans les huit heures. Les x pièces auront été produites, mais le pourcentage $\frac{n}{x}$ de pièces « loupées » marque la déviation :

à travers la fatigue, l'objectif se change, devient : ne pas lâcher prise, se cramponner, s'en tenir coûte que coûte au nombre d'opérations projeté, etc. ; l'aveuglement de la lassitude, l'instabilité de l'attention et surtout le rétrécissement de son champ vont créer les « loups », puisque ce sont à présent les instruments de son travail ; mais, tout occupé à les dépasser (tenir les yeux ouverts, se rappeler toutes les prescriptions, etc.), il n'a pas le recul nécessaire pour *en prendre conscience* (c'est-à-dire pour prendre conscience de ce qu'un *homme appauvri* travaille à sa place) ; objectivement, comme le prétendu dépassement de ces fonctions amoindries n'en est en réalité que le pur et simple *exercice* (la seule manière de réaliser sa déficience, pour l'attention, dans une période d'urgen-

ce, c'est de lutter contre elle, de se mobiliser tout entière, de s'absorber si fort à tenir compte de tout et d'être si consciente de ses tâches qu'elle réalise dans tous ses gestes et par le combat qu'elle mène le déficit qu'elle veut compenser¹), le « loup », comme déviation inscrite dans la matière ouvree (et comme unité synthétique de contre-finalité), échappe au travailleur dans la mesure même où le travailleur s'est assumé tel que ses actes réels et leur objectivation doivent lui échapper. D'ailleurs, au cœur de cette relation de l'homme à son ouvrage qu'est la fatigue, nous retrouvons le vrai problème de la totalité pratique comme responsabilité : il ne s'agit pas seulement du renvoi à l'intention formelle du kantisme (il a pris les risques de faire du mauvais travail), mais la fatigue *est* la praxis à un certain moment et l'homme se qualifie dans ce moment par sa manière de vivre sa fatigue, à la fois par rapport à ses structures physiologiques et au passé qu'elles ont intériorisé (maladies, blessures, accidents de travail) mais aussi aux champs internes qui le constituent (intériorisation du social, dépassement, etc.) et à la pluridimensionnalité de ses significations personnelles à travers les conduites qui les actualisent : chacun se produit et se re-produit tout entier dans sa résistance propre à la fatigue : et c'est à ce niveau pratique qu'il porte lui-même – *et à son insu* – sentence sur son intention originelle (c'est-à-dire qu'il décide pratiquement s'il avait tort ou raison de se fixer pour but cet accroissement de production²).

Ainsi, la circularité existe dans la praxis individuelle et, d'une certaine manière, elle en constitue la base en tant qu'elle se manifeste comme fatigue. Il ne s'agit donc pas d'un fait propre à la praxis constituée, bien que les multiplicités pratiques, sous toutes leurs formes, la reproduisent en l'amplifiant comme structure fondamentale de leur temporalisation totalisante. Mais c'est, d'une certaine manière, le rapport pratique de l'agent à la matière ouvree. Et le principe même en est que, dans la transmutation énergétique, il y a et il n'y a pas équivalence (indépendamment de toute « dégradation ») entre l'énergie fournie et l'énergie reçue. Celle qui est fournie, en effet, en tant que dépense faite par un organisme (ou une multiplicité pratique) en vue de produire un résultat, se caractérise, pour l'organisme (ou

1. Je pense n'avoir pas besoin de signaler que je ne prends pas l'attention pour une faculté ni même pour une fonction mais pour la praxis tout entière en tant qu'elle produit ses propres organes de contrôle et les conditionne par son développement total.

2. Prenant l'exemple dans l'abstrait, je ne parle naturellement pas des responsabilités sociales de l'individu dans une société qui veut pousser à l'extrême l'accroissement du taux général de production. Remarquons seulement que la sentence pratique dont je parle est, dans une société concrète, évidemment conditionnée par la relation du travailleur à sa classe et, à travers elle, à l'ensemble social.

pour la multiplicité) et dans le champ de la rareté, comme inerte impossibilité (provisoire ou définitive) de re-produire le résultat obtenu ou de produire d'autres transformations dans d'autres domaines. Absorbée par la matière ouvrée, elle devient, en elle, la synthèse passive de l'extériorité; *dépensée* par un tout ou par une totalisation, son déficit se produit dans l'organisme (ou dans la multiplicité pratique) comme l'apparition de l'extériorité au cœur d'une synthèse pratique (non pas seulement comme manque mais aussi comme présence de déchets). Autrement dit, dans ces transformations, il y a *dépense* – ce qui est un fait matériel et pratique car il suppose un monde d'objectifs, d'exigences et de risques obligeant à des options continues et à une économie des ressources – et *mémoire organique (ou sociale)* de cette dépense – en tant qu'elle est vécue, par exemple, comme impossibilité d'effectuer un nouveau travail, donc comme absence de lien pratique avec telle exigence nouvelle de l'objectivité extérieure. La circularité tire son origine, pour l'organisme, de ce qu'on appellera les frais de l'action – et, pour les totalisations en cours, les frais de l'Histoire.

Cette comparaison avait pour but de nous faire mieux comprendre la relation de l'humain et de l'anti-humain (praxis et anti-praxis, dialectique et antidialectique) au sein de la totalisation d'enveloppement. D'une certaine manière, en effet, et en dehors même de toute aliénation (bien que l'aliénation s'en empare inévitablement et qu'elle en soit le plus souvent l'origine), l'indissoluble unité de l'humain et de l'anti-humain se manifeste à chaque instant de la vie quotidienne et chez tous les individus que nous rencontrons; pour tout dire, c'est cette unité même qui fait l'homme : celui-ci rit *trop* fort, cet autre parle *trop* haut ou *trop* bas, ce troisième est *trop* maladroit; l'un prend tant de précautions pour transporter un objet fragile qu'il finit par le casser ou bien il met tant de soins à ranger un document précieux qu'il ne sait plus où il l'a caché, l'autre organise une réception mais il a *trop* envie que chacun s'y divertisse : il gâche tout par son empressement. Inutile de multiplier les exemples : c'est notre vie même. Et ces insuffisances ou ces excès, cette désadaptation au sein de l'adaptation, c'est justement, en chacun, ce qu'il ignore ou ce qu'il apprend par les autres : son extériorité en tant qu'elle se révèle comme limite interne de son intériorité pratique. Les inerties secrètes, les déficits, peut-être un analyste, au terme de la cure, pourrait-il les révéler : mais nous ne voyons pas les nôtres puisqu'elles sont nos lunettes, nos yeux mêmes, et nous ne saisissons celles des autres qu'à travers la praxis déviée comme l'abstraite signification de cette déviation – autrement dit *l'Autre* se livre à mon expérience comme pratique et seulement comme tel (même quand il subit la contrainte des oppresseurs ou du

pratico-inerte); son extériorité *n'est que le différentiel de sa pratique*. Ainsi l'action elle-même de mon ami, de ce passant fournit son objectif et sa dérive par rapport à lui. L'un et l'autre – la signification et l'anti-signification – sont livrés dans l'indissoluble unité de l'expérience.

Dans ce cas, cette signification débordée par les contre-finalités, tout en restant pratique, perd sa rigueur logique : l'actif et le passif se donnent à la compréhension dans l'unité du *sens*. Cette femme qui passe devant moi est certainement modeste et honnête, elle travaille et son visage sérieux montre qu'elle n'a guère de goût pour le scandale, aussi bien que son attitude effacée. Pourtant elle est vêtue d'étoffes criardes et porte un chapeau vulgaire et voyant. Ce vêtement témoigne d'un acte dont il est le résultat : elle a fait l'achat de la robe, du couvre-chef, elle les a choisis. Mais, à travers cet acte, quelque chose de ses déterminations passives, déviant l'action qui les dépasse, s'est incarné dans le contraste violent du rouge vif et du vert pomme, dans l'opposition de ce chapeau « voyant » et de cette tête indifférente à elle-même, abandonnée. La passivité de la matière ouvrée et l'inerte synthèse de la « façon » traduisent assez exactement l'inertie même que la jeune femme intériorise : en ce sens, le vêtement est *l'extériorité* de son action. Et cette extériorité se saisit en tant que les oppositions précédemment marquées renvoient immédiatement à l'acte (l'option, l'achat) et à sa dérive, en même temps qu'à l'inertie dépassée qu'il contient et réactualise en déviation : c'est parce qu'elle est indifférente à la toilette, entièrement dépourvue de narcissisme et de coquetterie, c'est parce qu'elle n'imagine pas même de rapporter ces étoffes à elle-même, bref c'est à cause de son inexpérience et de sa naïveté (contrepartie de son vrai sérieux pratique de mère ou de travailleuse) qu'elle s'est laissé séduire par le fruste clinquant des étoffes, par la forme « amusante » du chapeau et qu'elle a laissé la vendeuse les lui refiler : elle songeait à les *posséder* – comme un peu de cette joie sensible qu'elle ignore – et non à les *revêtir*. Pourtant ce déplacement du désir immédiat est comme une distraction au cœur de l'acte réel puisqu'elle est en fait et très rationnellement venue pour acquérir des vêtements et remplacer ainsi une robe, un couvre-chef hors d'usage. L'acte est prémédité, il a fallu économiser trois mois : ainsi, dans la mesure où la personne se réactualise – à contretemps – dans cette distraction, l'action subit une légère déviation tout en demeurant en gros inchangée et, bien que la *maxime* et l'*objectif* restent les mêmes, l'objet choisi est altéré par la manière de le choisir : les robes sombres et unies, les couleurs neutres seront négligées au profit de ce flamboiement. En un sens, pourtant, l'on peut dire qu'elle a fait l'acte qu'elle voulait faire : elle a dépensé ses économies (réalisées à cette fin) pour acheter une robe et un chapeau; cette robe et ce

chapeau ont été choisis d'après ses mesures; de ce point de vue, ils lui vont. Ce qui est dévié, c'est une intention plus sourde et plus obscure de la personne tout entière en toute circonstance : dans sa manière d'agir, d'observer les rites et les mœurs de son milieu, de parler, un même souci se découvre toujours : ne pas « se faire remarquer », « être comme tout le monde ». Et, par le fait, il est vrai qu'à l'ordinaire *elle passe inaperçue*. C'est dans la mesure où cet objectif reste implicite lorsqu'elle fait choix de vêtements qu'il peut être manqué. Et c'est dans le contraste entre ses conduites d'effacement et ses scandaleux atours que la synthèse par la praxis de deux aspects de son *exis* va se manifester : par l'option pratique de l'achat, l'indifférence à soi (et le goût très fruste des jouissances intuitives *dans l'objet*) est unie au désir d'effacement comme ce qui (quelles que soient les autres relations plus profondes de ces données) l'obscurcit provisoirement et dévie l'action vers un objectif aux conséquences imprévues. De fait, il faudra – précisément parce que la femme n'est pas riche – porter la tunique de Nessus, le scandale, jusqu'à l'usure de l'étoffe. Si la femme s'aperçoit qu'elle est scandaleuse, elle tentera de s'effacer davantage encore; de modeste, elle deviendra traquée : mais son malaise – rendant visible à tous qu'elle *n'est pas faite* pour porter ce costume – la livrera sans défense à tous les yeux. Cette couche signifiante se donne, bien entendu, en unité avec les autres dans le champ de notre expérience. Et cette autre encore : ces vêtements n'ont pas été faits par elle et tout exprès pour elle; ce ne sont pas de ces oripeaux singuliers qui dénoncent la folie (l'a-socialité) de celles qui s'en affublent. En fait, ce sont des produits de série et le fabricant a visé une certaine catégorie sociale en les confectionnant. Laquelle? Il ne le sait pas tout à fait lui-même : il sait seulement que, dans certains magasins, les produits de cette espèce trouvent toujours preneurs. Ainsi, l'objet désigne son acquéreur et le classe socialement : il s'adaptera, par exemple, à la jeunesse, à la gaieté, à l'exubérance de femmes galantes, très pauvres et très frustes, avec un pied de fard sur les joues, pour qui le scandale est un moyen parmi d'autres d'attirer les clients. L'extériorité de la praxis se révèle par cette dernière opposition, sociale, celle-là : par la déviation de la praxis, l'acheteuse se fait désigner par ses vêtements comme appartenant à une catégorie sociale dont il est visible – par ses conduites et par son air de tête – qu'elle n'a jamais fait partie. Et ce qui la désigne ainsi, c'est le jugement que portent les autres couches sociales sur la catégorie empruntée et qui se manifeste dans *les options possibles* que la société lui propose (en ce cas par les vêtements confectionnés pour les personnes appartenant à cette catégorie). Bien entendu, les options retiennent mais reconditionnent les aspirations propres aux consommateurs de la catégorie envisagée. Cette signification complexe

– la demande, le reconditionnement de la demande par une confection reflétant certains préjugés, l'acceptation non-consciente de ce reconditionnement par les demandeurs – c'est la socialité comme synthèse passive de la matière ouvrée ou, si l'on préfère, c'est cette matérialité comme idée sociale. Il va de soi qu'elle s'organise d'elle-même dans l'expérience située avec les trois autres couches significantes; elle devient alors : désignation fausse ou, mieux, fausse identité sociale de la personne, rapport en porte-à-faux de la femme et de l'ensemble social qui doit la *situer*. Il suffit : l'essentiel, c'est que toutes ces significations organisées dans l'unité concrète de la personne, de ses traits, de ses gestes, de sa robe et de son chapeau constituent une évidence très réelle ou, mieux encore, la personne elle-même en tant qu'elle se produit dans un champ pratique de temporalisation sociale.

Mais cette évidence ne peut plus être dite *signification*, au sens où l'unité de ces significations comporte la déviation de chacune par toutes et par chacune. C'est pour cela que nous appellerons cette relation *située* à l'avenir social qui l'entoure, dans l'évidence et l'intelligibilité de sa présence concrète, le *sens* de la personne et non la signification de ses conduites. Il suffit, en effet, d'imaginer la rationalité des options chez une femme riche, cliente des grands couturiers, habituée dès l'enfance à refléter le goût de sa classe dans son propre goût, pour comprendre la différence : dans ce deuxième cas, tout est signifiant; le sens, s'il existe, est ailleurs. Dans le premier cas, nous voyons réellement l'extériorisation de l'intériorité, mais en tant que cette extériorisation est tout à la fois ressaisie par l'unité intériorisante de la praxis individuelle et diluée dans d'autres couches de signification qui l'entraînent vers la *socialisation*. Ici, l'anti-humain, c'est la robe s'acharnant contre la femme et la désignant (en vain) comme une putain; l'humain, c'est la femme mystifiée par sa propre modestie, aimant l'étoffe et tombant dans le piège de l'objectivité, pour finir par la porter comme l'uniforme d'un groupe qui n'est pas le sien, et c'est la femme se reproduisant, par-delà cette robe (mais transformée malgré tout par elle) et contre ce choix devenu sentence passive, dans sa modestie et dans sa discrétion de personne qui s'efface, parce qu'elle n'a ni le goût ni le temps de penser à soi. Et c'est aussi – humain et anti-humain tout ensemble – l'humble goût, profondément légitime, mystifiant pourtant, et mystifié, pour quelque chose qui, dans l'objectif, tranche avec la grisaille de la vie; car ce *mauvais goût*, cette « *vulgarité* », n'est autre que l'obscur pressentiment de la beauté.

C'est à ce niveau – c'est-à-dire au niveau du *sens* et à nul autre – que se pose la question de la personne avec ses objectifs rationnellement définis, jamais tout à fait atteints ni tout à fait manqués, toujours débordée par le sens transcendant de ce qu'elle

réalise et n'étant jamais rien d'autre que ce qu'elle fait – c'est-à-dire que ce qu'elle fait de ce qu'on a fait d'elle –, humaine, justement, comme synthèse en sursis de l'humain et de l'anti-humain, humaine en tant qu'elle s'échappe et s'ignore, en tant qu'elle se reprend, se connaît, se contrôle, en tant que, dans ce contrôle même, sa praxis est déviée, bref toujours réintériorisant son extériorité pour la réextérioriser au second degré à travers sa prise de conscience réflexive d'elle-même. Et c'est bien à partir de cette circularité que nous *comprendons* un homme : nous saisissons son acte à travers lui, nous le saisissons à travers son acte. Le *sens* est l'indication synthétique des tâches à remplir – tant régressives que progressives.

A prendre le terme dans cette acception, nous pourrions dire en adoptant cette fois le point de vue de la reconstruction historique, que la praxis-processus se découvre comme temporalisation passée sous la forme de la *réalisation d'un sens*. Il ne s'agit pas encore, bien entendu, du problème *diachronique* du sens de l'Histoire mais tout simplement du sens synchronique d'une temporalisation limitée et écoulée. De ce point de vue, bien que l'Histoire se manifeste comme praxis-processus, c'est-à-dire, dans le cas même de l'intégration *maxima*, comme *perte de contrôle*, comme action qui s'échappe à elle-même et qui déborde et fige son agent, comme ignorance, non-conscience ou fausse conscience, c'est-à-dire comme praxis qui se méconnaît, et *précisément pour cela*, elle est humaine : c'est le dés-ordre dans les ensembles sociaux en tant que payant les frais de l'ordre établi provisoirement dans les choses et c'est l'altération de cet ordre *réel* par l'accentuation progressive du désordre social (avec ou sans possibilité de correction). Le sens, comme orientation de la spirale temporelle, est lui-même une signification pratique et ne se peut comprendre que dans et par la temporalisation : tous ceux qui présentent, par exemple, ce qu'ils appellent « le stalinisme » comme une mécanique rigoureuse qui se met en marche dès qu'on la remonte, à la manière des dessous de plat à musique, perdent de vue (à cause de la réelle sclérose des dernières années) que si, en effet, le stalinisme, comme unité théorético-pratique de *tous* les résultats obtenus (dans l'ordre où ils l'ont été), des opérations qui ont permis de les obtenir, des moyens utilisés, des ressources dépensées, des transformations des agents par leur action et des théories engendrées par et pour l'action elle-même, peut être décrit sous la forme d'une permanence (structures inertes, répétitions, fréquentatifs), cet interconditionnement mécanique des éléments qui le composent n'est qu'une vue de l'esprit ou, si l'on préfère, une coupe transversale de la praxis-processus dans les derniers moments de sa temporalisation. De quelque manière, en effet, et par quelque médiation que j'unisse les notions de croissance planifiée en pays sous-développé,

de bureaucratie, de volontarisme idéaliste, de culte de la personnalité, etc. (je choisis ces déterminations au hasard et à titre d'exemple, simplement), l'ensemble constitué se présentera comme un *prototype* et je pourrai tenter de le retrouver plus ou moins déformé en d'autres cas historiques (au point que certains observateurs croient pouvoir induire cette loi de leurs comparaisons : la dictature du Parti Communiste est pour les pays sous-développés le meilleur ou le seul moyen de réaliser le plus rapidement leur industrialisation). Mais précisément pour cela, le prototype comme objet de concepts (fussent-ils synthétiquement liés) perd ses déterminations temporelles et s'universalise. Il représente, en somme, l'extériorité du processus en tant qu'on l'a séparée de l'intériorité pratique. Il redevient *signification* au sens où l'ensemble lié des déterminations verbales qui se rapportent à un objet inanimé et a-temporel (c'est-à-dire conçu dans sa permanence relative et en faisant provisoirement abstraction de la temporalisation qui le produit, l'use et le détruit), par exemple à un instrument ou à un fait physico-chimique, peut être rigoureusement défini comme la *signification abstraite* de cet objet. Mais le sens a disparu avec l'Histoire. Ce que nous nommerons sens, en effet, c'est l'indissoluble unité du stalinisme avec la temporalisation *unique* et *nonpareille* qui le constitue. C'est, si l'on veut, la réversibilité parfaite, au sein de cette unité, de deux mouvements : l'un régressif qui revient des pratiques sclérosées de 1950 à l'évolution qui commence en 1928 (ou peut-être en 1917 – ou plus tôt; c'est la compréhension historique qui déterminera la date) comme pour éclairer chaque action révolutionnaire, dès le départ, par le Destin futur de la Révolution – l'autre, progressif, qui, dans la compréhension circulaire d'une aventure unique, voit se produire peu à peu, à travers les sécrétions toxiques et les contre-finalités en même temps qu'à travers les extraordinaires victoires de la lutte contre la rareté, des déviations toujours pratiques, toujours individuelles, toujours *inventées autant que subies*, dont l'ensemble deviendra le *stalinisme* comme système quand elles seront déjà du passé dépassé. Bref, le *sens* de la croissance planifiée comme aventure de l'U.R.S.S., dans sa première phase, c'est le stalinisme *en tant qu'il* est simultanément, aujourd'hui, l'avenir d'une temporalisation passée et le passé de la temporalisation actuelle; en tant que sa genèse et sa dégénérescence s'intègrent à ce système schématique pour en devenir l'épaisseur concrète (donc temporelle), l'idiosyncrasie et la détermination (comme négation et comme refus de l'universel). C'est, pour employer un mot qui vient de nous servir, le stalinisme-aventure, contenant en soi sa propre temporalisation, et non le stalinisme-prototype (schème dont les relations élémentaires se conditionnent les unes les autres horizontalement sans que les

sources de son être soient en même temps cherchées – et trouvées – dans la verticalité du passé temporalisé).

De ce point de vue, on peut dire que *le sens* de la praxis-processus est partout en elle, dans la mesure où une temporalisation limitée s'incarne à l'intérieur d'elle. C'est ainsi que le *sens* de l'Ancien Régime (pour anticiper sur notre expérience ultérieure *), des petites cours allemandes, du protestantisme au début du XVIII^e siècle, de la contradiction « raison-tradition », comme de la hiérarchie sociale et du statut de l'artiste etc., est *reproduit temporellement* dans nos oreilles par l'exécution d'une fugue de Bach au clavecin. Par cette *retemporalisation* – incarnation de la vie même de Bach – l'ensemble conceptuel que nous venons de décrire se réincarne comme processus-praxis en cours à *travers notre temps* et, dans la mesure où, sans connaître la pièce exécutée, sans même, peut-être, avoir entendu beaucoup de compositions de Bach, nous *reconnaissons* que cette œuvre appartient au XVIII^e siècle baroque, ce mouvement du siècle commençant se présente comme le *sens* transcendant de la fugue, synthèse *finie* d'un *objet* (la fugue, avec ses lois, ses structures etc.) et d'une praxis (l'exécution – équivalente à la création, pour l'auditeur) contenant la totalité de ce mouvement historique entre les deux termes extrêmes de son actualisation.

J'ai choisi cet exemple sans scrupule – bien qu'il suppose en fait que nous soyons parvenus déjà à un moment ultérieur et plus concret de l'expérience critique – parce qu'il n'a guère ici qu'une valeur *d'image*. Je voulais donner à l'intuition la jouissance réelle d'un *sens* historique. Mais, pour revenir au cas qui nous occupe – celui de la souveraineté personnelle –, on remarquera que l'historien réalise lui-même la re-temporalisation de toute la praxis-processus lorsqu'il se temporalise dans l'actuel par son opération d'historien : par exemple en produisant cette action limitée qui consiste à lire des documents, des témoignages, à reconstituer à travers la diversité des sources un même événement. Dans l'acte de lecture, par exemple, le *sens* est donné dans chaque paragraphe comme liaison de l'avenir-destin et de l'avenir-produit, en tant que ce paragraphe ne peut se comprendre qu'à travers l'unité du livre et celle-ci qu'à travers des unités pratiques beaucoup plus vastes. Le *sens* n'est donc pas l'objet d'un concept, c'est une réalité individuelle qui enferme sa propre temporalisation dans les limites de sa réactualisation et à travers la re-production de certaines totalités enveloppées (en principe : de *toutes*; mais, comme nous prenons ici le point de vue de l'historien

* Celle du diachronique. Sur le sens en histoire, cf. en annexe le fragment « L'Histoire *en appelle* à l'Histoire », p. 456, ainsi que les notes sur le Progrès p. 410 à 412 (N.d.E.).

situé, nous tenons compte des ressources dont il dispose et des exigences propres à sa recherche). L'explicitation par l'historien de ce *sens* sera dialectique en ceci qu'elle en fera apparaître les structures secondaires comme les différents profils intérieurs de la temporalisation, dans l'unité synthétique du résultat final.

Dira-t-on qu'il y a des *sens* de la totalisation synchronique et non point *un seul*? C'est comme on voudra : ou, si l'on aime mieux, il y a en effet *des sens* – et fort différents les uns des autres – selon les niveaux et les secteurs; mais en chacun, précisément – en tant que la partie d'un tout est ce tout lui-même, sinon dans la détermination qui la produit du moins dans la substance qui se détermine –, l'unité du sens total se retrouve comme son fondement et son produit; inversement, ce sens total lui-même doit se saisir comme la médiation de tous les sens partiels. C'est souvent d'ailleurs le rapprochement de ceux-ci qui fera resurgir, d'abord comme exigence, ensuite comme invention, le sens totalisant comme médiation d'abord, ensuite comme fondement substantiel de chacun.

La même réalité sera *totalisation d'enveloppement* en tant qu'elle est produite par la temporalisation des agents historiques et *sens* en tant qu'elle se réactualise par le travail de l'historien situé. Mais il n'en faut pas conclure que ce *sens* est relatif à la connaissance que l'historien en prend. Il faut remarquer d'abord qu'il existe implicitement dans et par chaque action particulière et dans l'intériorité même de la praxis en tant que chaque totalisation enveloppée incarne aussi la relation de celle-ci à l'avenir comme produit et comme destin (comme destin qui se fait produire), en tant que chacune s'actualise à travers le rythme de la temporalisation, ses marasmes et ses accélérations, etc. Bref, chaque phase réelle d'une aventure historique a son *goût* qui est, en chacun, la présence objective du tout. Et ce goût – que l'absence de tout recul interdit d'explicitier – c'est l'actualité du sens. Ce n'est pas, par conséquent, que l'historien le *constitue* : il se borne à l'explicitier; par rapport à lui, cette détermination pratique est devenue objet. Mais cette objectivation, ce n'est pas l'historien qui en est responsable : elle se produit simplement par la métamorphose de la praxis en *passé*. Et – ce qui revient au même – par la réalisation au moins partielle des objectifs fixés. L'historien dévoile, explicite : voilà tout; il restitue pour tous un mode d'être objectif de la totalisation historique : son *être-déjà-passé* (nous reviendrons sur cet être dans l'étude de la totalisation diachronique). Et, sans doute, peut-on dire que les structures qu'il dévoile sont fonction de ses connaissances, des matériaux dont il dispose, de ses instruments de pensée et, à travers tout cela, de l'ensemble social et pratique dont il fait partie. Mais cette remarque ne peut *relativiser* le « sens » de la praxis-processus reconstruite : si, en

effet, l'historien circonscrit le *sens* de la totalisation par ses présuppositions et par sa méthode, cette détermination le situe par rapport à l'ensemble étudié autant et plus qu'elle ne situe cet ensemble par rapport à lui. Ce qui est relatif, dans l'objet, et, d'ailleurs, provisoire, c'est la limitation du sens (c'est-à-dire la détermination comme négation). Des procédés mieux appropriés, des documents inédits, la liquidation de certains préjugés de classe (dont l'origine est la société même qui l'a produit *) permettraient d'approfondir et d'élargir les résultats, d'y intégrer, par exemple, d'autres faits qui les contredisent mais dans l'unité même d'une synthèse qui fonde et soutient ses propres contradictions. En outre, comme nous verrons plus tard, la réactualisation d'une totalisation ne peut prendre sa portée véritable que si elle s'effectue sur le fond de toute l'histoire humaine. Les plus vastes synthèses historiques sont encore à venir : elles dépendent des méthodes futures et les méthodes dépendent d'elles. Ainsi, dans cette recherche *située*, c'est l'objet qui situe le savant par rapport à l'avenir : en tant que réalité unique et concrète, en tant que totalisation totalisée par l'Histoire Universelle, il prescrit à celui-ci une tâche infinie ; cela veut dire qu'il renvoie, à travers la génération présente, à la série des générations futures et qu'il définit l'historien par rapport aux historiens de demain et d'après-demain comme *n'étant rien d'autre que ce qu'il a découvert*. Dans cette perspective, on peut dire que c'est l'Être qui définit la connaissance comme relative (en tant que celle-ci est le lien objectif qui unit la réalité dévoilée à l'historien qui la dévoile). La connaissance : mais non *le connu*. Ce qui se révèle, en effet, à travers la reconstruction située, c'est cette part de l'Être que la perspective choisie permet de découvrir : et cette part de l'Être est totalement et pleinement réelle ; seule est relative la limite qui sépare en lui le connu de l'inconnu et qui reflète d'autres limites : celles des historiens actuels. C'est cette limite qui sautera, en tant qu'elle est détermination du connu (donc négation de tout ce qui reste à connaître), par une négation de négation que l'être connu *dès à présent* exige, par référence à un futur où l'historien présent ne sera plus.

Cependant l'historien, en tant qu'il fait partie d'une entreprise nouvelle, transforme l'événement passé dans son sens. Mais c'est en tant que cet historien – comme participant à l'entreprise actuelle de tous et, à ce titre, *même comme historien* – contribue à la praxis-processus, se temporalise dans la temporalisation d'enveloppement et vers les objectifs proches et lointains et se fait, en lui-même et par toutes ses activités, totalité enveloppée. Par *l'Histoire en cours*, en effet, le sens de l'Histoire faite se

* Qui a produit l'historien (*N.d.E.*).

transforme *; je n'en donnerai qu'un exemple mais qui est frappant et que nous examinerons en détail au moment *diachronique* de l'expérience dialectique; qu'il serve ici de signe et de schème : l'histoire passée est une histoire *pluraliste*; séparés par des obstacles qu'ils n'ont pas les moyens de franchir quotidiennement, les peuples – sauf dans les cas de grandes migrations et d'invasions – forment des ensembles relativement clos. Et chacun se distingue des autres par d'irréductibles particularités : ce sont elles, en effet, qui frappent d'abord et que rapportent les voyageurs étrangers. Ce pluralisme tend à se réduire mais, jusqu'au XIX^e siècle – inclusivement – des raisons que nous aurons à donner maintiennent le continent asiatique, malgré la pénétration colonialiste et semi-colonialiste, et le « monde occidental » en état relatif de non-communication. L'ensemble des facteurs actuels du « One World » (révolution industrielle exigeant une économie planétaire – à travers l'impérialisme et par celui-ci –, regroupement et décolonisation des peuples colonisés ou semi-colonisés, industrialisation sous contrôle communiste des pays sous-développés) amène pour la première fois le processus historique à totaliser l'humanité concrète et actuelle, c'est-à-dire les deux milliards d'hommes aujourd'hui travaillant sur terre et dont les besoins, les travaux, les produits de ces travaux et les divers ordres sociaux qu'ils engendrent réagissent les uns sur les autres, sur la condition de chaque individu et, pour la première fois, dans l'unité d'un conditionnement mutuel. A partir de là, *le pluralisme ancien est unité*. D'abord parce que l'unité en cours permet la sociologie comparée et l'histoire comparée (nous verrons en quel sens la comparaison est vraie, concrète, en quel sens abstraite). Ensuite parce que ces ensembles séparés sont *constitués comme convergents* par leur unité future. Dans la mesure même où ce « One World » de nos luttes sanglantes et de nos alliances, de notre indissoluble unité terrestre, se constitue à travers nous comme leur Destin, il les crée *au passé* comme ayant ce Destin pour *fatalité* et pour *produit*. Un reclassement se fait qui, sans négliger les pratiques négatives de séparation, d'ignorance et de refus, tend à mettre l'accent sur les relations positives entre groupes, entre peuplades, entre nations. L'histoire du commerce, des voies de communication (route de la Soie, etc.), des liens culturels qu'établissent les guerres, etc., bref, des pénétrations réciproques et de leurs conséquences pour chaque ensemble et, finalement, pour tous, devient l'essentiel, non *a priori* parce qu'elle est l'histoire du positif mais parce que le « One World » de 1950 a fait de ce positif la vérité de l'Histoire. Nous y reviendrons, je l'ai dit. Mais ce qui

* Cf. fragment en annexe : « L'Histoire en appelle à l'Histoire », p. 456 (N.d.E.).

importe, ici, c'est qu'on change (*indirectement*) le *sens* d'une totalisation passée en agissant sur la situation présente (et, par contre-choc, sur *l'être-passé* dans son sens), mais non en se retournant *sur ce sens* pour le connaître. Ce n'est pas *l'historien* qui impose aux anciens ensembles la convergence de leurs pratiques : il la *découvre* sur le terrain abstrait de la reconstruction rigoureuse du passé parce qu'il la *constitue* à travers une temporalisation qui l'enveloppe et totalise son action partielle avec celles de tous les autres. Cette influence du futur sur le passé, loin d'idéaliser le *sens* (comme résidu actuel d'une totalisation qui fut et comme possibilité permanente de sa réactualisation sous forme de temporalisation strictement limitée dans notre temporalisation), confirme la réalité de son *être*. Cet *être*, en effet, *situe* ceux qui veulent le connaître, par ses résistances passives et par les vérités plus ou moins superficielles qu'il leur livre; on ne le situe que *dans l'action* et *par elle* (et nous verrons qu'il la change dans la mesure même où elle peut le changer).

9. L'ÊTRE DE LA TOTALISATION D'ENVELOPPEMENT : IDÉALISMES HISTORIQUES ET MÉTHODE SITUÉE *

Ces remarques *ontologiques* nous permettent d'aborder la question principale, celle qui doit justement distinguer la dialectique située de tout idéalisme (qu'il soit dogmatisme matérialiste ou relativisme historique) : il faut en effet se demander, à partir de ce que nous avons établi sur *l'être du sens*, cette forme-au-passé de la totalisation d'enveloppement, ce qu'est, en tant que praxis-processus qui s'écoule, *l'être-réel* de cette totalisation. Par là je n'entends pas étudier ontologiquement les structures complexes qui constituent cet *être-réel*, c'est-à-dire l'unité dialectique de l'humain et de l'anti-humain sous toutes leurs formes et en tant qu'elle repose sur l'unification pratique de l'extériorité physico-chimique (et zoologique) en *milieu* (plus tard en *champ*) par l'organisme et sur le reconditionnement de l'organisme par le physico-chimique à travers l'indispensable unité synthétique du *milieu* et du *champ*; ce problème difficile ressortit à une ontologie

* Ce chapitre se présentait dans le manuscrit comme le paragraphe 5°; mais le propos a pris une certaine extension en cours de route et la transformation du paragraphe en chapitre nous permettait une mise en évidence, par des subdivisions, des différents points traités. On remarquera que son développement déborde l'exemple des sociétés directoriales (*N.d.É.*).

de l'Histoire, non pas à la critique de la Raison dialectique. Ce qui compte pour nous, c'est simplement de déterminer s'il faut envisager la totalisation d'enveloppement à travers un nominalisme positiviste ou dans la perspective d'un réalisme radicalisant. Ce moment de l'expérience critique est essentiel puisqu'il décide des rapports de l'Être et de la Connaissance et puisqu'il remet en question le fondement même de la dialectique située. Celle-ci, en effet, risque d'apparaître comme un idéalisme phénoménologique tant qu'on n'a pas mis au clair la relation qui unit situation et totalisation.

L'être-en-soi de la totalisation d'enveloppement ne peut qu'être visé à vide.

Quand nous disons que la dialectique est située, que voulons-nous faire entendre? Simplement ceci : que les historiens ne peuvent pas se placer *du point de vue de l'inhumain* pour connaître et comprendre la réalité historique. Il y a deux manières de se *désituer* par rapport à l'objet : l'une c'est de se faire Nature et de se voir produire l'histoire humaine comme une de ses hypostases dialectiques; l'autre, moins facilement décelable, c'est de refuser la situation comme réciprocité ou, en d'autres mots, de situer l'événement ou l'objet étudié par rapport au chercheur et à sa recherche sans, pour autant, situer le chercheur et la discipline dans le développement historique à travers les exigences de cet événement et de cet objet et la manière dont elles sont remplies. La première désituation conduit au dogmatisme dialectique du *dehors*; la deuxième à l'idéalisme dogmatique et positiviste des historiens conservateurs. De toute manière la désituation aboutit à poser l'objectivité – en tant qu'elle est l'objet lui-même se dévoilant – comme *réalité absolue*. Si le chercheur (ou l'ensemble des chercheurs qui *font* la science présente) est désitué par rapport à l'objet considéré – soit parce qu'il considère la praxis-processus du point de vue de l'extériorité « naturelle », soit parce qu'il s'est établi *a priori* dans la vérité même comme éternité contemplant le changement du point de vue de ce qui ne change pas –, l'objet perd une partie de sa qualification (son sens *humain* et sa structure d'intériorité pratique dans le premier cas, sa réalité de temporalisation dans le second¹) mais il gagne (illusoirement, bien entendu) l'autonomie absolue de son être. Ce passage à l'absolu vient à la fois du dogmatisme scientiste et de la négation par

1. Il faut ajouter que, dans la mesure où l'intériorité pratique est perdue, la temporalisation se transforme en temps physico-chimique et, inversement, que l'effacement de la temporalisation par l'éternel doit atteindre la réalité pratique de l'agent jusqu'au cœur de sa libre dialectique.

l'historien des relations d'immanence qui l'unissent à son objet. Celui-ci, en effet, reçoit son être de la Nature – être absolu et connaissance absolue des modes qu'elle engendre – ou de la Vérité – comme substance absolue des apparitions qu'elle produit, qu'elle éclaire, et comme éternisation de leur être en tant qu'objet éternel de connaissance. Mais, de plus, la rupture du lien de réciprocité confère dans l'un et l'autre cas une indépendance réciproque à l'objet et au chercheur : cette indépendance est réciproque dans la mesure où elle se réduit, en somme, à l'abstraite négation de la mutuelle dépendance : cette coupure, maintenue à l'intérieur d'une réciprocité nécessaire à la situation, semble réaliser la séparation de l'Être et du Connaître qui se développent parallèlement mais dans l'autonomie.

Nous avons discuté ces positions, au début du présent essai *, et nous avons montré que la dialectique ne pouvait faire l'objet d'une expérience critique en dehors du milieu pratique dont elle est en même temps l'action (en tant qu'elle se donne ses propres lois), la connaissance (en tant que contrôle dialectique de l'action par elle-même) et la loi de la connaissance (en tant que la connaissance de la dialectique exige une temporalisation dialectique de la connaissance). L'identité fondamentale du *Faire* et du *Connaître* présentait donc le rapport d'une praxis à l'historien qui l'étudie comme le lien d'intériorité qui unit *deux actions* à travers un décalage spatio-temporel, et ce lien d'intériorité (qui impliquait qu'on dût questionner l'historien sur la praxis de sa propre société) n'était autre, finalement, que la *situation* des deux agents l'un par rapport à l'autre, en tant qu'on doit la déterminer à partir de l'ensemble historique.

Ce lien de dépendance n'impliquait pas, nous l'avons vu, un relativisme ontologique : précisément parce qu'il s'agissait d'*actions humaines*, la *réalité pratique* de chacune échappait par principe à l'autre. Ou plutôt nous pouvions affirmer cette autonomie ontologique et par conséquent l'irréductibilité de l'Être à l'être-connu tant que l'objet de connaissance se temporalisait à l'intérieur d'un ensemble social plus vaste et tant qu'on le définissait *uniquement* par des coordonnées *humaines*, c'est-à-dire comme étant *dans sa réalité objective et dans son autonomie* une simple détermination et une incarnation singularisante de la temporalisation en cours, c'est-à-dire de la totalisation d'enveloppement.

C'est à ce niveau, pourtant, que va se poser la question de l'idéalisme et du réalisme : dès lors, en effet, que nous reconnaissons l'existence d'une totalité ** d'enveloppement, considérée

* Cf. tome premier, Introduction à la *Critique de la Raison dialectique*, op. cit. (N.d.E.)

** Cf. note * p. 198 (N.d.E.).

comme la temporalisation de la praxis-processus, nous découvrons que notre *analysis situs* était incomplète et qu'elle ne peut sortir de l'indétermination que par la mise en question de la réalité ontologique de la totalisation enveloppante.

On a cru éviter ce problème en réduisant la totalisation d'enveloppement à n'être que l'idéale unité des totalisations enveloppées : la praxis-processus ressemblerait à un univers monadique qui se refléterait différemment en chaque monade et qui n'existerait pas en dehors de ses différents reflets. En même temps, par un mouvement inverse, on réduit chaque agent, chaque activité, chaque événement et chaque produit à n'être qu'une détermination du milieu humain. Ce n'est pas dans le vide de l'extériorité universelle qu'il se produit : il se grave dans les épaisseurs de la temporalisation pratique et reçoit de celle-ci son existence, en même temps que son inclinaison, son profil, sa vitesse, etc. L'*humain* (c'est-à-dire la praxis-processus historique) serait un plein fini mais illimité (dont personne, en conséquence, ne peut définir – fût-ce comme limite problématique – les relations au non-humain) et il produirait ses spécifications, incarnations, etc., comme la substance produit ses modes chez Spinoza. Cette manière de supprimer les difficultés en ôtant les moyens de les démasquer utilise une conception de l'Histoire qui peut sembler voisine de la nôtre alors qu'elle lui est radicalement opposée : en fait, cette conception repose sur un système de métaphores dont on se dissimule le caractère métaphorique et qu'on finit par prendre à la lettre : ce que ces métaphores expriment est *vrai* si l'on garde présent à l'esprit qu'elles l'expriment *métaphoriquement*.

Pour donner un exemple de cette terminologie, de la vérité de son contenu et de la déviation du vrai par le langage, imaginons que nous voulions exprimer *de ce point de vue* les différences qui séparent les vocations littéraires en U.R.S.S. et dans les démocraties bourgeoises dans la seconde moitié de la première phase du socialisme. Nous montrerions, entre autres, comment l'objectif singulier de l'écrivain soviétique est nécessairement une spécification de l'objectif commun (par la médiation du réalisme socialiste, etc.), comment l'orientation, la vitesse, l'urgence et le rythme de la temporalisation créatrice sont déterminés par la temporalisation souveraine et commune (rythme de la croissance planifiée) qui la nourrit et la soutient, comment la *littérature* (comme ensemble complexe de relations sociales *situant* l'écrivain considéré par rapport à ses confrères et aux lecteurs) se métamorphose, du même coup, en mouvement nécessairement *progressif*, c'est-à-dire qu'il contribue aux progrès de la construction socialiste et qu'il progresse directement et indirectement par ces progrès mêmes. Ainsi le profil temporel de sa vie littéraire se confond avec la

courbe ascendante de la littérature, en tant que cette discipline est elle-même entraînée par l'élévation du potentiel industriel, du niveau de vie et du niveau culturel. Son épanouissement, la grande valeur des œuvres de sa maturité, l'augmentation de son public (en nombre) et de son influence sur ses lecteurs, l'écrivain ne les réalise pas, comme feraient ses confrères des démocraties bourgeoises, comme le simple résultat du travail personnel, de l'expérience, de l'âge et de quelque conjoncture favorable qui crée dans le public le besoin provisoire de recevoir précisément le « message » qu'il peut lui délivrer : certes, il n'écarte aucun de ces facteurs – dont certains font sa fierté – mais il voit avant tout dans sa valeur et dans ses succès les produits et l'incarnation des succès obtenus dans tous les domaines par la planification souveraine. Comme d'autre part l'écrivain – membre des couches dirigeantes – a fait son choix d'écrire dans son indépassable inertie d'individu commun, comme cette option n'a déterminé, somme toute, que la façon particulière dont cet individu commun servira le but poursuivi par tous, le mouvement de sa vie se réalise comme incarnation singularisante du mouvement de la socialisation, et sa propre réussite comme le triomphe *incarné* de la praxis-processus.

Ce langage, on le reconnaît : c'est le nôtre, c'est celui de tous les dialecticiens et de fait il ne présente aucun danger si l'on n'y voit qu'un ensemble de locutions rapides et imaginées qui économisent du temps et qui s'annulent dans l'acte même de compréhension. Mais s'il faut le prendre à la lettre, il nous replonge dans un optimisme idéaliste et sans principes : à prendre les mots comme ils sont – c'est-à-dire sans les corriger – on est amené, en effet, à identifier le *réalisme* à l'*humanisme* : la limite interne de toute situation est *en effet* la relation des hommes entre eux, directement ou par l'intermédiaire des choses humaines, ou celle des hommes avec les choses humaines, directement ou par la médiation des autres hommes ; c'est ce que le « réalisme humaniste » (cet idéalisme de l'humain) traduit par des images qui font de la praxis-processus en tant que *réalité-humaine* la substance des actes particuliers et des événements locaux.

Or, s'il est bien vrai que, dans un champ pratique unifié par le souverain-individu, chaque réalité particulière est conditionnée de l'intérieur par cette structure essentielle du champ : les relations d'immanence de tout avec tout, il est vrai aussi que nous retomberions dans l'illusion gestaltiste si nous oublions qu'une totalisation en cours n'est pas une totalité et que les éléments du champ sont des réalités discrètes qui produisent leur intégration contre la multiplicité qui les affecte, en dépassant [celle-ci] sans la supprimer ; surtout, la temporalisation totalisante est un résultat en cours – le résultat des activités particulières et de la praxis souveraine en tant qu'elle les reconditionne par les organes de

propagande ou de contrainte qu'elle s'est donnés – mais ce serait la pire erreur que d'en faire l'évolution temporelle de quelque hyperorganisme s'imposant à ses cellules sociales : les actes sont autonomes et discontinus; ils naissent partout à la fois : chacun, certes, totalise les autres en les incarnant; chacun modifie le milieu qui environne chacun des autres, mais ces incarnations n'ont rien à voir avec la production de modes finis par une substance : ils se réalisent dans la discontinuité comme dépassements autonomes et, la plupart du temps, ce qui les reconditionne, c'est l'ensemble des circonstances matérielles qu'ils dépassent et conservent à la fois. De ce point de vue, au contraire, il faut revenir à cette première vérité du marxisme : ce sont les hommes qui font l'Histoire; et comme c'est l'Histoire qui les produit (en tant qu'ils la font), nous comprenons dans l'évidence que la « substance » de l'acte humain, si elle existait (si l'on pouvait sans crainte de malentendu désigner l'organisme biologique par ce nom), serait *au contraire* le non-humain (ou, à la rigueur, le pré-humain) en tant qu'il est justement la matérialité discrète de chacun : par l'acte, un organisme *se fait homme*, en intériorisant et réextériorisant les techniques et la culture qui définissent l'homme *en ces circonstances historiques* et dans la perspective (humaine et non-humaine, tout ensemble) de reproduire sa vie (de satisfaire ses besoins). Dans la mesure même où l'individu est le produit de son produit (et où l'action du processus s'inscrit jusque dans ses poumons ou dans son foie – maladies professionnelles, etc.), il est le produit d'un certain homme et d'une certaine femme et – si ses parents sont affectés jusque dans leur corps par les conditions que les exigences du souverain et, à travers elles, du pratico-inerte leur imposent – il s'intégrera à la synthèse pratique avec un certain nombre de caractères négatifs qui lui viennent du *social*, certes, mais par l'intermédiaire animal d'une constitution héritée. S'il est vrai que nature et culture sont indissolublement liées dans tous et en chacun, cela signifie *aussi* que la culture *court des risques naturels*, qu'elle est en danger de mort dans chaque individualité biologique et dans toutes : cette *facticité* de la praxis, nous avons d'ailleurs vu qu'elle s'incarne dans la fragilité du souverain-individu, c'est-à-dire dans la dépendance de la praxis-processus par rapport à *un* organisme physiologique. Certes, *une* mort n'a jamais suffi à bouleverser entièrement la praxis : reste pourtant que celle du souverain est réintériorisée par chacun et se réextériorise en modifications d'importance variable (selon les circonstances) de l'activité totalisante et de ses objectifs. En tant, donc, que l'individu intègre à la synthèse humaine des éléments fondamentalement non-humains, en tant que ses caractères *spécifiques* représentent les premières circonstances dépassées, conservées et l'origine de déviations fondamentales à travers lesquelles

les pratiques se sont constituées (et dont nous héritons comme culture incarnée et comme nature acculturée), on doit définir chaque homme social comme une certaine réalité de l'univers matériel qui se produit dans et par son rapport à tous les autres (du même champ souverain) *comme nature dépassée*.

Mais par cette irréductible matérialité – qui caractérise l'agent et qui *réalise* l'acte qui la dépasse – l'individu et les groupes, à travers le champ pratique et au-delà de ses limites, entretiennent un rapport *ontologique* avec l'extériorité, c'est-à-dire avec l'ensemble du monde : l'être-dans-le-monde qui définit l'organisme pratique et circonscrit son champ d'action se double d'un être-au-milieu-du-monde par quoi il reçoit le même statut que toutes les autres réalités ; la simple possibilité qu'un refroidissement du soleil arrête l'Histoire – et laisse son sens diachronique à jamais indécis – suffit à le constituer (même si elle ne se réalise jamais) comme extériorité *par rapport à son histoire* : dans ce cas, en effet, il ne l'achèvera pas mais il ne sera pas non plus détruit par elle (comme cela se produirait si une guerre atomique devait entraîner la disparition de l'humanité). L'Histoire devient alors l'entreprise que l'on mène *toutes choses égales d'ailleurs* et dont les possibilités d'*aboutir* (à supposer qu'un but soit proposé – nous y reviendrons *) dépendent du maintien d'un *statu quo* dans ce secteur au moins de l'Univers, c'est-à-dire d'un ensemble de transmutations énergétiques qui s'opèrent *en extériorité*¹ et sans aucune détermination téléologique².

* Ce sujet – qui relève du diachronique, ne sera pas traité ici. Il y est fait allusion p. 346 : le but essentiel de l'Histoire-entreprise est lié à l'existence et à la saisie du sens diachronique, c'est-à-dire « de la direction axiale par rapport à laquelle on pourrait définir (et corriger) toute dérive possible, aujourd'hui et dans l'avenir infini de l'intériorité » (*N.d.E.*).

1. Y eût-il une « dialectique de la Nature », rien ne serait changé aux conditions que nous venons de décrire. D'autre part, il n'est pas douteux que les progrès scientifiques et techniques ont pour effet d'agrandir le champ pratique et peut-être, en effet, permettront-ils plus tard de conjurer certains désastres. Mais la question n'est pas là : quand il y aurait, contenue en germe dans la science humaine, la possibilité pratique pour l'homme de se perpétuer (quand un certain niveau scientifique et technique serait atteint) à travers les catastrophes sidérales, rien ne prouverait encore que ces catastrophes attendront pour se produire que nous ayons le moyen de les conjurer. Rien ne le prouverait parce que rien ne *peut* le prouver : il s'agit de deux séries différentes. Ainsi, quand l'ensemble des faits cosmiques nous permettrait vraiment d'atteindre un certain seuil et de le franchir, les conditions qui nous donneraient la possibilité de nous perpétuer nous marqueraient en extériorité ni plus ni moins que le cataclysme qui détruirait notre espèce.

2. Les modifications que la biologie expérimentale peut apporter à la génération et au développement de l'embryon n'ont rien à faire ici. Certes, en tant qu'elles proviennent de l'application des techniques et qu'elles seront conditionnées par des impératifs sociaux, il faut les considérer comme *sociales*. Pourtant, quand on aurait même réussi à produire la vie et, à partir de là, à créer des « hommes synthétiques », ces individus nouveaux, comme produits d'une

Ainsi, l'être-au-milieu-du-monde comme limite extérieure de l'être-dans-le-monde marque chacun et tous et constitue la face transcendante de notre matérialité. En fait, il ne s'agit de rien qui soit fondamentalement neuf : nous avons déjà vu l'organisme pratique *en danger* dans son champ pratique; et dans ce champ, qui définit ses pouvoirs, le danger – même physique – est danger humain; la seule différence est que l'être-au-milieu-du-monde comme limite de l'être-dans-le-monde nous détermine *par rapport à notre impuissance*. En ce sens, l'être transcendant des individus et des groupes ne peut être vécu ni connu comme tel dans l'intériorité du champ : sauf dans une circonstance précise dans laquelle il s'incarne comme négation et sur laquelle je reviendrai bientôt *, il est intériorisé et réextériorisé *pratiquement* et *téléologiquement* comme *limite de fait* de notre puissance, c'est-à-dire *à la fois* comme détermination humaine des techniques par l'histoire sociale et par l'histoire des sciences et *à la fois* comme frontière à *reculer* et qui, par le fait, est toujours *en train de reculer*.

Et cette limite transcendante, nous comprenons à présent qu'elle ne se borne pas à déterminer chacun (ou la simple somme de tous les individus) *du dehors* : elle est pour la *praxis-processus* elle-même son être-au-milieu-du-monde : celle-ci, en effet, lorsqu'elle réussit, s'impose dans un secteur restreint de l'Être mais son triomphe sur les choses, à l'intérieur de ce secteur, suppose qu'elle soit *tolérée* par l'Univers; en d'autres termes, la praxis-processus se saisit, dans l'intériorité, comme se faisant elle-même à travers ses produits; mais sa qualification transcendante la constitue comme une réalité qui n'est pas le fondement de sa propre possibilité. Ce caractère réel de son être lui échappe comme il échappe à l'individu : elle mesure et prend ses risques dans une situation donnée et – par exemple – en dépassant une contradiction du pratico-inerte ou en se donnant pour tâche de satisfaire un besoin. Entièrement définie *pour soi* par ce dépassement qui met un objectif futur en rapport avec un danger présent ou un besoin (et qui retrouve ainsi le risque que l'agent ne puisse plus agir ni

société, c'est-à-dire d'une universalité concrète, seraient déterminés, jusque dans leur surgissement, par la socialité mais chacun d'eux, dans sa pesanteur même et dans sa fragilité, à travers les lois qui ont dirigé son développement – lois de la matière inerte et lois de la vie – resterait, fût-ce à titre d'homme de l'antiphysis, relié en transcendance à l'Univers, comme ce vase de Chine ou ce bloc d'acier, c'est-à-dire qu'il serait produit et se conserverait dans sa réalité par rapport à un infini d'extériorité dont la caractéristique – vue par notre lorgnette – est de soutenir ou de détruire les individus pratiques avec une égale indifférence, c'est-à-dire d'être tout ensemble humain, inhumain, pré-humain, trans-humain et non-humain.

* Voir p. 320 sq. : c'est la mort qui, vécue comme extériorité absolue dans l'intériorité, donne l'expérience de l'être-en-soi de la totalisation enveloppante (N.d.E.).

même vivre – mais un risque intériorisé, c'est-à-dire intégré dans le champ comme exigence positive ou négative), elle engendre ses propres lumières pour éviter la possibilité *intérieure* d'échec ou d'éclatement et n'a ni le besoin ni le loisir de se saisir du dehors comme morte-possibilité définie en extériorité à partir de régions non dévoilées de l'Univers. Pourtant – bien que cette possibilité demeure une détermination plus ou moins formelle tant qu'une circonstance n'a pas *réalisé* comme menace-pour-l'homme une quelconque transformation du champ sidéral – l'être-en-transcendance pénètre et qualifie jusque dans son intériorité la praxis-processus. Celle-ci se produit en effet dans un monde où l'ensemble des révolutions célestes et cosmiques, par les conséquences qu'elles sont en voie d'entraîner, porte sentence sur elle, sur ses possibles et sur ses objectifs.

Ainsi l'idéalisme * humaniste se trompe deux fois : l'intégration *pratique* des individus ne saurait liquider la multiplicité d'extériorité qui caractérise ces mêmes individus comme substances; la totalisation d'enveloppement existe, elle se définit dans la finitude d'intériorité de l'entreprise (bref, elle produit – à travers les objectifs, la matérialité du champ, etc. – ses propres limites). Précisément pour cela, cette finitude devient une structure d'extériorité dans son être-en-transcendance. Le caractère propre à la praxis-processus est donc, du point de vue ontologique, l'inverse de celui que Hegel prête au mouvement de la conscience, dans *La Phénoménologie de l'Esprit*. Pour l'idéalisme, en effet, l'être-en-soi est un moment abstrait – celui de l'essence – du « devenir-autre » de la substance vivante; il s'oppose au *pour-soi* dans le dédoublement comme le donné brut de l'objectivation aliénée à la négation qui se reprend et se pose dans l'unicité du sujet; la totalisation sera opérée dans le moment où, l'en-soi dépassé et conservé dans le pour-soi, l'être se réalisera comme en-soi et pour-soi, c'est-à-dire comme absolu-sujet contenant en soi ses propres déterminations et défini par la conscience d'être sa propre médiation dans son *devenir-autre*. En gros, l'être-en-soi, comme essence, est cette face externe de l'Être que la conscience reprend en soi puisqu'il ne peut exister que *pour elle*. Au contraire, nous découvrons, dans notre expérience dialectique, l'être-en-soi de la praxis-processus comme ce qu'on pourrait appeler son inassimilable et non-récupérable réalité : et cet être-en-soi, comme limite extérieure de la totalisation, se réalise comme limite intérieure de l'extériorité transcendante (elle se produit à partir de la dispersion d'extériorité comme limite de cette dispersion *par un développement en intériorité*). Mais en tant que limite double, l'être-en-soi

* Qui est aussi un « réalisme ». Cf. plus haut p. 315 : ce réalisme humaniste est un idéalisme de l'humain (*N.d.E.*).

ne peut se donner à l'expérience, nous l'avons vu : en tant que dévoilement immanent au champ pratique, l'être-en-extériorité qui définit son statut ontologique lui échappe par sa structure même; c'est tout juste s'il peut être visé abstraitement (comme c'est le cas ici) à travers des déterminations verbales; en tant qu'intériorité se produisant comme limite de l'infinie dispersion « naturelle », il ne pourrait faire l'objet d'une connaissance concrète que si celle-ci – comme le souhaiterait M. Naville – venait vers lui à partir des horizons infinis de l'Univers. Mais, du coup, cette infinie pensée le saisirait en elle comme un moment de son champ pratique : l'univers de la dispersion, en tant qu'objet d'une pensée pratique, deviendrait en effet champ unifié par la praxis et l'histoire humaine ne s'opposerait plus à lui comme la limite de l'extériorité par l'intériorité, mais comme un événement local au champ total. Ainsi se découvre à nous non pas *l'antériorité* de l'être-en-soi par rapport à l'être-pour-soi mais son autonomie. Non seulement il n'a pas besoin d'être connu pour être mais il échappe *par principe* à la connaissance.

La mort, expérience du Néant-en-soi comme lucarne sur l'Être-en-soi : l'Histoire trouée.

On demandera peut-être comment il se fait que nous puissions seulement parler, fût-ce formellement et à vide, de ce statut ontologique puisque sa réalité même implique qu'il soit transcendant à la connaissance. A cela il faut répondre d'abord que cet in-connaissable n'est pas un irrationnel : il marque simplement l'impossibilité pour l'Histoire d'être à la fois et *pour soi* immanence et transcendance. Il est inutile, bien sûr, que l'homme politique ou le technicien tente de déterminer les limites de la praxis-processus : du moins est-ce inutile dans les circonstances présentes et toutes choses égales d'ailleurs, puisque nous n'avons pas connaissance d'une catastrophe sidérale qui puisse menacer notre espèce (ou de lentes évolutions préparant sûrement notre disparition). Mais la réflexion philosophique (dont nous verrons mieux la fonction pratique dans un prochain chapitre *) est amenée à totaliser les arguments contre l'idéalisme par la visée à vide de cette transcendance ontologique : l'être-en-soi de la totalisation enveloppante.

Et puis, *surtout*, je l'ai déjà mentionné, il existe *au moins un cas* où nous faisons l'expérience de l'extériorité absolue dans l'intériorité

* Ce sujet ne sera pas traité ici, mais il est abordé dans une conférence que l'auteur fit en 1959 (un an après la rédaction de ce texte), intitulée « Pourquoi des philosophes ? » et publiée en mars 1984 dans la revue *Le Débat*. Voir aussi l'entretien sur l'anthropologie, *Situations IX*, op. cit. (N.d.E.)

rité : et ce cas particulier (mais qui se reproduit partout, à chaque instant) c'est – pour le donner d'abord dans toute sa complexité originelle – la mort violente consacrant un échec absolu pour un individu ou pour un groupe. Cette mort se réalise en effet comme l'incarnation de la totalisation enveloppante en tant qu'elle *est en soi* et non pas comme détermination pour soi de l'intersubjectivité.

Si l'on prend pour exemple, d'abord, le simple cas d'une mort accidentelle – qu'il s'agisse d'un couvreur qui fait une chute ou d'un automobiliste victime d'une collision –, l'ustensilité et les contre-finalités qui sont immédiatement à l'origine de cette mort (une brique s'est détachée sous le pied de l'ouvrier, l'auto était un véhicule de série, toutes les voitures de même série présentaient la même malfaçon, etc.) ne parviennent pas à donner à cette mort un caractère humain (ou, ce qui revient au même ici, anti-humain : pratico-inerte). Ou plutôt si : cette mort est toute humaine ; les ensembles sociaux choisissent leurs morts (en appliquant des systèmes de sélection différents : répartition des postes de dépenses, accroissement des risques professionnels en système capitaliste par la concurrence, en système socialiste par la fatigue que provoque la croissance accélérée de l'industrie, etc.) et des hommes ont *choisi cette mort* à travers leur propre combat contre les exigences inertes de leur tâche. Le *pratico-inerte* va plus loin, il désigne ses victimes : il suffira d'une détermination supplémentaire pour que le choix soit réalisé par l'événement (les freins déportent à gauche : tous les acheteurs sont désignés comme faisant partie d'une série de *morts possibles* ; la détermination viendra pour *celui-ci* de circonstances additionnelles qui, de leur côté, définissent des morts possibles mais incomplètement déterminées : route dérapante, pluie, virages en épingle à cheveux, manque de signalisation, etc.). Il est donc parfaitement légitime de voir dans chaque mort un produit social et humain qui a lieu comme réalité temporalisée dans l'intériorité de la temporalisation enveloppante. Ce sera le point de vue – par exemple – du législateur, du magistrat ou du technicien ; et, d'une certaine manière, c'est aussi *partiellement* le point de vue des parents et des proches : on en veut toujours plus ou moins vaguement à la collectivité qui a laissé mourir tel individu (à la fabrique d'autos qui a accru anormalement les risques inhérents à la conduite d'un véhicule automobile – à la société entière qui, par sa désorganisation, a permis qu'il coure des dangers inutiles ou qu'il s'épuise au labeur, etc.), aux techniciens qui auraient pu le sauver et ne l'ont pas tenté (au médecin qui l'a soigné, au syndicat qui aurait dû, depuis longtemps, réclamer de la direction qu'elle prenne des mesures de sécurité, etc.) ou directement au chauffard « qui l'a tué », au contremaître dont l'ordre imbécile l'a contraint de faire

un travail dangereux qui s'est terminé par l'accident mortel. Par là, on fait de la mort un événement de l'histoire humaine, mieux, un événement de la vie individuelle; et l'on a raison : avec les progrès de la médecine – qui accompagnent le développement de l'industrie – telle maladie entre en récession ou disparaît, telle autre (d'origine professionnelle et directement liée, par conséquent, à l'utilisation de certaines machines pour usiner certains produits) fait son apparition; l'accumulation du capital permet d'augmenter la part du revenu distribuée aux improductifs, donc d'augmenter le nombre des médecins, etc. Nous dirons, de ce point de vue, que toute mort violente est l'incarnation de la limite interne de la totalisation enveloppante. On touche aux frontières du champ pratique mais de l'intérieur, en immanence, et la mort se donne comme une destruction réalisée à travers les relations pratiques des hommes entre eux.

Mais, *en même temps*, la mort est saisie par les survivants (parfois même par celui qui va mourir, s'il prend conscience de son destin) comme *pur et simple déficit* : par rapport au groupe qui a besoin de ces hommes et qui ne peut plus user d'eux (il est fréquent, en histoire, qu'un parti révolutionnaire soit systématiquement privé de ses élites par décimation, multiplication des condamnations capitales, etc.), par rapport à l'agent lui-même (individu ou sous-groupe) qui est soustrait, volé (comme par une chausse-trape) à son propre avenir, c'est-à-dire à son destin et à ses objectifs pratiques, au « rendez-vous de l'Histoire » et à la vie qu'il s'était déjà tracée. De ce nouveau point de vue, la compréhension en intériorité trouve sa limite : *si* les hommes sont mortels, on peut et on doit comprendre cette condamnation à mort et cette exécution, autrement dit ces deux actes de vivants exercés contre un vivant. La mort est un moyen de l'Histoire ou bien vie et mort occupent une place définie (d'ailleurs toujours fort complexe) dans le système de valeurs produit par la praxis-processus. Mais la mort elle-même n'est pas un produit de l'Histoire : c'est elle au contraire – au moins dans le cas de l'histoire humaine – qui la produit; la lutte pour gouverner les choses et les asservir aux besoins se produit comme le travail d'organismes mortels pour qui le non-assouvissement de certains besoins entraîne la mort; et la lutte des hommes entre eux à travers la médiation des choses et pour le gouvernement des choses tire son urgence du péril de mort; la transposition des urgences conduit, sous la pression du danger de mourir, les hommes à produire *pour d'autres* la mort qu'ils veulent éviter eux-mêmes, et les révoltes qu'entraîne cette oppression tirent leur climat de fraternité-terreur de la double menace de mort (mourir de famine ou de misère – mourir par extermination); cette menace intériorisée est *elle-même* la fraternité-terreur comme nouveau déplacement de la fragilité mortelle :

l'intériorisation de la mort devient *punition par la mort* des sécessions et trahisons à l'intérieur du groupe de combat.

Mais, de quelque manière que ce soit, la mort comme détermination de la condition humaine est une qualification de l'Histoire *en transcendance* puisque c'est sa présence, universelle qui nous oblige à faire *une histoire d'organismes mortels*, c'est-à-dire une histoire dont chaque praxis-processus se définit en fonction de la nécessité de mourir. Et la nécessité de mourir se définit, elle-même, comme nécessité pour chaque individu (et pour chaque groupe) de disparaître au cours de sa propre action, de vider les lieux, le théâtre de ses fonctions *avant* d'avoir achevé son rôle (ou parfois *bien après* : de toute façon le décalage existe), ce qui signifie, inversement, pour chaque praxis la nécessité d'être désertée en cours de route par son homme et de continuer comme praxis inerte (du type des contre-finalités) ou de disparaître en laissant irrésolue la question pratique qu'elle voulait résoudre ou d'être reprise et déviée par d'autres. De ce point de vue, la mort entraîne ces cassures de l'Histoire (liées aux naissances nouvelles) qu'on appelle les « luttes de générations » et qui sont à l'origine de la complexité des synthèses diachroniques *. Par la mort, l'agent a ce destin : commencer ou reprendre ce qu'il ne finit pas, ce que nul ne finira (puisque son remplaçant déviara la praxis) : cela signifie qu'il doit lui-même mener son action en tenant compte de sa mort toujours possible (faire son testament ou, s'il est souverain, assurer sa succession, etc.), donc la qualifier dans son historicité à partir d'une condition trans-historique ¹. Par les modalités mêmes de la transmission des pouvoirs, c'est-à-dire par la prévision par l'agent de sa propre disparition et par son dépassement vers une praxis modifiée, altérée et continuée, l'action *elle-même* reçoit sa qualification intra-historique de non-historicité. De fait, elle s'oriente par rapport à un certain fait humain qui, en réalité, est la disparition de l'homme et elle en fait la possibilité permanente de l'agent. Or cette disparition est d'une part une négation radicale : comme brutalité contingente – c'est-à-dire comme manifestation nue de la facticité – elle est inassimilable, indépassable et, au cœur même de l'Histoire, elle se manifeste comme rupture des

1. Que la Science puisse un jour prolonger la vie, c'est une probabilité qui ne change rien à la question fondamentale. Car, tant que l'homme est mortel dans un champ de rareté, celle-ci ne peut trouver sa réponse dans une variation de la longévité. Je me refuse, par ailleurs, à envisager l'hypothèse d'une immortalité techniquement acquise au sein de l'abondance : ce rêve parfaitement indéterminé, s'il devait se réaliser un jour, marquerait la fin de *l'histoire humaine*, voilà tout. D'autre part cette immortalité *devenue* garderait nécessairement comme source originelle de ses déviations la mortalité antérieure.

* Cf. *L'Idiot de la famille*, tome III, p. 436 *sq.*, Bibl. de Philosophie, Gallimard (N.d.E.).

liaisons synthétiques d'intériorité¹; de ce point de vue, elle échappe fondamentalement à la compréhension; d'autre part, elle se manifeste toujours comme *cessation de l'Histoire*, même et surtout si c'est la lutte historique qui l'a provoquée: non seulement l'individu est exfolié de l'Histoire, mais l'Histoire n'exigeait sa mort (en tant qu'il est victime d'une répression systématique) que dans la mesure où celle-ci et toutes les morts humaines sont à la fois des conditions transcendantes et des fins transcendantes par rapport à l'Histoire; conditionnée par la mort, l'Histoire, à travers la praxis-processus des vainqueurs provisoires, se réalise en ôtant aux opposants la possibilité humaine de faire l'Histoire. Et ce déficit permanent demeure soutenu par le développement ultérieur de la praxis-processus, quel qu'il soit, comme l'unité inerte d'une lacune dans l'historialisation de cette société (ces hommes *ont manqué* à leur groupe pratique, à leurs familles, etc.). Dans l'impensable moment où la mort révèle le conditionnement en extériorité de toute action humaine (il semble que ses actions antérieures étaient *tolérées* par les circonstances, puisqu'elles comportaient déjà le danger qui a fini par cette mort), où, par un mystifiant paradoxe, l'acte mortel (ou l'accident) se produit comme retotalisation de tout un homme et, par cette retotalisation même qui s'attaque au plus profond de son être, le transforme en néant, c'est-à-dire en lacune inerte et non-totalisable, se posant au sein de l'immanence comme indépassable transcendance, l'Histoire se dévoile aux individus et aux groupes combattants comme *trouée*: ses morts sont les milliards de trous qui la percent; et chaque fois, à travers cette porosité fondamentale, la fragilité de la praxis-processus se donne dans l'expérience comme la présence universelle de son être-en-extériorité. À travers l'impitoyable nécessité de son agonie, un voyageur égaré dans le désert fait l'expérience de la non-humanité de l'Univers et, par là, la limite transcendante de l'aventure humaine se manifeste à lui dans l'horreur comme son impossibilité de vivre et comme l'impossibilité d'être homme. Mais un insurgé, arrêté par des hommes, condamné, gardé à vue par des hommes et qui sait que d'autres hommes le mettront à mort, ne saisit pas autrement, à travers l'échec de sa tentative et l'inévitable « liquidation physique » qui la suivra, l'impossibilité de vivre et d'être homme pour lui et ceux qu'il voulait délivrer. Ce qui se vit ici et qui s'éprouve, en effet, comme l'être-en-soi de l'Histoire, ce n'est pas, bien sûr, l'ensemble de fautes et de malchance qui ont conduit la révolte au

1. Un *décès*, comme fait négatif et social, devient le terme d'une infinité de relations d'immanence entre les agents: cette mort a pour résultat cette promotion et celle-ci change la vie de tous les subordonnés. Mais, en elle-même, la mort de celui-ci ou de celui-là se présente comme la *cessation pour lui* (et non pour son œuvre, quelle qu'elle soit) de toutes les relations d'immanence.

désastre : c'est que, à travers cet ensemble d'erreurs et de contre-finalités, le résultat vienne inflexiblement à l'agent comme définitive impossibilité d'agir historiquement et de dépasser sa défaite, d'en tirer l'expérience nécessaire pour continuer la lutte, bref – dans la mesure où *les autres* sont pour lui des « contre-hommes » – comme impossibilité pour lui et ses alliés de faire l'histoire humaine. Si la lutte continue sans lui, il peut dépasser cette expérience en *utilisant* sa mort, en en faisant un *acte* exemplaire; mais dans la mesure même où il s'en sert, où ses camarades au-dehors peuvent profiter de l'indignation populaire, c'est que le *sens profond de l'événement* est vécu par les masses elles-mêmes comme indépassable et scandaleuse cassure interne de l'Histoire, comme brusque et terrifiante apparition de l'aventure humaine comme conditionnée en extériorité. Ainsi, à travers l'échec et la mort, l'être-en-soi de l'Histoire, comme irrémédiable facticité des organismes humains, dévoile son omniprésence (*cette* mort infecte tout) : c'est l'aventure humaine en tant que son statut ontologique lui vient *aussi* du monde extérieur.

Cette expérience (qui peut être plus brouillée et se manifester, finalement, à propos de tout par le simple jeu des implications de réciprocité synthétique entre les morts, comme événements précis et datés, et les échecs – etc. – en tant que, même sans coûter des vies humaines, ils finissent par *incarner* la mort) ne nous livre d'ailleurs aucune *connaissance* intuitive : nous ne savons *rien* de la mort, non pas au sens où il y aurait quelque chose à en savoir (mises à part les connaissances biologiques qui permettent de la définir) mais précisément parce qu'elle *n'est rien* ou qu'elle est la transformation de l'humanité de l'homme – comme existence pratique dans un champ d'intériorité – en simple lacune inerte. Nous ne la *comprenons* pas, non pas parce qu'elle serait un mystère dépassant la Raison humaine mais simplement parce que des facteurs en extériorité réalisent en un certain cas la possibilité rationnelle (au sens positiviste) mais non-compréhensible que la compréhension soit pour toujours impossible.

Cette expérience terrifie parce qu'elle est celle du Néant-en-soi comme lucarne sur l'Être-en-soi. Cela signifie qu'elle dérange et déchire en chaque cas un relativisme optimiste qui se reforme aussitôt après. Ce relativisme, c'est aussi bien celui de certains marxistes que celui des historiens bourgeois; c'est même surtout chez les dialecticiens matérialistes qu'il risque de se développer : ceux-ci ont beau définir l'Être par la *praxis* ou simplement par *l'efficacité*, il n'en demeure pas moins qu'ils considèrent l'ensemble des processus à l'intérieur de la totalisation (qu'ils l'appellent ainsi ou autrement) et que la formule « être, c'est agir ou être-agi » est le principe d'un idéalisme pragmatiste de la même manière que l'autre formule : « être, c'est percevoir ou être perçu » fonde

l'idéalisme intellectualiste. A ce niveau d'optimisme, on refuse de tenir compte – pour le statut ontologique des hommes – de leurs déterminations transcendantes de non-humanité. Ou plutôt on intègre tout : bien sûr, on étudie l'action des circonstances antérieures, on montre comment les conditions de la vie et de la reproduction de la vie, les contradictions des forces productives et des relations de production, etc., sont à la base même de l'Histoire par les luttes de classes qu'elles engendrent. Mais l'ensemble de ces facteurs appartient déjà au champ pratique : les instruments et les machines déterminent sans aucun doute des phénomènes aussi différents que la *quantité* de production, la division du travail, l'exploitation sous sa forme particulière, etc. Et, sans doute, dans une société qui n'a pas pris conscience de ses contradictions et de leurs conditions véritables, le conditionnement du politique par l'économique (par exemple) peut échapper plus ou moins : R. Aron a parlé de sociétés qui ont une économie *en soi* mais qui, faute de la *connaître* (d'avoir les instruments permettant une prise de conscience), ne la transformeront pas en *économie pour soi* * ; en utilisant ce vocabulaire, on pourrait tout aussi bien parler d'événements *en soi* – c'est-à-dire dont le sens et l'importance, l'efficacité sont restés inaperçus au moment même où ils se produisaient – et d'événements *pour soi* (dans lesquels l'action produit ses propres lumières non seulement pour éclairer au-dehors mais pour se contrôler elle-même). Pour tout dire, la théorie de la déviation que nous avons proposée (et, d'une manière générale, toute notre tentative pour montrer l'Histoire en tant qu'elle se déborde elle-même) pourrait s'exprimer en termes d'en-soi et de pour-soi. Du reste, j'ai qualifié [d' « extériorité »] ** le pratico-inerte et la dérive qu'il engendre continûment dans la praxis elle-même.

L'être-en-soi de la praxis-processus : limitation extérieure de l'intériorité et limitation intérieure de l'extériorité.

Seulement, cette extériorité et cet en-soi n'ont ici qu'un sens relatif. Rappelons-nous en effet que la praxis-processus reprend tout en intériorité. Non seulement *l'en-soi* (dans ce sens proche de l'hégélianisme) peut parfois être dissous (au moins partiellement) dans le *pour-soi*, mais encore *en lui-même* il n'agit par ses relations inertes d'extériorité que pour s'être produit au sein d'une immanence synthétique qui se referme sur lui et lui sert de milieu conducteur : il est plus ou moins *unifié* dans la mesure même où il

* Cf. note 1 p. 137 (N.d.E.).

** Dans le manuscrit ces deux mots sont reportés en fin de phrase (N.d.E.).

unifie, c'est-à-dire où il détermine entre les termes synthétiquement unis d'une multiplicité l'omniprésente unité d'une réification. Ainsi, dans la *matière ouvrée*, l'inerte extériorité (sous la pression des synthèses passives qui l'informent) agit sur l'homme et sur l'humain par la médiation humaine, en tant que les besoins, comme historiquement conditionnés, et la praxis elle-même lui donnent son efficacité. L'erreur du matérialisme naïf est de croire, nous l'avons vu, que les processus physico-chimiques *comme tels* conditionnent l'action et les techniques, alors que, dès le rapport univoque de l'organisme pratique à son champ d'activité, la matérialité inerte est déjà pénétrée de significations humaines, c'est-à-dire *déjà ouvrée*. Seulement, on risquerait de n'éviter l'écueil de ce matérialisme idéaliste que pour tomber dans celui d'un humanisme instrumentaliste si, du fait que nous ne rencontrons jamais l'inertie matérielle qu'à travers des significations qui l'unifient (et cela vaut, bien entendu, de l'environnement quel qu'il soit, à travers les déterminations hodologiques de l'étendue, donc de toute réalité saisie à partir de l'être-dans-le-monde des hommes d'une époque donnée), nous réduisons cette inertie à l'être pur et simple de ces significations, en tant qu'elles se posent pour soi dans le monde des hommes.

Telle est bien en effet la contradiction qui oppose le réalisme historique, distinguant radicalement l'être-en-soi de l'être-connu ou de l'être-agi (ou connaissant et agissant), et la méthode *située* qui met au jour les significations, les lois et les objets, au fur et à mesure qu'elle les dévoile en les modifiant et en se modifiant par eux. Chacune des deux positions est vérité en soi-même; chacune, sans l'autre, glisse dans l'erreur, passe à l'une des formes connues de l'idéalisme. C'est précisément à montrer la synthèse des deux vérités en une vérité ontologique totalisante que sert notre expérience abstraite de *l'Être-en-soi*.

L'erreur serait de croire, en effet, que l'être-en-soi de la praxis-processus, en tant qu'il surgit dans l'extériorité de la Nature, doit n'être considéré que comme l'absolue extériorité de la matérialité du champ pratique. Ou, si l'on préfère, comme s'il se réduisait à l'ensemble des déterminations physico-chimiques ou, d'une façon plus précise, des transformations irréversibles de l'énergie, qui constituent l'histoire-processus, à travers les travaux et les luttes des hommes et à travers les catastrophes (inondations, incendies, etc.) qui détruisent tout ou partie de ces travaux (et dont l'activité humaine peut limiter l'efficacité négative dans le champ pratique). De fait, pour supprimer les significations et les orientations pratiques de ces transformations, il est nécessaire d'avoir choisi une perspective, un point de vue sélectif. Et cette perspective est celle de la connaissance: car c'est elle seule, la connaissance, qui peut écarter systématiquement un ensemble de

structures au nom de son droit de sélection. Autrement dit, c'est prendre l'univers entier sous sa vue *du point de vue* d'une Raison positive qui se ferait aveugle aux signes, qui prendrait sur la vie et sur l'humain le point de vue des minéraux ou des atomes et qui, en tant que connaissance de l'humain par le physico-chimique, ne retrouverait rien d'autre en l'homme que ce physico-chimique lui-même. Cette attitude a pour résultat – bien malgré elle – de traiter les produits de l'artisanat et de l'industrie comme faisaient naguère les physiocrates : si, en effet, *l'être* des significations est nié (ou du moins est réduit à ce qui en paraît dans l'intériorité du champ), alors la spécificité de l'objet ouvré *en tant que tel* (c'est-à-dire le rassemblement de sa dispersion par une synthèse passive et l'isolement relatif qui permet à ses éléments de se conditionner dans un ordre préétabli) doit radicalement se dissoudre sous l'action de la Raison minérale : l'ensemble de ces modifications est en effet réintégré dans l'immense dispersion de l'extériorité et ses conditionnements en extériorité suffisent à expliquer la succession de ces mouvements. Certes, des changements définis étaient nécessaires pour produire ce tourbillon local que l'extériorité bientôt dissoudra en ses éléments ; mais ces changements mêmes (qui se définissent, dans l'intériorité du champ, comme action, travail), dans le daltonisme de la Raison minérale, sont réduits simplement à leur extériorité non-signifiante, c'est-à-dire à des transmutations qui trouvent leur origine en d'autres transmutations antérieures. De ce point de vue, l'Histoire n'est qu'un rêve local de la matière : reste l'univers physique, *seule réalité*.

Mais *précisément*, l'être-en-soi de la totalisation historique ne peut signifier son non-être ou son *être-connu* par la Raison anti-historique de l'extériorité pure. L'être-en-soi de la praxis-processus est précisément indépendant de *toute* connaissance : il est la limite de l'intérieur par l'extérieur, certes, mais il est aussi celle de l'extérieur par l'intériorité. Cela signifie que le conditionnement de la totalisation d'enveloppement dans son être se produit dans l'extériorité comme détermination par des forces physiques d'un secteur de l'Univers à partir duquel elle est nécessaire et possible et que cette totalisation, engendrée de part en part à travers l'enchaînement de ces facteurs, surgira comme la médiation nécessaire entre eux-mêmes et leur unité passive de système. Du point de vue de l'extériorité, le moment de la signification est requis comme la condition nécessaire de la transformation du minerai en barre de fer ou par des alliages en acier, de la liquéfaction de l'air ou du trajet de certaines ondulations. Si l'on veut, les conditions physico-chimiques (par exemple) rendent compte de tout *sauf* de ce qui, dans le physico-chimique, est la négation de l'universalité *naturelle*, par exemple du fait *unique*

que, dans un certain secteur de la dispersion matérielle, l'ensemble des facteurs réunis ont produit la liquéfaction de l'air, conformément aux grandes lois physiques et chimiques mais *contre toute probabilité*. Ainsi l'être-en-soi produit lui-même les significations qui engendrent son intériorité : simplement, il les engendre à partir de l'Univers : à partir de l'Univers, un certain secteur se singularise par l'apparition de la vie et cette vie produit dans ce secteur (par exemple sur la Terre), par une première intériorisation, des modifications naturelles mais improbables du milieu (par exemple de la pression atmosphérique, de la teneur de l'air en oxygène), qui conditionnent *une* évolution en intériorité dont le profil est lui-même unique et, dans sa limite intérieure, *improbable* : c'est à partir de l'extériorité universelle, dans un ensemble de mondes où *les* règnes vivants et *les* histoires sont répartis de telle ou telle manière, et qui détermine chacune de ces aventures par rapport à toutes les autres (dans son rythme, son accélération, ses possibilités d'aboutir) comme *malfaçon* ou comme résultat de *chances exceptionnelles*, en même temps qu'il se réalise tout entier comme le destin qui peut les engloutir et contre lequel elles mènent un combat douteux, bref c'est à partir de tous les êtres et de tout l'Être que l'histoire humaine se produit, à l'extrême pointe du mouvement local de l'extériorité, comme *déterminée en extériorité, jusqu'au cœur de son intériorité, par l'extérieur* (de ce point de vue, par exemple, c'est l'ensemble des processus cosmiques qui se retrouve jusque dans la répartition des richesses minières en tant qu'elles commandent l'Histoire) *et en intériorité, à travers l'extériorité infinie, par toutes les aventures de la vie sur d'autres planètes* (s'il y a de la vie ailleurs; mais si, contre toute vraisemblance, le seul lieu où l'Univers a produit la vie comme sa propre intériorité locale devait être le globe terrestre, cela même serait une qualification intérieure de l'Histoire par l'absence d'intériorité extérieure). A ce niveau l'intériorité reste *limite de l'extérieur*, en ce sens que les fins se produisent à l'intérieur de l'Histoire et sans pouvoir transformer l'Univers en champ pratique ni – du moins pour l'instant – se faire reconnaître, partager ou combattre par d'autres groupes menant ailleurs d'autres histoires. Ainsi, l'extériorité produit en extériorité une certaine intériorité qui lui échappe et dont l'unicité se marque en extériorité par l'improbabilité des enchaînements qu'elle produit à son tour. A partir de la dispersion finie et illimitée du cosmos, un être-en-soi s'engendre dont le rapport-aux-fins est *réel mais en soi* (en tant que son être total n'est pas – comme limite intérieure de l'extériorité – un *être-compris*), dont les *sens*, comme médiations réelles entre les conditionnements extérieurs et leur reconditionnement systématique, *dans son improbabilité même*, reçoivent du cosmos leur statut ontologique (comme limite en intériorité

séparant deux processus d'extériorité), dont *l'ensemble des relations immanentes* se détermine à partir du secteur originel comme indissolublement lié aux sens et aux fins (comme la génératrice de ces dépassements de l'Être par lui-même à travers les structures nouvelles que l'intériorité détermine : par exemple le manque, toutes les catégories de négation et le risque – comme mise en question de l'unité d'intériorité par le lien universel d'extériorité entre tous les processus naturels en elle et hors d'elle). L'être-en-soi de la praxis-processus, c'est la rigoureuse équivalence de la totalisation d'enveloppement dans l'Univers et de l'Univers dans la totalisation d'enveloppement.

Comme des habitudes de pensée profondément et traditionnellement idéalistes risquent d'obscurcir aux yeux du lecteur cette expérience ontologique, je crois qu'on la rendra plus claire en la transcrivant pour un moment (et à simple titre d'image, de métaphore) en termes de connaissance *transcendante*. En effet, la plupart des lecteurs de science-fictions cherchent à reprendre conscience de l'être-en-soi de notre histoire; mais leurs habitudes idéalistes les obligent à concevoir cet être-en-soi dans la simple mesure où il apparaît à quelque Martien – Micromégas de 1958 – en général d'une intelligence et d'un niveau scientifique et technique de loin supérieurs aux nôtres et qui réduit ainsi l'histoire humaine à son provincialisme cosmique¹.

1. En fait, le caractère idéaliste des science-fictions n'a pas pour seule origine l'idéalisme bourgeois – c'est-à-dire l'idéologie du monde occidental. Il naît directement d'un rapport entre l'Est et l'Ouest : d'une certaine manière, en effet, les Occidentaux ressentent dans le malaise que le monde socialiste – même s'il s'en est jusqu'ici fort mal servi, même s'il ne dispose pas des connaissances empiriques que les chercheurs occidentaux ont accumulées pendant ce demi-siècle – possède des instruments de connaissance qui lui permettent de comprendre et de situer l'ensemble et le détail de l'évolution capitaliste entre 1917 et 1950. Au contraire, l'empirisme des intellectuels anti-marxistes est, à l'origine, un refus d'utiliser les principes de l'adversaire; il devient au bout d'un certain temps une impuissance à penser synthétiquement l'évolution du monde (à la fois celle de l'Ouest et celle de l'Est – c'est-à-dire, en ce dernier cas, une incapacité de *comprendre* et, par conséquent, de dépasser ceux qui *le comprennent*, c'est-à-dire qui connaissent son origine et son rôle dans le conflit qui déchire le monde et chaque société d'Occident); cette impuissance est ressentie comme un malaise : une des raisons de la Grande Peur américaine, c'est le sentiment confus, en chacun, d'être *objet* de l'Histoire dont les Soviétiques sont *le sujet*. Depuis quelques mois, on découvre aussi à l'Est qu'on a fait l'Histoire dans les ténèbres et que l'homme socialiste ne se connaît pas : mais cette inquiétude est d'ordre bien différent. Car s'il ne se connaît pas encore, du moins l'homme des démocraties populaires n'a-t-il pas perdu l'outil intellectuel : il suffit qu'il en réapprenne l'usage; et tant qu'il ne l'aura pas fait, il pourra dire – ce qui sera vrai – que nul groupe humain n'a plus *aujourd'hui* conscience de lui-même ni des autres groupes, bref que l'Histoire demeure ce combat de nègres dans un tunnel qu'elle est depuis cinquante ans (elle est *aussi* un progrès immense dans la prise de conscience : mais cette contradiction joue de toute manière en faveur des groupes socialistes), il pourra reconnaître, en somme, que

Pour ce Martien, donc, ou ce Vénusien, qui connaît de longue date la technique de la navigation interplanétaire, nous sommes – par exemple – une espèce animale dont certaines circonstances ont retardé le développement scientifique et intellectuel; il connaît ces circonstances, il a découvert notre lenteur d'esprit et les facteurs qui la conditionnent : facteurs qui, bien entendu, lui apparaissent en liaison avec la structure de notre planète et dont il sait qu'ils n'existent pas ailleurs, en tout cas pas dans celle qu'il habite. Ainsi voit-il l'homme, dans la comparaison même qu'il établit immédiatement entre celui-ci et les habitants d'autres astres, comme *produit cosmique* retenant en lui les particularités de sa province – et, par exemple, l'absence de certaines substances hautement nécessaires à l'activité cérébrale et nerveuse. Les différences des constitutions physiologiques, des histoires, du degré de développement, etc., n'empêchent certes pas qu'il nous comprenne dans notre réalité pratique comme des individus qui font en commun une histoire, mais les fins particulières que nous poursuivons en nombre de cas lui demeureront étrangères – nos plaisirs esthétiques, par exemple, s'il a des sens différents des nôtres. Ainsi définira-t-il nos fins en extériorité sans leur ôter leur caractère de fins mais sans pouvoir les partager : il notera simplement que les habitants de cette planète sous-développée ont certaines conduites orientées vers certains objectifs et que certains systèmes d'options sociales ou de valeurs conditionnent la hiérarchie de nos préférences. Faute de partager telle fin particulière, il saisit notre *praxis* en tel ou tel cas comme *exis*; il dit : les hommes aiment les boissons alcoolisées. Le *trait* ainsi gravé n'a plus rien à voir avec l'évidence qui accompagne la compréhension par un homme des fins d'un autre homme; il renvoie à notre facticité *cosmique*, c'est-à-dire au fait qu'une certaine rareté cosmique (absence de certaines substances ou présence d'éléments négatifs) a produit ce demi-ratage¹, l'homme. De la même façon, d'ailleurs, pour ce produit d'une haute civilisation industrielle, notre interminable histoire, qui n'en finit pas de se traîner à un niveau que Mars a dépassé depuis trois siècles, a la double détermination d'une pratique (elle *se fait*) et

l'Histoire présente se fait *dans le non-savoir* mais cette constatation – quelque trouble et quelque révolte qu'elle entraîne – n'a rien de commun avec le sentiment si fréquent des sociétés bourgeoises : *ils nous pensent, ils ont l'outil et nous ne l'avons pas*. C'est en grande partie des rêves moroses sur cette étrange situation (des groupes dont l'objectivité est entre les mains de leurs ennemis) qui ont infléchi les romans d'anticipation scientifique (dont l'origine a beaucoup d'autres sources, d'ailleurs sans intérêt ici) vers l'idéalisme qui caractérise la plupart d'entre eux et qui montre des hommes vus par des *contre-hommes* (c'est-à-dire par des hommes autrement bâtis, plus puissants, plus lucides mais, en général, méchants).

1. Il va de soi que je laisse au Martien la responsabilité de cette définition de l'homme en intériorité d'extériorité.

d'une donnée de fait (sa connaissance des conditionnements historiques lui permet de saisir les freinages qui empêchent les hommes de progresser plus vite); de cette façon, notre histoire retardataire et provinciale lui paraît aussi, dans son conditionnement cosmique d'extériorité, contenir en elle une *force négative* (qu'il découvre en intériorité et par comparaison mais qui n'est que la pure *absence* de ce qui, en Mars, est présence favorable); de la même manière, ce qui, en aucun cas, dans l'intériorité de l'histoire humaine, ne peut être pris pour une détermination *réelle* – par exemple l'ignorance d'extériorité – devient pour lui une qualification substantielle de la praxis-processus. Par « ignorance d'extériorité » (j'en ai parlé plus haut *) j'entends, par exemple, le fait que, à telle époque définie, en fonction du développement positif de la technique et de la culture, telle société se trouve à tel niveau scientifique *et non à tel autre*. Je l'ai dit, ce membre de phrase souligné : *et non à tel autre*, ne peut en aucun cas être considéré, en intériorité, comme se rapportant à une condition réelle de retard, à un facteur négatif et actif de freinage (ce n'est pas *faute d'avions* que Napoléon a perdu la bataille de Waterloo); mais cette même ignorance, quand elle se dévoile à un agent extérieur qui *sait* ce que nous ignorons, devient une opacité profonde, des ténèbres en notre entendement, une négation d'intériorité en notre cœur : la transformation est *réelle* car si – comme dans les guerres coloniales du XIX^e siècle – les indigènes *ignorent* le maniement des armes à feu et *ne savent pas* en fabriquer, cette ignorance est constituée – dans le rapport de réciprocité antagonistique – comme *infériorité pratique de l'autre* par les troupes coloniales. Pour le Martien des science-fictions (qu'il veuille conquérir ou pacifier la Terre), notre ignorance – soit qu'elle l'aide à asservir les hommes, soit qu'elle les empêche de le comprendre – deviendra *une détermination de chacun de nous par la culture de Mars*, donc une particularisation négative. Dans le même temps, ce voyageur interplanétaire – comme de nombreux auteurs nous l'ont raconté –, ayant fait de l'espace interstellaire son champ pratique (avec la Terre dedans), n'ignore pas que nous sommes menacés par un cataclysme cosmique (que les Martiens savent éviter depuis longtemps). Dans la mesure même où il voit notre histoire sortir du limon terrestre et tenir de cette boue ses particularités cosmiques et ses négations, il la saisit comme *anachronique* en considération du danger qui la menace, de la collision qui peut l'anéantir et qu'elle ne s'est pas encore donné les moyens d'éviter. Si la catastrophe est à longue échéance, il nous voit embarqués dans une course contre la montre :

* Dans le tome premier, section B du livre I, p. 215, *op. cit.* Voir aussi *L'Être et le Néant*, quatrième partie, chapitre I, p. 579 sq., *op. cit.*, ainsi que les *Cahiers pour une morale*, p. 306 sq., 347 sq., *op. cit.* (N.d.E.)

gagnerons-nous ? Ici la prévision s'arrête, même pour un Martien, puisque la question se règle *aussi* en intériorité : l'Histoire est à elle-même sa propre accélération ; reste que le témoin peut *particulariser* cette fragilité essentielle qui est propre à toutes les histoires : dans *notre* cas, elle se constitue comme un rapport encore indécis avec un risque que nous ignorons ; elle individualise notre aventure à partir du cosmos, et nous serons pour toujours ceux qui périront, corps et biens, dans cette collision interplanétaire, ou ceux qui sauront lui survivre. Ainsi, par le mythe du Martien, toute une histoire en extériorité, faite de pièges, d'embûches, de relations possibles ou certaines avec d'autres organismes pratiques, habitant d'autres planètes, et révélant comme idiosyncrasie produite par le cosmos lui-même (en tant que l'ensemble de forces qui le parcourent a constitué *ce* secteur d'extériorité) ce caractère *d'homme* que nous prenons volontiers, en intériorité, comme la marque de l'universel, toute une histoire *extérieure* – qui s'unifie par les conséquences réassumées qu'elle produit à *l'intérieur* – se constitue et *nous* constitue comme *individus cosmiques*.

Si nous laissons, à présent, le Martien au magasin des accessoires, ce mythe nous aura, dans sa puérilité, rendu, à tout le moins, ce service : nous aurons compris que l'être-en-soi de la praxis-processus est le fondement de toute objectivité possible de notre histoire pour un témoin extérieur à l'espèce humaine. Reste que l'homme, en tout état de cause, *ne peut pas* se faire ce témoin * : s'il accroît ses techniques et son savoir, c'est le savoir, ce sont les techniques de tous qu'il va développer, et nous ne franchirons pas le cercle de l'intériorité : le spoutnik agrandit le champ pratique mais il n'en sort pas. Et puis, naturellement, le point de vue du Martien – quelle que soit sa science de l'Univers – est une particularisation et une mise en perspective de certaines relations ; le dévoilement opéré est une *situation*, c'est-à-dire qu'il révèle le Martien par les hommes autant que ceux-ci par celui-là. L'être-en-soi déborde la connaissance qu'il en prend par son caractère fondamental : il est le centre particulier de rapports infiniment infinis avec tout l'Univers. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, certaines fins humaines sont définies par l'habitant de Mars comme fins objectives mais étrangères : il ne les partage pas. Mais les fins de la praxis-processus, en tant que considérées dans leur être-en-soi, ne sont ni *intérieures* ni *étrangères*, elles ne participent ni à *l'exist* seulement ni – à titre d'objectifs immanents – à la praxis seule. Ou plutôt, précisément parce que notre expérience porte sur les conditions de l'Être et non sur celles du Connaître,

* Sur l'impossibilité pour l'homme de se faire son propre témoin, il est intéressant de lire les dialogues de Frantz avec le *xxx^e* siècle dans *Les Séquestrés d'Altona*, que Sartre écrivait à la même époque (*N.d.E.*).

elles sont tout à la fois immanentes et transcendantes, dans l'indistinction même de leur statut ontologique : transcendantes dans l'immanence puisque le caractère de fins non-partagées renvoie nécessairement à l'agent qui *ne partage pas*; ainsi leur être-en-soi comme fondant la possibilité permanente de n'être pas partagées est la simple affirmation ontologique d'elles-mêmes, en tant qu'elles débordent, par le simple fait de surgir dans l'Univers, toute relation immanente avec le groupe ou l'ensemble social qui les a posées; immanentes dans la transcendance puisque – qu'elles soient ou non *connues* par un témoin et quels que puissent être la réserve ou le refus manifestés par ce témoin s'il existe – leur rapport interne à l'agent reste gravé dans l'affirmation ontologique de la transcendance, comme la médiation requise entre telle série de transformations physico-chimiques et tel système de transmutations énergétiques qui en découle; ce rapport représente la structure irréductible de l'acte, le moment objectif de la praxis *comme nécessité de la liberté*. Par là nous voulons dire que les résultats systématisés – et provisoirement isolés – des simples transmutations *naturelles* ne peuvent ni se réaliser (improbabilité) ni se maintenir (pression des forces universelles) si la praxis-exis n'existait pas, à la fois comme être constitué à partir de l'Univers, qualifié, limité par les autres histoires, et comme dépassement créateur et régulateur de l'être extérieur vers lui-même.

Ainsi, dans l'être-en-soi, notre expérience des limites révèle, par sa visée vide, la présence de l'infinie dispersion cosmique comme conditionnement absolu de l'histoire humaine par les forces universelles de la non-histoire (et celle de la multiplicité des histoires non humaines comme limite en extériorité et comme relation externe-interne – possibilité d'être un jour dans le champ d'une autre espèce modifiant a priori *l'objet humain*), mais, inversement, elle découvre du même coup la réalité transcendante (et non plus pour-soi, pour-l'homme) de la transmutation d'énergie orientée par un objectif futur, c'est-à-dire la structure téléologique de certains secteurs cosmiques. Cela ne signifie *ni* que ces secteurs téléologiques ont été eux-mêmes préparés et définis *a priori* par des agents (ce qui serait absurde et nous renverrait à la théologie), *ni* qu'il y a dans la « Nature » au sens où l'entend Engels, un principe téléologique, fût-il embryonnaire (cela, je l'ai dit, comme contenu interne et matériel de notre expérience à vide des limites en extériorité, ne peut être ni affirmé ni refusé), mais tout simplement que, à considérer un secteur dont les caractères principaux permettent la vie et dans lequel la vie, par un embryon de circularité, modifie continuellement ces caractères (fût-ce sous ses formes les plus élémentaires et par la seule action des sélections de substances nutritives, combustion, production de déchets, etc.), il faut tenir pour une absolue réalité l'apparition

d'organismes pratiques et constructeurs d'outils avec leur temporalisation propre, la transformation du secteur par leurs déchets et surtout les systèmes physico-chimiques *improbables*¹ que ces organismes engendrent et qu'ils pénètrent plus ou moins de leur propre circularité. La structure téléologique (*donc l'Histoire*, au moins dans un champ de rareté) n'est pas seulement une relation intérieure de l'organisme à ses fins : c'est, en certains secteurs, la limite interne d'intériorité de l'être extérieur : dans l'indistinction de l'Être, l'extériorité de dispersion produit cette intériorité (ou, en tout cas, la rend possible), s'engouffre en elle pour la transformer en place publique du monde, battue de tous les vents cosmiques, constitue son destin par sa *tolérance* toujours révocable, se fait le facteur universel *du dehors* de l'idiosyncrasie historique; et réciproquement, elle est tout entière *marquée en intériorité* par ces faits de contrôle, de conditionnements orientés, de synthèses passives et de *feed-back*, comme par des limites intérieures de l'extérieur. Il est faux que l'aventure humaine soit, de ce point de vue, une aventure de la Nature (ou de l'Univers), comme on se plaît trop souvent à le répéter : c'est confondre en effet le secteur de notre action et son intériorisation (champ pratique) avec cette infinie dispersion en extériorité que nous unissons faussement (en signification) par le mot d'Univers²; il faut se borner à dire – ce qu'exige tout réalisme – que l'être-en-soi de l'activité humaine, même replacée dans la poussière des mondes, est, *dans son secteur*, à sa place, un absolu; qu'il y ait ou non d'autres multiplicités pratiques, l'histoire de l'homme résiste à sa détermination en extériorité, elle demeure comme centre absolu d'une infinité de relations nouvelles entre les choses.

Nous pouvons à présent comprendre que le mouvement de notre expérience, bien qu'elle nous ait livré des significations formelles, est opposé à celui de l'idéalisme hégélien : l'être transcendant de l'Histoire, c'est l'être-en-soi assimilant, sans en modifier la structure téléologique, l'être-pour-soi d'intériorité, devenant l'être-en-soi de cet être-pour-soi, dans la mesure même où toute action humaine – qu'elle soit individuelle ou commune – quels que soient les participants et la conscience qu'ils ont de leur acte, de sa signification dans l'intériorité du champ pratique, bref

1. Improbables par rapport aux transformations purement physico-chimiques. Plus ou moins probables – ou absolument certains – par rapport à l'ensemble des multiplicités cosmiques des galaxies, si elles existent : un savoir qui pourrait s'étendre à elles pourrait déterminer quelles chances il y a pour des ensembles pratiques de passer par les différents moments de notre histoire. Et, par là, il pourrait augmenter l'intégration des limites d'intériorité à l'extériorité et inversement.

2. Non qu'il y ait non plus un *pluralisme*, ce qui supposerait pluralité d'unités incommunicables.

quelle que soit, dans l'intériorité, sa structure de réflexion sur elle-même, doit finalement sombrer dans l'idéalité, dans le rêve, dans l'épiphénoménisme ou se produire dans l'extériorité (et comme produit de l'extériorité) dans la solitude absolue de l'être-sans-témoin, *avec* ses structures immanentes et réflexives. L'en-soi, en effet, vient ici au pour-soi de son absolue réalité : la réflexion de la praxis sur soi-même est humaine, pratique et située *en intériorité* ; mais produite dans la temporalité décomprimée de la dispersion universelle, par rapport à des transformations cosmiques qui deviennent par elle facteurs transcendants d'une histoire, sa réalité lui échappe en tant que ses lumières viennent de l'intérieur et que les limites qui la déterminent lui viennent par principe de la zone d'extériorité *ignorée, hors d'atteinte pratique*, en tant aussi que sa temporalisation d'intériorité, en se réalisant dans un secteur d'extériorité, constitue à distance, et sans même le soupçonner, certains faits externes comme son destin, *se* constitue avec ses qualités et son destin à partir de ces faits. Ce *gel* des structures vivantes d'intériorité à partir de l'être externe et comme affirmation de cet être externe, on peut le saisir du dedans, à propos des expériences que j'ai citées, comme *notre délaissement*. Mais, en extériorité, il se présente seulement comme étant à la fois *l'affirmation de ces structures* et leur limitation à partir d'un être-externe qui les soutient et les réduit à *n'être* ce qu'elles sont pour soi qu'à travers *ce qu'elles ignorent d'elles*. En d'autres termes, la praxis-processus a le statut ontologique de *l'être-absolu* sous ses déterminations en extériorité dans la mesure où son être échappe fondamentalement à la pratique et à la connaissance des hommes, c'est-à-dire dans la mesure où il est fondamentalement le dehors du dedans. Bien entendu, on aura compris que cette saisie de soi qui échappe n'a rien de mystérieux, rien d'irrationnel : la connaissance pratique peut se développer, s'étendre à tout, mais si elle doit *se réaliser*, elle doit comporter une ignorance fondamentale : celle de l'extériorité de son intériorité ¹.

Cependant, tant qu'elle n'est pas *objectivée*, cette transcendance ontologique n'est pas même en question pour les agents, sauf comme limite abstraite de leur possibilité d'action saisie à partir de la mort ou de circonstances qui lui sont liées. *L'objectivation* serait en effet la localisation pratique de l'espèce humaine à tel degré de développement dans le champ pratique des Martiens (ou d'autres) découvrant nos limites et nos conditionnements comme *moyen à mettre en œuvre* pour nous asservir ou nous détruire : à partir de

1. Sauf, dans une certaine mesure et dans des circonstances que nous verrons, à titre rétrospectif : c'est une des structures abstraites de ce que nous avons appelé *le sens* *.

* Cf. « L'événement historique », en annexe, p. 407 sq. (N.d.E.)

là, la praxis des hommes comporterait, à titre d'urgence vitale et comme premier objectif, la découverte de nos conditionnements cosmiques pour agir sur ceux-ci et les dérober à l'action ennemie : nous retrouvons la science-fiction mais nous retrouvons aussi un caractère décrit à propos des actions antagonistiques. Cette objectivité – toujours partielle, du reste – n'étant pas donnée, pas plus que les menaces réelles ou possibles qui viennent des forces cosmiques, la transcendance de l'être-en-soi ramène la praxis-processus à l'intériorité comme *sa réalité pratique*. L'absolu d'extériorité renvoie, comme limite nécessaire et non-savoir, à l'absolu d'intériorité : il est ce dont, *a priori*, nous ne pouvons tenir compte ; quand nous aurions la connaissance de tel ou tel désastre qui doit exterminer dans mille ans, dans cent ans l'espèce, les urgences proprement humaines et historiques de la situation présente ne changeraient en rien : pour les hommes d'aujourd'hui, il faudrait vivre, manger, travailler, lutter contre l'exploitation, contre l'oppression et la colonisation ; car les luttes présentes n'ont pas *des principes théoriques ou des valeurs* pour origine (principes et valeurs que la mort si proche de l'humanité pourrait mettre en question) mais – directement ou à travers des médiations – l'urgence absolue des besoins. C'est d'ailleurs ce qui fait comprendre mieux encore l'absurdité de l'hypothèse : en effet, la future catastrophe ne pourrait être une *connaissance pratique* (c'est-à-dire agir sur des hommes et transformer leur action) que si déjà l'ensemble des progrès scientifiques et techniques permettait de l'acquérir. Mais ces progrès n'auraient pas lieu sans un élargissement du champ pratique (voyages interplanétaires, etc.) et les nouvelles urgences ne pourraient se manifester qu'à l'intérieur d'une totalisation d'enveloppement modifiée par le développement de notre puissance et par le changement conséquent de nos objectifs et des structures internes des ensembles sociaux. En fait, le rapport actuel d'une menace inconnue à notre histoire est extérieur et univoque : il qualifie la totalisation en cours *du dehors*, il lui assigne peut-être *du dehors* un destin, mais la réalité pratique de notre action ne peut se déterminer en fonction de cette menace : non pas seulement parce que nous l'ignorons (ce qui serait un facteur négatif d'extériorité) mais surtout parce que le tissu positif de notre praxis-processus s'est tramé de telle sorte qu'il ne lui laisse aucune place comme condition de la praxis dans l'intériorité du champ pratique.

Ces remarques, loin de constituer la praxis en intériorité comme un épiphénomène, lui restituent sa réalité absolue ; et cette réalité s'inscrit à la fois dans l'immanence du champ et dans l'être-en-soi. Dans l'immanence, en effet – quel que soit son profil en extériorité – cette action, prise dans son ensemble, ne peut être autre qu'elle n'est (ce qui ne préjuge pas de la question des

possibles intérieurs); l'ensemble des circonstances antérieures, c'est-à-dire à la fois le secteur originel et l'ensemble des actions déviées qui sont nées de lui, conditionne en effet le cours de l'Histoire, sa vitesse, ses rythmes, son orientation, la succession réglée de ses objectifs; et c'est la praxis elle-même qui, par le dépassement de ces conditions, fait qu'il y ait *une* histoire en ce secteur; sans la réalité de la praxis-processus, il serait même impossible de concevoir la réalité interne et externe de combinaisons matérielles inertes et improbables (machines, etc.). Inversement, l'intériorité est elle-même structure-limite de l'être-en-soi; nous l'avons vu : cela signifie que la finalité, comme structure absolue de l'être-en-soi et comme *raison* de l'unité passive des combinaisons improbables, comporte l'intériorité comme son milieu immanent : la finalité, en effet, même envisagée dans son être transcendant, se constitue comme dépassement-dévoilant d'un ensemble de circonstances matérielles à partir d'un besoin et comme l'éclairement de cet ensemble et d'elle-même à partir de la détermination d'un objectif futur. Ainsi, même dans l'en-soi, l'immanence est médiation entre deux états transcendants. Mais de même que l'être-en-soi de la praxis-processus est limitation extérieure de celle-ci, il se produit comme limitation intérieure de l'extériorité. Cela signifie – du point de vue de la connaissance – qu'un Micromégas peut saisir l'intériorité de l'extérieur comme sens et comme limite du processus qu'il considère mais qu'il ne peut comprendre en intériorité le mouvement de cette histoire qu'en se faisant – s'il en a les moyens – *intérieur à elle*.

Cette observation peut servir d'approche pour saisir et fixer la signification *ontologique* de la limite *intérieure* comme frontière de l'extériorité : il faut entendre par là que cette intériorité se produit dans l'en-soi comme limite de la dispersion, comme synthèse passive, comme unité produite et maintenue des systèmes, comme relatif isolement d'un ensemble matériel, et que ces marques de l'en-soi s'y réalisent comme étrangères et comme les résultats d'un dépassement réfléchissant et conservateur qui, dans la fragilité même de sa temporalisation, s'affirme dans son indépendance comme *l'indispensable autonomie de la médiation*. Autrement dit, l'intériorité, comme médiation-rupture entre les états et les transmutations, est, par elle-même, la limite de son être-en-soi dans la mesure où, dans le cadre de cet être, elle *n'est pas* mais *s'intériorise*; la totalisation est un moment du processus mais un moment hétérogène dans la mesure où, loin d'être – fût-ce une totalité –, elle *se totalise*. L'être-en-soi est partout, transit tout et, d'une certaine manière, fige tout mais il est sa propre limite dans la mesure même où, dans le moment de la médiation, la loi de cet être est de *se faire*. On comprendra cette distinction sur une image : si je vois, en passant dans la rue, cette employée balayant,

comme tous les matins à la même heure, l'entrée du même magasin avec les mêmes gestes, son acte devient *exis* et, à travers cette *exis*, j'entrevois son être-de-classe. Pourtant cette *exis* (pour réelle qu'elle soit) et cet être-de-classe ne peuvent se réaliser en elle et pour elle que par le dépassement réfléchissant de la praxis. Ce qui vaut pour ces caractères encore humains de l'Être (la praxis comme intériorité et sens de l'*exis*), nous le retrouvons au niveau de l'Être absolu : c'est tout simplement l'en-soi se refermant sur le pour-soi et le gardant en lui comme sa limite interne, qui ne peut être vécue que dans le mouvement d'une temporalisation pratique.

Ces remarques suffisent à montrer que l'être-en-extériorité, loin de transformer l'intériorité en songe, lui garantit son absolue réalité. Il produit, en effet, dans la dispersion universelle la totalisation pratique comme imposant l'unité de ses fins aux choses (à certains éléments du secteur), comme *donneuse de sens* par sa fonction même et comme *n'ayant de sens* (et de signification) que dans son intériorité, pour les agents, bien que sa structure de médiation par dépassement réfléchissant soit inscrite en l'être-en-soi comme détermination abstraite. Dès qu'il y a une histoire, la multiplicité pratique par qui (et pour qui) cette histoire existe se trouve définie et située par le champ qu'elle détermine; chacun des objectifs qu'elle poursuit se trouve, certes, défini en extériorité par l'Univers entier; mais pour que cette définition transcendante puisse avoir lieu, il faut que ce même objectif soit produit dans un rapport d'immanence absolue comme la détermination future du besoin (son assouvissement) par les moyens du bord à travers les données de fait qui caractérisent la situation. De même, il faut considérer sans doute, du point de vue ontologique, que chaque agent est le produit – dans ses besoins comme dans ses structures pratiques – d'une infinité de circonstances matérielles, qui, débordant l'Histoire, la préhistoire, l'histoire naturelle et la géologie même, l'ont produit – dans la comparaison réelle qui peut toujours s'instituer avec d'autres formes de vie en d'autres planètes – comme *étant cela* et *n'étant que cela* et qui, comme ensemble matériel donné (et à partir duquel on peut remonter à l'infini dans le temps physique), ont déjà constitué ses caractères organiques, ses moyens d'action, etc. comme déviation fondamentale de toute praxis possible. Mais quand on sera remonté au plus loin, puis quand, à travers « l'histoire de la Terre » et celle des espèces, on aura ré-engendré l'espèce humaine avec ses marques distinctes (non seulement par rapport aux animaux inférieurs mais aux autres organismes pratiques possibles), avec ses décalages pratiques et ses dérives, rien ne fera que ces caractères ne se produisent comme *caractères pratiques* à travers l'action qui les instrumentalise en les dépass-

sant vers son objectif et qui, dans et par l'usage qu'elle en fait, décide elle-même, à partir du but et par rapport à lui, de la dérive qu'ils lui feront subir. L'être de la matière ouvrée exige ce saut hors de l'Être vers l'Être qui est la praxis même comme intériorité. Et cette praxis ne trouve du dehors ses limites et l'être-déterminé qu'elles lui confèrent à partir de tout que dans la mesure où elle est à elle-même ses propres limites internes à partir du dépassement des circonstances antérieures.

Tel est donc l'être-en-soi de la totalisation d'enveloppement, en tant qu'il est visé de l'intérieur par les agents de l'Histoire : il est partout, il est la profondeur infiniment infinie de cette totalisation en tant que sa profondeur est l'Univers qui la conditionne du dehors par une infinité de rapports et, par là même, pousse son idiosyncrasie à l'extrême ; il se produit à la fois comme la limite extérieure de la spirale, de la déviation et du futur qui l'éclaire, et comme la spécification radicale de cette dérive et de son sens par son surgissement dans un secteur défini du monde et, à travers celui-ci, dans le monde entier, comme être-au-milieu-du-monde. C'est donc à la fois la déviation dans sa relation à l'Histoire qui la produit et qu'elle produit et le délaissement comme l'être-autre de cette finalité absolue dans un univers indifférent à ses fins. Tout cela, bien entendu, renvoie l'absolu de l'histoire humaine (ou de toute histoire) à l'intériorité : le délaissement, en d'autres termes, crée l'absolu de l'intériorité, c'est-à-dire fonde l'être-immanent de toutes les fins historiques. En même temps, il transit toute l'intériorité, il est partout : l'être-en-extériorité est cela même qui fait la force de nos bras, notre fatigue, l'inertie continuée des synthèses passives, notre multiplicité et, finalement, nos déchets et notre dérive. Mais, pas plus comme limite extérieure de l'intériorité que comme omniprésente inertie qui transit l'immanence, nous n'en avons l'expérience réelle : la matérialité inanimée, nous la dévoilons en l'ouvrant, dans notre champ pratique, comme médiation entre l'homme et les objets de son désir, comme médiation entre les hommes, *déjà agie* par des hommes dont l'inerte matérialité est déjà intégrée par la synthèse organique et dépassée par l'acte ou suscitée par l'impuissance sérielle (humaine encore) dans le pratico-inerte.

Ainsi, la réalité de la totalisation tient à la présence de ces deux absolus et à leur réciprocity d'enveloppement. Si l'on demande à présent quel est l'être d'un événement historique comme, par exemple, l'insurrection du 19 août 1792, nous pouvons répondre : il ne se réduit, en effet, ni aux actions des participants ni à la conscience que ceux-ci ou que des témoins en ont prise, ni non plus aux conséquences qu'il provoque (et qui, ontologiquement, lui sont homogènes), c'est-à-dire à son efficacité intérieure, ni aux transformations énergétiques qui le *produisent* et qu'il produit sur

le terrain de la pure extériorité. Mais il est, tout à la fois, un moment de la Révolution comme totalisation d'enveloppement saisie en intériorité et, dans son absolue solitude comme dans son irréductible unité, l'infinie détermination, par une infinité de rapports extérieurs, de cette idiosyncrasie, en tant que ses fins surgissent dans l'Univers comme fins non partagées et qu'elle se constitue comme structure unitaire au milieu d'un univers dispersé, c'est-à-dire comme cette ligne sans épaisseur : la limite intérieure de toute l'extériorité. La totalisation saisie en intériorité, c'est la *praxis-processus*; mais lorsqu'on l'envisage comme être-en-soi contenant en lui-même son être-pour-soi, elle devient – en tant qu'objet vide de notre visée – ce que nous appellerons *processus-praxis*. Du point de vue formel qui nous importe, en tout cas, et qui est celui de la dialectique, il va de soi que l'expérience critique a circonscrit le champ de la dialectique constituée : les véritables liens du cosmos et de l'être-en-soi, nous les ignorons, sauf dans leur réalité formelle; le seul domaine où la dialectique se révèle comme mouvement absolu de la temporalisation, c'est le champ de l'intériorité pratique : ainsi notre expérience en limite et en fonde la portée.

Nous nous refusons le droit de rien dire sur le type de relations qui unissent l'être-en-soi aux forces cosmiques et aux autres multiplicités pratiques, s'il en est. Nous savons que certaines de ces relations doivent être prises en extériorité pure, et ce savoir se fonde sur l'expérience, puisque certains dangers qui se manifestent dans le champ pratique (et, en conséquence, sont déjà intériorisés) se donnent immédiatement à nous comme *venant de la pure extériorité* (ainsi peuvent apparaître les orages et la grêle pour les cultivateurs tant que leur société n'a pas les moyens de gouverner les climats et les précipitations atmosphériques) : cet orage s'est formé *ailleurs*, hors de l'Histoire. S'il n'appartient jamais *en fait* à l'extériorité pure de l'en-soi, c'est que sa *possibilité* (comme limite commune de notre savoir et de notre ignorance) était déjà donnée dans la société où il fait sa visite. De même, nous l'avons vu, la défaite et la mort (et, à travers les différentes structures de l'événement, tout ce qui, directement ou indirectement, se rapporte à elles) nous font réaliser l'expérience absolue mais vide de l'être-transcendant comme limite d'extériorité et comme annulation de toute compréhension. Qu'il y ait ou qu'il puisse y avoir d'autres relations d'un autre type, c'est ce que nous ne pouvons ni affirmer ni nier *a priori*¹ : ce que nous pouvons

1. Pour donner de ces relations possibles un exemple purement imaginaire, c'est ce qui se passe dans les romans de science-fiction lorsque les hommes découvrent qu'ils sont – eux et la Terre – dans le champ pratique d'une multiplicité organique qui les manœuvre par des moyens inconnus et sans qu'ils puissent la découvrir autrement que par certains événements improbables qui se

dire, en tout cas, et qui est négatif et formel, c'est que ces conditionnements en extériorité (ou même – voir la note – par intériorisation de l'extérieur, présence synthétique de l'extériorité totale au sein du champ humain) n'ont, de toute manière, aucun caractère commun avec la dialectique d'intériorité pratique. Celle-ci, en effet, étant tout ce qu'elle peut être, ne peut être ni modifiée ni complétée par le transcendant absolu et, par conséquent, celui-ci lui demeure hétérogène : il ferait, pour un témoin du dehors, l'objet d'une autre connaissance et ses rapports à la limite d'intériorité qu'il soutient seraient d'une autre intelligibilité. Nous reviendrons sur ce problème, d'une importance fondamentale pour poser correctement la question du sens diachronique de l'Histoire *. Pour l'instant il suffit de noter que si la temporalisation comporte des déviations, des retards, des ignorances, ce sont ses propres déviations, ses propres ignorances et ses propres retards : elle les engendre comme totalisation dialectique et par la circularité qui produit l'unité intérieure de l'extériorité comme déviation de l'intériorité. Bien sûr, l'extériorité présente à l'intérieur, c'est l'en-soi lui-même et la structure dispersive de l'Univers : mais, *justement*, cet en-soi n'apparaît que comme limite d'extériorité visée à vide ; et l'extériorité de l'intérieur apparaît et développe son efficace dans le cadre de l'immanence. Ce que nous nommons processus-praxis, c'est le dessous des cartes, l'envers de la praxis-processus : mais en dépit de tout, la praxis-processus – menacée, conditionnée, déterminée de l'extérieur et en tant qu'être-en-soi – reste le fondement formel de son être-au-milieu-du-monde (sinon du contenu de celui-ci) parce qu'elle fait qu'il y a dans l'Univers quelque chose comme un

réalisent par elle dans l'intériorité du champ humain. Du point de vue de l'intériorité, cette intériorité extérieure et extériorisante (son être-objet pour la multiplicité étrangère) se présente comme dialectique renversée. C'est-à-dire qu'il faut saisir l'intériorisation de l'extérieur (intégration du champ humain au champ « martien » ou à tout autre de même ampleur) comme production de l'extériorité à l'intérieur (apparition de faits synthétiques et dialectiques dont la temporalisation, en tant qu'elle exprime celle des étrangers pénétrant la nôtre, est source *pour nous*, et par son unité même, de la massification et de la réification des rapports humains jusqu'à l'atomisation complète des individus et à l'éclatement du champ pratique ou jusqu'à leur soumission totale au pratico-inerte constitué *de l'extérieur*, c'est-à-dire de l'intérieur du champ qui enveloppe le nôtre). On le voit, cette dialectique renversée *peut avoir son intelligibilité* (elle ne fait que radicaliser, d'ailleurs, certaines expériences de la lutte que mènent les hommes entre eux, et, par exemple, celles de la défaite). Mais quelle que soit son intelligibilité *possible*, il faut reconnaître à la fois qu'elle n'a rien à voir avec la dialectique comme logique interne de l'action et qu'elle n'a jamais fait (sauf dans les romans d'anticipation) l'objet d'une expérience *réelle* qui permit de sortir de l'intériorité humaine

* Cf. Présentation et « Totalisation d'enveloppement », en annexe, p. 452 (N.d.E.).

envers des cartes ¹. Ainsi la primauté ontologique de l'être-en-soi se transforme en primauté de l'Histoire; et le moment de la praxis-processus comme indispensable médiation de l'action se produit – comme ce dont l'être-en-soi est l'envers infini – dans et par le milieu de l'intériorité : il est nécessaire que tout soit *humain* dans la totalisation de l'histoire humaine, même les forces anti-humaines, même la contre-humanité de l'homme (*sauf la mort*), pour que l'homme puisse, dans son être-en-soi d'extériorité, se produire comme limite d'intériorité des forces inhumaines et, en conséquence, comme équivalence absolue de l'humanisation de l'inhumain et de l'inhumanisation de l'humain.

Mais *précisément* parce que l'inhumain est partout dans l'intériorité, comme la résistance de l'Histoire et comme son fondement, mais *toujours dépassé*, dévoilé ou conditionnant secrètement les dérives de l'action et, dans tous les cas, réalisant son efficace à travers elle et par elle, la dialectique, règle de l'être-en-intériorité, se donne à l'expérience comme l'absolu du dépassement temporalisant : le dépassement de l'être-en-soi vers l'être-en-soi à travers l'intériorité, allant d'une détermination absolue à une autre, ne peut être qu'un efficace absolu. Il faudrait revenir ici aux analyses de *l'existence* comme néantisation, que j'ai tentées ailleurs * : mais nous déborderions notre propos. Qu'il suffise de rappeler ici que la praxis *sourd* de l'être-en-soi comme sa négation; par là, elle n'est pas *relative* à l'en-soi qu'elle nie mais elle *se fait* absolument sa négation en se temporalisant vers son objectif (qui est la même négation mais gravée dans l'en-soi). Et comme la négation d'une dispersion ne peut être que l'unité qui conserve cette dispersion en soi tout en l'unifiant (dépassement et intégration à la praxis) ou la synthèse passive qui impose sa griffe à cette dispersion même, comme *le besoin lui-même* est déjà l'unité de ce qui manque ou l'unité de ce qui menace, intériorisée et réextériorisée dans le champ, l'être-en-soi est partout visible à travers la transparence de la praxis comme condition, menace, instrument ou produit ouvré, mais cette seule transparence astringente suffit à le transformer : on le découvre toujours à travers *son avenir*, c'est-à-dire en tant que ses inertes métamorphoses deviennent *son avenir humain* par la praxis en cours.

1. J'ai montré comment le caractère de « force destructrice » venait, dans le champ pratique, de la praxis humaine, aux catastrophes qui en bouleversent les conséquences **; il existe dans l'extériorité absolue une relation analogue, mais figée dans l'en-soi, qui détermine l'Univers comme indifférence, comme milieu de délaissement etc. à *partir* de la limite d'intériorité extérieure. Et d'une certaine manière, cette unification du dispersé en tant que tel par l'unité absolue mais figée d'un acte solitaire peut apparaître comme la synthèse inerte et négative de l'Univers par l'Histoire qu'il écrase.

* Voir *L'Être et le Néant*, première partie, chapitre I, p. 56 sq., *op. cit.* (N.d.E)

** Cf. tome premier, section C du livre I, p. 272 sq., *op. cit.* (N.d.E.)

C'est de ce point de vue que le statut ontologique des agents et, à travers eux, de la totalisation, est l'unité fondamentale d'une contradiction. Le premier dépassement synthétique de la dispersion par la praxis (fondée sur une intégration organique du divers), c'est la production réelle de la multiplicité : le multiple, en effet, ne se réalise comme extériorité que sur et par le fondement de l'intériorité. Chaque relation d'un élément de ce multiple avec les autres suppose une synthèse pratique et formelle et une dispersion (non-rapport des termes) retenue comme le contenu de cette synthèse. Le redépassement du multiple pur par un nouveau projet d'intégration produit l'identité des éléments comme contenu de l'unité formelle et réalise le statut quantitatif de l'être-en-soi sur la base duquel des déterminations nouvelles – en particulier les synthèses passives du travail – vont être obtenues. Mais dans la mesure même où la praxis *produit* les multiplicités quantitatives, l'être-en-soi travaillé *modifie les agents* et les transforme en multiplicité (la dispersion des organismes devient multiplicité *nombrable* dans l'intériorité du champ). L'intériorité de l'en-soi comme quantité a pour effet d'affecter chaque organisme pratique d'extériorité *par rapport aux autres* et d'introduire la quantité comme élément de séparation *entre les agents*, c'est-à-dire *entre les actions*. Ce rapport fondamental de l'intériorité à l'extériorité réalisé pratiquement comme première circularité (unification du divers par le multiple et la quantité, actualisation de la diversité des actes par la quantification des agents à partir des quantités inertes) est le fondement ontologique et pratique de la dialectique comme totalisation perpétuellement reconditionnée par la dispersion qu'elle totalise et retotalisant sans cesse les multiplicités que produit dans l'intériorité chacune de ses synthèses pratiques.

De ce point de vue, la *vie* comme fait d'intégration fondamental du dispersé, comme harmonisation des transformations énergétiques *guidées*, est le processus unitaire qui fonde la dialectique (rapports des multiplicités entre elles par la médiation de l'unité, multiplication de l'unité par l'unification) : l'unité future des objectifs projetés à partir du besoin tire sa réalité du statut ontologique de l'être vivant et de cette unité perpétuellement maintenue qui constitue l'être-en-soi de l'agent et le cadre transcendant de toute temporalisation (dès le besoin, en effet, le rapport au futur comme milieu de l'acte est engendré). Mais ces remarques, loin de montrer dans la vie une *première dialectique*, ont plutôt pour résultat d'affirmer l'autonomie de la dialectique constituante : celle-ci, comme simple altération interne et liée aux circonstances, du rapport mouvant de l'organisme biologique et de son milieu, est produite et soutenue par l'organisme même ; mais l'unité transcendante de l'action vient s'enter sur l'unité immanente de la vie, dans la mesure même où la temporalisation

comme arrachement au temps circulaire du biologique et où le dépassement comme organisation non intégrante de l'inorganique représentent une solution neuve (et non contenue dans le principe même de la vie) à des problèmes neufs (posés par la rareté). Par la répétition cyclique (actions biologiques des vivants inférieurs et cycle archaïque des travaux sociaux), l'organisme réintègre la transcendance dans l'immanence et la temporalisation vectorielle dans la temporalité circulaire. Mais déjà par la praxis de *cet* organisme, de *celui-là* etc., etc., il y a *des* organismes. L'union pratique du champ produit *comme multiplicité* (par là comme séparation, réciprocity antagonistique etc.) la dispersion des agents (la *rareté* devient force inter-humaine et en chacun anti-humaine). A l'instant où, brisant le cercle des sociétés sans histoire, un ensemble social est réellement débordé par sa propre multiplicité en tant qu'elle est conditionnée par le travail réel des organismes et les produits réels de ce travail, et où les agents tentent de la dissoudre en se produisant – eux et les Autres – comme les éléments de leur propre champ pratique, la maille file, la circularité organique est masquée et déviée par les spirales du conditionnement reconconditionné, le mouvement de la praxis, quel qu'il soit, ne peut retourner dans l'unité immédiate du cyclique puisque cette unité s'est brisée et que ses débris deviendront objet d'une tentative d'unification nouvelle dont les agents se diversifieront et s'opposeront par là même, et tenteront de se prendre eux-mêmes pour l'objet à unifier pendant que, corrélativement, le type des synthèses passives qui déterminent le champ pratique se modifie par la praxis et impose à la praxis des déviations et des divisions qui l'obligent à se prendre pour objet. A travers sa remultiplication par l'inerte, l'unité pratique est remise en question et son objectif devient sa retotalisation à travers une praxis qui la réorganise en fonction des tâches et de la matière ouvrée. Mais le jeu de l'un et du multiple avec la déviation permanente de celui-là par celui-ci (l'unité du multiple est multiplication de l'un) entraîne le mouvement pratique (en tant qu'il exerce sur lui son propre contrôle et qu'il doit contrôler ce contrôle – comme pluralité nouvelle – etc., etc.) à ne jamais se refermer sur soi : de ce point de vue, l'on peut dire que l'Histoire apparaît comme rupture brutale de la répétition cyclique, c'est-à-dire comme transcendance et spirauté ; ces deux caractères représentent l'inévitable reprise par la praxis du conditionnement antérieur, ils sont en même temps générateurs de l'immanence et du champ pratique, c'est-à-dire du secteur de la dialectique et de l'antidialectique comme déterminations de la praxis : se faire et se déborder, se rassembler pour se fuir, se faire déterminer au présent par une détermination future et se produire ainsi comme mouvement vers l'infinie indétermination de l'avenir, réaliser le

développement en spirale comme compromis entre la ligne axiale qui va du besoin à l'objectif et le ratage toujours recommencé du réenroulement sur soi (c'est-à-dire unifier le multiple par un déplacement continu de la quantité et de la rareté), bref, à la fois tourner et, tout ensemble, fuir comme une maille qui file en engendrant le *non-savoir*, le *non-su*, l'*incertain* (et, comme nous le verrons, le possible et le probable *) comme déterminations de l'être-en-intériorité, produire *dans l'immanence* un renvoi à la temporalisation illimitée (quand même une limite lui viendrait en extériorité des mouvements de la matière inerte ou des projets d'autres multiplicités pratiques), c'est cela même que notre expérience critique nous révèle comme événement absolu (ou avènement de l'Histoire), c'est-à-dire comme la transformation de la libre praxis constituante en praxis-processus, c'est-à-dire en *dialectique constituée*.

Reste, bien entendu, à noter que l'existence d'un sens diachronique de l'Histoire n'est même pas impliquée par les considérations précédentes, à ce stade de notre expérience. Et par sens diachronique nous entendons simplement la direction axiale par rapport à laquelle on pourrait définir (et corriger) toute dérive possible, aujourd'hui et dans l'avenir infini de l'intériorité. Nous reviendrons à ce problème qui exige des instruments de pensée que nous ne nous sommes pas encore forgés **. Rappelons en outre que cette caractérisation toute formelle du mouvement totalisant s'est faite – en tant que pure abstraction vide – d'un point de vue de quasi-extériorité : *en aucun cas*, dans le champ pratique immanent, le but n'est en lui-même et absolument la réduction de la multiplicité. Même – ce qui arrive fréquemment – lorsque l'unité se pose pour soi comme objectif à atteindre ou comme statut à maintenir coûte que coûte, c'est toujours sur la base fondamentale d'un objectif concret, comme *moyen* de lutter contre les hommes ou contre la rareté, comme *organisation positive* des forces productrices autour des moyens de production. Les vrais problèmes pratiques (comment industrialiser l'U.R.S.S. en sauvegardant, pour sauvegarder les bases socialistes, comment ravitailler une population ouvrière croissante par une population paysanne décroissante dont la productivité n'augmente pas, etc., etc.) deviennent les vrais problèmes historiques : le stalinisme est-il une déviation ? Que signifie le culte de la personnalité ? Qu'est-ce que la « bureaucratie » soviétique ? etc. Et la circularité schématique

* L'auteur n'y reviendra pas ici (voir p. 50, 96, 196, 213, 219, 229 sq., et aussi tome premier p. 77 sq.). En marge de ses notes sur le diachronique, quatre problèmes majeurs à traiter sont mentionnés pour mémoire : Possible, Hasard, Progrès, Violence. Lire aussi *L'Idiot de la famille*, p. 1815, note 2, *op. cit.* (N.d.E.)

** Voir notes sur le Progrès en annexe, p. 410 sq. (N.d.E.)

de l'un et du multiple dans le champ immanent de la rareté n'est que le squelette du mouvement de temporalisation enveloppante. La réalité concrète et absolue de l'Histoire ne peut être que dans la singularité des relations pratiques qui unissent des hommes singuliers aux objectifs singuliers qu'ils poursuivent, dans la singularité de la conjoncture. Le terme de *praxis-processus* n'a d'autre fonction que de désigner la totalisation d'enveloppement en tant qu'elle forge ses synthèses passives et que celles-ci réintroduisent en elle la multiplicité (et, d'une manière plus générale, la quantité extensive et intensive) comme risque interne de rupture (c'est-à-dire de multiplication et d'atomisation).

De ce point de vue, il faut encore marquer une limite ontologique de la totalisation telle qu'elle se donne aujourd'hui à l'expérience : les organismes, comme unités actives de la multiplicité inerte de leurs éléments, ne peuvent produire que des synthèses passives des substances physico-chimiques. Il est impossible de dire aujourd'hui s'il s'agit d'une incapacité provisoire ou définitive : l'état actuel des sciences bio-chimiques ne permet pas de décider. Mais, en tout état de cause, et quand on supposerait que, dans un avenir relativement éloigné (de toute manière, en effet, nous sommes très éloignés du niveau scientifique qui permettrait du moins de poser la question correctement), des sociétés humaines héritières de nos techniques pourront réaliser la synthèse de la vie, il resterait que l'humanité s'est historiquement définie comme venant à la reproduction des organismes (c'est-à-dire de l'unité se maintenant par elle-même dans le cadre des variations limitées d'un milieu donné) à travers la production des outils et des machines (c'est-à-dire de l'unité inerte et soutenue par l'inertie des matériaux provisoirement rassemblés). Certes, la vie se reproduit elle-même; les espèces – certaines d'entre elles en tout cas – se perpétuent. Et il est vrai aussi que nous savons agir sur la vie *soit par la vie* (greffes, croisements, etc.) *soit par les substances inorganiques* (médecine, chirurgie, expériences biologiques sur les chromosomes et le « jus » protoplasmique), *soit par une praxis complexe organisant ensemble l'un et l'autre conditionnements*. Mais il reste que, dans toutes ces activités, la vie est un préalable qui, sous une forme ou sous une autre, doit toujours être donné : pour semer il faut le grain, pour féconder un oursin avec de l'eau de mer, il faut l'oursin. Et, quels que soient le but et la technique, la praxis qui modifie la vie est dans son premier moment semblable à celle qui s'exerce sur la matière inorganique; dans son deuxième moment, elle confie au mouvement organique de la vie le soin de réaliser selon ses lois d'intériorité le résultat de l'action humaine – labourer et semer : actes qui s'exercent ou pourraient s'exercer sur le pratico-inerte; le geste du semeur pourrait être répété tel quel s'il jetait de la grenaille de plomb; en

fait, son ampleur et son rythme sont conditionnés par les caractères particuliers du grain (par exemple sa légèreté) en tant qu'ils rendent plus ou moins difficile d'atteindre l'objectif visé. Mais ces caractères *sont d'ordre physique* : physiques aussi les déterminations positives et négatives du champ pratique (par exemple orientation et force du vent) auxquelles le paysan doit adapter sa conduite. Pour le reste, c'est la semence elle-même qui s'en chargera.

*Singularité de la praxis :
éclatement du cycle organique
et avènement de l'Histoire*

1. AUTONOMIE ET LIMITES DE LA PRAXIS
PAR RAPPORT À LA VIE

Ainsi la praxis historique se caractérise comme rapport de l'organisme à l'inorganique ou comme son rapport aux autres organismes par la médiation commune de l'inertie inorganique (chez *l'agent* comme chez *les agis*). La praxis est par elle-même une dégradation et une décompression de l'intégration organique : décompression puisqu'elle unifie en fonction d'unités toujours futures (les fins à atteindre), dégradation puisqu'elle n'intègre pas les substances inorganiques dans une unité biologique (c'est-à-dire puisqu'elle ne produit pas un être dont le statut ontologique soit égal au sien) mais qu'elle se borne à les arracher au monde de l'extériorité dispersée et à les marquer du sceau de la vie sans leur communiquer cette vie même. Ces synthèses passives ont pour objet de maintenir l'organisme pratique en vie et, selon les circonstances, elles y parviennent de deux façons : lorsque l'organisme a directement besoin de substances inorganiques (eau, air, etc.) ou lorsqu'il se protège contre les variations trop brusques du milieu environnant, la matière ouvrée conditionne directement la vie (purification d'un air chargé de toxines, systèmes d'aération dans les galeries de mines, etc. ou appareils de chauffage, etc.); lorsque l'organisme alimente sa propre vie avec des substances vivantes (ce qui est un caractère de la facticité historique chez l'homme : il est l'être vivant qui se nourrit de plantes et d'animaux mais qui ne peut directement réaliser par lui-même la synthèse vivante des substances inorganiques), les synthèses passives jouent le rôle de *médiations pratico-inertes* entre la vie et la vie. Si nous envisageons, à titre d'hypothèse purement logique, qu'une espèce vivante, en quelque autre planète, ait déjà la possibilité pratique de produire de la vie à partir de l'inerte, on concevra mieux la spécificité de notre praxis historique (envisagée jusqu'à la conjoncture présente). L'agent qui produit de la vie, en effet, par intégration de matériaux non-vivants, définit par là une praxis

entièrement différente de la nôtre ¹ : en premier lieu, son action est *intégratrice*, c'est-à-dire qu'il confère sa propre unité aux substances physico-chimiques qu'il rassemble (eût-il pour simple but de s'en nourrir); l'action de la vie sur la matière inorganique aurait pour effet et pour but de transformer celle-ci en vie; l'*objectivation* de la praxis prendrait une toute autre signification puisque cette praxis serait reprise et réassumée en libre organisation immanente par son produit même : l'action du vivant deviendrait vivante comme l'être même d'un autre vivant et se réfléchirait à l'agent dans sa singularité, c'est-à-dire dans son autonomie organique. Le *Faire*, ici, serait la médiation entre l'être vivant (comme producteur) et l'être vivant (comme produit échappant au producteur et réalisant les objectifs de celui-ci par sa propre autonomie). Cette *praxis* ne supprimerait en principe ni la rareté (tout dépendrait des possibilités de produire la vie) ni la dialectique de l'un et du multiple. Mais elle réduirait (et pourrait supprimer) le pratico-inerte, puisque l'origine de celui-ci est l'inorganique ouvré comme médiation entre les hommes et que la praxis créatrice produirait des organismes comme médiation entre d'autres organismes (cela n'implique évidemment pas nécessairement la réduction massive du pratico-inerte puisque la production de l'organique à partir de l'inorganique peut nécessiter l'accumulation d'instruments et de machines). Enfin, dans la mesure où cette création serait totale, c'est-à-dire où l'organisme pratique pourrait produire son semblable, le problème de la rareté des hommes comme condition de l'Histoire tendrait à disparaître. De toute manière, la réciprocité du producteur et de son produit, le renversement de l'être-en-extériorité (l'inerte devenant la matière de la vie dans son être-en-soi), la dissolution progressive du pratico-inerte et surtout la subordination de l'action comme médiation transitoire à l'intégration et aux synthèses organiques comme processus d'immanence, bref, tous ces caractères et bien d'autres que nous ne pouvons pas même concevoir auraient pour conséquence inévitable une transformation profonde de l'Histoire et de la dialectique constituée.

Mais cette hypothèse de science-fiction n'a d'autre but que de préciser la singularité de *notre* dialectique et de *notre* histoire humaine. Différents de ces organismes fictifs, en ceci que nous ne produisons pas la vie, nous différons aussi des plantes et, peut-être, d'organismes inconnus dans d'autres planètes, en ce que nous ne pouvons pas réaliser en nous-mêmes et par les chimies intérieures

1. Il faut imaginer, bien entendu, que l'agent ne se borne pas à réaliser les conditions élémentaires de la synthèse vivante mais qu'il possède les techniques et les instruments nécessaires pour guider, à travers un enchaînement de réactions déjà vivantes, l'organisme produit vers une idiosyncrasie définie d'avance comme l'objectif terminal.

de l'organisme la synthèse vivante des minéraux : nous n'agissons vraiment *que sur l'inorganique* (ou que par sa médiation) mais nous ne pouvons directement assimiler les minéraux ; nous vivons en consommant d'autres vies mais nous n'avons pas les moyens de produire les synthèses vivantes. Notre praxis est définie par ce double rapport négatif : nous ne travaillons que l'inerte, nous n'assimilons que l'organique ; [si nous étions] directement liés, comme les plantes, aux substances minérales, l'action disparaîtrait ou se réduirait au minimum ; la rareté pourrait faire place (sous certaines conditions) à l'abondance ; mais, si nous étions capables de produire la vie, la vie deviendrait, comme intégration dirigée, la forme supérieure de l'action ou, si l'on veut, l'action s'épaissirait dans l'être-immanent de l'organisme intégré. Ce qui fait – chez nous, dans notre histoire – que l'action – dont la raison d'être originelle est de reproduire la vie – est comme un dépassement de l'organisme lui-même et comme la forme la plus achevée, la plus autonome de la temporalisation vivante, c'est que, *par elle*, la vie ne se porte pas directement vers elle-même mais – par la facticité de nos organes et de notre condition – *s'échappe* pour marquer l'inorganique de son sceau. La praxis, comme intermédiaire entre la synthèse en immanence du vivant et la synthèse passive de l'inerte, reçoit de l'une la possibilité même de projeter l'unité vivante comme sa fin ultime et de l'autre la *rigoureuse permanence* et l'*extériorité* qui permettent le dévoilement des objectifs et des moyens (l'extériorité, en effet, comme négation synthétique au sein de l'unité, permet la *distance* qui engendre l'*objectivité*).

En elle-même, la praxis est donc médiation synthétique de l'intériorité et de l'extériorité : c'est là son autonomie par rapport à la vie. Elle est elle-même, en elle-même, l'unification de l'unité d'immanence et de l'extériorité : c'est ce qui la caractérise par comparaison avec la fonction organique. Les *structures* d'une praxis impliquent en effet une extériorité réciproque de ses parties et – *au moins à titre de moment se posant pour soi* – une sorte de stabilité provisoire dans l'écoulement orienté : un cadre pratique s'établit comme structure de la temporalisation pratique à tel moment de son développement et, à l'intérieur de ce cadre, des opérations se commandent et se réalisent qui finissent par dissoudre le cadre en elles-mêmes et par se poser comme *au-delà* du cadre dissous en produisant un nouveau moment cadré de l'action. L'extériorité des parties est précisément cette extériorisation requise – de l'immanence organique des fonctions en action organisée – par la nécessité pour une praxis d'être partout hors d'elle-même dans la dispersion inorganique que retient en soi l'intériorité de son champ. Il faut, pour celui qui construit un outil ou qui utilise un outil, unir, dans la structure même du dépassement, des nécessités contradictoires : aucune opération de

détail ne peut être tentée sans un risque fondamental d'échec, si ce n'est à partir de l'unité du champ, elle-même réalisée à partir de l'objectif, c'est-à-dire de la restitution future ou du maintien, malgré les variations environnantes, de l'intégrité organique; le résultat, c'est que tout est lien d'immanence synthétique dans ce champ, même les négations; mais comme, d'autre part, l'ensemble unifié reste soumis au statut inorganique (c'est-à-dire [à la] dispersion d'extériorité), l'opération partielle vise une *parcelle extériorisée du champ*, c'est-à-dire une parcelle unifiée et isolée dont la solitude unifiée est elle-même le produit des deux statuts antagonistes et solidaires: elle *s'isole* dans l'infinie dispersion à cause de cette dispersion même qui permet justement à *ceci* d'être extérieur à *cela*; encore faut-il qu'il y ait des *ceci* et des *cela*; et la dispersion d'extériorité ne se produit comme extériorité des parties d'un ensemble que si *l'ensemble est unifié en tant que dispersif* et que si la dispersion se vit temporellement dans chaque opération singulière comme unité d'une passivité locale et comme l'arrêt provisoirement imposé à la dispersion infinie comme atomisation de l'intérieur par l'extérieur. Pourtant les liens d'intériorité sont des réalités: leur pouvoir synthétique d'unifier est réel puisque, nous l'avons vu, dans l'Univers ayant détruit ses hommes des fragments d'unité physico-physiologique subsisteraient dans leur absolue réalité, jusque dans les transformations extérieures qui finiraient par les dissoudre.

Mais, justement, le statut du lien d'immanence est rigoureusement *pratique*: si, dans le champ social, telle transformation locale a pour conséquence de modifier à *distance*, sans y toucher, par le simple effet du remaniement qu'elle entraîne, un certain ensemble *dans son intériorité*, c'est *évidemment* parce que la modification s'est constituée dans un champ d'action; en d'autres termes, la modification lointaine modifie à distance l'objet présent dans son intériorité, *par la médiation* d'une action déjà constituante (c'est-à-dire s'exerçant déjà sur un champ). Si telle mort d'inconnu qui a eu lieu très loin de moi, dans le Midi, influe sur ma carrière et, par elle, sur ma réalité même, c'est à travers un système d'institutions (constituant, par exemple, les lois du recrutement et de l'avancement en telle administration ou les coutumes plus ou moins immédiatement établies, plus ou moins organisées qui correspondent aux mêmes problèmes dans les entreprises privées). Mais l'Institution – comme renversement de la matérialité ouvree – donne l'être-inerte à la praxis humaine, par la simple raison qu'elle impose son indispensable synthèse pratique à la multiplicité des agents. Par la médiation de la permanence inerte, c'est la pratique qui modifie ma vie: en fonction de cette pratique – codifiée ou traditionnelle – la mort du fonctionnaire est dévoilée comme exigence qu'il soit pourvu sur

l'heure à son remplacement (*son* action suspendue, par exemple, désigne elle-même comme inachevées et réclamant d'être achevées sur l'heure – dans le mouvement de la temporalisation commune – les tâches qu'on lui avait confiées récemment); et cette exigence, dans un système organisé qui fonctionne, devient elle-même la raison de la brusque mise en marche d'appareils sélectifs et restitutifs (on sélectionne, selon un certain schème pratique, des remplaçants qui remettent au minimum de frais le système en état). Ainsi la liaison d'immanence, c'est la tension pratique qui l'établit. Dans l'exemple cité, il peut s'agir évidemment d'une praxis hautement consciente de ses moyens et de ses fins : comme si, par exemple, j'étais depuis longtemps désigné, selon les règles mêmes qui président à l'avancement dans cette administration, pour prendre la place du mort (si j'étais *déjà* son aide, au courant de toutes les affaires, etc.). Il peut s'agir au contraire d'un lien qui, dans l'intériorité même du champ, échappe à l'action elle-même, débordée par sa multiplicité (par la multiplicité des objectifs, des dangers, des moyens, des agents, etc.) : nous en avons donné des exemples, on pourrait les multiplier à l'infini, puisque cette immanence de tout en tout est la loi de l'intériorité. Mais quand le lien s'établit à travers la praxis sans être prévu ni projeté ni peut-être jamais connu par elle, la praxis n'en demeure pas moins le milieu conducteur de l'intériorité en tant qu'elle entraîne tout dans sa temporalisation vers un but. Ainsi le lien d'immanence comme producteur d'événements et d'objets est lui-même un premier produit : la multiplicité dispersive, au sein de la praxis, se temporalise, dans le torrent pratique, comme multiplicité (sinon le rapport d'immanence deviendrait interpénétration) et comme matériau en fusion de l'unité future; c'est *en tant que multiplicité* (dispersion déjà réunifiée par la synthèse pratique) qu'elle reçoit et transforme l'unification (comme *progrès vers l'unité*) en une sorte d'*unité errante du divers*, tout élément du champ étant intérieur à tout dans la mesure même où chacun demeure extérieur à tous.

Par ces quelques observations je voulais accentuer la singularité de la praxis humaine; la cohésion interne de l'action est assurée en effet par les liens d'immanence; or nous constatons que ceux-ci peuvent se donner comme la préunification en cours de la dispersion mais *tout aussi bien* comme le relâchement de l'unité organique et sa transformation en unification pratique par sa relation avec le dispersif et à travers sa première synthèse de l'extériorité (c'est-à-dire dès le moment où, *par le besoin*, l'être-intérieur-à-soi du vivant devient son être-hors-de-soi dans le champ de rareté et où, sous une forme encore plus organique que pratique, l'organisme restitué, comme objectif implicite et comme avenir de l'organisme, se trouve séparé de soi et réuni, dans sa

première temporalisation, par le milieu comme inertie). Pour me faire mieux entendre et en revenant – à titre de simple exemple – au domaine de la connaissance, on remarquera que la praxis a forgé son idée d'unité en unifiant et que cette idée même – comme schème régulateur de toute action humaine – est l'équivalence de la désintégration de l'organique par l'inorganique et de l'intégration de celui-ci à une forme engendrée par celui-là. Rien ne le montre mieux que l'unité des « formes » platoniciennes ou que celle que les philosophes attribuent encore souvent aux entités géométriques. Pour Liard, pourtant positiviste, une figure géométrique, en tant que détermination de l'espace pur, maintient ses parties accolées par une sorte de force cohésive, qui est son être même; cependant, il va de soi que son essence spatiale la rend susceptible d'une infinie division; mieux encore, que cette infinie division est un caractère éternel et éternellement présent de son essence. Nous retrouvons dans cette description ce que tant d'autres rationalistes ont dit ou suggéré (et, par exemple, Spinoza, parlant des essences particulières affirmatives). Il y a ici comme un aberrant jeu de glaces où la figure est dotée d'un être *en acte*, comme on dit aussi, et où cet acte est doté à la fois de deux statuts ontologiques dont on nous cache l'incompatibilité en les laissant dans l'ombre : le premier est précisément l'être du champ pratique pendant l'action; mais en ce cas l'acte n'émane pas de l'objet même mais du mouvement synthétique (et humain) qui l'engendre; il fait de l'objet géométrique un symbole de la matière ouvrée : l'acte humain rassemble ici et contient dans l'unité d'un geste la dispersion d'extériorité représentée ici par l'espace infiniment divisible; sous cette forme, la conception est admissible; mais le rationalisme des essences exige que l'acte soit l'unité que l'objet s'impose de lui-même, la synthèse qu'il réalise de ses multiplicités d'inertie; aussi n'y a-t-il pas d'homme pour *faire* cet acte et la pensée n'est que le lieu où cette forme s'actualise comme unité du divers (et sans la présence effective de la diversité). Prise de cette manière – et c'est bien ainsi qu'on la prend –, cette activité de l'inerte, cette unification par elle-même de la dispersion en tant qu'elle demeure tout entière dispersion *n'est pas intelligible* : il ne s'agit pas ici de nier que des unités se puissent produire dans l'Univers (l'organisme vivant en est une) mais de souligner que cette conception courante attribue à l'objet sous forme de force cohésive ce qui est le résultat continué de l'action humaine. Aussi cette conception dissimule-t-elle un recours en profondeur à *l'unité qui se produit elle-même*, autrement dit à *l'unité organique*. La pensée organiciste est partout, elle se glisse derrière la pensée pratique chaque fois qu'il s'agit d'hypostasier l'action en la coupant de l'agent. Mais, dans l'exemple envisagé, l'unité organique d'enveloppement ne saurait s'être établie : pour l'organisme,

en effet, l'unité c'est la restitution perpétuelle de l'unité. De ce point de vue, il n'y a aucune différence entre sa réalité synthétique, comme consistance au sein des temporalisations d'enveloppement, et l'accomplissement de ses fonctions : manger pour vivre et vivre pour manger, c'est tout un.

L'unité, en effet, se manifeste comme la totalisation des fonctions qui la conservent ; ces fonctions, d'autre part, retournent sans cesse sur elles-mêmes dans une circularité qui n'est que la première temporalisation de la permanence, puisque leurs tâches sont toujours semblables et toujours conditionnées par le même *feed-back*. Dans l'unité organique, en effet, nous ne trouvons ni l'Un-comme-être ni l'Un-comme-objet-futur-d'un-acte, mais plutôt l'identité de l'Unité comme statut ontologique et de l'Unité comme réparation perpétuelle des dommages ; c'est l'*exis* qui réalise la médiation vivante de l'une à l'autre : l'Unité se temporalise sans cesse par les fonctions ; mais les fonctions, par leur infini retour cyclique, produisent la permanence comme leur *être temporel* (c'est-à-dire comme l'inerte limitation des opérations possibles et de la temporalisation). L'*exis* comme éternel retour, c'est l'unité permanente de l'organisme en tant qu'elle est *vivante* et c'est la vie même se créant ses déterminations d'inertie ¹. Mais cette *exis* – jusque dans l'inertie qui peut l'affecter du dehors (impossibilité de s'adapter quand les variations du milieu dépassent un certain seuil) – refuse la dispersion d'extériorité : elle n'est ni *tout* ni *totalisation*. Le tout, s'il doit avoir un statut ontologique, doit se produire, par une création continuée mais purement *affirmative*, comme le nouvel être de la diversité (le divers n'étant plus un obstacle – [pas plus] qu'une incitation – à l'unification, mais devenant dans un immobile dépassement de lui-même le moyen dont *la totalité* comme être réel est *la fin* et trouvant dans cette totalité comme fin réalisée son sens et sa raison d'être, comme si la totalité avait rétrospectivement engendré la diversité pour se produire elle-même par la liquidation en elle du divers en tant que tel et par sa conservation comme variété qualitative dans l'unité). La totalisation, elle, est transcendance, entraînée toujours à se retotaliser et à contrôler ses déviations ; c'est que, bien que l'agent (simple ou multiple) dont elle émane fasse lui-même partie du champ pratique, la totalisation comme praxis opère la synthèse intériorisante d'éléments *étrangers* (c'est-à-dire de la matière inorganique et, parfois, à *travers elle*, de processus biologiques) ; en ce sens elle est toujours *créatrice*. Ces remarques – simple rappel de descriptions déjà faites * – nous permettent de com-

1. En tant qu'elles se découvrent comme l'envers d'une adaptation au milieu particulier.

* Cf. notamment l'Introduction au tome premier, p. 161 à 163, *op. cit.* (N.d.E.)

prendre que l'*exis* n'est un tout qu'en tant que sa totalisation s'opère sur elle-même et dans sa propre intériorité et – faut-il même l'ajouter – qu'en tant que le [caractère cyclique] pur et sans spirauté de l'opération totalisatrice la détermine, à partir d'un avenir d'inerte extériorité (les opérations toujours répétées forment, par leur identité même, un côte-à-côte de destins sans relations internes) et d'un passé ossifié à l'infini (comme infinie superposition de *la même* digestion etc.), comme frappée d'immobilité au cœur de son perpétuel mouvement (ainsi dit-on « *mon* foie », « *mon* sang » et aussi « *ma* digestion » pour désigner ce type d'êtres singuliers qu'on peut nommer fréquentatifs et qui changent pour demeurer les mêmes au milieu d'un environnement changeant).

2. MISE EN QUESTION DE LA CATÉGORIE D'UNITÉ; L'ORGANISME PRATIQUE OU LA PREMIÈRE DES MACHINES

Ainsi l'aspect organiciste de *l'unité* comme catégorie synthétique de la praxis et de la connaissance n'est au fond qu'une détermination de l'inorganique par l'*exis* organique en tant qu'elle est contenue dans l'objectif qui éclaire le champ (tout en le délimitant), comme *ce qui est à restituer*, et en tant qu'elle revient, comme une qualité de l'éclairage et du sens de l'objectif, à l'objet unifié. Par le fait – si nous laissons de côté le domaine des arts dont les objets sont imaginaires –, la praxis humaine – constituante et constituée – ne peut *en tout cas* jamais produire une totalité en acte. C'est que chaque totalité reploie sa diversité dans l'action productrice et unifiante; l'*Un* soutient et produit le divers; au contraire, dans nos produits inorganiques, c'est le divers qui préexiste; l'unité – comme synthèse passive – est gravée sur lui à la faveur de certaines combinaisons provisoires (cohésion d'un métal après la fonte), et c'est finalement l'inertie du divers qui la garantit: tant que les circonstances extérieures ne disperseront pas ces éléments, ils demeureront liés faute de pouvoir se délier. Pour tout dire, le milieu terrestre produit – selon notre expérience – l'*exis*, cette étrange unité qui se prend elle-même pour fin, et du même coup se confond avec les moyens internes de la conserver, et la *praxis* humaine, comme dépassement (et conservation de l'*exis*), crée la totalisation comme spirauté toujours ouverte, jamais finie, de la temporalisation; mais le *tout*, comme structure cachée de la catégorie d'*unité synthétique*, est lui-même un instrument de pensée et d'action schématique et sans correspondance réelle dans

le champ pratique : il a été produit à la fois par l'organisme dépassé, par l'action dépassante et par la matérialité ouvrée. Quand la praxis dévoile l'objet produit, sa structure de médiation (entre deux moments de l'organique à travers l'inorganique) lui fait saisir l'objet *à travers la vie* et, tout ensemble, qualifier la vie par l'objet : elle découvre l'unité de l'organisme par la synthèse passive de l'inorganique ; car cette unité perpétuellement produite, reproduite et restituée à travers les changements cycliques, n'est pas *unité pour soi* et, tout au contraire, dans l'intériorité du champ la cohérence de l'instrument et la liaison de ses déterminations pratiques avec le but poursuivi apparaissent comme les bases de la synthèse passive et celle-ci, sur fond de champ pratique, livre son être-pour-l'autre (pour l'agent) *comme unité* (ce qui donne lieu à un renversement et à l'application du schème unitaire à l'agent lui-même comme organisme). Mais, précisément, cette unité s'effondrerait en pseudo-intégration si l'on devait n'y voir qu'une inerte synthèse de la dispersion, résultat de transformations orientées. C'est-à-dire que l'inertie soutenant la permanence des propriétés se découvre *par l'action même* comme acte *produisant* cette permanence. Il s'agit ici à la fois d'une projection de la vie organique à la base de la synthèse comme création continuée d'une permanence et d'une imprégnation de la matière ouvrée par l'acte (le travail) qui s'y change en structure passive dans la mesure même où il lui cède sa transcendance. La vie organique est en effet permanence *comme exis* : elle se condense dans l'instant renouvelé de la passivité, et la répétition des *mêmes* opérations fonctionnelles se transforme en répétition de la création *du même objet*. Ici l'unité du tout, c'est l'identification projective, *dans l'instant*, de l'inertie – comme pure négation du changement – et de la création affirmative de l'objet par lui-même comme persévérance positive de l'Être dans son être. Reste que l'unité instantanée de l'ustensile (comme fulgurations passives de l'Être), prisonnière de l'instant infinitésimal, risquerait de n'avoir supprimé la multiplicité des substances que pour la remplacer par l'infinie divisibilité du temps et de [nous faire] retrouver le problème cartésien (comment passer d'un point temporel à un autre) si la praxis comme temporalisation synthétique n'intégrait au champ pratique les inertes dispersions du temps des choses, en accolant les instants par le mouvement qui les dépasse et en produisant leur succession (relations de stricte extériorité entre des points temporels) comme détermination spécifique de l'unanime intériorité.

Dans l'intériorité pratique de la transcendance (c'est-à-dire en tant que l'objet reste dans l'histoire vivante et qu'il y est encore agissant), la vie organique se transforme sur cet objet en création totalitaire et continue de son être par lui-même : en ce sens,

l'inertie de l'Être se dévoile comme identique à son affirmation ¹. En même temps, comme nous l'avons vu, l'intégration et la transcendance de l'ustensile renvoient l'action qui le produit et celle qui l'utilise, indissolublement liées, comme *humanité passive de l'outil* (et – nous l'avons noté – comme *efficacité humaine de l'inerte* : puissance magique de couper et de tailler comme transcendance *donnée* du couteau *). Ces différents schèmes unificateurs (comme produits et conditionnés par l'action dont ils sont les instruments de contrôle et de dévoilement) constituent à leur tour *un efficace de la matière ouvrée* (en tant qu'elle est définie comme telle et sous *ces aspects* à l'intérieur de la multiplicité pratique : autour de la flèche empoisonnée avec des substances végétales découvertes et mêlées dans une tradition positiviste d'empirisme et de technicité, des cérémonies religieuses s'instituent pour *réactualiser* le pouvoir de percer les corps vivants et de les empoisonner, en tant qu'il devient leur réalité pratique comme action pétrifiée). Ainsi l'unification pratique et l'unité fonctionnelle (la transcendance et l'organicisme) réalisent pratiquement l'être-un de la matière inerte comme vérité profonde de son inertie. A travers elle, dans une réciprocité de perspectives, l'organique devient pratique (l'*exis* se fait affirmation comme l'acte) et le pratique organique (la *fonction* de l'outil, comme transcendance figée et signification, devient fonction d'un organe, comme vie mystérieuse et condensée d'un tout).

Ainsi la catégorie même d'*unité*, loin d'être un simple principe transparent, se caractérise, ainsi que toute réalité humaine, comme la détermination double de la matière ouvrée par l'organisme (origine et but final) et par l'action (comme médiation), en tant que la loi d'intériorité qui gouverne le champ pratique détermine l'une par l'autre et dans l'immanence les deux faces de cette détermination. L'unité d'un outil, c'est cela : c'est une action qui devient *exis* organique en définissant la signification de l'instrument, c'est une vie organique et diffuse qui se produit à l'intérieur de l'objet et jusque dans son être comme *fonction ontologique*, c'est-à-dire comme création continuée et comme totalité totalisée.

1. Cela ne signifie pas que cette identification soit *réelle* au sens où nous avons dit que les structures téléologiques étaient absolument réelles jusque dans l'être-en-soi comme limite d'intériorité de l'extérieur **. Ni non plus qu'elle soit *irréelle* (comme peut l'être un songe ou une fiction). Simplement, elle tire sa réalité (dans l'intériorité du champ pratique) des structures fondamentales de la praxis et, dans le renversement pratico-inerte, de son efficacité comme facteur et qualification des différentes espèces d'aliénation.

* Cf. tome premier, section C du livre I, p. 293, note 1 et section A du livre II, p. 608, *op. cit.* (N.d.E.)

** Cf. p. 334-335 (N.d.E.).

Certes, l'expérience révélera d'autres formes de synthèse pratique : la totalisation d'enveloppement, l'incarnation, la totalisation enveloppée, la synthèse circulaire; toutefois il faut noter que ces différentes structures, qui se rapportent toutes au développement dialectique de la praxis dans le champ social et historique, nous renvoient à une *unification en cours* et *jamais* à l'unification *faite* (sauf dans certaines relations à l'être-passé que nous retrouverons dans les problèmes de totalisation diachronique) *. La vérité, c'est que l'*unité* comme catégorie pratique du travail et de la vie quotidienne n'est qu'une détermination déviante de l'agent par les caractères spécifiques de sa praxis : entre l'intégration organique, maintenue et restituée par la *fonction-exis*, et la totalisation comme unification temporalisante de l'inorganique, l'*unité* n'est requise ni par la Raison analytique (sinon comme cadre préalable que dissoudra l'analyse) ni par la Raison dialectique. Pourtant elle caractérise l'acte humain en tant que tel, puisque l'organisme pratique, *s'objectivant pour se reproduire*, se fait annoncer l'homme – comme agent dont l'office est de travailler sur l'inorganique – à travers l'inertie des synthèses passives. L'origine de l'aliénation est là, nous l'avons dit : la matière anti-humaine – en tant qu'elle est exilée du pur règne de l'extériorité sans jamais atteindre à la vie – renvoie sous le nom d'unité (et, en chaque cas, avec le *contenu* de cette unité) l'anti-humanité de l'homme à tous les hommes comme leur véritable réalité humaine. C'est à ce niveau qu'existent les *essences* (pures idées pratiques qu'engendre l'objet ouvré dans son action passive – c'est-à-dire comme médiation entre les hommes –) et la pensée contemplative, comme pure aliénation de l'intuition empirique (et de l'action qui la produit) à ces unités abstraites et inertes et aux relations d'extériorité intériorisée qu'elles entretiennent (comme les choses qui les produisent à travers les hommes) dans l'immanence du champ pratique. Cette pensée captive est aussi, tout simplement, la pensée conceptuelle. L'analyse la dissout en rapports externes, la dialectique la fait éclater par sa puissance temporalisante : mais elle renaît sans cesse comme pensée « naturelle » de l'homme ou plutôt comme pensées que les choses produisent, dans la circularité totalisante, par leur reconditionnement des hommes.

Cela, nous l'avons déjà dit ** et nous y reviendrons : mais ce qui importe ici, c'est que l'intellectualisme conceptualiste, comme déterminations du Verbe par les autres synthèses passives à travers l'agent, représente une particularité – c'est-à-dire une limite négative – de la praxis *humaine*. C'est parce que cette praxis, médiation entre deux termes hétérogènes dont elle ne peut

* Cf. annexe, en particulier fragments : « L'Histoire *en appelle* à l'Histoire » et « L'Histoire est-elle essentielle à l'homme ? » (N.d.E.).

** Cf. tome premier, section C du livre I, p. 280 et 281 (N.d.E.).

produire ni l'un ni l'autre, est en elle-même passage de l'organique à l'inorganique, c'est à cause de sa double signification (le devenir-inerte de l'organisme se produisant dans la perspective d'organiser l'inerte) que l'ensemble dialectique de ses structures existe et conditionne l'aventure historique dans sa spécificité. Circularité, aliénation, pratico-inerte, dérive, etc. : tous ces traits ont pour origine (bien que, naturellement, il faille toute une progression dialectique et la combinaison synthétique d'autres facteurs pour les produire) ce caractère fondamental de l'action humaine : la totalisation et la temporalisation comme transcendance naissent du besoin, c'est-à-dire d'un éclatement du cycle organique comme *exis*, et cet éclatement conditionné par la rareté manifeste à la fois la présence investissante de l'extériorité inorganique et l'impossibilité pour *ces* organismes de transformer directement les substances minérales en éléments intégrés de la substance vivante ; la relation immanente et univoque de l'organisme au milieu inorganique (avec ses utilités et ses coefficients d'adversité), c'est déjà l'action tout entière et *c'est notre histoire* jusqu'à aujourd'hui et très probablement jusqu'à demain ou après-demain (nous verrons ce que signifie la *permanence* d'un facteur à travers la transformation totalisante de tout le champ pratique *). Mais en gouvernant son inertie pour agir sur l'inerte, l'organisme pratique produit son action comme une efficacité *non-organique*. L'intégration biologique se projette en temporalisation totalisante, et les objectifs comme synthèses futures des moyens présents permettent d'*utiliser* la cohésion organique et la solidarité profonde de ses organes : cependant, par l'acte même qui gouverne l'organisme *en instrument*, celui-ci, en tant qu'agent, soutient une certaine réalité temporelle *non-organique* ; sa propre action est production de lui-même comme synthèse passive à travers l'inerte unification qu'il donne aux objets organisés. Certes, l'action brise le cycle de l'adaptation : en celui-ci la rupture d'équilibre vient de l'Univers et l'organisme se change pour se retrouver dans le même rapport objectif avec l'environnement ; au lieu que l'acte rétablit le rapport en agissant directement hors de soi sur l'Univers et en restituant l'ordre antérieur ou en compensant les changements survenus. C'est ce caractère qui fait de l'acte un dépassement de la vie organique, en lui donnant comme structure fondamentale d'être un rapport synthétique et pratique de l'intérieur et de l'extérieur. A partir du moment où l'organisme réalise des modifications *au-dehors* en fonction d'un objectif, nous pouvons parler d'*acte* : et cette définition suffit à montrer que les premières pratiques sont loin de commencer avec

* Ce problème, lié à la totalisation diachronique, ne sera pas traité ici (N.d.E.).

l'espèce humaine ou même avec les mammifères. Si les actes humains nous importent seuls ici c'est parce que – pour des raisons qu'il est inutile de développer – ils sont les seuls sur terre à s'intégrer dans une histoire. Mais si nous appelons la modification produite *un acte objectivé*, nous montrons par là qu'à un certain niveau de réalité, l'unité passive de l'objet ouvré est – prise et contractée dans l'instant – l'unité même de l'acte « *en personne* ».

Cela est plus net encore lorsque l'on considère *l'outil* comme médiation matérialisée (inorganique) entre l'agent et la chose inerte : celui-ci, en effet, indique *dans son inertie* et par sa structure (passivement supportée) la manière dont le travailleur peut l'utiliser ; l'acte est une matérialité inorganique et scellée sous cette forme instantanée. L'existence de l'outil nous fait voir en effet que l'action (quelle qu'elle soit), comme imposant une unité au divers, est elle-même fragmentée (dans l'unité) par le divers à unifier. Il y a des *tâches* diverses dont l'origine est la qualité des divers matériaux. L'opération totale se temporalise comme unification mais installe l'extériorité dans la temporalisation même : la nécessité (venant des objets) de réduire *d'abord* tel obstacle (par des mouvements eux-mêmes séparés ou séparables) puis de résoudre telle difficulté (activités préparatoires), d'aborder la matière avec tel traitement (purification par exemple), se manifeste comme extériorité (dans l'intériorité du mouvement temporalisant) de chaque conduite. Entendons bien : dans un certain état des techniques, des moyens de production, etc., *telle ou telle* opération est indispensable dans le cadre de l'activité qui vise à raffiner le pétrole. Il se peut *même* que *cette* action *politique* (quitter le Venezuela trop troublé et installer les raffineries dans l'île plus calme de Curaçao) ait été indispensable à la Shell, en tant qu'énorme entreprise capitaliste. Il n'en demeure pas moins que les actions partielles *arrivent à terme* au cœur de l'action totale. Et que – même si l'on devait, par exemple, réduire à un instant infinitésimal le moment qui sépare l'édification de la ville du pétrole, à Curaçao, de la mise en marche des machines, même si, comme il arrive souvent, on devait constater que la construction des bâtiments et leur utilisation pour réaliser les premiers travaux de raffinage se chevauchent – l'instant où tel *segment* de l'action totale se supprime (pour avoir atteint son *terminus ad quem*) et où tel autre se produit est en fait *double négation* : *en lui* le *terminus a quo* nie et rejette le *terminus ad quem*. Le résultat de l'action passée, comme *circonstance antérieure*, participe à l'inertie de l'objet et à l'être du passé dépassé.

C'est ce que montre assez le fait historique de la division du travail et son aboutissement provisoire (avant l'automation), c'est-à-dire la division du travail entre les hommes devenant division *entre les machines*. Il s'agit ici d'une caractéristique

fondamentale de l'acte : il peut être réduit (selon les techniques) en une multiplicité de tâches accomplies par une multiplicité d'individus. Autrement dit, la multiplicité inerte du divers, en requalifiant l'acte qui la transforme, se désigne à travers lui comme multiplicité possible (et pratiquement nécessaire dans l'ensemble des circonstances) des agents. *Bien entendu*, cette nouvelle multiplicité renvoie à une intégration nouvelle : pour réaliser *cette* synthèse passive (alliage, frappe de monnaie, etc.) il faut opérer *la* synthèse des agents ; l'objectif doit être d'autant plus nettement défini qu'il est celui d'une pluralité et que son imprécision peut être une raison de dispersion pour cette pluralité ; la préparation des tâches, leur distribution, la mise en place et l'utilisation d'appareils de contrôle et de contrainte etc., tout cela montre que l'unité pratique s'est simplement déplacée : elle vient au multiple à partir du directeur ou des organes de direction. N'importe : dans le mouvement de la division du travail, la fonction synthétique d'unité et de contrôle se pose comme extérieure aux fonctions de production ; et quant à l'unité – considérée en tant qu'elle unit les ouvriers dans la fabrique, par exemple –, elle peut être parfaitement efficace, dans une situation donnée, quand elle n'est plus que la synthèse passive d'une diversité atomisée. A ce niveau – si, par exemple, on considère le travail en tant qu'il produit unitairement un certain résultat dans une certaine usine à un certain moment et dans telle société capitaliste – on constate (ce que nous avons déjà longuement décrit) que les hommes sont unis par les machines * (*la chaîne* est l'unité de ceux qui travaillent à la chaîne). Chaque opération humaine est isolée de la suivante par la séparation matérielle et inerte des deux organismes ; chaque opération d'un homme est réunie à l'autre par l'opération d'une machine (par exemple le mouvement continu de la chaîne) à laquelle elle est homogène. Mais dans la mesure même où il y a homogénéité entre l'opération définie d'une machine parcellaire et l'action prescrite à un individu, c'est que la *praxis* elle-même est fondamentalement l'action dirigée de l'inertie sur l'inertie. Ou, si l'on préfère, dans un champ d'intériorité défini par le besoin (donc par l'organisme) et à partir de l'objectif posé comme sens, orientation et unification, l'inerte agit sur lui-même. Pour finir, la machine spécialisée remplace la spécialisation humaine (comme qualification) et, à un degré ultérieur de perfectionnement technique, avec l'automation, les « cerveaux électroniques » et le contrôle des *processus* par la cybernétique, le travail humain est de construire la machine : mais c'est la machine elle-même qui assume l'activité entière de production (sous le simple contrôle d'équipes réduites). La

* Cf. tome premier, section C du livre I, p. 348 sq., *op. cit.* (N.d.E.)

possibilité fondamentale de cette transformation était donnée à n'importe quel moment de l'Histoire (comme possibilité *future* et dont la réalisation pouvait rester incertaine ou s'interrompre sous l'action de facteurs extérieurs), en ce sens que, dans la praxis – fût-elle individuelle – l'organisme, en se définissant comme inertie dirigée, se constitue, *hors de lui* et par l'extériorité de son unité, *comme une machine*. Le paysan le plus arriéré du monde, lorsqu'il utilise son poids pour tasser la terre fraîchement remuée (ou pour fouler le raisin), se comporte déjà comme une machine dirigée par son conducteur. En sautant sur le sol ou en dansant dans la cuve, il dépense certaines réserves d'énergie pour fournir un résultat physico-chimique (tassement, écrasement par le poids). Et quand il pèse sur un levier de toute sa pesanteur, la machine est là, entière : transmutations énergétiques, action de la pesanteur sur le levier et, à travers son utilisation technique, élévation de tel ou tel objet concret, tout cela n'a qu'un sens : l'utilisation de l'inertie par l'inertie organique dans la direction déterminée par « l'unité » de l'organisme, c'est-à-dire par la restitution future de ses fonctions.

L'action se découvre à nous à travers une expérience critique et régressive (partant des robots comme agents produits par l'action) comme la transcendance inorganique de l'organisme en tant qu'elle transfère l'unité d'immanence à des éléments extérieurs sous forme de synthèse passive et en tant qu'elle définit, en se perdant dans cette objectivation, un champ spatio-temporel d'intériorité comme milieu des relations de la matière inerte avec les hommes. L'agent n'est pas identifiable directement à l'organisme : tout au contraire, il se manifeste dans l'action comme extériorisation pratique de l'inertie, c'est-à-dire comme système mécanique, comme ensemble de poids et de contrepoids, comme source d'énergie (par combustion de certaines substances) et toutes les opérations qu'il exécute (tous les traitements qu'il fait subir au matériau à travers les propres modifications qu'il s'impose) sont *par principe* reproductibles par une machine (sinon dans l'instant considéré, du moins à titre de possibilité fondamentale). Dès aujourd'hui d'ailleurs, *non seulement* il n'est aucune *conduite* dont un processus physico-chimique ne soit ou ne puisse être à bref délai un équivalent parfait *mais encore* le perfectionnement de certains instruments permet d'exercer *par l'intermédiaire de la matière inerte* des contrôles ou des actions dont l'organisme à lui seul serait incapable. Enfin, en réduisant un ensemble d'opérations humaines (par exemple un duel aérien) à *ce qu'elles sont aussi* : à des positions dans un secteur de l'étendue pratique, on peut à la fois dissoudre la réalité humaine de l'entreprise (par exemple la réciprocité antagonistique) et constituer par la technique et le calcul, à partir de circonstances définies, des instruments

qui modifient leur action selon leurs positions ou celles d'autres systèmes matériels et tiennent compte automatiquement de tous les rapports mécaniques qui s'établissent dans des ensembles en mouvement (par exemple dans les « chasseurs », les mitrailleuses qui corrigent automatiquement leurs erreurs et rectifient leur tir *en conséquence* de ces erreurs).

C'est le paradoxe de *notre* action que toutes puissent être et que la plupart soient en fait réductibles à une succession de processus inertes. Le scandale du XIX^e siècle – qui s'est accentué au XX^e avec les machines spécialisées – c'est, à travers la disqualification de l'ouvrier, la disqualification plus générale de *toute activité humaine*, c'est-à-dire la découverte de la possibilité permanente de décomposer une praxis quelconque en conduites élémentaires dont chacune pouvait indifféremment être effectuée par un organisme pratique ou par un système inorganique.

3. L'UNITÉ COMME INVENTION

Mais si nous devons en rester là, si nous décomposons les comportements à la manière des behavioristes ou si nous voyions, dans un acte humain, le simple rassemblement (par des liens d'extériorité) de réflexes simples ou conditionnés, nous ne verrions que l'aspect *négatif* de la praxis. Cet aspect est le plus important – comme toujours lorsqu'il s'agit de dialectique – parce qu'il manifeste à la fois la matérialité, l'adversité et la particularité (et, à travers cela, la liberté comme prise de conscience pratique des contradictions). Mais précisément parce qu'il est détermination *négative*, il faut que l'expérience critique le saisisse dans son rapport avec *ce dont il est la négation*. Or, dans la mesure où l'organisme ne peut ni reproduire en soi la vie à partir de l'inorganique ni la créer au-dehors comme dépassement des synthèses passives, dans la mesure aussi où toute vie est en elle-même intégration et dépassement de la non-vie (non pas seulement parce qu'elle a réalisé en elle la synthèse organique mais parce qu'elle est *aussi*, par rapport à l'extériorité, un *système extérieur*), l'action se produit comme la négation de l'organique par l'organisme en tant que celui-ci est attaqué par l'extérieur et en tant qu'il veut, en s'extériorisant, retrouver l'intériorité fonctionnelle qui le détermine. Ainsi l'action est un bout-à-bout de processus inertes dans la mesure où le dépassement de la situation originelle vers la restitution de l'intériorité *invente* l'unité de ces processus comme le sens immanent de la temporalisation; à partir de là, il importe peu que l'unité soit dans l'*apparente* indissolubilité des moments d'une conduite (comme on pourrait le croire en

regardant la feinte ou l'esquive inventée sur le ring et dans l'instant du danger par le boxeur) ou si elle réside dans leur recomposition après la décomposition analytique. L'invention comme unité synthétique – à quelque niveau qu'elle se produise – est nécessairement la projection de la synthèse vivante comme exigence *dans l'avenir*; l'unification qui fait inventer un outil, une machine, une action, c'est nécessairement l'intrusion de la vie comme exigence d'intégration dans le monde de la dispersion extérieure; mais, du même coup, *ce qui est intégré* (du moins tant que la synthèse de la vie n'est pas réalisée), c'est nécessairement un ensemble de processus inertes dont l'unité de temporalisation comme l'inerte rassemblement spatial ne peut même se concevoir sans le soutien du projet pratique. L'agent retombe à l'inorganique comme *exécutant* de ses entreprises; il se jette *au-delà* de l'organisme en *posant* l'intégrité biologique comme une fin (au lieu de la vivre cycliquement) et en produisant, à partir de cette intégrité *vivante*, une catégorie absolue, dont l'origine n'est ni l'inerte ni la vie mais les relations mouvantes de ces deux statuts : la synthèse passive, pétrification de l'organique par l'inerte et soumission de l'inerte en tant que tel (et sans le modifier) à l'unité organique. Cette catégorie pratique, mieux, ce schème synthétique de toute l'objectivité est tout ensemble la production d'une *distance*, d'un *recul* (ou, à l'origine, de la possibilité d'un recul) dont l'origine est une double négation (impossibilité d'une distance-à-soi dans l'organisme, non-être-organique de la matière ouvree), le premier éclairage du divers à partir de ce recul (l'unité, comme fondement organique de l'objectif inorganique, réalise partout, à partir de l'objectif poursuivi et à l'intérieur du champ pratique, des synthèses passives provisoires, qui se liquident dans le développement temporel ou qui sont liquidées au profit d'autres synthèses, de même type et provisoires aussi, et qui représentent les premiers regroupements – quantités, unités de multiplicités, de foules saisies à distance etc. : c'est la perception même) et le cadre même de l'invention pratique.

Il n'y a pas, en effet, de différence fondamentale entre la connaissance et l'invention. La connaissance telle que nous venons de la décrire, c'est l'unification de l'inerte comme diversité du champ pratique à partir d'une fin à réaliser; mais cette unité est invention. D'abord parce qu'elle vient au divers par la praxis humaine : avant celle-ci le divers n'est ni *multiple* ni *unifié* puisque ces deux notions pratiques viennent d'une qualification en intériorité de l'extériorité. De ce fait, percevoir – par exemple – c'est produire dans la simultanéité de la praxis une série de *synthèses possibles* des pluralités matérielles; et ces unités mouvantes se complètent, s'opposent et s'interpénètrent au gré des *mouvements* du corps, c'est-à-dire de l'ébauche des réalisations

synthétiques. Le caractère propre de la perception comme unification mouvante d'unifications opposées ou qui s'interpénètrent, c'est justement que le champ dévoilé est déterminé selon des directions différentes et par des possibilités de déchiffrement divers. Mais ces déchiffrements représentent toujours l'ébauche d'une praxis : ainsi les montagnes qui ferment l'horizon se dévoilent dans et par le mouvement de mes globes oculaires. Mais il ne faudrait pas confondre ce mouvement corporel avec celui par lequel le mathématicien, chez Kant, *engendre la ligne*. D'abord parce que l'unité opaque et substantielle du minéral se donne *avant le mouvement*, comme présence synthétique et massive dans le champ pratique et sur le fondement de l'unité du champ. Autrement dit, le rapport de la dispersion à l'organisme, dans le champ pratique, se manifeste comme présence originelle, dans le champ, de la dispersion sous forme de blocs de quasi-unités en désagrégation permanente¹. Du coup, l'opération synthétique

1. La quasi-unité du bloc est dévoilement fondamental, non seulement puisque l'unification totalisante constitue le champ d'immanence où elle paraît mais encore parce que cette indistinction est, tout à la fois, antérieure aux synthèses explicites et à la réalisation de l'Un et aux synthèses des *unités de détail* qui permettent le dévoilement de la quantité comme signe de la dispersion. En fait, la multiplicité quantitative est le résultat d'une opération pratique limitant l'unité par la divisibilité comme la divisibilité par l'unité des éléments indivisibles, et fournissant sous forme de sommation (de multiplication et de division) la règle synthétique de sa temporalisation. Mais la multiplicité, comme unité du divers en tant que désuni et de ses éléments en tant qu'insécables (plus ou moins, relativement ou absolument), constitue pour la dispersion un statut *privilegié*, c'est-à-dire qu'elle l'ordonne *comme un ordre* (rapports du multiple et de l'Un). Platon l'avait bien vu : il s'agit déjà de matérialité travaillée. Otez le travail, l'unité propre à la partie disparaît et, avec elle, la divisibilité de l'ensemble considéré : si *les parties* sont des leurres, l'ensemble est *sans parties* ; du coup, son extériorité sans parties se manifeste comme quasi-unité. Bien entendu, ces quasi-unités se révèlent *dans l'unité du champ pratique* comme rapport *réel* et *pré-quantitatif* entre un organisme et des blocs d'extériorité. Sous cette forme – la plus élémentaire – le travail proprement dit n'a pas transformé la matière inerte ; mais déjà la cohésion inerte des blocs est la saisie de leur surgissement compact dans l'intériorité du champ : déjà la *Nature* est dehors comme notre ignorance ; déjà la falaise, dans l'immanence des relations réciproques, est *culture* ou, si l'on préfère, est *éclairée par la culture*. Dans l'être-en-soi de l'extériorité, en effet, la quasi-unité du pudding compact que forment les minéralités est indissolublement liée à la quantité comme rapport complexe de l'unité multiple et des multiples unités aussi bien qu'à la réelle pulvérulence (selon certaines structures de l'Être) – et non à la *divisibilité* qui renvoie seulement à une certaine opération humaine à la fois toujours possible et toujours limitée par les techniques – de l'être dispersé. La dispersion et l'opacité s'interpénètrent ainsi que d'autres qualités statutaires de l'Être ; l'opération pratique cherche les zones de clivage et choisit ses perspectives opératoires en fonction de celles-ci. En ce sens – et par toutes les possibilités opérationnelles qu'il recèle *pour l'organisme pratique* et dans l'indistinction ontologique – le bloc quasi-unitaire d'opacité inerte est le statut pratique de la matière inorganique (comme présente dans le champ, autour du champ et dans l'organisme) qui se rapproche le plus de son statut ontologique d'extériorité.

reste inessentielle : elle n'accrole pas vraiment les différents éléments, elle ne réalise pas leur quasi-unité, qui vient d'eux ; elle s'y fond, au contraire, et s'y dissout entièrement. En effet ce mouvement des yeux n'est pas *en lui-même* constitutif et unifiant, au sens où la praxis réalisée peut l'être : il se réfère à la possibilité d'une praxis vraie dont il réalise schématiquement l'orientation temporelle ; dans le cas envisagé, c'est celle de *gravir* les pentes de la montagne ou celle de les redescendre. Il s'agit ici d'une forme élémentaire de la pensée et du signe dans sa fonction la plus simple : l'on définit le *sens* du bloc de présence compacte par les actions qui l'unifient aux autres éléments du champ ; mais la solidarité des fonctions organiques permet aux actions (comme ensemble synthétiquement lié de conduites inorganiques d'extériorité) de s'exercer n'importe comment par et dans n'importe quelle partie de la totalité organique. Si les yeux suivent les versants de la montagne en allant de bas en haut, c'est le corps entier qui fait par eux l'ascension ; c'est lui qui descend s'ils descendent. Il ne s'agit pas d'un symbole mais de réaliser une opération aux moindres frais. Si l'ascension réelle devait être tentée ultérieurement, il faudrait y voir un *recommencement* (et non une première tentative), ce qui correspond, d'ailleurs, à l'expérience de chacun. L'entreprise réelle (qui met tout le corps en jeu) apparaît toujours dans ses rapports (d'ailleurs variables et parfois fondés sur les contradictions les plus violentes) avec *la même*, en tant que le corps l'a réalisée à moindres frais dans des circonstances différentes.

C'est à ce niveau, visiblement, que la *pensée* comme rapport de l'organisme aux significations se détermine comme l'action devenant sa propre lumière : le mouvement ascendant de l'œil *n'est pas* par lui-même une pensée ; il n'a pas été produit *comme substitut* d'une opération impossible : il est l'opération même, dictée par les circonstances et réduite à sa *plus simple expression* ; le mouvement est réel et produit une détermination objective de l'Être : le rapport *objectif* de la montagne au voyageur (ou au fugitif). Mais, dans le même moment, à travers l'unité fonctionnelle, cet acte schématique se détermine comme une certaine manière de réaliser l'entreprise, manière à la fois totale et abstraite par rapport à toutes les autres ; ainsi renvoie-t-il, dans et par l'unification qu'il opère, à toutes les autres manières de faire cette opération, qui sont passées en lui et qui s'inscrivent par lui dans l'objet comme son destin (à accepter ou à refuser). La pensée apparaît ici comme le rapport entre l'acte réel de suivre des yeux la pente de la montagne, la constitution par là même de la montagne comme *ascendante* dans son être même et l'ascension en tant que pratique concrète et totalisante de l'organisme entier, devenue le *destin* de cet organisme (le futur *de ce mouvement* des yeux). Le mouvement montant des yeux, en tant qu'acte schématique de tout

l'organisme, produit et découvre la montagne comme pente à gravir *en y réalisant* – dans la temporalisation simple de ce mouvement – *l'organisme entier* comme dévoilant l'extériorité compacte de ce bloc menaçant *par son délaissement sur la montagne elle-même* et l'obligation d'y retrouver sa contingence de fait, sa solitude dans l'entreprise indispensable et périlleuse de parvenir au sommet. A travers l'acte réel et présent (mais schématique), deux *réalités objectives* se découvrent, l'une comme *sens de l'Être*, l'autre comme orientation d'une action future (ou simplement possible). Et l'invention réelle de l'acte présent (mouvement des yeux) se traduit par une invention pratique *dans le champ*, c'est-à-dire par une double détermination réciproque de la matière par la praxis totale et de celle-ci par la matière : le mouvement des yeux dévoile que la montagne est une *montée* de la matière (c'est le sens du mythe des Titans et d'Ossa sur Pélion) dans la mesure où cette montée se découvre comme exigence objective à travers le mouvement futur de l'organisme – de moi-même, *au bout de mes yeux et perdu*, demain, dans ces neiges ; c'est une opération future que je sens comme destin (arrachement à soi de l'organisme pratique, pour s'attendre au-delà de l'épreuve) dans la mesure où le sens de l'effort, l'orientation de la praxis, est défini par cette *structure ascendante* des monts. Mais la double détermination est unifiée en tant que rapport et dans chacun de ses termes, en tant que le déchiffrement perceptif s'invente son propre sens pratique en inventant l'unité à produire (et à dévoiler) dans la matérialité inerte.

Cependant on notera que l'invention de la conduite de dépassement dévoilant et unifiant n'est pas nécessairement réalisée sous la pression de dangers urgents, d'exigences immédiates. Il n'est nullement besoin que je *doive* gravir demain les pentes de cette montagne pour pouvoir *en réaliser* la « raideur ». Dans ce cas-là, la relation pratique s'invente dans un contexte, en fonction de possibilités encore mal définies, de traditions et de nécessités qui règlent les relations de l'homme et de ce massif – avec ses pics et ses abîmes – sans les déterminer entièrement et dans le détail. Dans ce cas nous constatons : 1°) que l'unité du sens matériel a tendance à se dissoudre en même temps que l'urgence de l'opération : si je *dois* m'exiler demain en franchissant *ce* col, ce sont mes souffrances, mes fatigues, les dangers que je courrai demain qui me dévoileront la terrible unité négative de la montagne ; il suffit de la gravir, de passer le col etc., pour transformer ce bloc d'opacité *en matière ouvree*. C'est aussi une réussite finale qui m'en découvrira l'unité *positive* : après tout, il y a des chemins dans la montagne et la montagne elle-même est un chemin. Mais si je ne compte pas réaliser cette entreprise en mettant de toutes les façons tout l'organisme en jeu *dans sa*

facticité, le mouvement des yeux que je fais aujourd'hui n'est que l'indication d'une lecture possible (par d'autres, peut-être). Ainsi, cette lecture s'évanouit dans l'objectif en même temps, cependant, qu'elle indique une *direction pratique* pour saisir les énormes objets qui s'élèvent devant nous. 2°) D'autre part, la *descente* est, à partir de là, une possibilité également définie et correspondant à un mouvement inverse de la lecture. Il importe peu qu'il faille, en bonne logique, monter d'abord pour pouvoir descendre : outre qu'il existe peut-être des villages, des stations météorologiques etc., dont les habitants sont depuis longtemps montés et ne peuvent que demeurer sur les sommets ou descendre – ce qui tend à rendre parfaitement extérieure l'une à l'autre ces deux conduites inverses –, il y a surtout ceci, c'est que nulle opération *concrète* n'étant exigée de l'organisme, la réalité n'impose aucune priorité : de fait, si je me borne à saisir l'Être par l'entreprise perceptive, je peux aussi bien me jucher d'un saut sur la cime pour en descendre ou partir des vallées et monter. En fait, chaque spectateur fait l'un et l'autre, découvre à travers l'un et l'autre mouvements deux entreprises opposées, et produit simultanément à travers elles deux unités contradictoires du bloc matériel. *En même temps*, la matière se dresse fièrement vers le ciel (elle est *debout*, comme un homme) et en même temps, elle s'effondre perpétuellement; c'est une avalanche figée. Les deux sens s'interpénètrent, dans la mesure où les mouvements de nos yeux se succèdent contradictoirement et sans règle (du moins sans règle déterminée par rapport à l'objet) : l'un est de type organique et d'intériorité, l'autre de type inorganique et de dispersion en extériorité. Le syncrétisme de ces sens (et de vingt autres qui s'y lient) doit nous faire comprendre comment le champ pratique, pour tout organisme comme pour tout groupe organisé, est une multiplicité d'interpénétration des unités possibles du divers; tout se dévoile toujours comme uni à tout, dans la mesure même où des actions diverses et possibles nécessitent et découvrent ces unifications (et disparaissent en même temps parce que l'entreprise réelle les écarte). Des formes stables s'isolent, fondements et exigences de la praxis en cours, et c'est *la praxis* qui détermine, à travers l'unité du champ, ces relations d'immanence (fond et forme, tout et partie etc.) qu'on a voulu hypostasier et substantialiser sous le nom de lois « gestaltistes ». En même temps, ce sont les indéterminations et les stases de cette praxis qui, en permettant l'ébauche d'autres entreprises – vaguement commencées ou tout de suite abandonnées – et en définissant négativement les entreprises tolérées, permettent l'errance et l'interpénétration des unités partielles au sein de l'unification en cours (et, par conséquent, dans l'immanence du champ pratique).

L'autre caractère essentiel qui, au sein de la praxis, identifie la

connaissance et l'invention, c'est que l'unité organique de l'objectif visé, en se produisant comme synthèse inerte des matériaux inorganiques, donne, dans l'intériorité du champ pratique, à ces diversités unifiées un statut ontologique qui ne se réalise que par elle et qui – précisément parce qu'il n'est originellement ni celui de la matière inerte ni celui de la vie – surgit-dans-le-monde, en intériorité *et en extériorité* (rappelons-nous l'être absolu des déterminations téléologiques *) comme une détermination réelle et neuve, tirant sa réalité de sa nouveauté et sa nouveauté de sa réalité. Cette nouveauté des synthèses passives – en tant qu'elles reflètent à la fois l'organique, l'inorganique et l'acte comme médiation – qui donc pourrait la nier? Dans cette alliance de mots, « synthèse passive », on devine un mouvement intérieur : la synthèse se fait inerte, donc perd son sens organique et son contenu, pour que l'inertie se fasse unité et se présente réellement comme ordre improbable et systématique des combinaisons de la matière. L'objet, caricature de la vie par la non-vie, arrachement de l'inertie à la naturalité, échappe par son statut à toute réduction idéaliste dans la mesure où, *justement*, il n'est réductible à rien – ni à l'organe, ni à la pure dispersion; et c'est cette irréductibilité qui constitue en elle-même cet être-en-soi dont nous avons parlé plus haut. Ainsi toute unité à l'intérieur du champ pratique est déjà déterminée par cette production *neuve* qu'est le champ lui-même (ou l'organisme négativement défini par le besoin et se faisant lumière pour donner à l'environnement l'unité de cette négation); mais, en outre, elle se produit dans sa détermination la plus concrète, en tant que la praxis se détaille et se ramifie sans se diviser sous l'emprise des exigences objectives (c'est-à-dire des traductions passives du besoin par les négations d'inertie). A partir de là, tout objet est à la fois *produit* (par le travail) et *réalité* (en tant qu'il échappe au travail par son être même et donne l'être-inorganique à l'unité organique qui se dépose en lui). Or chaque moment de la praxis dépasse et conserve les circonstances antérieures *en tant* que ce moment assume l'unité organique de ces êtres inorganiques, c'est-à-dire en tant qu'il redécouvre l'unité que le travail passé y a déposée comme une marque et en tant que cette redécouverte se fait dans un mouvement de temporalisation neuf vers une fin, c'est-à-dire en tant qu'il produit une unité nouvelle sur la base d'une reconnaissance des unités passées.

Cette opération est connaissance dans la mesure même où elle découvre le réel *tel qu'il est* (et non tel qu'il se manifesterait à travers catégories et principes); elle est *invention* dans la mesure où la catégorie complexe de l'unité (comme organique-inorgani-

* Cf. p. 334 sq. (N.d.E.)

que et comme médiation par l'agent) est une catégorie du *Faire* au sens absolu du terme, c'est-à-dire où elle détermine l'orientation d'une *production absolue* (ou *création*), c'est-à-dire le surgissement, irréductible, débordant et transcendant au sein de l'immanence, de ces *êtres* qui s'imposent à l'action et à l'expérience : les synthèses passives. Connaître, c'est créer puisque la connaissance est une détermination de l'Être sur la base de la catégorie pratique d'unité : de fait, l'unité de l'expérience humaine est en fait unification pratique des multiplicités intérieures au champ. Inversement, créer c'est connaître puisque c'est produire, par la synthèse inerte, des êtres parfaitement étrangers à l'homme en tant qu'individu biologique et dont les exigences, comme réextériorisation de l'intériorité pratique, devront s'apprendre (c'est-à-dire *se déterminer* par leur négation ou dans le dépassement pratique qui les supprime en les comblant) à partir d'une unification « en cours », c'est-à-dire d'un autre être synthétique et inerte en voie de fabrication. La nécessité des lois du Connaître n'est rien d'autre que la nécessité des lois de l'Être en tant qu'elles se manifestent dans le champ créé par la libre praxis de l'agent et à travers la temporalisation de cette action : mais du même coup, elles s'identifient aux lois du *Faire* en tant que le pratique est justement l'unification réalisée par l'agent à partir de l'unité future et passée de l'organisme et en tant, *surtout*, que les structures et les processus connaissables de la matérialité sont des relations *condensées* et *actualisées* par l'intégration unificatrice du divers au champ pratique et par les spécifications de détails.

L'ensemble des découvertes scientifiques est si étroitement lié aux instruments et aux techniques de l'époque qu'on doit tenir le système des connaissances, qui se constitue à cette époque, à *la fois* pour l'expression technologique et anthropologique des relations des hommes avec le monde et entre eux par la médiation de leurs techniques *de construction* (c'est-à-dire par les techniques qui permettent de construire ces outils plutôt que par celles qui naissent de leur utilisation) et à *la fois* comme *l'être-réel* de l'Univers non pas en tant que *relatif* au savoir et aux techniques mais, tout au contraire, comme unification d'une réalité absolue par l'Histoire et comme se manifestant comme réalité absolue par l'Histoire qu'il produit pour les contemporains et pour les hommes futurs à travers les agents de son unification. Quelles qu'aient été les illusions, au départ, la découverte de l'Amérique se temporalise (comme processus diachronique : exploration – conquête – exploitation des ressources etc.) comme découverte d'un continent. Et cet immense continent écrase lui-même et anéantit de lui-même tout ce qui peut rester des illusions médiévales sur la Terre : c'est son *être* qui dissipe en *non-être* ces significations périmées. Mais, bien que son unité de continent soit

l'une des zones de clivage qui constituent les directions de l'être-en-extériorité, il faut, pour que cette zone existe en tant que telle et comme détermination unitaire, que des hommes existent en Europe – qui vont aux Amériques à travers les dangers de la mer et qui constituent le terme périlleux de leur voyage dans l'unité d'un objectif – et que d'autres hommes existent en Amérique pour que la limite en extériorité qui court autour du continent le constitue aussi en intériorité comme champ pratique plus ou moins défini des « indigènes ». Si les agents pratiques, sur le globe, devaient uniquement vivre et se déplacer *sous l'eau*, l'obstacle tournant et fermé sur soi (impénétrable) que constitueraient les deux Amériques aux libres déplacements à travers toutes les mers ne pourrait être qu'une *négativité* (combinaison matérielle d'un type impropre à la vie avec son coefficient d'adversité); peut-être les continents se trouveraient être alors ces immenses étendues d'eau, milieu de tous les événements historiques pour ces agents sous-marins : le Continent Atlantique et le Continent Pacifique; et l'Histoire changerait dans la mesure même où la condition biologique aurait changé l'*exis* géographique, puisque les multiplicités pratiques ne pourraient communiquer ou se battre que par les étroits passages polaires – jusqu'au moment où la technique leur permettrait de mettre au point des appareils permettant d'émerger, de grimper sur terre et d'y vivre (de traverser l'élément solide pour aller attaquer l'adversaire dans l'élément liquide). Mais cette unité pratique tardivement découverte dans son intériorité resterait toujours *secondaire* par rapport à l'unité de l'eau. Autrement dit, son intériorité s'intégrerait au champ pratique des agents comme *séparation franchie* (milieu dangereux de la non-vie, dont les périls apparaissaient dans et par les appareils qui tentent de les conjurer). A d'autres organismes, différemment constitués et possédant d'autres techniques, la différence entre l'état solide, l'état liquide et l'état gazeux risquerait de paraître secondaire et, dans ce cas, les limites précises que *le continent* oppose à nos efforts pour y pénétrer (à travers les efforts de ceux qui l'habitent) risqueraient de s'estomper au profit de regroupements différents. Mais s'il est vrai que les continents prennent leur être historique (et reçoivent leur modification *en soi* d'inertie rassemblée et configurée) à partir d'un ensemble complexe et proprement humain (techniques de la navigation, géographie commerciale liée à ces techniques et avantageant telle ou telle « nation » à partir de la technique considérée, conflits humains s'instaurant entre les classes, dans les pays, et entre les gouvernements représentant les classes dirigeantes, d'un pays à l'autre, créant *des exigences du commerce* à travers la passivité réunie de la mer, etc.), il est tout aussi vrai que le complexe de déterminations anthropologiques qui constitue en

continent les terres émergées est celui-là même qui, sous la pression de l'extériorité (de *cette* extériorité) subie par des organismes, dont les spécificités viennent d'elle, s'est constitué comme intériorisation d'une dispersion des hommes sur la Terre et se réextériorisera par la découverte constituante du Nouveau Continent (comme il avait fait déjà dans et par les voyages commerciaux dès l'Antiquité). Si, comme beaucoup d'historiens le croient aujourd'hui, les Indiens d'Amérique sont des Asiatiques qu'un exode mystérieux a menés jusqu'aux territoires aujourd'hui désignés sous le nom d'*américains* et si les bouleversements géologiques les ont postérieurement coupés de leur région natale par l'effondrement de toute la terre solide qui avait soutenu leurs pas, on peut dire tout aussi bien que *le continent*, en se faisant, les a faits : l'extraordinaire solitude de l'histoire maya, par exemple, sa disparition quasi totale (sinon à titre d'*objet de science* mais sans la réciprocité plus haut signalée), les pratiques d'extermination adoptées par les Espagnols après l'échec de Colomb, etc., tout cela traduit exactement le fait que la séparation en continents, d'abord ignorée, finalement dépassée, se constitue entre-temps comme *le destin* de certains groupes sociaux et porte (pour des raisons diverses et matérielles qu'il serait long d'exposer ici) sentence de mort contre eux. Du reste la *colonisation*, en tant qu'elle constitue négativement des chemins et des routes sillonnant l'Univers et qu'elle deviendra contre elle-même facteur de l'unification planétaire (par son renversement total), la colonisation *moderne* – dans l'ensemble historique de son développement – doit nécessairement se fonder, au départ, sur la division des terres en continents et sur son intériorisation réextériorisée.

Ce lien pratique et réel de l'environnement et de l'organisme unificateur n'a donc rien de commun avec ceux que nous montre le « relativisme ». Dans la réciprocité des conditionnements, on voit que l'environnement produit le contenu matériel et que l'organisme environné donne l'*unité* aux forces qui le conditionnent, à travers les structures biologiques et les exigences pratiques que ces forces ont elles-mêmes déterminées comme la réalité biologique de son unité fonctionnelle. Le continent comme quasi-unité a déjà assez d'être pour déterminer, dans leur « nature » et dans leur « histoire », des organismes pratiques dont l'action l'unifiera dans son champ pratique sous la forme pratico-humaine d'un continent. De toute manière, cette intégration ultime (et peut-être provisoire – selon les transformations des techniques et des objectifs historiques) est invention de l'Être, comme le marque assez le travail exercé sur le langage par les générations précédentes : *invenire* (trouver) est la source d'un mot français qui veut dire créer. L'ambiguïté se retrouve dans le terme même d'*inventeur* qui signifie – dans son rapport avec les techniques – la mise

au point d'un procédé *nouveau*, d'un traitement *nouveau* du matériau etc., et – comme on peut le voir sur un écriteau placé au-dessus d'un guichet dans le bureau des Objets Trouvés (« Inventeurs ») – découvreur d'un objet existant mais caché ou perdu ou oublié. De la même façon, *découvrir* – qui signifie, à proprement parler, mettre à nu la réalité en lui ôtant sa « couverture » – est un verbe qui s'applique couramment à l'invention du créateur : la poudre et la boussole parmi les Grandes Découvertes, comme si elles avaient été simplement cachées dans un sous-sol où quelqu'un les avait retrouvées. C'est que l'unification du moyen en vue d'un objectif est un travail réel qui découvre les rapports actualisés en intégrant les termes dans une synthèse inerte.

Ainsi la praxis la plus élémentaire de l'organisme est connaissance : l'unité du champ est le fond sur lequel se produit (par un travail) l'unification de l'objet ; rien ne serait plus absurde que de séparer action et connaissance au niveau du travail manuel – même du plus primitif ou du plus parcellaire. Mais, inversement, la connaissance la plus abstraite est action : la figure géométrique dont Liard décrivait l'être-en-acte n'est rien d'autre qu'une synthèse passive *opérée par un acte générateur*, c'est-à-dire par une construction qui unifie par une règle un ensemble de points ou de lieux et elle demeure dans sa passivité, comme détermination neuve et comme explicitation sélective d'une relation a-temporelle d'extériorité, tant qu'elle figure à titre d'élément organisé dans une entreprise plus vaste mettant en jeu d'autres figures plus complexes (le développement mathématique). Mais la démonstration géométrique sur la base d'une unification synthétique qui n'est jamais considérée dialectiquement (c'est-à-dire en tant que telle) s'appuie uniquement sur les relations de stricte extériorité. Nous retrouvons donc jusque dans la géométrie l'indispensable unification qui constitue la praxis humaine et la possibilité permanente, au nom même de l'unité, de résoudre la synthèse en une infinité de rapports d'extériorité. Mais sur l'infinité, d'ailleurs *quelconque*, de ces rapports (chaque point de chaque figure a avec tous les autres points de l'espace des relations infiniment infinies), les besoins de la connaissance ou de la pratique prélèvent un nombre défini de déterminations. Ainsi le choix comme unité négative est invisible et présent dans l'extériorité même, en tant qu'elle réapparaît brusquement sur le fond *masqué* de l'unification des figures.

4. LES ESSENCES COMME TRAVAIL ET ALIÉNATION

Ces dernières remarques ont d'abord pour but de nous faire comprendre que le problème des cartésiens (comment concilier la liberté de jugement avec l'être éternel des essences) est un faux problème. Toute *essence*, en effet, se constitue à partir des objets comme la synthèse passive de ses déterminations abstraites, en tant que la réunion de ces qualités doit être produite par une opération pratique et *autonome* (l'unité, en effet, vient de l'agent-organisme et non de la réalité unifiée). Si l'objet considéré est un homme ou un groupe constitué, il va de soi que cet objet, portant et créant sa propre unité, soutient lui-même dans l'unification de l'organisme ou de la praxis ses propres déterminations; mais, à ce niveau, cette production synthétique est vécue dialectiquement à travers le concret; elle n'est aucunement comparable à la permanence de la synthèse inerte. La production de l'essence est, dans ce cas, une spécification du rapport *d'altérité*: le *connaissant* se situe en tant qu'Autre en face de l'être connu dans la mesure où il constitue celui-ci comme l'Autre; dans l'expérience pratique, cet Autre (comme transcendance transcendée) se produit (en tant qu'il n'est pas *compris* mais *recensé*) à travers l'extériorité réciproque de ses conduites élémentaires; de ce point de vue et *pour le connaissant*, ces différentes déterminations tombent dans l'inerte, en tant qu'elles sont extérieures les unes aux autres et que leur seule unité est celle de l'agent (unité abstraite et saisie comme centre de référence commun et non comme activité unifiante). En reproduisant cette unité comme fondement des déterminations empiriques, le *connaissant* produit leur synthèse inerte: c'est à partir de l'unité de *son champ*, en effet, qu'il les rassemble comme éléments disparates et dont le fondement synthétique est précisément sa propre praxis (à partir de l'unité future comme destin organique de *son propre* organisme). Dans ce cas, l'essence particulière d'un individu – par exemple – est tout simplement la passivisation de son existence et sa projection dans l'être d'extériorité en simultanéité avec l'unification du divers par la praxis unifiante de l'organisme connaissant. L'opération se fait matériellement par la production de déterminations verbales et par leur unification synthétique: à travers l'ensemble de ces déterminations, l'extériorité des phrases reproduisant celle des conduites élémentaires, un objet se crée qui n'est ni l'unité dialectique d'une vie pratique ni la ressaisie en extériorité de cette vie par l'être-en-soi. Cet objet est *l'essence* de l'individu (ou, à un

degré plus poussé de dégradation, son *caractère*); cette synthèse inerte, comme substitut de la praxis unifiante telle qu'elle se manifeste chez l'Autre (dans la mesure même où le témoin connaissant refuse de partager les fins-autres de cet Autre), possède une efficacité pratique qui est la mesure de sa vérité : à partir d'observations bien faites, je pourrai définir une *exis* ou un système inerte à répétitions cycliques; je dirai par exemple : il *est* courageux, intelligent mais étourdi, etc. Et ces caractères reprendront une unité vivante de conditionnement réciproque *dans et par* mon action : je lui confierai ma vie mais non mes secrets, si je suis son supérieur hiérarchique; cette confiance défiante comme qualité de mes relations avec lui est la réintérieurisation du dépliement dispersif des qualités. Et il est incontestable que si la synthèse passive (comme substitut pour mon action de la réalité dialectique) a été convenablement faite, ma conduite, par sa réussite pratique, en découvrira (découverte-invention) la vérité.

Cela n'empêche que l'essence est un *produit* : le produit de mon travail. Ce travail s'est effectué nécessairement à partir de mon refus de comprendre les fins personnelles de mon subordonné aussi bien que ses origines, les circonstances qui ont qualifié son projet, le développement dialectique de sa praxis; il s'est trouvé, au départ, que la situation commune et sociale (autant que le pratico-inerte qui conditionne nos travaux) a introduit une certaine réification dans nos rapports humains : cette réification n'est rien d'autre que l'extériorité réciproque qui se manifeste dans le refus des fins de l'autre; elle peut avoir bien des origines, selon son degré de profondeur, l'une d'elles – et la plus importante – pouvant être la division de la société en classes et l'exploitation. De toute manière, cette réification est intériorisée et réextériorisée par la connaissance pratique : la construction de l'essence qui en résulte est avant tout la recherche d'un *moyen réel* d'utiliser l'inférieur comme un instrument (ou, négativement, le supérieur : il est coléreux, surtout le matin; le vendredi, il n'est – pour des raisons concernant sa vie privée – « pas à prendre avec des pincettes »; si vous voulez lui faire une requête, c'est encore le mardi après-midi qui est le moment le plus propice etc.) et, conformément à cet objectif, c'est la construction d'un équivalent mécanique de ses conduites. Mais, comme on sait, *les mots sont la chose* : en l'absence de leur objet, ils le détruisent en se faisant passer pour lui; en sa présence, ils s'agglutinent à son être physique comme des qualités réelles (et, d'ailleurs, *ce sont* des qualités réelles). En ce sens, l'on peut considérer l'essence comme l'appartenance propre à tel organisme, de l'inertie travaillée (par les Autres) qui constitue son modèle en extériorité. On notera, bien entendu, que cette synthèse passive, en tant que *vérité* des

conduites *de l'un et de l'autre* (vérité des conduites du subordonné, en tant qu'elles justifient les prévisions du supérieur; vérité des conduites du supérieur, en tant que ces activités plus complexes comportent une intégration de l'inférieur comme agent subalterne à la praxis globale et en tant que cette praxis a réussi), se lie à la praxis réelle et dialectique du libre organisme par un rapport d'immanence. Dans la mesure où ce rapport finit par se produire comme *l'essentiel* pour le connu lui aussi (à travers les conduites des autres, qui s'y réfèrent sans cesse), on doit tenir la relation de l'agent à son essence particulière comme un aspect important de *l'aliénation*.

Certes, lorsqu'il s'agit de l'essence des objets inertes (qui se présentent *déjà* sous forme de synthèse passive), l'intégration des mots à la substance réelle a pour résultat de constituer un corps verbal à ce corps physico-chimique; l'agent se fait médiation entre ces deux déterminations en extériorité; on peut dire à bon droit qu'il détermine la matière verbale par la matérialité des choses; les synthèses passives, comme unification du divers, bien que résultant d'opérations différentes lorsqu'elles s'imposent à des corps physiques, par exemple, et au corps verbal, n'en restent pas moins fondamentalement identiques en tant que, dans les faits et dans les paroles, l'organisation de l'inorganique se réalise par la *passion* de l'unité organique. Aussi, la plupart du temps, l'essence des corps inertes est directement produite, comme ouvrage annexe, par le travail qui s'exerce sur eux (même si cette essence brute réclame ensuite, en fonction de l'évolution des techniques, un traitement spécial de raffinerie). Sur ce plan, il n'y a pas *deux* vérités: on pense avec ses mains, avec l'instrument qu'elles manient et la pensée se forge en forgeant son objet qui se referme finalement sur elle et sur les mots qu'elle exprime. Mais lorsqu'il s'agit d'organismes pratiques, il y a deux vérités – toutes deux forgées par l'action et en vue de l'action – dont l'une exclut l'autre. L'essence, en effet, comme pensée de l'inertie est inertie de la pensée; elle s'oppose rigoureusement à ce que nous avons appelé la *compréhension*. Et c'est ici, pour finir, que nous allons découvrir le sens de cette contradiction: comment l'unité dialectique d'une praxis peut-elle se reconstituer en extériorité par les mouvements inertes d'une machine?

5. LA COMPRÉHENSION DIALECTIQUE, CONTRÔLE DE LA RAISON POSITIVE AU NOM DE LA TEMPORALISATION TOTALISANTE

La compréhension, c'est la praxis même en tant qu'*accompagnée* par l'observateur situé. Sa structure est celle même de l'action immédiate : elle saisit la temporalisation pratique à partir de son terme ultime et futur, en d'autres mots, à partir de sa fin. Et, bien que le caractère téléologique de l'acte ou de ses produits puisse être constaté du dehors et sans que le témoin assume les fins poursuivies, le seul moyen d'abandonner cette détermination schématique pour la saisie concrète de l'opération (car la compréhension plénière est compréhension du concret) reste d'adopter – fût-ce provisoirement – l'objectif et de revenir éclairer par sa lumière les moments de la totalisation (pour pouvoir, inversement, saisir la différenciation et l'enrichissement croissant de la fin par les moyens). Ainsi, dans la compréhension – comme saisie dialectique d'une temporalisation orientée – le problème de l'extériorité des conduites est rejeté à l'arrière-plan : par cette extériorité (génératrice d'une succession inerte) nous entendions en effet que chaque conduite était indépendante, comme tâche isolée à remplir dans un certain moment et selon un certain ordre, de toute autre conduite antérieure ou postérieure. Certes, il est nécessaire d'avoir obtenu le résultat M avant d'entreprendre l'édification de N, qui en dépend. Mais, pourvu que M soit donné dans l'expérience pratique de l'agent et accessible, il nous importe peu – formellement – qu'il ait été produit par le travail antérieur du même organisme pratique, ou de quelque autre ou qu'il soit le résultat d'un accident naturel.

Mais si nous regardons mieux cette extériorité, nous comprenons précisément qu'elle est extériorisation de l'inertie mécanique de l'organisme (ou physico-chimique) en tant que cette inertie s'applique étroitement à l'inertie des objets extérieurs dans la perspective pratique de les unifier; elle est donc le moyen de l'unité, choisi à partir de l'objectif futur, dans la lumière de cet objectif et nous devons y voir, à partir de la fin, la réalisation progressive du projet transcendant ou cesser de *comprendre* l'action. Et si l'on regarde mieux encore, on constate que l'inertie du matériau définit l'inertie extériorisée de l'organisme : c'est la configuration de l'objet travaillé qui gouverne les attitudes corporelles *en tant que* le rapport du corps à l'objet est gouverné par un but. L'homme qui s'arc-boute contre cette roche est un système

énergétique et mécanique qui agit en extériorité sur elle et conformément au principe d'inertie : mais s'il en est ainsi et s'il peut, en effet, céder avantageusement la place à un bulldozer, c'est qu'il n'existe dans le monde de l'extériorité aucun autre moyen d'agir sur un corps inerte que de lui communiquer, en tant que corps inerte, un mouvement extérieur et reçu de l'extérieur. Par ses réserves de carburant et par sa possibilité de les dépenser au moment requis, l'homme est à lui-même sa propre inertie et sa propre extériorité; il se communique *du dehors* son propre mouvement en brûlant son essence. Mais cette manière propre au vivant d'être à soi-même son extériorité ne peut en elle-même se concevoir que comme intériorisation de l'extérieur par extériorisation de l'intérieur : bref, à partir de l'objectif nous *comprendons* l'extériorité du comportement pratique : c'est l'intériorité se produisant en extériorité comme limite définie en commun par le corps vivant et l'objet travaillé. Et, par ce mot d'*intériorité*, nous ne voulons pas indiquer je ne sais quelle mystérieuse immanence organique : non, mais simplement le fait que l'intégration de l'inerte à la temporalisation orientée ne peut se concevoir que comme structure d'intériorité.

De la même façon, s'il est vrai que les conditions complexes d'un travailleur professionnel peuvent se décomposer en conduites élémentaires dont chacune peut être reproduite séparément (et par un autre), il faut remarquer *d'abord* que l'extériorité temporelle des comportements successifs est conditionnée par l'extériorité des tâches et celle-ci par l'inerte dispersion du matériau. Il serait concevable – logiquement en tout cas – qu'une opération directement accomplie sur de la matière vivante (qui est synthèse) dût être elle-même synthétique si elle devait conditionner directement la vie. Le fait que nous agissons sur la vie par l'inorganique (médicaments, chirurgie, etc.) prouve seulement, je l'ai dit, que nous mettons en train une transformation que nous ne savons ni produire en elle-même ni gouverner et qui est proprement organique. Et si l'action synthétique (c'est-à-dire comme indécomposable unité de conduites unifiées) est impossible *pour nous* dans ce domaine, reste que les conduites qui prennent pour objet les personnes ou les groupes doivent très souvent prendre ce caractère. Cela signifie alors que le mouvement pratique se réalise comme temporalisation pure et que la distinction de l'avant et de l'après est elle-même gouvernée par l'unité du développement et la réciprocité d'immanence des conditionnements. Nous ne faisons que rappeler ici la structure de toute praxis – en particulier de la praxis sociale – dans laquelle nous avons vu l'avenir déterminer le passé à travers la temporalisation du présent. Si donc la conduite qui produit dans l'extériorité le résultat M, comme première synthèse pratique, est en elle-même séparable de celle qui produit

N, c'est que le résultat M – bien que condition de N – *reste en lui-même* extérieur aux conséquences produites. Il faut creuser cette fosse si l'on veut de la terre fraîche pour construire un rempart, un remblai. Mais ni la fosse n'est *dans* le remblai ni le remblai *dans* la fosse; et si, en effet, il suffit qu'un camion apporte un peu de terre pour qu'il devienne inutile de creuser, c'est justement que la terre est en elle-même indifférente à la manière dont nous l'avons obtenue. A la limite, on pourrait dire que l'acte *est* la transformation de *cette* matière en tant qu'elle est produite par une source extérieure d'énergie; et, précisément pour cela, les avatars du matériau *tombent* en dehors les uns des autres. L'extériorité vient ici de la dispersion d'inertie comme caractère de la temporalité passive¹. Et si l'on imaginait cette fable : un démiurge tout-puissant produisant les modifications de la matière par fulgurations volontaires, ces fulgurations seraient successives (dans l'unité temporalisante de l'objectif terminal) parce que la succession d'extériorité serait requise par les états matériels à produire. Ainsi l'action se divise en moments extérieurs *en tant qu'elle s'identifie aux mouvements de son objet*.

Mais précisément pour cela, la compréhension nous restitue l'indissoluble unité dans laquelle un organisme se fait désigner dans son inertie par un matériau extérieur, en tant que cet organisme lui-même ou sa restitution (ou sa sauvegarde) définissent l'opération à partir de l'avenir projeté (de la négation du passé). Ce qui est indissoluble, c'est l'invention de *ce* groupe de conduites, en tant que cette invention (sans cesse corrigée et enrichie par le mouvement de sa réalisation) définit dans l'unité *un ordre* de leur succession, c'est-à-dire détermine dans la perspective de la fin la succession nécessaire des états passifs (des synthèses inertes) qui produira finalement la modification requise et sa conséquence *organique* (la sauvegarde du vivant). Et c'est bien *cela* en effet que nous comprenons : lorsque nous saisissons un geste du travailleur et que, par la modification qu'il produit dans l'extériorité, nous comprenons d'un coup la fin et le commencement, il est possible que nous ne sachions pas prévoir un à un les comportements qui suivront et que nous ne puissions retrouver ceux qui ont précédé. Mais ce qui compte, c'est la « présence » de l'avenir dans ce geste, en tant qu'il l'éclaire par les gestes futurs et par la fin, en tant qu'il fait du résultat présentement atteint *un moyen* et, par là, lui confère sa signification humaine, comme transcendance (dépassement vers le futur) et comme exigence. En un mot, si chaque opération est extérieure aux autres, leur ensemble est une *totalisation* : non pas au sens où

1. Il n'entre pas dans le sujet que nous traitons d'étudier la temporalité passive comme quasi-unité de succession dispersive avec la temporalisation.

l'on pourrait réellement les unifier dans leur multiplicité même mais au sens où chacune, au moment même où elle se détache des autres, ne peut se comprendre qu'à partir du résultat visé qui, grâce à la fin organique, se présente comme leur résumé totalisant. Dans cet objectif futur, elles sont toutes reployées dans une relative indistinction : non qu'il n'y ait unité ni que cette unité ne soit un ordre mais parce que chaque moment y apparaît comme structure abstraite et surtout comme option entre plusieurs possibilités ; dans ce système complexe, en effet, ce sont surtout les rapports des rapports qui sont explicités dans l'ordre d'une temporalisation unifiante : à la réalisation et à ses problèmes concrets de déterminer les options et les conduites particulières. La praxis découvre par sa finalité les caractères matériels de l'objet ; elle les déploie un à un dans la succession d'extériorité qui caractérise l'inerte, mais cette succession est, en fait, *intégrée* à la temporalisation intérieure puisque celle-ci en fait *le temps de l'exploration* au sein de l'invention temporalisante. Pour donner un exemple : le temps de l'attente – quand l'expérimentateur a réalisé les conditions de l'expérience chimique et mis en contact les substances en les isolant comme il l'a décidé –, le temps de l'attente, donc, qui mesure en extériorité la vitesse de la réaction chimique, est comme un déchirement de la temporalisation pratique (il n'y a plus rien à *faire*, il faut *attendre*) par l'extériorité des successions. Mais, en même temps, repris et engendré par la synthèse même qu'il déchire, ce temps extérieur, dont chaque instant inerte est vécu *activement* comme séparation, impatience, etc., n'est que la limite extérieure de la temporalisation intérieure ou, si l'on veut, sa manière de s'intégrer le temps des choses comme contact direct avec leur inertie.

En ce sens l'inertie, dans l'action humaine, est à comprendre comme étant elle-même l'acte fondamental et la source de tous les actes : par la métamorphose qui crée la praxis en deçà et au-delà de l'intégrité organique et au service de celle-ci, la temporalisation surgit comme inversion synthétique et vivante des lectures de la succession, et l'unité de l'invention consiste à définir, à partir de la passivisation présente et sous l'éclairage de l'avenir, la perspective générale d'un *traitement* de cette matérialité. Et les déterminations (d'abord abstraites puis concrètes peu à peu) des moments de ce traitement sont produites (dans l'acte temporalisant de la prévision pratique, c'est-à-dire de la prévision-production et puis, ensuite, au cours des options particulières) comme des *états neutres*. Par là il faut entendre que la praxis opère la rigoureuse unification de l'inertie pratique (que gouverne l'agent) et de l'inertie des choses (inertie des processus extérieurs) : on prévoit *des états matériels déjà unis* (synthèses passives du multiple extérieur, c'est-à-dire synthèses passives du corps au travail – avec

ses instruments – et de la matière travaillée) dont chacun, dans son unité, est parfaitement indifférent à l'état suivant, en tant qu'on les prend l'un et l'autre dans l'extériorité absolue, mais qui, replacés dans ce mouvement de la création qu'est le travail et par rapport à l'unité qui leur donne leur sens, s'indiquent tous comme un *préalable* et se réalisent tous comme inerte désignation-exigence du moment suivant. Inversement, celui-ci reste extérieur, comme état-conduite, au précédent mais sur le plan même de la temporalisation il le conditionne dans l'intériorité (c'est-à-dire en tant que l'homme comme agent historique est médiation entre ces *neutres*) : les *frais* (c'est-à-dire, d'une façon ou d'une autre, la dépense d'énergie) ont été si considérables que l'action se produit et se comprend *dans son irréversibilité* ; ou l'agent abandonne, mais c'est la ruine et la désorganisation de la temporalisation (introduction d'un *non* inerte) ou bien sa seule manière de récupérer les forces perdues (et plus encore, peut-être) c'est de pousser l'acte jusqu'au bout (entre ces deux termes extrêmes de l'option il y en a d'autres mais qui reflètent plus ou moins l'un ou l'autre). Dans les deux cas le retour en arrière est interdit : en particulier l'homme qui renonce à une entreprise restera pour toujours, *dans le milieu humain*, celui qui l'avait commencée.

C'est donc cela qui caractérise *l'action comprise* : l'organisme s'invente dans l'unité du projet les directions de sa propre extériorisation en tant qu'il définit les perspectives de transformer en vue d'une fin la matérialité passive. Et cette invention immédiatement pratique se réalise à la fois sur tous les plans : le corps devient sa propre source *extérieure* d'énergie, pour communiquer ses mouvements de l'extérieur comme impulsions reçues ; l'invention concrète reproduit et soutient en soi le temps de l'extériorité comme le seul milieu dans lequel les états passifs peuvent être prévus et engendrés à partir de leurs schèmes abstraits, mais ce temps extérieur, au sein de la temporalisation, n'est que la production, par le travail, d'une médiation entre l'unification en cours et la dispersion qu'elle doit rassembler ; la pensée technique, par exemple, après le mouvement syncrétique du projet, *doit* se faire en elle-même succession d'extériorité puisque la pensée de l'inertie est inertie de la pensée ; mais *pour la compréhension dialectique*, aucun des moments, aucun des états, aucun des plans de la métamorphose n'est isolé : l'organisme attaqué dans ses fonctions biologiques se nie comme organisme et, incapable (dans le cas de *notre Histoire*) de transformer l'inerte en organique, il se fait lui-même inerte et commet ses fonctions subsistantes à produire et à conserver cette inertie dans la perspective même de transformer l'extériorité par l'extériorité ; par cette négation de lui-même et du milieu extérieur, il constitue l'extériorité en lui-même et dehors comme le *moyen* de lui

restituer l'intégrité de ses fonctions organiques; le choix fondamental de *cette passion*, en tant qu'il se réalise par le travail, n'est autre que *l'action*; mais, du coup, ce rapport neuf produit l'existant neuf qui doit le réaliser : *l'agent*, qui n'est ni l'organisme ni l'inertie confuse du dehors mais qui s'actualise dans celle-ci comme passion dirigée pour sauver celui-là (c'est-à-dire pour se détruire au profit des fonctions biologiques) et qui se détermine à travers cette passion comme médiation (de l'organique à l'organique par l'inorganique), transcendence, projet, temporalisation. Aucune de ces déterminations ne peut caractériser l'organisme en tant que tel, puisque chacune naît du rapport pratique à l'extériorité. En ce sens, la Raison positiviste peut les ignorer : *cette passion de la pensée* (car c'est elle, l'inertie de la Raison et elle doit faire, comme telle, l'objet d'une constante option) n'est que *l'extériorité même*, en tant que règle pratique des opérations : elle réalise la négation de l'organisme par lui-même mais au niveau de l'inerte; en tant que telle, elle n'a pas d'instrument pour prendre conscience de la temporalisation totalisante qui la gouverne et la soutient, bien qu'elle vive cette unité comme le fondement même de ses raisons : elle se produit comme *temps de succession d'extériorité* dans la temporalisation dialectique, c'est-à-dire au cœur d'une Raison qui la connaît, qui l'utilise et qu'elle ne connaît pas; à travers cette synthèse passive des successions inertes, l'agent se connaît et se gouverne au niveau premier de l'action, c'est-à-dire dans l'inertie de ses conduites : l'infinie divisibilité du temps inerte constitue l'infinie divisibilité du comportement et, à travers l'homogénéisation de celui-ci et de la matière travaillée, l'équivalence pratique des sources d'énergie; il devient indifférent que tel résultat soit produit par un organisme dépensant ses réserves ou par tout autre foyer énergétique, indifférent aussi que l'organisme passivisé soit médiation entre tous les états successifs de la chose ou seulement à l'origine d'un processus physico-chimique.

De fait, l'organisme *n'est plus*; la Raison positive l'ignore : il n'y a que des états successifs de la matière inerte; à travers cette infinie succession, la Raison dialectique, par cet instrument forgé qu'est la Raison positiviste, fera ses options de détail, éclairées par l'objectif à atteindre. En particulier l'unité dialectique conduit, dans la perspective du projet qui s'actualise, la Raison analytique à produire des processus physico-chimiques *orientés* dont les facteurs « organisme » et « agent humain » sont éliminés. Non parce qu'ils n'en font pas partie (bien qu'ils puissent être seulement à leur source) mais parce que, de toute façon, ils ne sont définis qu'en extériorité. La Raison positive, synthèse passive des successions inertes, fonctionne par ses propres lois d'extériorité dans l'unité de la temporalisation dialectique et fournit ses

résultats en fonction de cette extériorité unifiée : ainsi peut-on la nommer notre première machine. De fait, son développement historique, comme Raison de l'extériorité (car elle est *dans l'extérieur* et non « en nous »), en tant qu'il est guidé par l'invention créatrice (l'unification de l'extériorité en passivité), la conduit nécessairement à produire les machines. Car les machines ne sont qu'elle-même en tant qu'extériorité unifiée et elle-même n'est qu'une machine à produire les machines. Entre un cerveau électronique et la Raison positive il y a équivalence; ou, si l'on préfère, l'un est la Raison de l'autre. Et pour ces deux Raisons également inertes et matérielles dont chacune produit l'autre, l'unité vient de l'intériorité dialectique qui entoure et soutient leur extériorité. Il est facile de comprendre, à partir de là, que la Raison positive comme règle objective de l'extériorité intérieure soit à la fois la *passion* de l'organisme produisant sa propre inertie comme contact avec les choses et la saisie de toute conduite pratique comme pur processus inerte, c'est-à-dire comme transformation énergétique. On peut comprendre aussi comment l'unité de son fonctionnement vient à la machine (comme produit du travail humain) *à travers la Raison analytique* (qui n'est rien d'autre ici que le travail même en tant qu'il se fait extériorité et qu'il se contrôle comme tel) mais non *par elle* et comment, finalement, elle demeure inaperçue tant qu'on ne quitte pas le terrain du positivisme. Ou, si l'on préfère, la Raison positive est le moyen permanent de la praxis mais elle n'est pas elle-même pratique.

De cette remarque résulte une double conséquence qui a pour effet de rapprocher l'inerte de l'agent organique s'il est vrai, en effet, que la Raison analytique permet la rationalisation de l'action par la non-compréhension du caractère synthétique de celle-ci et par le monisme moléculaire (qui réduit *l'élément d'action* – geste, réflexe, etc. – à une simple transmutation d'énergie), *il est vrai aussi* que les outils, comme aussi les machines, ne sont pas plus accessibles, dans leur réalité concrète, à cette Raison d'extériorité dispersée et qu'ils exigent en tant qu'outils, en tant que machines, que la *compréhension* – celle-là même qui dévoile la praxis des hommes – vienne les découvrir dans leur vérité.

Quiconque, en effet, – économiste ou technicien – est invité à visiter (à quelque époque que ce soit, au temps des machines « universelles » comme à celui de l'automation) une fabrique vraiment moderne, avec l'équipement le plus récent, ne peut se borner à étudier la série des processus physico-chimiques et leurs conditionnements divers. En fait, son comportement (de spécialiste qui veut *connaître* la réalisation la plus « avancée » de sa spécialité) est *différentiel* : il compte apprécier (c'est-à-dire *mesu-*

rer) les différences qui séparent cette installation de celles qu'il connaît. Et *pour lui* ces différences doivent être des *progrès*. Ces progrès *mesurables*, nous savons en gros quels ils peuvent être : abaissement des coûts, accroissement de la productivité des travailleurs, conditions de sécurité et d'hygiène supérieures, etc. Et ces résultats très généraux ne peuvent être atteints eux-mêmes que par des améliorations de détail dont, en gros, nous connaissons les caractères abstraits : la machine nouvelle *consomme moins* ; cela veut dire qu'elle fait le même travail pour une dépense d'énergie inférieure ou bien qu'elle comporte un moyen d'utiliser ses produits de déchet ou que ses dispositifs extérieurs permettent d'organiser le travail (et la division du travail) d'une manière plus rationnelle, en évitant le gaspillage du temps (et, par conséquent, de réduire les « faux frais », le paiement du travail inefficace au profit des investissements) ; la *sécurité est plus grande* : en diminuant les risques d'accidents de travail, on diminue nécessairement les dépenses qui s'y rapportent : *moins d'indemnités*, elles seront *moins fréquentes*, ces grèves ruineuses par lesquelles, lorsqu'il y a eu mort d'homme, le personnel entend protester contre les dangers qu'on lui fait courir ; mais il faut bien entendre que les dépenses occasionnées par l'accroissement de la sécurité restent en tout état de cause inférieures ou au moins égales à la moyenne des frais qu'entraînaient les accidents *avant* la mise en place de la nouvelle machine. La plupart du temps, de ce fait, le problème de la sécurité et celui de la productivité se trouveront synthétiquement liés dans la recherche technique : on cherchera une combinaison qui élimine d'autant mieux les risques qu'elle permet de produire davantage, etc.

L'ensemble des caractères que nous avons brièvement énumérés demeure inséparable de structures téléologiques : chaque trait particulier de la machine nouvelle se manifeste dans son inertie comme une réponse à un problème objectif ; le dispositif de sécurité a été produit *à partir* des statistiques d'accidents de travail et *pour répondre* aux exigences de la production : comment trouver et construire un aménagement des machines anciennes permettant de réduire les frais occasionnés par les accidents sans que les dépenses nécessitées par son installation dépassent un seuil déterminé. Dans ce cas, comme nous l'avons vu à propos de la machine à vapeur, l'inventeur invente en se faisant lui-même l'inerte dispositif requis par les circonstances * ; et, précisément pour cela, cet inertie dispositif est synthèse inerte, c'est-à-dire que le sceau de la finalité le marque dans son être (dans le champ pratique et au sein de l'extériorité dispersée). Par la médiation de l'inventeur, l'exigence objective s'imprime dans la matière comme

* Cf. tome premier, section C du livre I, p. 301 à 303, *op. cit.* (N.d.E.)

négarion d'intériorité et comme condition d'un dépassement de cette matière par elle-même; et ce dépassement vers l'exigence, c'est bien en effet la matérialité inerte comme *passion* de l'inventeur qui l'effectue *en tant que* l'unité vécue de cette passion la détermine synthétiquement et l'oriente irréversiblement. De ce point de vue, un changement dans le conditionnement des séries amène un ensemble divers (en extériorité) de changements dans le processus : cela, c'est la Raison analytique qui le détermine; mais ces changements sont synthétiquement rassemblés et saisis en intériorité par la praxis dialectique, en tant qu'ils trouvent directement leur signification, c'est-à-dire leur unité, dans des *faits humains synthétiques*, tels que la nécessité pour les fabricants, en telle ou telle période du capitalisme, d'abaisser les coûts en accroissant la production. Et l'inventeur comme individu singulier est en outre conditionné par ses propres besoins et par son désir (d'argent, de gloire, d'honneurs, etc.), c'est-à-dire par l'incarnation en sa personne pratique des exigences objectives de la classe dirigeante. L'invention est médiation entre cette incarnation et les exigences qu'elle incarne : elle doit enrichir l'inventeur proportionnellement aux avantages qu'elle accorde aux fabricants (bien entendu, ce n'est *précisément pas* ce qui se produit; mais le principe en est posé par la praxis créatrice elle-même).

Nous avons déjà montré comment — lorsqu'un « primitif » informe un ethnographe et lorsqu'il lui décrit schématiquement les structures sociales qu'il réalise pratiquement avec tous — une pensée large et dialectique soutenait et débordait une pensée technique qui tirait son unité d'elle et qu'elle maniait comme un objet inerte *. Nous retrouvons ici la même dualité : la pensée de l'inertie comme inertie de pensée est à la fois la pensée qui pense (elle analyse le processus, met au jour les facteurs, détermine pour telle variation de tel ordre toutes les conséquences) et la pensée qui est pensée (son inertie la disperserait en *non-pensée* si la temporalisation dialectique ne la saisisait et ne la produisait dans son unité orientée, à partir de synthèses passives ou vivantes, d'organisations et d'exigences, en dirigeant son inertie selon les lignes de forces téléologiques, quitte à la laisser s'enchaîner seule et selon une *nécessité* que la synthèse unifiante a *créée* en elle par rapprochement totalisant de ses termes). C'est la pensée des choses et c'est une pensée-chose, c'est un instrument perpétuellement *agi* par la temporalisation de la libre praxis. C'est une invention technique — et, comme telle, elle ne saurait être la véritable connaissance de l'extériorité molécularisée; mais en même temps elle est parfaitement homogène aux autres inventions techniques (en tant que synthèses passives) et reproduit leur être sous forme

* Cf. tome premier, section A du livre II, p. 595 sq., *op. cit.* (N.d.E.)

de déterminations signifiantes de la matière verbale; mais dans la mesure où c'est *son* unité forgée (et inerte) qui lui permet de saisir [ces synthèses passives] dans *leur* unité forgée, cette unité commune est passée sous silence, elle *ne leur appartient pas*; ce sont elles qui lui appartiennent, en tant qu'elle ne peut se produire et, du coup, se comprendre que par une Raison dialectique, c'est-à-dire par une pratique totalisatrice.

Ainsi l'expert qui étudie les avantages d'un outillage moderne, dans la mesure où il les étudie dans la perspective téléologique d'une *amélioration*, doit *comprendre* les machines : ses opérations d'intellection positiviste (et analytique) ne sont que le moyen nécessaire de réaliser le processus dans sa *fonction* et de déterminer sa *valeur* comme réponse à des exigences antérieures. Il *comprend* une machine (certains de ses caractères l'ont déconcerté d'abord, d'autres ont pu lui échapper, d'autres se sont manifestés uniquement comme processus conditionnés par d'autres) lorsqu'il dévoile et unifie ses structures et ses mouvements à partir des objectifs poursuivis par l'inventeur et lorsqu'il peut enrichir et concrétiser progressivement sa connaissance des objectifs à partir d'une expérience plus poussée de cette machine. Il est clair que la *compréhension* ne diffère pas en nature de celle qui nous dévoile dans leur signification profonde les actes des organismes pratiques ou des groupes organisés. Ajoutons, d'ailleurs, que le technologue et l'historien des techniques doivent comprendre aussi le *sens* de ces mécaniques, comme nous avons montré qu'on saisissait le *sens* d'une conduite (son *exis* dévoilant la dérive de la praxis). Il suffit, pour s'en rendre compte, de visiter en n'importe quelle capitale un musée des Arts et Métiers ou des Machines : on constatera que la forme de ces synthèses inertes n'est pas seulement définie par leurs fonctions mais aussi par les options de la société qu'elles produisaient (nous en avons vu un exemple plus haut : les premiers capitalistes du complexe « fer-charbon » refusaient les améliorations de la machine à vapeur que Franklin et Watt proposaient – rebrûlage des fumées de charbon, dispositif pour réduire le bruit – parce que ces bourgeois violents voyaient dans ces cheminées, dans ces fumées noires et dans ce vacarme les signes de leur puissance *).

Et si l'on demande où est la différence entre la machine en ordre de marche et l'homme en action, nous dirons que *de ce point de vue particulier* il n'y en a pas. Certes, l'homme est un libre organisme pratique, c'est-à-dire une intégration vivante qui se fait passion pour agir, ce que n'est pas la machine. Et c'est lui seul qui pouvait tenter les synthèses passives puisqu'en lui l'extériorité s'intériorise pour se réextérioriser. Mais ce n'est pas là ce qui

* Cf. tome premier, section C du livre I, pp. 304 à 306, *op. cit.* (N.d.E.)

compte, ni l'infinie souplesse de ses adaptations au champ pratique (une machine aussi peut être souple; et lorsqu'elle est à *feed-back*, elle est *adaptable*) : si l'on considère le champ pratique du point de vue de la Raison positive, les conduites humaines ne diffèrent en rien des comportements des machines; il est vrai qu'on manque *l'homme*; mais – et c'est cela l'essentiel – si l'on considère l'homme ou la machine comme intelligibilité dialectique, c'est-à-dire en *compréhension*, alors ce qui compte c'est que la succession des déterminations inertes, des processus et des transmutations soit rigoureusement et irréversiblement orientée vers une fin par le mouvement synthétique et créateur du travail, sous le contrôle d'une Raison positiviste toujours surveillée par la praxis totalisante. Et si *c'est là* justement ce qui compte, si *d'une part*, l'inertie-passion de l'organisme doit user de médiations extérieures et construire les outils comme ses synthèses préalables, si *d'autre part* la machine la plus *raisonneuse* (aujourd'hui le cerveau électronique) n'existe que comme produit réel du travail humain et ne peut fonctionner que par la médiation du travail qui l'imprègne, alors, en effet, l'action humaine est irréductible à tout autre processus en tant qu'elle se définit comme organisation pratique des multiplicités inertes (en vue d'une fin concernant l'organisme) par une inertie-passion et à travers un irrésistible projet d'intégration de tous les éléments du champ pratique, c'est-à-dire en tant qu'elle est transcendance, temporalisation, unification, totalisation. Mais puisque c'est là sa réalité spécifique, puisqu'elle est inséparable d'un organisme qui produit son inertie et sa propre source de mouvement comme extériorité aussi bien que des éléments inertes du champ pratique, peu importe, finalement, du point de vue formel où nous nous plaçons, que les moments élémentaires de l'action, comme processus inertes, soient directement engendrée par *un* organisme, que leur extériorité rende commode ou indispensable de les redistribuer entre plusieurs individus organisés et de renforcer ainsi leur extériorité temporelle par une dispersion spatiale ou que, la division du travail passant aux machines, les mouvements imposés par sa structure de synthèse passive à une inerte matérialité finissent par se substituer aux conduites directement tenues par les agents. D'autant que – nous l'avons fait déjà observer – l'agent fait partie du champ pratique et subit, dans l'indivisible unité de ce champ, tous les contrecoups de son action.

Ainsi, lorsqu'il met au point cette machine à faire des machines que nous avons appelée Raison inerte, il ne faut pas imaginer qu'il a installé une grille dans son cerveau ou des lunettes déformantes sur son nez : c'est une machine objective qui est coextensive à tout le champ pratique et qui le conditionne comme tous les autres éléments de ce champ; cela signifie qu'il est

lui-même situé à l'intérieur de toutes les synthèses pratiques de l'inerte et dans son inertie même. Ou, si l'on préfère, les progrès de la Raison positive (c'est-à-dire l'accumulation des machines raisonnables et raisonneuses) doivent se traduire pour lui par un approfondissement constant de ses déterminations en inertie : c'est jusque dans le fait originel de la vie que la Raison analytique découvre l'extériorité et, finalement, l'inorganique. Mais comme, d'autre part, c'est l'unité même de la praxis humaine, comme c'est la totalisation qui définit l'action dans son irréductibilité, comme cette praxis produit et surveille (nous verrons en quel sens) le développement de ses sciences et de ses techniques, comme chaque détermination supplémentaire en inertie du corps organique se produit comme un nouveau conditionnement de celui-ci en extériorité, donc à travers une action technique qui permet à l'agent de le gouverner mieux et plus profondément, le moment où la Raison analytique aurait opéré la décomposition radicale de l'organisme en inorganique et de la vie en processus physico-chimique serait aussi celui où ce même organisme serait conditionné par sa propre praxis au moyen de tous les éléments inertes du champ, trouvant ainsi dans sa réduction totale à l'inorganique par la praxis le pouvoir de transformer les substances inertes en sa propre substance vivante. Certes, ce terme idéal du progrès technique et scientifique ne peut être envisagé ici qu'à titre d'hypothèse; il a pourtant une signification claire : la passion-inertie de l'organisme se produit dans le cadre de la praxis comme Raison inerte ou pouvoir extérieur sur l'extériorité; cette Raison le saisit dans le champ même de son application comme ensemble de processus inertes (au-dedans et jusque dans le métabolisme de la vie, au-dehors et jusque dans les conduites professionnelles); ainsi l'inertie produite revient sur lui dans le champ unifié (et par l'unification du champ) pour se radicaliser. Mais, précisément, ce retournement est l'œuvre de la totalisation pratique elle-même; c'est dans et par l'irréductible praxis que l'organisme se découvre à son moyen, l'inerte pensée, comme ensemble de synthèses passives; et le conditionnement de l'organisme par les synthèses inertes de la matérialité, opéré sous contrôle de l'action, doit achever de *libérer la praxis* en affirmant la commutativité de tous les éléments du champ pratique (c'est-à-dire la possibilité toujours plus ample de remplacer l'un par l'autre dans une praxis quelconque à un niveau quelconque des *moyens* (synthèses inertes) et selon des règles définies. Ce qui frappe si l'on envisage le moment-limite de la toute-puissance, c'est que le champ pratique se subordonne entièrement à l'organisme dans la mesure exacte où celui-ci s'est décomposé en processus non organiques. En effet l'action suppose la permanence de l'organisme pratique comme agent des transmutations et comme orientation des équi-

valences; elle est elle-même permanente à cause de la permanence des objectifs de départ (qui ne sont ni atteints ni considérablement transformés – bien qu'ils se modifient sans cesse), c'est-à-dire à cause de la permanence des besoins. Le but reste, en gros, d'assurer la possibilité de vivre aux organismes humains dans un univers qui a depuis longtemps découvert son indifférence au sort de l'homme (en gros, c'est toujours, d'une manière ou d'une autre, de la rareté qu'il s'agit et de ses avatars dans un monde régi par des lois d'extériorité). Ainsi, malgré la dissolution de l'organisme biologique dans l'inerte, l'organisme pratique demeure, parce que l'organisme vivant avec ses fonctions et ses besoins n'a pas non plus disparu. Et, finalement, dans ce cas-limite, le champ pratique, par dissolution positiviste de l'organisme-agent, est devenu un immense circuit de machines qui se commandent en chaîne et dont le but (saisi en compréhension) est de combler les besoins de l'organisme biologique (qu'elles nient) sous le gouvernement de l'organisme pratique qu'elles ne peuvent même pas reproduire.

6. LES DEUX PRAXIS

Cet exemple montre seulement – en poussant l'équivalence à la limite – que la praxis développera en deux directions différentes la relation d'inertie entre l'organe et la chose : d'une part, en effet, celui-ci devient l'inertie pour modifier celle-là (c'est le type d'action originelle) mais d'autre part, dans cette direction fondamentale du pratique, un contre-choc (d'ailleurs propre à l'extériorité comme relation) est donné : le conditionnement en retour de l'organisme, à *travers* son être inerte, par l'inertie qu'il travaille. Ce contre-choc, longtemps maintenu au niveau des contre-finalités, n'apparaît d'abord que comme la source de modifications négatives (passivisation de régions toujours plus larges de l'organisme par les déformations et les accidents du travail, par les maladies professionnelles, etc.) que la praxis devait seulement chercher à nier et, si possible, à détruire. Ou bien on l'utilise, mais contre l'ennemi (l'arme, c'est le coefficient d'adversité de certains processus physico-chimiques devenant outil pour anéantir l'adversaire – c'est-à-dire le contre-homme). Au début, la médecine même hésite : ou bien elle croit guérir l'organique par l'organique ou bien elle veut éliminer les résultats inertes d'un processus par des moyens mécaniques; tout se passe à l'ombre de la praxis fétichisée. Pourtant la nouvelle direction de l'action est déjà présente partout – quelquefois explicitement, d'autres fois à l'état implicite : diriger les *réactions* de l'inerte, prévoir les

contre-chocs et les utiliser à reconditionner directement ou indirectement l'organisme à travers son inertie. Le développement de cette forme d'action (dépassement positif du négatif de la praxis antérieure) ne doit pas se voir *d'abord* comme la possibilité de faire assimiler les matières inertes par les organismes vivants – et, de toute manière, cela ne voudrait pas dire, dans cette perspective de négation de négation, qu'on rendrait l'inerte assimilable mais qu'on agirait *par l'inerte* sur les fonctions organiques de manière à donner aux organismes humains certaines fonctions des végétaux. Que cette limite purement formelle puisse ou non être atteinte, ce qui compte aujourd'hui c'est que sans *nourrir* l'organisme *par l'inerte*, on agit par celui-ci sur les fonctions de celui-là, on les conditionne, on les régularise, on en ralentit certaines et l'on en accélère d'autres, on élève pour un temps défini les capacités pratiques et la résistance de l'individu, on commence même à remplacer certains organes par des systèmes inorganiques (ce qui prouve *non pas* que la vie organique et la machine soient ontologiquement équivalentes mais *au contraire* que la Raison dialectique, en dirigeant la Raison d'analyse, connaît mieux la marge des variations internes et externes dans laquelle un organisme peut se conserver en tant que tel).

Il est remarquable d'ailleurs que le remplacement progressif, à l'extérieur, de l'organisme pratique par la machine spécialisée (qui appartient au type de praxis n° 1 soit contemporain des premières tentatives *sérieuses* pour remplacer à l'intérieur un organe *dans ses fonctions* par une machine que l'organisme entier contrôle et gouverne. Jusqu'ici le remplacement du vivant par l'inerte se soldait par un déficit net (jambe de bois des invalides, crochet fixé au bras d'un amputé pour remplacer sa main, anus artificiel des cancéreux qui, à la différence du sphincter anal, laissait passer toutes les matières excrétées par l'intestin); aujourd'hui – dans un nombre de cas restreint – l'objet inerte, en tant que l'organisme subsiste comme son soutien, sa source d'énergie et son unité, peut remplacer l'organe en assurant – plus ou moins grossièrement – certaines de ses fonctions. Dans ce cas, le type d'action n° 2 se fonde nécessairement sur les progrès de la praxis n° 1; il y a plus : l'objet inerte introduit dans l'organisme est le produit du travail humain; il a fait l'objet de recherches et de découvertes; il a été réalisé par des machines, elles-mêmes construites par le travail. La circularité de l'action se manifeste en ceci que cette machine introduite en nous est un produit du travail humain et, dans la perspective de l'équivalence absolue des moyens, qu'elle effectue un travail sous contrôle (l'organisme exerce un premier contrôle mais c'est la praxis médicale qui, en fait, réalise ce contrôle par l'organisme et pour des fins déjà définies dans le futur). Autrement dit, cette machine est *action* de

l'homme au cœur de l'organisme; dans de certaines conditions et pour certaines fonctions, on peut remplacer l'organe par un produit de l'action et la fonction par l'action de ce produit. L'action, comme extériorisation de l'inerte par l'organisme, boucle la boucle en se réintériorisant : pour restituer l'intégrité organique ou pour la sauvegarder, elle s'avise, en certains secteurs déterminés, de remplacer la vie par l'acte. C'est dans la perspective de cette circularité gouvernée (mais qui ne fait qu'utiliser une des formes de la circularité déviante) que tout devient acte dans le champ pratique, justement parce que ce champ se définit par les reconditionnements circulaires de l'inerte par lui-même sous le contrôle de la praxis, dont le champ pratique devient finalement le *corps réel* (en tant que facticité et qu'efficacité) et dont les corps organiques restent le fondement négatif comme facticité singularisée et *besoin à combler*.

Telle est donc *notre praxis*; à partir de là, nous avons les instruments nécessaires pour en comprendre les structures et, en particulier, le moment de la construction du *moyen*. C'est la restitution et la sauvegarde de l'organisme, comme fin projetée dans l'avenir, qui vont déterminer la place du moyen et sa fonction dans le milieu. C'est-à-dire que la catégorie pratique de « moyen » se fonde sur l'hétérogénéité du milieu (comme environnement inerte) par rapport aux deux termes de l'action : l'organisme et son besoin, la restitution des fonctions et des organes. Certes, les moyens ne sont pas, dans le cours de la totalisation, hétérogènes à tel ou tel résultat qu'ils permettent d'atteindre; et ces résultats ont bien reçu, à l'intérieur de la temporalisation et avant d'être atteints, la structure d'*objectifs*. Mais, en fait, ce sont aussi des moyens : fins par rapport à l'état présent du champ pratique, ils sont moyens par rapport à son état futur et celui-ci par rapport à tel autre état. Mais la série tout entière est suspendue à cette fin qui n'est moyen de rien et qui ne renvoie à aucun état parce qu'elle n'est pas elle-même un état : l'organisme comme exigeant du fond de l'avenir sa restitution et sa sauvegarde. Nous savons bien, en fait, que, dans certaines sociétés, l'entretien et la reproduction de la vie peuvent passer au rang de moyen (comme c'est le cas lorsque le salaire permet à l'ouvrier de subvenir au plus juste à ses besoins élémentaires *pour qu'il puisse* poursuivre son travail : on mange pour vivre et l'on vit pour travailler). Mais nous ne nous plaçons pas ici au niveau où la technique provoque une réorganisation des ensembles sociaux et où, dans le cours même de cette réorganisation, les hommes sont médiés par les choses. Le mouvement direct de la praxis reste celui d'un organisme (ou d'un groupe organisé) qui tente de faire de *son milieu matériel* une combinaison d'éléments inertes qui soit favorable à sa vie. Ainsi le champ pratique, comme unification

fondamentale, réelle mais abstraite de tous les éléments environnants, est la totalisation des moyens possibles ou, ce qui revient au même, la matrice des moyens réels. Tout est *moyen possible* (en même temps que *risque possible*) dans cette unité, *parce qu'elle est elle-même médiation hétérogène entre deux moments de la vie*. Ainsi médiation, milieu, intermédiaire et moyen, ces quatre mots désignent une seule et même réalité : l'inerte extériorité dans la mesure où elle conditionne l'immanence organique comme être-hors-de-soi-dans-le-monde et dans la mesure où la transcendance du projet la fait conditionner d'abord *par la passion* de l'organisme.

CONCLUSIONS DE LA SECTION C :
LA SAUVEGARDE DE L'ORGANISME,
DÉTERMINATION IRRÉDUCTIBLE DE L'ACTION

On a sans doute déjà remarqué que je n'avais pas tenté de replonger les actions et les machines dans l'intériorité synthétique du champ historique et de la totalisation d'enveloppement : nous aurions constaté alors que tout processus d'extériorité, en tant qu'il est intérieur au champ unitaire, est lié à tous les autres et à tous les agents par des liens d'immanence. Nous avons parlé déjà, d'ailleurs, de cette *action à distance* qui est typique dans le champ pratique commun. Et nous ne songeons pas à y revenir, pour cette unique raison que les développements complexes de l'action à travers les différents champs dialectiques ne constituent pas l'objet présent de notre recherche. Ce qui nous importe en ce moment, c'est de définir la praxis humaine – la seule que nous puissions *comprendre* – dans la simplicité immédiate et fondamentale de sa singularité. Et, par là, j'entends ceci : notre propos étant de fournir les éléments formels d'une théorie des multiplicités pratiques, nous avons rencontré *une* praxis dans notre expérience : celle des hommes¹. Les autres types possibles de praxis demeurent inconnus et peuvent être abstraitement visés dans leur indifférenciation formelle. Si nous voulons rendre compte – de façon radicale et dans l'expérience humaine – de la possibilité formelle que diverses multiplicités existent, différemment condi-

1. On peut appeler action ou activité l'ensemble des conduites de certains insectes, de certains mammifères; on peut marquer même que l'activité commence sur terre avec les monocellulaires eux-mêmes. De toute façon, les questions que pose cette activité sont sans commune mesure avec celles que poserait l'existence de multiplicités pratiques dont le développement technique serait égal ou supérieur au nôtre mais différemment orienté par la différence des organismes et des problèmes pratiques.

tionnées et se dépassant par différentes espèces de praxis, nous n'avons qu'un seul moyen : souligner, par la compréhension positive des relations de *notre* praxis avec nos conditions de vie, ce qui fait *aujourd'hui* la spécificité de nos conduites. Ou, si l'on préfère, nous aurons pleinement compris la praxis humaine dans sa détermination (c'est-à-dire *dans ses limites*) si nous la voyons se faire en s'arrachant à une certaine facticité (à la forme contingente – pour nous, aujourd'hui – de la nécessité de notre contingence).

Or les remarques précédentes nous ont révélé d'une part des traits qui caractérisent *toute* praxis, par exemple la transcendance (bien qu'elle ne se définisse pas nécessairement par le rapport de l'organisme à l'inerte), l'unité synthétique, la temporalisation, la totalisation et, finalement, comme loi du Faire, de l'Être et du Connaître, la Raison dialectique. Mais ces remarques ont rendu possible en outre de singulariser, par la détermination spécifique de ces schèmes à partir de la facticité, notre action d'agents historiques en tant que ces agents sont des hommes du présent ou d'un passé connaissable. Et c'est précisément cette détermination d'ensemble que nous pouvons reproduire ici, en conclusion de cette brève étude. Certes, nous ne saurons pas pour autant *en quoi* et *par quoi* les autres multiplicités pratiques (réelles ou formellement possibles) diffèrent de celle-ci; mais nous saurons pourquoi cette multiplicité produit ses actions comme une singularisation de toute praxis possible.

Nous savons déjà qu'un organisme pratique, engagé dans un champ de rareté au milieu d'un univers d'extériorité, si, par ailleurs, il ne peut reproduire ni hors de lui ni en lui la synthèse de la vie à partir des substances minérales, se fait extériorité pour conditionner l'extérieur et lui communiquer par des synthèses passives une inerte finalité, l'inerte souci de conserver la vie. Nous savons aussi que l'action comme médiation entre l'organique et l'inorganique est tout entière l'un et l'autre à la fois, qu'elle est l'inertie de l'organisme engendrant de l'extérieur l'organisation de l'inerte et qu'on peut à son gré la couper en segments inertes (taylorisation etc.) ou la saisir dans l'unité transcendante de l'invention, c'est-à-dire à partir de sa fin ultime, la sauvegarde de la vie.

Mais voilà justement le caractère fondamental de la praxis humaine et sa singularité – bref, en tant que l'homme fait l'Histoire, la détermination première de *notre* historicité : nous venons de le dire, la praxis humaine a une fin indépassable : sauver la vie¹; autrement dit, la praxis est originellement relation

1. Rien ne permet d'affirmer que cette fin demeurerait indépassable si l'humanité se libérait un jour du joug de la rareté mais, d'autre part, il est clair que c'est notre Histoire que nous décrivons – l'histoire du besoin – et que l'autre,

de l'organisme à lui-même à travers le milieu inorganique, et quand la fin est atteinte, cette relation se supprime. Nous reviendrons dans un instant sur l'objectivation, chère à Hegel et à Marx. Mais force est de convenir que l'organisme qui reproduit sa vie ne peut *s'objectiver* ailleurs que dans l'inerte, qu'il ne s'objective, en tout cas, certainement pas dans sa propre restauration ou dans son salut. S'il réussit, en effet, par un acte – quel qu'il soit – à reproduire sa vie, c'est-à-dire, par exemple, à s'alimenter, il retourne à l'unité fonctionnelle et cyclique dont le besoin l'avait arraché et celle-ci, précisément parce qu'elle est vivante, ne conserve aucune trace des synthèses inertes qui l'ont rendue possible. De ce point de vue, l'action est fondamentalement négation d'une négation, elle s'annule dans son résultat et il demeure indifférent à l'organisme en train d'assimiler des produits organiques que ceux-ci se soient trouvés directement à sa portée ou qu'il ait dû *se changer en agent* pour se les procurer. On dira pourtant que l'action modifie les organes : c'est vrai, mais nous allons y venir. Notons seulement pour l'instant ce premier caractère de l'acte : il est relatif, transitoire, commandé par la vie ; il s'abolit dans la vie qui le dissout en elle comme elle redissout et réassimile son être-inerte. De toute manière et quoi que nous puissions découvrir à présent, ce caractère évanescent de l'action, inorganicité produite, soutenue, dissoute en lui par l'organisme, reste sa détermination originelle et fondamentale ; on peut le masquer mais non le supprimer.

Cependant cette même action n'est dépassement des circonstances antérieures vers un objectif que dans la mesure où le dépassement est *réel* et non pas idéal, c'est-à-dire qu'elle doit se réaliser à travers une orientation rigoureuse de processus physico-chimiques et la détermination d'unités partielles et inertes (comme *moyens* particuliers) dans l'unité du champ pratique. Les synthèses passives ainsi réalisées ne sont pas nécessairement ni même fréquemment disloquées par la satisfaction du besoin organique : bien souvent, au contraire, elles demeurent, précisément parce qu'elles peuvent resservir. Or nous avons remarqué déjà que l'unité passive de la combinaison matérielle était jusque dans son être-en-soi la marque absolue de son caractère téléologique. Ainsi l'action, que l'organisme réabsorbe, produit des réalités absolues dans le champ de l'inorganique : et ce sont ces réalités inorganiques qui en sont l'*objectivation*. Au moment de la réussite, l'agent est à la fois dissous par l'organisme et conservé sous forme de synthèse passive par l'inorganique ; mieux, l'action, en tant que son résultat inerte la prolonge, devient le simple rapport de

si elle existe un jour – comme dépassement de la « préhistoire » – nous est aussi inconnue que celle d'une autre espèce vivant sur une autre planète.

« l'esclave mécanique » à l'organisme : c'est *cette chaleur* en tant qu'elle constitue pour celui-ci le milieu de la vie. Mais ce rapport univoque et synthétique (le développement fonctionnel de l'organisme dans un milieu favorable) n'a plus rien en lui-même d'un acte, il en est l'inversion au contraire : c'est l'inertie se mettant au service de la vie.

Dans la mesure, cependant, où ces « réalisations » se posent pour soi et où elles entraînent – par lien d'immanence – des modifications à distance des autres objets et des autres hommes au sein du champ pratique, l'action de chacun et de tous est reconditionnée par ses propres produits : des exigences *inertes* se développent, il faut réajuster, corriger, surveiller, etc. Et ces actions, cette fois, sont immédiatement commandées par l'inerte. Bien entendu, elles n'ont de sens que par rapport à l'indépassable fin : pourquoi satisfaire aux exigences passives de la matière si, en les négligeant, on ne courait, à plus ou moins brève échéance, un risque mortel ? Pourtant il n'est pas douteux qu'un ordre d'exigences passives se constitue au niveau du champ pratique à travers la détermination des produits entre eux et des hommes par leurs produits. C'est à ce niveau que nous avons vu paraître le pratico-inerte. A ce niveau aussi que des groupes vont se former pour briser cette carapace. Tout cela ne nous intéresse ici que dans la mesure où l'action, absorbée par sa fin, est, au contraire, soutenue, prolongée, posée pour elle-même et développée par les exigences mêmes de ses produits. Parmi ces produits il y a l'agent lui-même dont l'inégalité avec l'organisme va s'accroissant : ses déformations professionnelles le qualifient par son travail, ses capacités techniques lui constituent une *exis* nouvelle, pratique et non fonctionnelle quoiqu'elle puisse *agir* sur les fonctions (le travail nocturne change les heures et la qualité du sommeil). Ainsi, *dans l'organisme même*, l'agent a un double statut : il est dissous en tant qu'agissant mais il demeure comme *exis* et se fait supporter comme une synthèse passive par la synthèse vivante. En même temps, la complication progressive de la machine raisonnable et de la Raison inerte tend à éliminer de plus en plus l'organique comme support de l'acte et, du coup, tend à qualifier l'agent par son dépassement pratique des rassemblements inertes plus que par son origine biologique. Tout se passe donc, en somme, comme si un existant nouveau, *l'agent*, tendait à se dégager, avec des structures entièrement originales, de l'organisme dont il est issu. De fait, la division du travail social a pour effet que tel agent sera rémunéré pour une action sans lien direct avec la reproduction de la vie (s'il est, par exemple, ouvrier dans une fabrique de cierges et d'objets sacrés) et qui, par conséquent, tend à présenter sa propre fin comme indépassable, son objectivation propre comme sa réalité même. Et dans les sociétés d'exploitation,

pour n'envisager que ces deux exemples, il appartient à certains membres de la classe dirigeante de se livrer à des activités qui se posent en elles-mêmes dans leur absolue gratuité (arts, jeux, sports, actes gratuits des moralistes bourgeois, etc.). A ce niveau, l'action se prétend autonome : elle reçoit ses lois de sa fin et des déterminations du champ pratique. Agir paraît la fonction propre de l'homme et l'idéalisme pratique sépare radicalement l'action se posant pour soi de l'organisme qui la soutient.

Mais il faut *au contraire* faire observer :

1°) que l'action qui se pose pour soi se réduit à produire une synthèse passive : la fin absolue qu'elle s'est donnée, en effet, la définit rigoureusement ;

2°) que l'agent de cette action se définit par cette synthèse passive donnée comme son objectivation et qu'elle devient le signifiant dont, par un contre-choc, les déformations professionnelles (aussi bien que les maladies et les accidents dus à la profession) deviennent le signifié. Cela veut dire que la synthèse passive est le robot qui engendre la Raison positive et qui reflète à la personne l'image inorganique de son organisme. A la limite, en somme, l'action, en se posant pour soi dans l'extériorité comme un rapport d'extériorité, perdrait sa relation aux fins, puisque *rien* ne peut avantager dans le monde de l'extériorité (et des fins non partagées) une combinaison matérielle par rapport aux autres ni constituer des processus possibles comme *préférables* à d'autres : c'est qu'il n'y a plus de *points de vue* d'où l'on puisse *préférer* ceci à cela.

3°) Ainsi le monde des fins-en-soi (comme synthèses inanimées) n'a pas de suffisance d'être et, bien qu'il se forme sans cesse (à des niveaux d'ailleurs hiérarchisés et divers de la praxis sociale), il ne saurait exister que par rapport à un fondement double : la perpétuation de l'organisme comme fin *transcendante à l'action*, la dialectique elle-même comme loi du dépassement créateur de tous les moyens vers la fin et comme dissolvant en elle toutes les synthèses inertes.

4°) C'est ce que montrent assez les observations qui nous ont amené à découvrir le pratico-inerte : à ce niveau, en effet, nous voyons l'action s'aliéner à ses produits et ceux-ci, par les contre-finalités qu'ils développent comme médiations inertes entre les agents et comme re-production inerte de l'agent qui les a produits, manifester des exigences anti-humaines, c'est-à-dire présenter l'inerte comme la fin à laquelle les organismes doivent se sacrifier. Dans les sociétés industrielles, l'agent existe *pour la machine* et son travail même, comme force de travail, est vendu sur le marché à titre de *quantité d'énergie*.

Mais, précisément, le pratico-inerte est possible et les exigences de l'inerte prennent un sens parce que, *foncièrement*, l'ensemble

du processus économique et de l'organisation du travail se rapporte à la conservation de l'organisme. Par là, je n'entends pas que les lois qui régissent l'ensemble considéré ne puissent, dans des circonstances définies, produire des « crises » catastrophiques, se soldant par le gaspillage des vies, ni non plus que les classes dirigeantes ont *souci* de conserver les vies *en tant que telles* des travailleurs manuels, mais simplement que ni le pratico-inerte, ni l'oppression, ni l'exploitation, ni *cette* aliénation ne seraient possibles si l'immense et lourde machine sociale et économique n'était soutenue, conditionnée et mise en marche *par les besoins*. Quel que soit le vol qu'on trouve à la base même du salaire, c'est *pour vivre* (donc pour gagner ce salaire et pour le dépenser à reproduire sa propre vie) que l'ouvrier vend sa force de travail; et si les machines lui donnent des ordres, se constituent pour lui comme des fins impérieuses, c'est dans un milieu de rareté où la reproduction de sa vie est en cause. Inversement, le travail le plus *gratuit*, celui qui semble poser sa fin par lui-même et qui peut suffire entièrement au travailleur, par exemple le travail de l'artiste, quelle que soit la passion du peintre ou du sculpteur, n'est fondamentalement qu'un *moyen de vivre*. Peu importe ici ce que peut sentir et penser le peintre : reste, dans l'objectif, que l'artiste vend ses toiles pour vivre et qu'il les fait pour les vendre. Qu'on m'entende : il peut et doit rechercher *à travers l'art* certaines fins culturelles (nous y reviendrons) qui ne sont pas liées directement à la satisfaction de ses propres besoins. Mais outre que – nous allons le voir – la fin réelle de l'art est de retrouver l'organique et les besoins pour les intégrer au champ culturel sous des formes neuves *, il reste, dans une société conditionnée par la rareté, un travail qui prend la satisfaction des besoins de l'artiste pour *moyen* de se continuer, dans la mesure même où ces besoins l'ont choisi comme le moyen de les assouvir, ce qui paraît immédiatement, dans la signification du tableau ou de la statue. De la même manière, dans le monde aliéné de l'exploitation, nous avons vu – quand l'assouvissement des besoins est assuré – des conditionnements pratico-inertes (par exemple l'intérêt ou les intérêts) se substituer aux exigences organiques **. Bien nourri, bien vêtu, bien logé, le fabricant poursuit *son intérêt*, c'est-à-dire qu'il est aliéné à sa propriété (la fabrique et ses machines) et qu'il obéit aux exigences de celle-ci. Mais, outre que le salaire qu'il donne à ses ouvriers est destiné à entretenir leur vie (comme *moyen*, il est vrai, de continuer la production des synthèses

* Le manuscrit s'achève sans que cette réflexion sur l'art ait été amorcée. On la trouvera dans *L'Idiot de la famille* (tome III, *op. cit.*), interprétation de l'Art-névrose chez Flaubert et quelques-uns de ses contemporains comme incarnation des antinomies sociales de leur époque (*N.d.E.*).

** Cf. tome premier, section C du livre I, p. 307 sq., *op. cit.* (*N.d.E.*)

passives), on doit ajouter que le fondement même de l'intérêt reste la propre vie organique du propriétaire, en tant que, dans le monde de la rareté et de la concurrence, elle donne, elle aussi, son urgence à l'exigence de la machine. Le pratico-inerte, comme équivalence pratique de l'agent et de la machine, ne peut se constituer que sur la base d'une action qui poursuit, avec des moyens sans cesse plus compliqués, un but toujours identique et indépassable : la perpétuation de la vie. Et c'est précisément quand les formes *actuelles* du pratico-inerte tendent, par leurs contradictions, à rendre pour le plus grand nombre cette perpétuation impossible (ou de moins en moins possible), c'est alors et *au nom du besoin* que les groupes s'organisent pour briser ces formes ou pour les modifier en partie. La Révolution bourgeoise, à un certain niveau des significations historiques, peut se réaliser comme la contradiction entre les relations de production propres à l'Ancien Régime (aristocratie foncière, propriété féodale, particularismes locaux, etc.) et le développement des forces productives (techniques industrielles, universalisme mercantiliste, pouvoirs économiques de la bourgeoisie); cette contradiction ne pouvait être elle-même matrice sans la disette dont elle était ensemble l'origine et l'expression. Entre juin et octobre [89], la bourgeoisie a gagné la première manche parce que le peuple manquait de pain. En d'autres termes, de même que, selon Kant, il semble à la colombe qu'elle volerait plus aisément sans l'air qui la soutient, de même on croit souvent que l'acte serait plus pur et sa fin plus rigoureuse sans sa dépendance — directe ou indirecte — [à l'égard] de l'organisme et des besoins. Or c'est exactement le contraire : il n'y aurait pas d'actes sans besoins (du moins dans l'état présent des organismes et des choses), pas même de rêve d'agir; la fin la plus abstraite et la plus autonome tire finalement des besoins son contenu et son urgence, elle disparaîtrait avec eux et son autonomie disparaîtrait avec elle.

Ainsi toute étude qui prend pour objet un secteur théoriquement autonome de l'activité humaine doit évidemment déterminer par l'expérience les lois qui régissent ce secteur; mais on n'aurait rien fait si on ne rattache cette activité à l'ensemble des organismes et des besoins par rapport auxquels elle s'est produite et si l'on n'explique *à la fois* les lois autonomes qui la régissent dans leur interconditionnement autonome au sein de l'unité pratique et *en profondeur* comme le déploiement d'une praxis née d'un besoin, définie par lui et recevant ses premières déterminations multiples de l'extériorité inerte. Autonomie relative des secteurs pratiques et en même temps détermination de l'action entière par le besoin qu'elle dépasse pour le satisfaire et conserve en elle comme son urgence et comme son unique réalité, tel est le fondement du matérialisme historique. Il s'agit évidemment de l'action *humaine*,

puisque rien ne permet d'affirmer que la suppression de la rareté aurait pour effet de supprimer toute praxis au profit d'un retour aux simples fonctions organiques. Mais cette détermination double, en tant que nous l'avons saisie dans son origine, en tant que nous l'avons vu naître des circonstances mêmes et que nous avons pu suivre le mouvement de sa genèse, se produit comme l'intelligibilité fondamentale de ce matérialisme. La rareté vécue en intériorité par l'organe, c'est l'inorganique se produisant comme détermination négative de l'organisme : et cette *lacune*, en tant que l'organisme entier se modifie par elle, *c'est le besoin* ; mais le besoin, à son tour, [en tant que] posant sa suppression comme fin absolue à travers le milieu inorganique, c'est *la matérialité de l'action*, sa réalité et son fondement, sa substance, son urgence. Par le besoin, l'individu, quel qu'il soit et si gratuit que soit son acte, agit sous peine de mort, directement ou indirectement, pour lui ou pour les autres.

5°) Mais la véritable structure de l'action ne peut être saisie par la Raison positive (ou combinatoire) et, d'autre part, ce n'est ni son objectivation aliénée dans son produit ni son lien de dépendance à l'organisme (qu'il la fonde au départ ou qu'il la réabsorbe à l'arrivée) qui permettront de la déterminer entièrement et dans sa réalité propre, c'est-à-dire de la comprendre. L'action, comme médiation entre l'organique et l'inorganique, ne peut être ni l'un ni l'autre, et quand elle se produirait comme l'unité des deux statuts, cette unité serait elle-même un statut entièrement neuf et qui ne se révélerait qu'à l'expérience dialectique. Ce qui semble frappant, en effet, c'est que l'action est transitive alors que l'inerte est permanence (les changements et l'usure lui venant de l'extérieur) et l'organisme répétition. L'unité naît, en fait, de l'écartèlement du [mouvement] cyclique par les changements d'extériorité (transmutations physico-chimiques). Le cycle est là, en effet, puisque la fin comme terme ultime s'identifiera au terme originel (la fonction avant le besoin), puisque l'organisme, en d'autres termes, doit être aux deux extrémités du processus. Seulement, cette restitution projetée est *précisément non cyclique* puisqu'elle dépend d'un agencement jamais rencontré des éléments inertes du champ et que, d'ailleurs, cet agencement, en tant qu'il doit être produit par l'agent, implique que l'organisme se transforme pour le réaliser et soit transformé par sa réalisation. Dans l'hypothèse la plus favorable, l'organisme restauré est *autre* dans un milieu *autre* ; seul peut demeurer identique le rapport de celui-là à celui-ci. L'irréversibilité des processus d'extériorité, en tant qu'elle est produite et gouvernée par un [mouvement] cyclique écartelé, éclaté, c'est cela, dans son dépassement d'un donné vers la reproduction déviée du même, qui est l'unité pratique ou, si l'on préfère, le statut ontologique de l'action. Et nous saisissons, dans

ce moment élémentaire, que l'action comme processus en cours ne peut jamais être unité mais seulement *unification*, ce qui veut dire que chaque moment apparaît comme une diversité qui trouvera son intégration dans le moment suivant, bien qu'il se produise déjà comme intégration de la diversité antérieure, l'intégration totale devant être la restauration de l'organisme. De ce point de vue, on comprendra facilement que toute stase de la praxis, définissant l'agent et son acte par l'objet qu'ils ont produit, donne l'unité morte d'une synthèse passive pour le mouvement réel de l'unification : en fait il ne peut s'agir, au cours de la temporalisation, que d'une certaine combinaison matérielle qu'on retrouvera à un degré d'intégration plus élevé dans le moment suivant et qui ne tire *son sens* (comme transcendance passive) que de sa relation au moment ultérieur. L'arrêt aliénant, la stase de l'action peut venir du régime social : à un certain moment de la technique et de l'histoire sociale, le travail salarié se définit par des tâches qui sont réparties entre les travailleurs, dont aucune ne constitue à elle seule la totalisation de l'entreprise et dont la plupart se réduisent à des conduites élémentaires. L'homme que le régime détermine *dans sa réalité d'agent* par le nombre d'aiguilles qu'il place par heure sur des cadrans de bord et, *dans son organisme*, par les moyens qu'elle lui donne de satisfaire ses besoins, est aliéné et réifié; c'est une synthèse inerte. Mais, *précisément*, la praxis refuse en lui et en tous les autres de se laisser limiter à *cela*. *L'action* lutte contre sa propre aliénation par la matière (et par les hommes, cela va de soi) en tant qu'elle se pose dialectiquement comme la temporalisation unifiante qui dépasse et conserve en elle toutes les formes d'unité. Ainsi la dialectique apparaît comme ce qu'il y a de véritablement irréductible en l'action : entre la synthèse inerte et l'intégration fonctionnelle, elle affirme son statut ontologique de synthèse temporalisante qui s'unifie en unifiant et pour s'unifier et qui ne se laisse jamais définir par le résultat – quel qu'il soit – qu'elle vient d'obtenir *.

* Nous avons séparé les 51 pages qui précèdent et formé une section (C) parce qu'elles ont pris abruptement l'allure d'une étude autonome, en partie récapitulative, de la praxis, alors qu'au départ il ne s'agissait que d'indiquer une limite à l'ontologie de la totalisation liée à *un* caractère de la praxis : son incapacité à créer la vie (cf. p. 347). Cette étude pourrait bien avoir été envisagée comme un passage à la deuxième grande partie projetée, dans laquelle la question de la totalisation diachronique devait être posée; on peut remarquer, en effet, l'insistance sur le développement temporel de la praxis constituante, dont les caractères fondamentaux conditionnent l'avènement de l'Histoire. Cependant le problème de la totalisation synchronique dans les sociétés non directoriales, annoncé p. 132 et 197 comme devant suivre celui de la société soviétique, n'était pas encore abordé (N.d.E.).

Annexe

L'intérêt des pages de réflexion qui suivent est de permettre au lecteur d'entrevoir le chemin que l'auteur comptait lui faire parcourir jusqu'au terme de son livre. Cependant nous avons hésité à les publier. Sartre disait volontiers qu'il pensait en écrivant. Qu'est-ce à dire ? Qu'il ne jetait pas uniquement sur le papier des idées déjà formées ou en train de se faire jour ; mais qu'il lui arrivait d'explorer longuement les possibilités d'un raisonnement, d'en casser net le fil si une difficulté surgissait, sans chercher à corriger sa tentative, et de reprendre à zéro son dialogue avec lui-même sur un autre feuillet. Aussi, plus peut-être que pour d'autres philosophes, le statut de ses notes reste-t-il en suspens.

A. E.-S.

L'ÉVÉNEMENT HISTORIQUE *

A pour effet de transformer notre propre passé (guerre 39 transformant notre passé en jobard), c'est-à-dire *sa signification*. Bref, de distinguer le *vécu* qui fut pourtant l'absolu, de la réalité qui fut vécue. Et de rejeter comme illusion ce qui fut saisi comme absolu. Soit qu'on subisse (1939 : c'était notre cas), soit qu'on fasse et qu'on échoue (au fond, l'échec donne nécessairement tort à la conspiration et d'autant plus tort qu'il est dû à moins d'éléments fortuits; il fait de celui qui échoue quelqu'un qui a vécu sa vie comme un mythe), soit qu'on réussisse (le triomphateur est autre et voit sa recherche comme autre : échec secret de la victoire).

Le fait est donc que l'événement historique, quel qu'il soit, donne à notre passé sa transformation, du fait qu'il n'était pas attendu ou parce que, même attendu, il est l'inattendu attendu. Or ce passé est le dépassé mais aussi l'essence créée derrière nous qui nous aide (tremplin de dépassement). Nous le modifions nous-mêmes dans notre vie mais en général – sauf crise, aventure, accident – *continûment*. Le fait historique : Charles Bovary découvrant les lettres.

Ainsi, il est entendu que l'événement historique déchire le passé. Or *le passé* c'est *l'être* (détermination sociale *a priori* : l'ouvrier), *l'essence* (conditionnement de soi par la matière qu'on a ouvrée), le *serment* (appartenance au groupe).

Or *l'être* est transformé ** (exemple : disqualification de l'ouvrier professionnel, chômage technologique etc., etc., par transfor-

* Dans le texte principal de ce deuxième tome, les titres et sous-titres sont tous créés par nous; ici, au contraire, c'est l'auteur qui indique, la plupart du temps, le thème de sa réflexion; seuls les mots entre crochets sont nôtres (*N.d.E.*).

** En marge de cette phrase, l'auteur a noté : « Histoire = feed-back. L'effet transforme sa cause » (*N.d.E.*).

mation de la matière ouvrée). *L'essence* est renversée (la matière ouvrée par moi prend dans le contexte un autre sens (les syndicats anarcho-syndicalistes, découvrant les masses en 1914 et leur impuissance, se saisissent comme n'ayant pas su s'adapter, comme ayant fonctionné à vide quand ils croyaient fonctionner à plein – en fait : mauvaise foi, d'une certaine manière ils ne fonctionnaient pas si bien), en un mot les changements extérieurs à moi du monde me transforment dans mon essence qui est rapport intime (négation qui retient en soi pour dépasser). Par exemple : c'est l'apparition des masses chantant la *Marseillaise* qui stupéfie les syndicalistes et les change. Mais ils ne les ont pas faites et elles n'agissent pas directement sur eux. Quant au *serment*, on n'en est pas relevé et pourtant on n'est plus tenu de l'accomplir car il est impossible de l'accomplir. A choisir : on fera tout de même ce qu'on a juré (serment implicite de Challe en janvier 1960 aux insurgés * : rentrez chez vous, l'Algérie restera française), on s'y tient pour se préférer. On peut mourir (suicide) : cela veut dire qu'on s'affirme par la mort comme ne changeant pas. Suicide en ce cas = acte agressif contre l'Histoire. On choisit la permanence absolue de l'Être. Duperie : on a choisi le non-être et *l'être-objet-pour* l'Histoire future.

Ainsi l'événement historique apparaît comme l'extérieur transformant de l'intérieur l'intériorité mais sans action nécessaire de l'extérieur sur l'extériorité (praxis-violence) et sans fait immédiat d'intériorisation. L'événement vient *comme un voleur*.

Ultimatum : ou je dois *être autre* (et j'ai beaucoup de chance de ne pas pouvoir y réussir), cela veut dire *me faire autre*, ou je dois me tuer ou je resterai de mauvaise foi toute ma vie... La mauvaise foi : l'Histoire est absurde. Exemple : refus de voir la décolonisation (et révolution permanente); on attribue à de Gaulle une politique de trahison.

Situation étrange : on est *disqualifié* et en même temps *libre et puissant*. Les Européens d'Algérie sont *disqualifiés* mais ils peuvent se révolter et tuer. Peuvent choisir de mourir en tuant (ce qui implique qu'ils ont perdu et qu'ils le savent : intériorisation comme négation, *au nom de l'être*, du changement pratique). Mais on peut aussi se refuser à voir la disqualification comme *autre chose qu'un accident* qu'on peut changer pour se maintenir : trahison etc. On agit dans le sentiment qu'on rétablit le *statu quo* (13 mai).

Donc l'événement historique me modifie *selon l'ek-stase passée*, c'est-à-dire *dans mon être*.

Mais aussi dans l'ek-stase de l'avenir :

α) Le plus important : il peut me détruire ou me changer

* Lors des « journées des barricades » à Alger, réaction de la population européenne à la politique algérienne du général de Gaulle (*N.d.E.*).

brutalement dans mon inertie et ma passivité. On m'emprisonne. Une guerre : on me tue. Mon intérêt : je suis ruiné.

β) Mais aussi il peut faire de moi, dans la praxis de l'individu social, *un autre* : je deviens guerrier (1940), mes soucis seront autres : tuer, ne pas être tué, etc.

Cela peut atteindre uniquement l'individu dans sa vie individuelle : la ruine de mes parents (fait social mais non pas nécessairement historique au sens actif) interrompt mes études, m'oblige à gagner ma vie.

γ) Mais surtout je suis engagé dans une société changée et qui se donne d'autres buts. Ainsi je change.

Cas de l'homme de gauche (socialiste S.F.I.O.) transformé par le mouvement général de l'Histoire en réactionnaire tout en restant ce qu'il est. Cas du syndicaliste de la II^e Internationale (ouvrier professionnel). Cas de l'ouvrier professionnel et de ses moyens d'action (grève limitée parce qu'on a besoin de lui. Mais avec les machines spécialisées, grève sans pouvoir. Si les masses trouvent *leur* riposte, il n'y a plus de spécifique pour l'ouvrier professionnel. Sa grève devient un piège qui précipite la disqualification et le chômage technologique. Reste donc à s'apparenter à un homme nouveau. A chercher à y vivre, à inventer des pratiques dans un champ pratique transformé.

δ) Mais le libre organisme pratique est lui-même frappé. En principe il a une liberté d'adaptation à *la condition* qu'il opère systématiquement et dialectiquement la liquidation *être, essence, serment*. S'il ne le fait pas à temps, il passe dans une autre catégorie sociale (exemple : réactionnaire, ou *moins* à gauche). Mais dans cette position, ses intérêts et ses besoins l'amènent à faire des actes et à défendre des causes qui ne peuvent plus l'être : la raison l'amène à employer des arguments qui n'ont plus cours. Transformation réelle *par transformation du champ pratique*. C'est-à-dire : ses obligations lui font une obligation de chercher des arguments ou des défenses pratiques qui ne s'y trouvent plus. Il est devenu *bête*. Et pourtant il peut rester brillant, impressionnant : on ne voit pas sa bêtise objective (intériorisée. Il ne la voit pas non plus).

Cette transformation radicale est *réelle* (diminution du pouvoir d'achat, mobilisation etc.) et *matérielle* : en effet l'origine en est toujours plus ou moins directement les transformations de la matière ouvrée. Exemple : l'essor industriel allemand avant 1914 amène à la lutte impérialiste pour les marchés. Donc guerre. Problème se reposant après la défaite : amène la Deuxième Guerre mondiale. Avec une deuxième solution : capitaliste encore. Ruine de la social-démocratie.

En tant que cette transformation est matérielle, elle est incompréhensible d'abord pour les individus et les ensembles : la

compréhension est praxis. Or nous sommes au niveau du pratico-inerte et c'est le pratico-inerte qui se transforme en l'individu (moindre mal) et qui transforme l'individu social et même le libre organisme pratique. Or le pratico-inerte est antidialectique et non compréhensible : c'est le renversement de la praxis et la contre-finalité. Ainsi le non-compréhensible entre dans le compréhensible et la modification est un *vol* inintelligible.

En même temps elle est *apparition de l'Autre* (par exemple : promotion des Arabes) en tant qu'autre, c'est-à-dire l'Autre que je deviens pour moi-même naît de l'existence révélée *des autres*. Bien sûr l'aliénation est quotidienne (exemple : ouvrier). Mais le changement d'aliénation vient des autres (ouvrier mobilisé).

Enfin, je suis moi-même responsable et je le sens (les colons de mauvaise foi). D'une certaine manière, je produis l'objet extérieur qui vient sur moi comme un voleur et je me saisis comme le produisant (même à gauche : la révolte des généraux * est réaction à une action qui comprenait la quasi-certitude de cette révolte) **.

LE TEMPS

Il y en a plusieurs en histoire.

1) Temps du système : capitalisme.

2) Temps des systèmes secondaires : colonialisme.

Si le capitalisme peut supporter le coût de la décolonisation (même provisoirement – à longue échéance il ne le peut pas), le système secondaire se renverse à l'intérieur du capitalisme.

3) Temps des *événements* généraux et partiels : guerre d'Algérie : *il faut sept ans*.

4) Temps très rapide de l'insurrection militaire d'Avril (gagnée ou perdue en trois jours), temps des hommes particuliers.

LE PROGRÈS

I. Signification et sens en Histoire.

α) D'abord résoudre cette question. La signification d'une histoire n'est pas son *sens*. Une histoire arrêtée (celle de Pompéi, des Incas) n'a pas de *sens* pour nous. Elle en avait un pour ceux qui la vivaient en intériorité. Elle peut avoir une *signification* : si

* A Alger, en avril 1961 (N.d.E.).

** Comparer avec ce que l'auteur dit de l'événement historique dans le tome III de *l'Idiot de la famille* (Bibl. de Philosophie, Gallimard), p. 434. Les trois tomes de cette œuvre sont intéressants à lire en complément de la *Critique de la Raison dialectique*. Sartre y a approfondi bien des thèmes présents ici, notamment dans le tome III où il interprète le versant *objectif* de la névrose de Flaubert, c'est-à-dire ce qu'elle doit à l'environnement social et aux événements historiques (N.d.E.).

nous trouvons l'ensemble de facteurs qui contribuent à l'arrêter. En même temps, les facteurs qui l'ont développée. Exemple : société agricole, plafonnement, croissance démographique (ou catastrophe, famine), système ne jouant plus (institutions ne permettant plus les parades : stockages, etc.) = *signification*. Sens = ce qui est vécu en intériorité. Dans une société agricole, le sens peut être la *pérennité*. Entendons : archétype etc. (idéologie) et pratique de conservation. En d'autres termes : le *sens* est une pratique fixant le but à travers une idéologie.

Toutefois le *sens* peut être partiel (jamais faux) ou total selon qu'il se fixe sur une conception de l'homme totale ou partielle (par exemple : le *sens* des histoires conservatrices – niant l'Histoire – est partiel : en eux l'Histoire se fait en se niant et par suite échappe au pratique pour aller au processus. Et puis, nous le verrons : le sens total est fondé sur le besoin et la relation humaine. (Autre exemple : fin du monde antique. Pas de sens. Ou sens spenglérien. Ou sens de l'histoire universelle.)

β) Le progrès ne peut pas être une *signification* : il est *vécu* dans l'intériorité, organisation pratique de la totalisation. C'est un *acte*. Il comprend en effet le futur (sous forme de croyance-vouloir). Et en même temps une connaissance totalisante : la société *est en progrès* et je continue son progrès.

Si l'Histoire a un sens : problème dialectique *. A considérer à l'intérieur de l'Histoire comme conception de la totalisation. Au fond, totalisation en cours = sens. Mais cela ne suffit pas : car cette totalisation doit se donner comme étant *cette* totalisation. (Destin. Permanence. Décadence et involution. Progrès.) Mais en même temps que pratique, le sens déborde l'agent : il y a rigueur dialectique qui échappe. Je fais l'Histoire, comme tout le monde, mais je ne la *suis* pas : si elle a un sens, c'est en tant qu'elle est **.

II. Le progrès au sens pratique courant.

De fait, que le progrès existe ou non en Histoire, le fait de donner un nom au sens total de l'Histoire est *extrapolation* du *sens premier*.

Donc qu'est-ce que le progrès (non relatif : le progrès d'un artiste est absolu, par exemple) mais à l'intérieur de l'Histoire ?

* Pour suivre l'évolution de la pensée sartrienne quant au rapport dialectique – Histoire et au progrès, voir les *Cahiers pour une morale* de 1947 (*op. cit.*), notamment p. 54 à 71 (*N.d.E.*).

** Ajout au verso de la page précédente du manuscrit (en général inutilisé) :

« Est-ce que l'Histoire a un sens ? Mais "avoir", c'est absurde. En fait :

α) L'Histoire, si elle existe, est la possibilité permanente d'un sens pour la vie humaine.

β) Le sens est la possibilité permanente pour l'homme présent qu'il existe une Histoire. » (*N.d.E.*)

Cette *notion* fondamentale est aussi une réalité connaissable, compréhensible et vécue : à partir du libre organisme pratique.

Dans la mesure où l'organisme reproduit sa vie et se retrouve au terme de son effort *le même*, on peut à la rigueur parler d'un progrès à partir d'une détérioration. Mais c'est pour rétablir ce qui est. L'intérêt de ce progrès (progrès de la digestion : on n'en parle guère en ces termes), c'est qu'il montre la nécessité, pour définir le progrès, d'un terme à l'origine restitué au futur. Le progrès après détérioration d'un ensemble organique est mouvement vers sa restauration. Mais la limite imposée ici par la restitution de l'identique (en théorie) fait que le progrès est donné comme *limité*. Il est passage de l'identique à l'identique. Donc moyen et non pas fin. L'extrapolation, si la fin est à l'infini, fait de celle-ci une idée directrice (au sens kantien) et du progrès une fin en soi.

Caractères du progrès :

1) Phénomène de *direction*. Va de x en y. Donc constatable : organisme.

α) Nourriture et assimilation.

β) Reproduction.

Mais à noter : phénomène à *répétition*, donc *déjà constaté de nombreuses fois*. Même pour reproduction : répétition et conservation d'un ordre ; les éléments directeurs protègent les caractères spécifiques. Originellement : karyokinèse = *reconstitution*. D'où l'idée d'immortalité. Dans le cas n° 1 (nourriture), dans le cas n° 2 (reproduction), le but est la *conservation de l'ordre* à travers un changement extérieur. Le résultat est malgré tout un changement intérieur : 1) Nourriture : peut être insuffisante, suffisante, médiocre ou trop abondante → entraîne désassimilation, et si elle est trop riche → karyokinèse ; 2) *karyokinèse* : maintien de l'ordre, immortalité mais l'identité devient double. L'ordre n'est pas conservé mais *recommencé*. En somme, fait complexe : l'identité est visée contre le changement mais obtenue par le changement et, du coup, changée dans sa réalité même. Changer pour rester la même. Du coup elle reste la même et se change. Elle est *autre* et la *même*. Changer pour rester la même, cela veut dire rester la même et changer. C'est opter pour le changement (plutôt que pour la mort). La richesse de l'organisme vient de ce qu'il est néantisation de l'identité, c'est-à-dire de *l'être inerte*. C'est l'inertie qui manque et se veut reconstituer et, au lieu d'*être*, devient le possible d'un organisme qui, à la fois, est tout inertie et à la fois est défaut d'être, c'est-à-dire défaut d'inertie.

Mais le *processus orienté* n'est pas par lui-même un progrès, bien qu'il nous montre la dialectique du changement et de l'identique au niveau de la direction simple.

Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas *finalité*. Encore que, dialecti-

quement, nous voyions la fin naître à ce niveau. En effet il n'y a pas persévérance de l'organisme dans son être puisque l'organisme *n'a pas d'être* mais tendance à gagner son être, à être cet être qu'il n'est pas. Nous avons donc non pas la fin immanente qu'on suppose mais déjà partiellement une fin transcendante : l'organisme dans la circularité des fonctions, par exemple, est perpétuellement lui-même (il est lui-même : respiration même lorsqu'il expire ou inspire) en quelque moment qu'on le considère mais pratiquement, il ne cesse de changer. Cela veut dire que la fin n'est pas en lui mais le hante.

2) Mais le *terme* doit être réellement posé *comme fin*. Il n'est pas nécessaire d'adopter cette fin, il suffit de la *reconnaître*, c'est-à-dire de la *comprendre*. La raison analytique ne peut comprendre le progrès. Il est objet de compréhension; d'abord cela veut dire, bien sûr, que seule une *praxis* peut reconnaître le progrès. En d'autres termes le progrès est une *structure pratique* dans son achèvement dialectique. Les progrès de la culture. Mais on peut s'inquiéter du progrès de l'analphabétisme. On prête une fin à une conséquence sérielle de telle ou telle politique. En fait ce n'est pas si faux : contre-finalité et parfois (pas d'élite : finalité) – les armées ennemies progressent (au prix de lourdes pertes) à l'intérieur du pays, vers la capitale. Il s'agit dans ce cas d'un processus orienté dans l'espace-temps (progressant à telle vitesse) mais où l'espace est donné comme la dominante (le temps est capital et lui peut tout perdre ou tout gagner. Mais c'est pour occuper – le plus vite possible – l'espace. Dans le cas des faits de digestion le temps est capital : restitution au plus vite; l'espace est le moyen). Assimilation à une fin : la maladie fait des progrès (contre-finalité : la maladie tient son unité totalitaire du mouvement retotalisant de l'organisme).

Bref, au point où nous en sommes,

progrès implique compréhension pratique

progrès = étude compréhensive d'une praxis en développement

progrès implique fin transcendante d'abord fixée

progrès = dialectique constituante

progrès = contradiction entre changement et permanence. En fait dans cette contradiction, un terme échappe toujours à l'homme *agent* : et la permanence des rapports doit s'accommoder du changement (mais elle est toujours touchée), et le changement doit briser des structures permanentes. Ainsi, à l'origine même (dialectique constituante) de la notion, il y a dans la notion même de progrès l'idée de quelque chose échappant à l'action, étant extériorité par rapport à elle et pourtant son résultat. Nous pouvons compter sur l'homme pour accomplir son but mais quelque chose hors de lui et de nous doit être, si l'on veut, une *contre-finalité favorable*.

De ce point de vue, la tendance à isoler le progrès du but est très significative : tu fais des progrès, il y a du progrès. Dans l'éducation de l'enfant, c'est finalement (ces propos) la *praxis* présente qui sert de moyen (apprentissage : on fait le travail pour en faire d'autres); le progrès n'est pas seulement saisi dans la réussite (problème résolu) mais dans la rapidité, la netteté, l'élégance etc. – ce qui suppose donc que : *faire apprend à faire*. L'instrument se forge en forgeant. Mais cela signifie une certaine inertie à la base de l'activité (habitudes motrices, schèmes intellectuels etc.) et cette inertie elle-même (en tant qu'elle sera à *dépasser* : à la fois pour réussir à travers elle le prochain exercice et pour se dépasser à travers l'exercice vers un nouvel ensemble de schèmes et de montages) devient un *moment* du progrès. De même le progrès se manifestera à l'intérieur du champ pratique par chaque moment du remaniement. On fait un outil à chaque moment de l'opération, un certain état (travail enregistré) de l'inerte, rapprochant l'outil de sa fin, représente un moment du progrès.

3) Le progrès est originellement le *fait de direction*, le processus orienté que l'on nomme *travail*, pris dans son développement. Mais cela implique au niveau même du libre organisme pratique que le progrès est *dialectique*, c'est-à-dire que le seul procédé du progrès est la *contradiction*.

α) Sens direct de la praxis :

champ pratique,

contradictions par détermination, etc.

β) Temporellement :

S'il y a progrès, il y a irréductibilité du changement, c'est-à-dire d'un moment au moment précédent, non pas irréversibilité (car on peut défaire ce qu'on a fait) mais incapacité d'affirmer l'identité de M_1 à M . Pas de causalité. Dialectique. Et non-rétrogradabilité : on peut revenir à 0 mais on n'est plus le même. En tout sens. Donc non-rétrogradabilité ontologique et irréductibilité dans le sens *connaissance* et *réalité* *.

Le progrès ne peut donc – sauf en des cas très particuliers et surtout à titre de détermination momentanée – se présenter

* Voir dans le tome premier une critique de la notion cartésienne du temps comme *continuum homogène* telle que, selon l'auteur, le marxisme actuel l'accepte encore, et de la conception du progrès qu'elle détermine : « La dialectique comme mouvement de la réalité s'effondre si le temps n'est pas dialectique... Le marxisme a pressenti la vraie temporalité lorsqu'il a critiqué et détruit la notion bourgeoise de "progrès" – qui implique nécessairement un milieu homogène et des coordonnées permettant de situer le point de départ et le point d'arrivée. Mais – sans qu'il l'ait jamais dit – il a renoncé à ses recherches et préféré reprendre le "progrès" à son compte » (*Questions de méthode*, p. 76, note 2, *op. cit.*) (N.d.E.).

comme croissance continue. Le fait d'aller d'un point à un autre (courbe de croissance simple) ne peut être le cas d'un processus progressif : c'est oublier la contre-finalité. Champ pratique. Matière ouvree. Contre-finalité (dépenses, ou bien en agissant sur tel élément, on rend tel autre plus fragile, etc.). Réduction de la contre-finalité. Retour à la tâche mais obligation de *compenser*. Bref, perpétuel contrôle, perpétuelle *correction*. Même si l'on connaît à l'avance les moments du travail, les contre-finalités qui se développeront, les moyens de les réduire, il faudra cependant faire l'opération à neuf, dialectiquement. Même si les circonstances sont toujours les mêmes. Mais c'est un abstrait. En fait elles sont toujours neuves par quelque côté. Mais comment savoir qu'une contradiction nouvelle (plus forte peut-être) va rapprocher du but ? On le sait si l'opération a déjà été faite. Ou si l'on peut *prévoir*.

De la prévisibilité dialectique : ce n'est pas, comme la prévision analytique, la projection dans le futur du système invariant présent. Celle-ci est nécessaire (avec l'appareil mathématique) mais la vraie prévision la retient en elle : c'est une invention raisonnée du futur. A partir de structures relativement fixes, d'éléments invariants et combinés. Mais surtout à partir du mouvement *pratique* « à blanc » produisant par une démarche *abstraite* un futur abstrait.

En d'autres termes, l'avenir dialectique est seul capable de justifier la prévision : je me jette, pour être autre et le même, vers un avenir qui se révèle déjà comme le même et autre. L'irréductibilité du neuf rendrait la prévision impossible si mon rapport au neuf à venir n'était déjà irréductibilité. Bref, si l'organisme pratique n'était son propre avenir. Ou, si l'on veut, si le mouvement dialectique n'était originellement le rapport vécu de l'avenir irréductible et prévu (c'est-à-dire appréhété à moi sans quitter l'avenir et l'abstraction) en tant qu'il crée le présent par la détermination du passé. X va quitter Y. Il *prévoit* son chagrin. Mais prévoir n'est pas ici connaître : c'est éprouver déjà comme abstrait émotionnel l'irréductible nouveauté de sa solitude. J'ai pris un exemple négatif comme plus simple mais les positifs abondent. En d'autres termes : *dans l'intériorité*, la quantité se transforme en qualité. Simplement parce qu'elle s'intériorise. L'accroissement de quantité est donc prévisible par la Raison analytique à partir de données précises. Mais il faut qu'à travers elle (parce que la Raison dialectique maintient l'unité) la transformation de qualité soit elle-même *prévue*, c'est-à-dire éprouvée.

Le temps de l'Histoire est *dialectique*. Mais c'est une *dialectique constituée*.

Prévoir le présent = comprendre le présent tel qu'il apparaîtra

au futur. Faire le reclassement des forces qui s'opérera en soi (en se mettant dedans) *.

4) Contradiction interne du progrès.

Le progrès est nécessairement *totalisation*. En effet, c'est la poursuite de la restauration ou de l'instauration d'une totalité (l'organisme se restaure pour rester entier). Un étudiant progresse vers l'intériorisation d'un savoir qui est totalité.

Prenons cet exemple. Nous savons

α) qu'il n'y parviendra jamais, cette totalité existât-elle;

β) que cette totalité n'existe pas en dehors de la totalisation permanente des totalisations;

γ) que, durant l'étude, le savoir fait (supposé total) est dépassé par le savoir en cours et qui n'est pas enseigné;

δ) que l'étudiant ne veut le savoir que pour le dépasser (par exemple, savant, il veut aller plus loin) et non pas seulement pour l'appliquer.

Mais précisément *pour cela* chaque degré nouveau du progrès représente la totalisation des connaissances acquises par celles qu'on vient d'acquérir. La nouvelle connaissance comprend en elle toutes les anciennes qui éclairent la nouvelle. La nouvelle connaissance est totalisation de toutes les anciennes mises en jeu par la résolution du nouveau problème qui suppose en outre quelque chose de plus. Inversement, la nouveauté éclaire les connaissances anciennes : le fondamental est au futur car c'est le total. Les bases originelles sont abstraites. En fait il y a toujours *circularité* : le nouveau se retourne sur l'ancien qui le conditionne. Feed-back. Mais circularité = totalisation; praxis = totalisation. Le progrès de l'armée ennemie vers la capitale implique l'organisation des provinces conquises, la chute de la capitale est visée comme totalisation négative (disparition des moyens de défense) et, positivement, comme occupation totale ou (Paris 1940) équivalent d'une occupation totale (la zone industrielle et développée aux mains de l'armée).

Cette totalisation est à la fois remaniement totalisant du champ pratique et totalisation du temps de l'opération pratique : l'opération en tant que telle est toujours *devenue*, c'est-à-dire que la praxis présente en tant que développement temporel enveloppe en elle la praxis passée. Mais, du coup, dans le progrès humain, c'est-à-dire *vers une fin*, la fin atteinte (*Madame Bovary* écrite) n'est en aucune façon la réalisation pure et simple de la fin pro-jetée. Elle en est la totalisation *avec* toutes les totalisations de totalisations qui en ont été les moments. De sorte que

la contradiction du progrès
c'est que

* Cet alinéa est au verso de la page manuscrite précédente (N.d.E.).

la prévision est nécessaire : la fin est pro-jetée pour être atteinte, et, d'une certaine façon, quelque chose est su, quelque chose est pro-jeté; mais, d'un autre côté, la prévision, le pro-jet originel ou fin, est lui-même retotalisé par la fin atteinte et ne peut donc aucunement prévoir sa retotalisation concrète. Il prévoit qu'il sera retotalisé mais non comment.

Ainsi *dans le progrès* nous allons vers ce que nous voulons (but) et ce que nous ne saurions ni vouloir ni prévoir (fin totalisante).

Du reste le travail nous transforme et nous arrivons autres à la fin poursuivie.

Mais comment juger, dans ces conditions, s'il y a progrès puisque nous savons schématiquement dans l'abstrait, mais ignorons dans sa totale réalité concrète la fin qui se retourne sur le projet pour l'absorber et l'éclairer autrement? Pour nous donner à nous, devenus autres, un autre éclairage de nous-mêmes ayant un projet abstrait au départ?

On trouve ici toute la différence qui sépare le processus de *direction* allant de l'organisme à l'organisme (où tout cela existe, mais enveloppé) et le *progrès* comme passage par la praxis humaine de son but abstrait à sa réalisation. Il ne *restitue* pas, il *institue*.

Donc, nous arrivons à la première conclusion suivante :

Le progrès *n'est jamais restitution*. S'il existe, c'est comme changement orienté. Et ce changement *réel* (constante irréductibilité, irréversibilité) a lieu vers un terme que le libre organisme pratique ne peut qu'en partie connaître. Ce terme, en même temps qu'il réalise la prédiction-intention du départ, l'enveloppe et la dépasse en la *totalisant* avec tous les moments ultérieurs qui lui sont irréductibles (temporalité), avec tous les résultats (inscrits dans la matière) et en *l'incarnant* (contact avec le monde, résultats imprévus). Il n'est déjà pas tout à fait [restitution] pour l'organisme lui-même : en effet le terme restitué implique malgré tout un changement (nous l'avons vu) et d'ailleurs il y a action pratique dans le fait de manger (par exemple) : on transforme le champ (par exemple : on supprime la nourriture environnante et l'on se contraint – pur organisme – à abandonner le lieu où à mourir (migrations animales).

Mais, dans ce cas, comment déterminer si l'on va vers la réalisation ou vers (par exemple) la mort, ou le moindre être? Qui dit que ce que l'on *veut*, n'existant plus qu'à titre de structure partielle dans ce qu'on aura fait, ne sera pas un changement tel que α) dans le cas le plus simple il contredit le départ schématique, β) dans le cas le plus complexe il crée un individu pratique radicalement différent de celui qui est au départ? Autrement dit, quel élément de comparaison fera qu'on décide qu'on se rapproche d'un but tel qu'il a été primitivement donné?

S'il y a *répétition*, le progrès peut se marquer : *je prévois le passé*. Chasse ou cueillette : répétition de l'acte. Conséquences connues. S'il y a innovation (le chasseur se déplace) : impossible d'être tout à fait sûr du résultat. Changement du terrain de chasse, changement d'armes : conséquences imprévues à *totaliser* (je ne pense pas même à l'incarnation – action du monde – mais aux éléments du circuit : apparition de tel ou tel autre mode). Introduction de l'esclave (pour une famille) = progrès mais transforme la structure interne. Apparition de comptoirs, de traites pour l'Esquimau = progrès et destruction. On fait entrer l'économie danoise dans le circuit. La reproduction de la vie (rapport direct entre soi, le travail dans l'environnement, soi-même) fait place au rapport indirect : je produis pour l'autre (division du travail) qui, en échange, me conditionne (colonisation rudimentaire). Je change ma chasse (morse, phoque, ours → renard autrefois méprisé parce que sa viande est mauvaise). J'entre dans le circuit du *profit*, c'est-à-dire que ces *peaux* sont vendues non pour le besoin d'autrui, ce qui serait encore direct, mais pour le profit de certains dans une société évoluée où l'assouvissement des besoins est toujours *indirect* comme moteur économique (et caché) et où l'accumulation permet la dépense somptuaire (c'est-à-dire symbolique et non productrice ou reproductrice). Qui dira si c'est un progrès ? Et de quel point de vue ? Cependant on pourrait dire que *si le besoin est assouvi plus facilement et si c'est le but*, l'examen du niveau de vie permet de décréter. Cf. Esquimaux : niveau de vie supérieur à l'O.S. Mais ces comparaisons sont-elles réellement possibles ? Ont-elles un sens ? En outre, ce changement qui va liquider les superstructures (christianisme, monnaie) est-il un progrès dans ce domaine (clochardisation) ? Enfin, le changement d'alimentation (même restreint) ne détruit-il pas l'organisme ?

L'exemple doit être pris individuellement : à partir de l'installation de comptoirs imaginons un chef de famille tenté de profiter des avantages : idée d'*amélioration*.

En ce sens le progrès devient, pour celui qui a conscience historique au départ, non plus le maintien par l'acte mais une transformation positive du champ pratique par moi, de moi par mon effort totalisant, de moi par le champ pratique entraînant la transformation de moi-même et du champ de telle manière qu'entre ce nouvel être et ce nouveau champ les rapports soient meilleurs qu'entre moi et mon champ.

Mais cela même suppose un aléa, un élément m'échappant sans cesse, étant donné que même ainsi l'amélioration positive (et seulement positive) est un pari. Ainsi que la supputation des nouvelles contre-finalités.

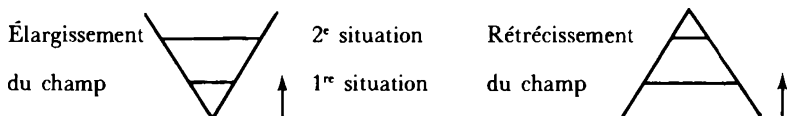
N'importe : quel peut être ce rapport à *autre chose* que

moi et mon champ, qui est tout de même *moi et mon champ*?

Deux aspects :

1) le plus courant : changer pour rester le même. Et ici encore deux aspects :

α) le champ augmente en ressources mais aussi en contre-finalités – ou il change de ressources. Je conserve le rapport : changer pour rester le même. L'image du changement peut m'être fournie par d'autres sans que j'en mesure les conséquences (1830 : achat de machines).



β) Le champ diminue en ressources. Plus dures. Alors j'invente un outil – ou je fais des sacrifices (marginal) pour rester vivant ou ce que j'étais. Peut aller vers la *régression* : je change en me diminuant pour garder le minimum de ce que j'appelle *moi* (peut-être la simple vie).

2) Changer pour s'améliorer : en pouvoir, en efficacité ou en qualité intériorisées : (savoir, etc.).

α) Négatif :

Cela est simple encore : la situation est inacceptable. Champ pratique inacceptable parce que, par exemple, la nourriture est insuffisante (j'émigre, je ruine mon voisin, j'invente un instrument). Compréhensible parce que je vais du non-humain à l'humain : Italien chômeur du Sud, je quitte l'Italie ou je remonte dans le Nord parce que je suis *autre* qu'un fainéant par force, parce que je me considère comme *travailleur* en tant qu'homme. Parce que je veux réaliser mon possible qui est de travailler et de reproduire ma vie. Ainsi je vais à Milan. Mais à Milan, je me prolétarise (quand j'étais paysan) et je me nordifie. *Rocco et ses frères* * : *déracinement*. Transformation imprévisible. Celui qui aboutit là-bas *va faire de moi un autre* en même temps qu'il réalise le possible que je suis.

β) Positif :

C'est le plus difficile à saisir. En somme : je profite des circonstances favorables pour accroître ma puissance, mon efficacité, mes biens, au-delà de ce qui (paragraphe α du n° 1) suffirait, dans un milieu en croissance, à me maintenir tel que je suis (changer pour être le même). *Changer pour devenir autre*.

Raisons :

1) Ce sont les circonstances mêmes qui m'y obligent peut-être. *L'incarnation nouvelle* dans le champ pratique ne me permet plus

* Film de Visconti (1960) (N.d.E.).

de rester le même : il faut disparaître ou devenir beaucoup plus efficace, beaucoup plus puissant, dans la nouvelle société, qu'on n'était dans la précédente. Le processus entrepris implique l'abandon un à un de tous les montages, de toutes les structures qui faisaient de moi ce que j'étais et, en outre, l'accession *dans* la société même à un degré de puissance, de richesse, etc., *nouveau*. J'achète une machine mais par le jeu de la concurrence cela ne suffit pas. Si j'en achète plusieurs, je bats mes concurrents mais je me retrouve à la tête d'une grande entreprise. Pour protéger mes intérêts je deviens tout autre, avec d'autres intérêts, une autre fragilité.

2) La principale [raison] :

Contradiction en nous de la répétition et du changement. Notre personne est à la fois sanctionnée au départ par des fêtes qui reviennent – répétition. Par exemple : je suis mon anniversaire ou ma fête. Je suis français et 14 Juillet. Et par des rites de passage qui intègrent le développement comme étant mon essence. Initiation. Mariage, etc. Dans les entreprises, avancement. L'origine est le mouvement biologique de l'organisme et l'intégration dans une société pour qui mon éducation est un *coût*, qui veut ensuite que la dépense soit rentable et qui pousse à l'intégration de plus en plus : je dois passer d'un état (entretenu) à l'autre (producteur ou, en tout cas, travailleur – libéral sinon manuel). Cela même est une *répétition* : l'ensemble commun a besoin aujourd'hui comme hier de travailleurs manuels avec la même capacité technique (à supposer que, pour un cycle court, les techniques ne changent pas ou guère). Et l'enfant sait déjà qu'il va *répéter* (son père ou les gens de la génération de son père). Mais en même temps il doit *se changer pour répéter* (apprentissage etc.) et le changement l'amène à une certaine position ambiguë : il le fait devenir ce qu'il est, c'est-à-dire qu'il lui donne pour avenir l'essence (passée) de ses prédécesseurs ; et en même temps (élément diachronique) il pose sous forme d'essence (passé dépassé) un futur moins déterminé dont l'origine vient des contradictions (intériorisées) entre l'enseignement de la science et les nouveautés techniques. Il sera donc par-delà l'essence passée ; il la dépassera vers lui-même (actualisation). Ce *lui-même* est une essence mais constituée contradictoirement par un être passé (celui des pères) et par un possible. Le possible est *par-delà* l'être dépassé mais bien que rigoureusement donné comme *dépassement vers*, il n'a pas la précision de l'être. Il enveloppe cette précision, la dépasse et la garde et va vers un état de plus grande précision, bien défini *en tant qu'il sera plus grande précision* mais en fait indéterminé (précision d'instruments : mais *lesquels ?* etc.).

Bref, dans la mesure où l'enfant change pour être le même (que son père), il affirmera sa possibilité *d'être autre* en tant qu'il est

par-delà son père autant que les techniques naissantes sont par-delà les anciennes.

Il va de soi que ce mouvement amorcé ne peut se faire que dans certaines classes et dans certains moments : le jeune ouvrier, avant d'être révolutionnaire et en période de stagnation technique, voit devant lui le destin de son père recommencé. Cela peut arriver en classe bourgeoise (cf. Nizan). Bref, son destin c'est le passé de son père (combinaison des deux ek-stases : avenir et passé). Cela peut amener une *rupture* par refus du Destin. Mais alors, refus de soi-même : soi-même, c'était le possible au-delà de l'être, mais en brisant l'être, on se trouve sur le chemin nu de sa propre relation avec l'indétermination d'un possible. Que devenir ?

Nous avons donc

1) le progrès à apparence continue (dépassement sans contradiction). En fait la contradiction est donnée à l'instant dans la négation de l'être déjà donné. En somme le *soi* d'un enfant, c'est la négation par dépassement des rôles qui constituent l'essence qu'on lui donne (c'est l'être du père);

2) le progrès catastrophique : la négation du Destin pousse à briser l'essence plus qu'à la dépasser (on fait les deux. On brise mais on conserve). Nizan conservant jusqu'au bout un rapport au père qui finalement se manifeste dans la rupture avec le Parti (1939) : retrouve l'aliénation. Cependant l'essence brisée cesse d'être un élément de direction; entre l'aliénation passée et l'aliénation nouvelle il y a un dépassement sans détermination nette.

Autrement dit, la continuité n'est jamais réellement continue – la discontinuité suppose le dépassement continu ou, si l'on veut, suppose des références de continuité *.

Mais, surtout, dès le départ, il y a intériorisation ontologique du développement organique, par *négation* et conservation dans le dépassement : l'organisme est par lui-même un système en développement progressif puis régressif. La régression n'est saisie que vaguement au départ : l'enfant craint la mort mais non pas la vieillesse. Même l'adulte se la représente mal. Trotsky : la vieillesse est l'événement le plus imprévisible qui puisse arriver à l'homme. Il entendait que les forces en plein développement ne peuvent se dépasser vers la prévision de leur régression (c'est à partir d'une amorce de régression qu'il devient possible aux esprits chagrins de prévoir leur décrépitude). Donc l'enfant conçoit le changement vers la plénitude de son être (quand je serai grand etc.). A ce moment il va (cf. *L'Etre et le*

* L'auteur poursuit dans le tome III de *L'Idiot de la famille* (op. cit.), 1972, sa réflexion sur le jeu du continu et du discontinu en histoire – non plus seulement au niveau de l'enfant et de la génération précédente, mais en considérant la suite des générations : cf. p. 434 à 443 (N.d.E.).

Néant *) vers son être (déjà aliéné : « Qu'est-ce que tu seras, plus tard ? » « Je serai amiral, boxeur, aéronaute », etc.) ou encore : « Je veux être Chateaubriand ou rien ». Rôle de l'identification au père ou des *exemples*. A ce niveau l'être (en soi-pour soi) devient l'idée régulatrice du changement. Il oriente le dépassement. Il aliène. En même temps : négativité violente (contradictions etc.). Impossibilité pour Flaubert de s'identifier au père comme fait l'aîné. Ces deux aspects se lient : négativité profonde de la facticité socialisée. *Facticité socialisée* : non seulement je ne suis pas le fondement de mon existence mais pas même de ses prédéterminations sociales. Exemple : pour les jeunes Algériens depuis le massacre de Constantine **, impossibilité de réclamer l'intégration (non seulement par ressentiment mais par éclatement du concept); mais ils étaient (et les autres générations plus encore) conditionnés à réclamer l'indépendance et la nation par l'échec des pères. Cependant, en même temps, ils ont été formés par les circonstances antérieures et l'assimilation. Donc, progrès catastrophique entraîné par les conséquences. Qu'est-ce qui reste? Ambivalence envers la France. Avec tout Français qui les tient pour des frères, ils ont un sentiment de fraternité. Et en même temps *facticité socialisée* = futur. Leur futur : futur de changement et de répétition. Et, à l'intérieur, transformations inédites de la situation (technique, massacre de Constantine, etc.).

C'est l'ensemble de ce côté catastrophique (négation de la facticité socialisée) et de ce côté répétitif mais en fait changeant (réalisation de la facticité socialisée par l'apprentissage et inégalité de la situation prévue par les pères avec celle que vit l'enfant) qui constitue le *progrès* comme marche vers l'être de chacun (à la fois déterminé et indéterminé).

Organisation synthétique du tout :

α) Le changement biologique donne (maturation) l'identité comme *raison* du changement (règle). C'est la structure même du progrès. *Nature*.

β) Sur cette structure fondamentale se construit toute *culture*. *Apprentissage*, exercice, rite de passage. Avec le mythe que l'homme est *l'adulte* (équilibre jusqu'au début de la sénescence) ***. Donc vie sociale et vie technique sur structure temporelle biologique. Mais entièrement socialisée (donc transformée). Résultat : progrès = *mouvement vers soi-même* mais un soi-même reculant sans cesse. Tentative, en fait, de réalisation de la *facticité*

* Deuxième partie, chap. II, p. 162 sq. et quatrième partie, chap. II, p. 626, coll. Tel, Gallimard (N.d.E.).

** Il s'agit de la répression sévère des émeutes qui eurent lieu en mai 1945 dans le Constantinois (N.d.E.).

*** Cf. *L'Idiot de la famille*, tome III p. 12, Bibl. de Philosophie, Gallimard (N.d.E.).

socialisée. Rôles, attitudes, montages, savoir. But : je serai médecin etc. Essence de l'adulte *passé* à réaliser au futur.

γ) A l'intérieur des *données a priori* (essence de l'adulte, montages, etc. + déterminations *a priori* de l'enfant par les structures familiales et sociales), la vraie *négation*. Négation du donné en tant qu'affirmation de soi. Donc identification au père et refus de l'identification, apprentissage et échappement de l'apprentissage vers l'affirmation d'un soi qui soit autre.

δ) Inégalités techniques (différences entre le monde dépassé qu'on lui enseigne et le monde présent et en formation) saisies comme moyens de dépassement de la facticité socialisée vers son propre être (accepte la facticité socialisée : je serai médecin mais ce médecin sera meilleur).

L'ensemble donc constituant par actions et réactions, toutes compréhensibles, le progrès singulier de chacun vers soi.

Bien entendu, il faut que ce soit dans une classe et dans un moment historique où les progrès de la technique et du savoir soient directement utilisables. D'où *circularité* : l'origine du progrès social doit être cherchée dans les *individus en progrès*. Et inversement, l'idée même, l'élan premier du progrès *personnel* doit être soutenu par le progrès social (société de répétition sans progrès technique = suppression du progrès. Progrès = passage de la puissance à l'acte. Rien de plus).

Ainsi, le fait que *certain*s peuvent être définis comme progrès vers eux-mêmes dépend du progrès social et nous renvoie à lui. Mais inversement, le progrès social doit être au progrès individuel comme l'organisation (avec sa raison dialectique et son pratico-inerte) à l'organisme pratique.

Exemple de progrès : Verdi.

α) Libre progrès au sens de *développement* du système jusque vers 1870.

β) A partir de *Don Carlos* :

Menaces sur lui	{	Wagner
		La musique de chambre
		L'internationalisme musical

Riposte :

Il est pour lui-même assimilable à la Nation (Risorgimento. Viva Verdi = vive le roi Victor-Emmanuel).

Et la politique étant liée à la musique (élément fondamental) : nationalisme musical. Théâtre et *bel canto*.

Son intérêt idéologique : être le représentant national de l'Italie en tant que *bel canto* et théâtre. Part minime de l'orchestre. Son intérêt (lui-même en tant que réalité inerte en danger : son œuvre) est le nationalisme musical : pas d'étrangers, rôle secondaire de l'orchestre. Négatif donc en premier lieu. Coup d'arrêt. Contradiction marquée : Wagner le symphonique et Gounod l'intimiste.

Mais précisément, *sauver* son intérêt c'est intégrer la contradiction dans l'œuvre : *Don Carlos*. Donc *progrès*. Qu'est-ce que cela veut dire ? Il veut garder le lyrisme et le chant. C'est l'essentiel. Mais il faut intégrer l'harmonie (lourdeur de *Don Carlos*) et développer le rôle de l'orchestre. S'il soumettait la voix à l'instrument, il changerait, simplement, il deviendrait wagnérien. Mais voulant soumettre l'instrument à la ligne pour l'enrichir, il crée une tension nouvelle (*Otello*) et donc *progressé* : en effet l'unité conservée s'enrichit (complexité accrue dans la tension et l'ordre). De là, nouveau sens cherché : « l'opéra total » qui est moderne mais *italien* (c'est-à-dire avec prédominance vocale).

En somme : progrès spontané qui aurait pu le conduire par lui-même (mais moins profondément) à briser la barrière entre l'air et le récitatif (déjà dans *Le Trouvère* et *La Traviata*), mais en outre progrès *contraint* : se changer, s'élargir pour rester le même en développant l'orchestre. A partir de là, synthèse (*Falstaff*) : le rôle de l'orchestre, son dialogue avec les personnages, cela permet mieux encore l'intégration et la disparition du récitatif.

L'intérêt (ma réalité inerte, mon sceau) est en danger. Le progrès consiste à le conserver comme idéal régulateur (c'est mon *projet*) en introduisant dedans les modifications extérieures qui risquent de le détruire. Progrès : interioriser l'adversaire dans une entreprise qui transforme l'intérêt (travail *fait*) en but (l'affirmer encore en intégrant le reste sans le faire éclater).

Exemple à donner pour : changer pour rester le même.

III. Progrès social.

Sociétés sans progrès : il faut d'abord en tenir compte. Ce sont :

les sociétés sans histoire (répétition)

les sociétés qui nient leur histoire (passé supérieur au présent) : sociétés agricoles par exemple.

Ces sociétés sont *ou* sans progrès réel (la première espèce) *ou* sans prise de conscience touchant le progrès.

Mais *en outre*

ces sociétés *en tant que telles* ne sont pas nécessairement constituées pour qu'un progrès les affecte.

Sociétés investissant 5 % dans les productions de biens industriels,

sociétés *plafonnant* (plafonnement, *pour ces techniques*, de la production agricole),

sociétés en régression (plafonnement de la production → croissance démographique).

Ces sociétés ne peuvent progresser. Le progrès ne peut s'installer que sur *leurs ruines*. Cela veut dire qu'une autre société avec d'autres structures (et parfois avec, en partie, les mêmes hommes)

s'installe sur les ruines de la première. Et qu'elle est *meilleure*. Ou plus exactement *plus avancée* dans la direction du terme ultime.

A ce moment-là, deux questions se posent :

- 1) Qui a fixé le terme originellement ?
- 2) Qui bénéficie du progrès ?
- 3) Progrès sur cycle court – progrès à long terme.

Problèmes :

1) Comparaison [entre] courbe de croissance continue et courbe réelle (Vilar). Progrès sur cycles courts non admissible. En fait, *contradictions*. Passer d'une contradiction à une autre : quel est le progrès si la suivante est plus catastrophique (où est le progrès dans le passage esclaves-capitalisme ?) Économique, oui. Mais humain (pour ces gens-là) ? Progrès sur cycles longs, d'accord. Mais :

2) En ce cas, quel est *le sujet* du progrès ? qui sont les gens en progrès ? ou qui bénéficient du progrès ?

3) Dans le cycle court, les contre-finalités ne permettent pas de *supputer* le progrès. Il faudra envisager [le problème] du point de vue du cycle long. Mais en ce cas le progrès échappe à l'homme : 1° parce qu'il ne peut être prévu à longue échelle. Nous pouvons aujourd'hui dire que l'apparition du machinisme est un progrès. Mais les contemporains ? Nous pouvons aujourd'hui concevoir un fait de progrès contemporain mais c'est que nous avons découvert le progrès. C'est que le progrès est notre mythe *. 2° Parce qu'il se constitue, au moins partiellement, par des jeux de contre-finalités qui ne sont pas nôtres, en d'autres termes en tant que la matière sert de médiation entre les hommes. 3° Parce que les hommes qui bénéficieront du progrès seront autres que ceux qui sont victimes d'une catastrophe : l'augmentation des salaires due à la Peste constitue sûrement un progrès (du point de vue très général de l'humanisme) mais pas pour les travailleurs que la Peste a tués. Progrès = nécessité dialectique naturelle ou action de la praxis ?

4) Quel est le but du mouvement orienté ? Qui peut décider que c'est tel ou tel ? Et comment ?

Problème social du progrès. Conclusion : la réponse est dans la question : ce qui rend difficile de saisir le progrès, ce qui le masque ou le met en question sans cesse ou lui ôte toute possibilité ? L'organisation du besoin → travail → pratico-inerte

* A propos du mythe du Progrès comme aliénation, lié à la révolution industrielle, lire *L'Idiot de la famille*, tome III, *op. cit.*, p. 272 à 284 : ... « L'intérêt se manifeste donc au propriétaire comme une aliénation double : aux autres par la manufacture, à la manufacture par tous les autres ; c'est le profit comme vérité objective de l'homme et nécessité inhumaine, c'est l'inéluctable obligation de progresser... » (N.d.E.).

→ contre-finalités-aliénations. Ce qui rend le progrès vrai : la même organisation de facteurs mais vue autrement.

Science et Progrès

Raison du progrès de la science : elle a affaire à l'extériorité pure saisie comme pure extériorité. Donc la quantité. Mais aussi la possibilité d'accumuler (ce qui suppose l'unité dialectique : on n'accumule pas sans tension de champ). En un mot le progrès vient d'un rapport en extériorité à l'intérieur d'une relation. Passage du monde antique (qui en est pénétré déjà) au monde moderne : renversement d'intériorité dialectique en extériorité. (Le phénomène du *lien naturel* : intériorité; le phénomène d'extériorité : s'il monte c'est qu'on le pousse). Raison analytique, etc. La science restera-t-elle toujours ainsi (problème de la dialectique de la Nature)? Impossible à savoir. Les mathématiques traitent de tout, dira-t-on. Oui mais en extériorité : à la condition qu'on extériorise. Bref, la science c'est l'extériorité elle-même se découvrant partout.

Science : invention dialectique de l'extériorité. Comment ?

Elle est comprise dans le moment d'inertie de l'organisme transposé ensuite par l'outil : extériorisation de l'inertie qui se transforme en inertie d'extériorité (homogénéité : l'outil ne peut être manié que par un organisme *se faisant passif*). La science (l'anthropologie elle-même), c'est l'exploration en extériorité de l'extériorité. Pourquoi *en extériorité*? Originellement il faut agir de l'extérieur sur l'extérieur pour l'intérioriser. Moment de pure extériorité : l'organisme se faisant inerte en face de l'inerte pour chercher le moyen inerte de manier à travers son inertie. Ce moment pratique est précisément aussi le moment de la Raison analytique naissante : un organisme totalisant dont le but est de réintérioriser sa totalisation se fait extérieur pour intérioriser l'extérieur. Et dans ce moment l'unité totalisante d'intériorité s'efface en apparence au profit de l'extériorité mais demeure comme schème directeur de la transformation. Ainsi la Raison dialectique dirige l'opération scientifique mais s'efface au profit de l'*analyse*. La science est donnée au départ : investigation pratique de l'extériorité en tant que je lui suis extérieur; le fait que l'on découvre en micro-physique une intériorité de l'expérimentateur à l'expérience est certes frappant mais ne modifie pas le thème : le fait est, si l'on veut, qu'à un certain niveau la praxis se découvre (le rayon lumineux change le mouvement de l'atome) mais seulement dans ses résultats d'extériorité. Elle révèle seulement que notre extériorité est un moment de l'intériorisation du champ pratique. Donc 1) tendance à l'intériorisation; tendance immédiatement dialectique (anthropomorphisme), c'est ce qu'on nomme

l'observation; 2) cette tendance est toujours combattue par le besoin et la recherche de l'outil (singes supérieurs) : en effet la première vient d'une sorte d'intériorisation perceptive du champ. Nous le saisissons en organisme par le nôtre même. Donc les modifications apparaissent *organiques*. Mais décomposition par la praxis : le besoin est déjà conditionnement par le dehors et la négation est de conditionner le dehors par le besoin. Tout cela renvoie au niveau même de l'organisme qui est constitué par l'inerte et l'extérieur (produits chimiques) et qui est par lui-même totalisation de cet extérieur (maintien orienté des rapports, des échanges, du métabolisme, etc.). Ainsi l'enfant saisit Raison dialectique et Raison analytique à leur *départ*. Exemples d'extériorité scientifique : ne sont rien d'autre que des éléments *pratiques* : transformation en autre chose. Cela veut dire lutte constante contre la tendance à donner une cohésion synthétique et intérieure (cercle) à l'extérieur. Le but est en effet : comment *en inertie* agir *sur l'inertie*, donc de découper l'inertie, de la voir comme extérieure à elle-même, de la ronger. Donc de la montrer comme autre qu'elle-même. Un cercle ne peut avoir la cohésion d'un cercle sinon pratique (en tant qu'il est tracé). Mais ce mouvement dans l'espace explose en points dans le mouvement même qui suit le tracé. Et dès lors il faut rendre raison des points en supprimant le mouvement antérieur et en considérant qu'ils sont en dehors les uns des autres.

Ainsi le mouvement scientifique, dès que l'extériorité prend conscience d'elle-même, est en progrès continu (non pas nécessairement le mouvement *pratique* total qui, lui, est l'ensemble dialectique de ce mouvement et de son exploitation avec le résultat : pratico-inerte). La science est la dissolution permanente du pratico-inerte dans son élément d'inertie pure. En ce sens, elle est le remède non-dialectique à l'antidialectique (donc libération du mouvement dialectique). Dans le pratico-inerte, elle ne voit que l'inerte. L'inerte est quantité pure. [La science], c'est l'inertie vue par elle-même (en réalité par une inertie *faite*. Réelle mais déagée).

Autrement dit,

dès que je transforme l'inerte par le sceau de la praxis, il devient pratico-inerte : dressé contre moi par le retournement en négatif de la praxis par l'inerte. Mais si je le maintiens dans son inertie tout en conservant la simple unité de la recherche, il se donne comme inerte et les éléments nouveaux découverts ne se donnent que comme inertes, en extériorité par rapport à lui. Cela veut dire qu'ils s'effondrent en inertie et, par conséquent, se divisent (analyse) à partir du moment où je suis pure inertie d'extériorité par rapport à eux. A partir de là il y a accumulation. A la fois par conquête à l'inerte de nouveaux domaines (dans le

champ pratique) et par division de l'inerte conquis (division par lui-même). Caractère cependant toujours pratico-inerte de la conquête scientifique : les nombres sont qualitatifs en tant que totalisés dans le champ pratique. [Le chiffre] 3 est une singularité magique (par suite de la praxis), mais ôtez-la, soyez extérieur et la singularité s'écroule. Ainsi, dans le champ pratique, Engels a raison et la quantité devient qualité. Mais, inversement, il faut dire (c'est dialectique aussi) que toute qualité se résout en quantité. C'est-à-dire que le moment qualitatif (unification en pratico-inerte du quantitatif pur : la machine etc.) est produit pratique de l'accumulation et immédiatement désassimilable par retour au quantitatif. C'est ce qui explique le paradoxe de la qualité : mesurable ou non mesurable ? Réponse : jamais mesurable en tant que *qualité* mais mesurable dans le moment d'avant et d'après. Nécessairement liée au mesurable mais à partir d'une décision d'extériorité.

Science et praxis : la science est le moment où le résidu de la praxis n'est plus considéré comme pratico-inerte mais comme pure inertie d'extériorité. En ce sens, les vicissitudes de la praxis créant le pratico-inerte peuvent conditionner la science : elle crée de nouveaux objets (avec contre-finalité) mais pour la science ce sont des objets qu'elle donne à dissoudre. D'abord les nombres – puis mesures et mathématiques – puis instruments de mesure.

La science progresse par contradictions. Mais elle reste inerte par rapport à ces contradictions : le nombre irrationnel. On ne le change pas (praxis), on le baptise en brisant par là une pseudo-unité mythique du nombre. De sorte que les contradictions sont résolues au profit de la plus grande extériorité, de la plus grande inertie.

Le nombre irrationnel ne devient pas *une chose* pour avoir été nommé : il reste la simple négation passive opposée par l'inertie à une totalisation humaine. Bien sûr, il peut s'unifier en contre-totalisation (faite *par l'homme*) comme les accords *diaboliques* dont on parle en musique. Mais [cette contre-totalisation] sera aussi rompue. Non en faveur d'une totalisation plus large qui serait *le nombre* (imaginaire et réel, fini et transfini, rationnel et irrationnel etc.) mais d'un maintien constant de l'inertie non-humaine en tant qu'appréhendée par l'inertie humaine *.

Dans la science, l'homme se fait matière pure pour être médiation non *pratique* (non intentionnelle, non totalisante) entre deux états de la matière.

La science est toujours *ouverte* puisqu'elle ne totalise pas en son état actuel. Le savant totalise malgré lui (praxis) mais pas la

* Alinéa ajouté après coup au verso de la page manuscrite précédente (N.d.E.).

science, qui fait éclater sa totalisation. Et cette *ouverture* a pour résultat son progrès permanent. Accumulation – pas de contre-finité scientifique.

Le progrès en science est droit – axial –, sûr parce que l'inertie du connu se communique à la connaissance (sous contrôle dialectique) et que cette extériorité maintenue au sein du champ pratique par destruction fictive et totalisante du champ pratique même (un de ses avatars donné dès le départ pratique : l'organisme se faisant inertie envisage les éléments du champ qui aideront son inertie – en tant qu'inerte) engendre l'organisation en extériorité – c'est-à-dire l'accumulation – comme ensemble de connaissances. Au moins pendant longtemps : les grandes hypothèses sont l'organisation en extériorité de l'extérieur, mais elles surgissent après des millénaires. Le système originel est système inerte : la loi = squelette de l'inertie comme élément pratique à trouver. $Y = f(x)$ veut dire originellement : sur quelle inertie agir pour réaliser mon but ? L'inerte en extériorité que la praxis cherche, c'est précisément la variable indépendante. C'est sur tous les plans. Gandhi regarde en inertie le système des castes et cherche la variable indépendante : c'est la caste des parias. Non qu'elle ne soit résultat de tout le système mais précisément pour cela, si on agit sur elle qui, créée par le système, soutient et maintient l'ossature, tout craque. De toute manière $y = f(x)$ c'est l'extériorité. Si x change dans des proportions définies, y change dans des proportions également définies.

La contradiction de la science (contradiction *motrice*), c'est justement l'unité dialectique et l'accumulation analytique. Double contradiction : d'une part, certes, tout progrès scientifique détruit une unité totalisante partielle, donc évite le *pratico-inerte*, c'est-à-dire l'antidialectique ; mais d'autre part, l'unité de la praxis scientifique (c'est-à-dire la praxis réduite à l'unité) est celle du champ pratique et impose l'accumulation (c'est-à-dire la qualité de la quantité) à l'intérieur de ce champ (accumulation des zones connues – accumulation des connaissances).

La science apparaît dès la première action humaine comme le moment théorique de l'action pratique. Mais ce moment théorique a la même structure que le moment pratique tout entier : inertie cherchant l'inerte. A ce niveau toutefois l'élément totalisateur (la pulsion, la fin) masque l'aspect de l'inertie comme dans l'acte tout entier la praxis masque le *pathos* (un doigt pressant un bouton, c'est un bouton qui presse le doigt). Le moment de la science, c'est la praxis revenant sur son moment théorique pour supprimer la totalité fausse et préciser par ce refus de totalisation le moment des inerties. La science, c'est la praxis s'affermissant par la recherche des conditionnements en extériorité ; $y = f(x)$: si je fais ceci, il arrive cela.

[Abondance, progrès, violence]

L'homme de la rareté, en cherchant son abondance, la cherche comme une détermination de la rareté. Non pas l'abondance pour tous mais la sienne, donc la privation de tous. L'aspect initial – n personnes, à manger pour $n - 2$, donc exclusion possible des 2 ou constitution d'un groupe se répartissant une nourriture de $m - 2$ entre m membres (sous-alimentation) – n'est qu'un aspect théorique. L'homme de la rareté ne reste pas dans la catégorie qui serait $n - m$, cette catégorie étant $n - m$ mangeant $n - m$ aliments ou disposant de $n - m$ outils ou objets de protection. En fait, le nouveau principe donné est que certains mangent à leur faim, les autres non. Et, bien entendu, la minorité ($n - m$) dispose des biens à l'exclusion de la majorité. Ainsi se constitue-t-elle de soi-même comme *rare*. La rareté va à ce moment de l'assouvissement des besoins à l'homme qui les assouvit. L'intériorisation de la rareté fait en premier lieu le caractère *précieux* de l'objet rare. D'abord réellement : l'air n'est pas rare, la nourriture ou l'outil l'est. L'outil est valorisé par la rareté avant d'être objet d'échange. Simplement parce qu'il vaut la peine d'être volé, conquis, obtenu au prix de privations (coût). Ce rapport précède le commerce : une bataille entre tribus, la victoire peut *coûter cher*. Bref, rare comme première valeur = objet déterminant une action, c'est-à-dire un travail, quelles qu'en soient les modalités (la guerre, ou le rapt est un travail). Précieux = objet rare suscitant une praxis (c'est peut-être *un moyen* d'assouvir le besoin, c'est peut-être *la fin*). Mais, du coup, le possesseur minoritaire de cet ensemble devient *rare* lui aussi. D'une part, en effet, il est pour la majorité l'image de l'homme qu'elle voudrait être, l'homme qu'elle ne peut pas être sans devenir minorité. En deuxième lieu, il est assimilé à la rareté des objets qu'il possède. L'homme rare est celui pour qui les objets socialement rares se trouvent en abondance : il est qualifié comme rare de l'extérieur par la majorité. Mais en troisième lieu – ici est la mystification – cet homme rare est accepté comme tel (soit qu'il règne par la force, soit qu'il soit investi publiquement d'une charge qui lui donne le droit de posséder le rare en abondance). A partir de là, il intériorise la rareté en devenant *l'homme précieux*, et c'est ambivalent : cela veut dire l'homme dont on accepte la puissance et celui dont tous les autres sont ennemis secrets mais jurés (sans nécessairement se l'avouer). L'homme rare qui n'a pas le droit d'être rare (le marchand, le Juif) en période de disette est massacré. L'homme qui a ce droit, non, ou plus rarement. La rareté de l'homme rare devient elle aussi *valeur* en ce sens qu'elle se présente comme digne d'une action. C'est une fin : elle se

présente comme exigeant une action qui à la fois conquière l'abondance rare et d'autre part acquière cette rareté sociale comme droit (dû aux mérites, au rôle social, etc.), c'est-à-dire comme exigence d'être acceptée par ceux qui manquent du nécessaire. On ne peut nier qu'intervienne ici la division du travail. L'homme rare est celui qui administre tandis que les autres travaillent (par exemple), c'est le chef qui guide l'expédition (cf. Lévi-Strauss : il a plus que les autres). Ainsi l'homme rare intériorisé sent sa rareté à sa richesse. Il est *exceptionnel* parce qu'il possède le rare. Et cette valeur exceptionnelle est reconnue par la société. De l'intérieur l'homme se sent comme un joyau par exemple, et d'ailleurs on l'appelle ainsi. Il y a une dialectique de la rareté qui va de la possession reconnue des biens à la possession reconnue des capacités (accumulation des cultures, etc.). Mais, du coup, l'homme rare se manifeste comme l'exception qui doit vivre en abondance : même s'il n'a pas l'abondance, il y a droit par sa rareté. Et l'on se donne la rareté des capacités pour obtenir celle des subsistances (ambition, choix de la profession guerrière : on accepte ce que les autres refusent, la mort, pour avoir tout).

Du coup, il y a enchérissement dans la classe possédante : chacun veut être *plus rare*, et le devient *dans l'ordre social*. (La classe opprimée ne veut pas *avoir* l'homme rare, elle veut *l'être* ou être bénie par sa rareté jusqu'à l'émancipation. *Montrer les serfs.*)

Renversement : la rareté (société moderne – saints) sera d'être digne de tout et de ne rien accepter.

Ainsi rareté = élément d'histoire *actif*.

La rareté n'est pas seulement *le milieu* : en s'intériorisant dans l'homme de la rareté, elle constitue d'abord une première relation antagonistique de chacun à tous et à chacun. Mais en outre elle constitue dans le groupe dominant l'ambition, la violence, la volonté d'aller à l'extrême du rare et elle le fait par cette transposition dialectique : l'homme du rare devient l'homme rare et s'intériorise comme précieux.

Bien entendu, cela ne signifie nullement *l'individualisme*. L'individualisme est une forme de la rareté intériorisée appartenant aux périodes bourgeoises. Cela signifie aussi bien rareté de famille ou rareté de classe. On est ce qu'on a. L'être de la famille (ou de l'individu) étant son avoir, avoir le rare, c'est être rare. Du coup l'être du groupe rare est en danger dans le monde de l'inerte puisque c'est son bien, sa propriété. Du coup la propriété rare devient *l'intérêt* du groupe considéré, c'est-à-dire son être en tant qu'il est défini en extériorité par l'inertie de son avoir. Mais il faut comprendre que la force originelle est ici *le besoin*. Le besoin est pulsion première. Il alimente l'ambition. Pourquoi? Non pas

qu'il y ait *besoin* pour le nanti. Mais à la base de son être de nanti il y a le besoin qui ne peut s'assouvir que parce qu'il est *parmi les rares* qui ont en leur possession les produits rares. Parce qu'ils vivent *en abondance de rareté*. Autrement dit, pour avoir la suffisance il faut déjà qu'ils *soient rares*. Il faut déjà qu'un système de contraintes et de mythes détournent la majorité (les *non-rares*) de réclamer la suffisance, bref, il faut l'exploitation, l'oppression, la mystification. La violence, en un mot. Et de cette violence qu'ils ne restent pas un instant sans exercer objectivement (qu'ils en aient conscience ou non, peu importe) naît la rareté-but. Quand ils veulent être *plus rares*, c'est à *partir* de la rareté originale de leur être qui est sous-alimentation de la majorité, c'est la violence du besoin de la majorité qui est nécessité de contre-violence chez le nanti. Contre-violence égale. Et cela pour qu'il ait simplement sa suffisance. La rareté de l'homme nanti est violence en acte (même quand elle est exercée par d'autres – miliciens, centurions, etc.). Elle est la nature même de l'assouvissement. Et elle représente le fondement du nanti, c'est-à-dire le besoin assouvi par la permanence de la violence et qui sans violence ne serait plus assouvi (ôtez les armes ou les troupes, le nanti est impuissant. Stratification de la violence en extériorité et en intériorité : c'est l'institution d'oppression et la couche d'être la plus profonde). Cette exaspération du besoin (de la majorité), qui est le noyau indispensable de l'assouvissement du besoin et qui l'est en tant que violence à exercer sans défaillance, est la force même qui fait monter tous les échelons de la rareté : d'une part dans la lutte même pour être plus rare (au sein du groupe) il y a un « tout ou rien » qui est en jeu. Il faut monter (par violence) ou risquer de revenir au niveau du besoin. Non que cela arrive sans cesse ni peut-être dans la majorité des cas (on peut s'arrêter sans dégringoler, régresser sans quitter le groupe nanti, ou être aidé par les alliés – famille, personnes intéressées) mais parce que c'est la vérité découverte de la chose : c'est la possibilité fondamentale qu'elle implique. En cas de lutte pour être chef, il n'y a plus de place pour le vaincu (mise à mort, servitude, etc.).

Bien entendu, il s'agirait d'une description psychologique et non historique si l'on ne devait ajouter que le type de l'homme rare est défini à l'intérieur du système économico-social qui s'est constitué. C'est le type de rareté dans le système (de la rareté de l'aliment à la rareté du temps) qui constitue l'intériorisation de la rareté. Mais le problème est ailleurs : il est en ceci que le système ne tiendrait pas sans les hommes qu'il constitue et qui – chez les nantis – sont le système stratifié et son dépassement (vers un autre échelon du système). La diminution du taux de profit mercantile ne peut entraîner le déplacement vers ailleurs que si ces hommes sont déjà des hommes-profit. Mais par là il faut entendre le

dépassement libre et permanent de l'intérêt (profit). Et pour comprendre que *le profit* est directement lié à la violence, il faut rappeler ces paradoxes : on entrave le progrès vers l'abondance (achats de pétrole pour le vendre à haut prix ou ne pas le vendre) parce que le profit naît de la non-suffisance d'assouvissement (travailleur et salaire) et de la non-abondance. L'homme du profit (capitaliste et ses clients à telle ou telle époque) n'est pas l'homme féodal (l'homme de la rente) mais dans l'un et l'autre cas il vise à la surabondance faute de pouvoir avoir l'assouvissement *seul* sans aller au bout du système de la rareté.

Ici, faire l'introduction de tout ce qui le pousse, dans le système même, à s'élever.

L'IDÉE ET SON ACTION HISTORIQUE

Il y a une histoire des idées : elles ne sont pas simples reflets mais action : cf. la rencontre de l'idée jésuite (bon sauvage), déjà praxis (Concile de Trente), avec l'idée encore passive de la Nature dans la bourgeoisie cherchant un moyen de se donner pour classe universelle (renversement du pessimisme : fort important) et avec la notion analytique de Raison → inertie et extériorité naturelle.

La représentation que les Chrétiens se font du Juif devient constituante du Juif. Cf. Poliakov : racisme. Sémitisme (p. 56, note sur Massignon *).

L'idée et le mot (mot : condensation inerte et matérielle de l'idée. Également syntaxe, langage).

Il y a un *pratico-inerte* de l'idée.

Ainsi, l'idée devient un moment historique *d'action*, en tant que matière ouvrée.

Le mot retenant l'idée : synthèse matérielle de plusieurs sens (divers). Poésie et matérialité : la praxis poétique utilise la synthèse inerte (ou plutôt la contiguïté inerte de plusieurs sceaux imposés à la matière verbale), et en fait une synthèse poétique : mélangeant les sens historiques (histoire générale, histoire individuelle) et la signification *pratique*.

* Dans *Histoire de l'antisémitisme*, vol. 2 (Calmann-Lévy, 1961). Poliakov, s'interrogeant sur une éventuelle « parenté » entre Juifs et Arabes comme facteur historique, y conteste qu'elle soit d'ordre biologique et parle de la parenté linguistique entre les deux peuples; il cite à cette occasion un texte de L. Massignon, analyse comparée des langues sémitiques et indo-européennes (dans *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (N.d.E.).

[Le mot *]

Le mot est perpétuellement sérialisant et institutionnel. Il est le terme de la série. Sa raison. Et je lui donne *son* sens parce que d'autres en tant qu'Autres le lui donnent. Si le mot *fleur* ne signifie pas pour moi *pluie*, ce n'est pas *d'abord* parce que je ne serais pas compris, mais d'abord parce que les autres de la série lui donnent ce sens, qui par là m'échappe. Mais en même temps, user d'un mot est une praxis puisqu'il tend à créer un groupe. Le mot en effet tend à la fois à médier les réciprocitys et à les créer. En même temps, il fonctionne comme tiers. Ainsi la communication se fait non par le mot mais par référence au mot, à la fois en tant qu'institution, que rapport direct au contexte et que tiers sérialisé. L'institution verbale, c'est le tiers sérialisé. Et, sans doute, c'est ce qu'est tout outil dans l'atelier. Mais l'outil a une fonction pratique plus immédiatement évidente (à cause de ses résultats tangibles et de sa visible inertie). Par l'outil, je me fais inerte pour agir sur l'inerte. Par le mot, c'est moins visible. Pourtant il est par lui-même institution, inertie. Et le but premier est de le réveiller comme inertie chez l'autre ou plutôt d'affecter l'autre par ce mot *transcendant* d'inertie. Jamais le mot écrit n'eût été inventé (objet matériel, figuration sur l'argile ou la pierre) si le mot parlé n'eût été *déjà écrit* (en puissance). Il s'agit de la même chose : détermination d'un souffle à travers des structures et des *exis* (phonétique) ou détermination d'une pierre etc. Mais dans le premier cas la matérialité est plus subtile, non visible (au sens où un gaz est subtil).

Donc un mot transcendant et pratico-inerte est désigné et désigne. Inerte, il marque mon inertie pour rappeler l'inertie en l'autre : je me fais inerte en parlant mais pour réveiller l'inertie en l'autre. Il s'agit exactement de l'activité pratique qui *utilise* l'inertie pour transformer dialectiquement le champ pratique. Cependant : 1° le mot est donc utilisé *dans une praxis* (même si le but de celle-ci est de conserver la sérialité et l'inerte); 2° il réveille l'inerte en l'autre, en tant que cet inerte peut être l'amorce d'une praxis : *l'ordre*; 3° il supprime la réciprocity par apparition du tiers sérialisé. Côté conservateur du mot : il rappelle les institutions et toute la société.

La poésie moderne : essai pour jouer de la matérialité du mot **.

* Voir aussi tome premier, section B du livre I, p. 210 sq., *op. cit.* (N.d.E.)

** Dans *L'Idiot de la famille*, p. 929 à 934 (Bibl. de Philosophie ou coll. Tel), Sartre fait une analyse de ce jeu, où il intègre l'imaginaire : ... « Le château d'Amboise se trouve lié pour moi – et pour un très grand nombre de personnes – à *framboise*, à *boisé*, *boiserie*, à *Ambroisie*, à *Ambroise*. Il ne s'agit point ici des relations idiosyncrasiques qui ont pu se nouer au cours de mon histoire

Que les sens s'interpénètrent par le pratico-inerte (mi-inertie, mi-sceau unitaire) avec le maléfice de la matérialité. Les sens à la fois unis et s'interpénétrant sans se modifier (au lieu d'être pure extériorité). Allumer les mots l'un par l'autre. Bref se servir du rapport entre les mots pour que chacun semble, en tant qu'inerte, faire la synthèse négative de ses sens.

personnelle, mais de rapports objectifs et matériels, accessibles à toute lecture. Comme ceux-ci n'ont pas été établis par un acte de l'esprit et que pourtant ils s'imposent dans une indissoluble unité, on peut les appeler des *synthèses passives*. De fait, plus on s'abandonne au rêve, plus ils ressortent... » (N.d.E.)

TOTALISATION DANS LES SOCIÉTÉS NON DICTATORIALES

A) Synchronique.

1) Chacun (classes privilégiées) est une pyramide humaine.

2) Chacun (classes exploitées) est la base de cette pyramide et la constitue.

B) Chaque classe constitue l'autre. Erreur du marxisme : toujours considérer la classe exploitante [comme] en défensive : c'est juste mais il faut aussi la considérer *comme agent*. En tant que telle, elle détermine *le produit* (révolution technique) et, du coup, le produit de son produit. Mais du coup les exploités (produit du produit) *font* le produit et déterminent la classe 1° en tant que l'accumulation du produit poursuit le mouvement économique (passage du capitalisme familial au capitalisme monopolistique), 2° en tant que l'exploité, en tant qu'il est un certain produit du produit, constitue l'exploiteur comme son produit (définit les luttes, les relations, etc.).

C) Le diachronique (on le mettra en dernier). C'est l'intériorisation du pratico-inerte : qu'est-ce qu'être Français ? C'est *l'Histoire* (passé monumental) comme dimension en profondeur, contre le processus historique.

D) * En tant qu'intériorisation des points de vue des autres.

E) * En tant que profitant communément d'une situation (colonies). Oui. Et s'ils n'en profitent pas : alors « nations prolétaires », se servent comme mythe de cet ensemble.

Dans ce cas,

totalisation d'enveloppement : tout entière donnée partout où l'incarnation a un rapport en extériorité avec une incarnation plus ample. Par exemple : incarnation O.S. et rapport à la classe ouvrière entière (?) **.

* Sous-entendu : « Chaque classe constitue l'autre » (N.d.E.).

** Le point d'interrogation appartient au manuscrit (N.d.E.).

PLAN

- 1) Retotalisation en société dictatoriale.
(Staline).
- 2) Retotalisation en société non dictatoriale.
Unité et lutte des classes. Déjà, problèmes.
- 3) Retotalisation de plusieurs histoires liées.
(Histoire de l'Europe, etc. – les prolétariats et le prolétariat) :
pure interrogation tant que nous ne saurons pas ce qu'est
l'Histoire.

L'Histoire appelle au contraire d'elle-même : pérennité de l'Histoire (comme la conscience niant la mort), infini temporel. Pas de fin. Et d'autre part : Histoire = objectifs rigoureux (atteints ou non) et mort combattue mais déterminante.

Les constantes de l'Histoire : exemple *la mort*. Sans mort, *autre* Histoire (ou pas d'Histoire).

Problème formel : le fait historique est-il qualitativement autre aujourd'hui et hier ? Ou le même ? Problème, par exemple, d'une plus grande conscience (Marx) : cela change-t-il la praxis ? La classe agit éclairée par la connaissance scientifique et pratique. Au lieu que, il y a un siècle, les mythes etc. obnubilaient ce qui n'était que prévision intuitive.

TOTALISATION [EN SYSTÈME CAPITALISTE]

Totalisation ne veut pas dire ici suppression des conflits, médiation mais que chaque conflit est l'incarnation des conflits les plus généraux et de l'unité.

Quelle est la totalisation en système capitaliste ? Faussement : les individus. Individu *produit* [de la] *totalité*.

Les individus : décrire les *forces de massification* en démocratie. Contrat de travail, etc.

Dans *Réponse à Lefort* *.

Insister sur l'existence de l'*Autre* intériorisé en chacun.

Impossible de comprendre le statut de l'organisme pratique en tant que social (individu commun) sans partir de la totalisation. Ici *système* (capital, par exemple).

Il n'y a pas de solitude atomique.

Il n'y a que des manières d'être ensemble. La solitude apparaît à l'intérieur des manières d'être ensemble.

L'ensemble dispose des manières d'être ensemble : groupes –

* Cf. *Situations VII*, *op. cit.* (N.d.E.)

sérialités (avec les différences connues intérieures aux groupes et aux séries).

Ainsi la série dans son ensemble est incarnation du système. Naturellement, cela se produit à *partir* du rapport de l'ensemble aux personnes.

Circularité : la série reconditionne l'ensemble comme l'existence de l'homme réifié à l'intérieur. La série, c'est l'homme inerte, donc l'homme-matière ouvrée. Elle a un type d'action en tant qu'inerte puisque la série est *qualifiée*, et ce type d'action (on la manœuvre comme un outil) est défini par la société mais définit la société elle-même et agit sur son histoire. Hystérésis : [par exemple] les instruments de musique. Leur réalité *retarde* l'évolution musicale, parce qu'ils sont faits. Ils existent en tant que tels (inertes). Il faut les changer. Mais ils sont institutions (un collectif : sérialité produite chez les joueurs de ces instruments).

Le problème des sociétés non totalitaires, c'est entre autres :
 le rapport des séries aux groupes,
 le facteur retotalisant des séries,
 le rôle historique de la série.

Il y a une vie historique de la série (elle change; modifications en chaîne). Il y a donc une transformation sérielle des institutions. Exemple : linguistique. En tant que telle, [la série] agit sériellement sur la totalité en intériorité. Mais elle est elle-même dans sa vie provoquée à son action sérielle par l'action de groupes ou de séries. Ainsi, l'ensemble du système se manifestant comme action sur la série a pour résultat une réponse sérielle qui le déforme (même si c'est *confirmant* : il y a toujours déviation).

Exemple : colonies; sérialisation indigène → mouvement démographique (agricole). L'accroissement de la population est *sériel*, quantité vient de qualité (type de société maintenue, prolétarisée et amélioration [pour ce qui est de la] mortalité, le manque d'hygiène, etc. Représente la société colonisée. Incarnation). Mais quantité devient qualité : diminution du niveau de vie de chacun. Misère. Nouveaux faits sériels : passage en France. Fait de quantité pure mais [qui devient] qualité : différence croissante entre le groupe colonisateur et le groupe colonisé. Injustice plus criante. Retotalisé en *groupe* (praxis constituée) par l'indigène et en contre-groupe par le colon (la sérialité des colons se dissout : menace commune, rapport commun à la métropole). Le groupe dissout la sérialité paysanne par la guerre populaire.

1) *Le système* est inventé, conçu et mis en ordre par des *personnes* : Leroy-Beaulieu, Jules Ferry *. Retotalisation des *difficultés du capitalisme* (marchés protégés, investissements protégés).

* Le système dont il s'agit est le colonialisme. Cf. tome premier, section B du livre II, p. 795 (N.d.E.).

2) Il est réalisé par des hommes : praxis de groupe (société qui se constitue), *praxis individuelle*.

3) Théorie et idéologie pratique. Impérialisme = nationalisme.

4) Le système comme praxis (ensemble de groupes qui se conditionnent et se connaissent),

praxis-processus (les techniques, les départs (sérialisation), pratico-inerte (ensemble des investissements – matériel –, les hommes comme matière ouvrée sérialisée).

La praxis d'atomisation des indigènes (batailles, Code civil, tribus supprimées).

Atomisation des colons.

Impossible d'agir sinon en sériel (démographie, solidarité sérielle européenne).

5) Renversement (nouvelle praxis révolutionnaire. Les groupes. Les anti-groupes).

Opposition : A) Les hommes cherchent à prendre la responsabilité de l'économie. Ainsi le système est intériorisé et réextériorisé. C'est le stalinisme ou la collégialité *. B) Ils cherchent à mettre debout le système. En ce cas le système s'incorpore les hommes, il marche par eux. La totalisation est processus-praxis. Dans ce cas : reprendre incarnation, circularité, retotalisation mais montrer que le système est incarné par des hommes et que la dérive est réalisée par les hommes, contre le système.

A) Stalinisme : des hommes reprennent à leur compte *tout*. Ainsi ont-ils des *projets* à partir du pratico-inerte donné. Ces projets constituent un nouveau système en tant que le nouveau pratico-inerte est liaison. Mais ce système (totalisation d'enveloppement) est à la fois le squelette intérieur de l'entreprise et sa *dérive*. Il la soutient, l'exprime et la dévie. Mais l'entreprise se referme sur le système parce que jusqu'au bout les hommes sont tenus pour responsables de la dérive. Praxis-processus.

B) Des hommes poursuivent des entreprises diverses à l'intérieur d'un même champ pratique.

Première unité : champ pratique.

Mais ce n'est pas une vraie unité. Simplement une détermination commune. *Reçue du dehors*. Le champ se fait pour chacun *habité*.

Ensuite : l'unité du champ pratique fait que les éléments intérieurs au champ sont éléments d'unité en tant que matière ouvrée (chacun est défini par le champ déjà peuplé et travaille comme homme n'ayant que ces techniques, et de trop dans un certain ordre); chacun est déjà à ce niveau *incarnation*. Les collectifs

* Cf. p. 198 sq. (N.d.E.)

naissent *tout seuls* en tant que la matière sérialise. Institutions de pierre. Chacun retotalise à sa manière (par le travail : il produit ; par le perfectionnement technique). Et cette retotalité implique α) qu'il se projette comme un sceau sur la matière : elle le retourne en négation de l'homme ; β) en même temps, comme tel, il est en danger (intérêt) dans le champ ; γ) que ces contre-hommes sont susceptibles d'accumulation. La quantité et l'inertie font que rien ne s'oppose à rien. Ainsi se constitue un ensemble médiateur entre les hommes et totalisant (les machines comme produit du pratique se retournent sur eux pour les totaliser). Le champ pratique, comme jonché et travaillé de tels outils produisant *tout*, se retourne sur les hommes pour les qualifier de l'intérieur en extériorité.

A ce niveau, nous avons la sérialité et l'institution. Et tout ensemble sériel et institutionnel ne colle pas *tout à fait* à cause de la rareté. Donc le groupe et l'invention (qui est à la fois technique, organisation et décision sur les sacrifiés). Par exemple : l'invention des outils charrue-soc crée une première rareté d'hommes. Pas assez d'hommes par rapport à la charrue : les hommes sont à la fois rares et de trop. Invention de l'esclavage. A ce niveau, tout groupe modifiant l'institution travaille sur la série. Et la transformation de la série et de l'institution par un groupe donne le *système*.

Le système est défini comme processus de circularité non intentionnel en tant qu'il est à grandes dimensions (faire travailler un esclave, ce n'est pas inventer l'esclavage) mais intentionnel à petites dimensions (hétérogène : qualité dépend de quantité). Pourquoi *système* ? Parce que l'unité du champ pratique revient sur l'invention pour la qualifier au nom de tous. Le champ pratique revient comme mien et comme *autre* par les Autres sur moi pour me qualifier comme moi-Autre, c'est-à-dire pour me qualifier à l'extérieur mais dans l'immanence comme l'homme (entre autres) de ce champ, et mes pratiques comme *pratiques en ce champ*. Bref, l'unité c'est le retournement du champ pratique, par la médiation des Autres, sur son habitant pour le qualifier en extériorité d'immanence comme *habitant*. Ainsi serons-nous tous *habitants* et ainsi se constitue la série. Je me vois comme *autre* chez l'Autre. Et la menace extérieure peut amener le champ pratique à créer le groupe, mais comme *autre* dans l'intériorité (nation).

A partir du moment où, dans un champ, la monnaie, par exemple, est inventée, elle devient institution. Ou elle fait éclater le groupe (si elle vient d'ailleurs) ou elle en adopte la circularité. Cela veut dire que les effets monétaires modifient les causes. La circularité (aussi complexe qu'on voudra) venant à des objets (imposant leurs pratiques) de l'existence de ces objets dans un champ dialectique, c'est le système.

Thèmes *

Incarnation.

Totalisation d'enveloppement.

Totalisation d'extériorité.

Totalisation d'intériorité.

Anti-travail.

Immanence.

Transcendance.

Extériorité d'immanence (cf. totalisation d'extériorité).

Extériorité transcendante (limite non-pensable).

Dépassement et limite interne de la liberté pratique.

Unité – Unification.

Conflit – Contradiction.

Totalisation et retotalisation.

Totalisation retotalisée.

Altération et Aliénation.

Dérive – Déviation.

Dans les sociétés démocratiques bourgeoises, l'unification veut la non-unité (comme massification).

Du vote comme décision unitaire de choisir la souveraineté des séries (c'est-à-dire la non-souveraineté).

L'homme sériel comme retotalisation de la sérialisation :

A) Homme des masses.

(Interchangeabilité dans le travail. Consommateur de masse.)

B) Électeur.

C) Propagande : il est traité comme *Autre* par la publicité.

Faire comme les autres : devenir *autre*.

D) Identité contre unité.

Cet homme est un *produit*.

De quoi ?

Du mode de production.

Il y a donc unité du mode de production. Comment ?

Parce qu'il est :

α) Conçu comme rapport médiateur entre les hommes. Je produis pour d'autres contre ce qu'ils me donnent.

β) Parce que sa force dispersive doit être retotalisée par l'homme. Organisation.

1) Chaque homme du groupe est retotalisé en tant qu'*Autre* par le champ pratique, c'est-à-dire en tant que je le saisis comme objet dans ma totalisation.

2) Chaque homme retotalise le champ pratique en me retotalisant.

* Récapitulation des thèmes mis en œuvre notamment dans l'étude des sociétés directoriales (cf. p. 129 sq.), et que l'auteur comptait remettre en jeu dans celle des démocraties bourgeoises (*N.d.E.*).

Ensembles de totalisations tournantes qui comportent un accord : le champ pratique comme totalisant. Exemple : Esquimaux. L'Autre est le Même en ce sens que soumis aux mêmes dangers. Chez l'Autre qui meurt, je lis ma mort. Chez l'Autre qui travaille, mon travail. L'homme arrive *constitué*. Intériorisation du champ pratique.

3) A partir de là, conflits ou entraide ne font que manifester l'unité transcendante du champ pratique. Si l'homme de la rareté est *de trop*, c'est dans cet ensemble pratique. S'il me menace, c'est en tant que la matière ouvrée (la première union synthétique du champ) le désigne comme de trop pour moi et moi de trop pour lui. L'intériorisation de la rareté (sous ses formes concrètes : rareté de combustible, de nourriture, de femmes, etc.) affecte le contre-homme d'une unité tournante. Le combat comme contradiction-conflit est susceptible d'être totalisé à *partir* du champ pratique, donc comme l'inertie commune intériorisée. 1^{re} inertie commune, *négative* : je ne peux pas aller plus loin, je demeure ici etc.; 2^e inertie, *positive* : il y a des aliments ou des éléments susceptibles de calmer nos besoins, cela conditionne chacun puisque c'est pour cela qu'on entre en conflit; et 3^e inertie, positive *niée* : il n'y en a pas assez pour la coexistence.

Bon. Mais coexistence = contiguïté indifférente : les animaux qui paissent ou qui broutent. Non-coexistence = dualité refusée. Donc, d'une certaine façon, l'unité est posée comme à faire (par suppression ou hiérarchisation). Unité = réintériorisation réextériorisée de la retotalisation des hommes par le champ pratique. Unité privative : reconstitution (ou constitution) d'une communauté par suppression d'éléments perturbateurs. Les Chinois tuant les filles : reconstituent la famille comme unité pratique. D'autre part, tout conflit fait apparaître négativement la totalité en tant que concernée par ce conflit, existant à l'intérieur du conflit. En effet, si x et y se battent parce qu'ils sont de trop, ils sont de trop les uns pour les autres en tant que tous les autres sont de trop pour eux (le conflit a lieu pour des raisons particulières entre x et y mais il pourrait être entre y et z), et en outre ils sont de trop par rapport à tous les autres et le manifestent (ils *dévoilent* la surabondance comme en eux), de sorte que le conflit intéresse tout le monde et retotalise le tout comme espérant une liquidation de certains éléments. A ce moment, le tout devient arbitre ou est entraîné dans le conflit.

Ainsi la rareté est élément retotalisant en tant que condition réciproque vécue au milieu de tiers. Quant au conflit, il est la mise au jour de la contradiction fondamentale, c'est-à-dire de l'impossibilité de vivre ensemble de x et y. Mais cette contradiction suppose justement l'impossibilité de ne pas vivre ensemble (la séparation en deux groupes, la scissiparité) à cause du champ

pratique (peu importe que la séparation vienne de la forêt vierge, des neiges, de puissants voisins, etc.). Autrement dit, le conflit exprime une retotalisation par le champ qui agit comme l'ennemi voulant tout massacrer. Mais 1° c'est une retotalisation dans l'inerte; 2° tous sont concernés sauf x, qui sont laissés indéterminés. Cela amène non pas *l'unité du groupe* mais *l'immanence*. Nous appelons immanence le rapport d'un ensemble pratique en tant que l'impossibilité de vivre ensemble dans le champ se définit elle-même à travers l'impossibilité de ne pas vivre ensemble. L'immanence n'est pas *unification* mais morte-possibilité d'unification. C'est l'inertie scellée du champ pratique (son *unité* commune) se retournant sur chacun pour créer un milieu d'intériorité à toutes les relations interindividuelles et obligeant chaque groupe à présenter son conflit avec tout autre comme mouvement vers l'unité. Ou, si l'on préfère, l'unité commune du champ se retourne pour proposer l'unification comme lutte, c'est-à-dire qu'elle se retotalise comme à dépasser par la praxis unifiante. Elle est ce qui est à dépasser vers l'unité. Celle-ci est toujours donnée dans le groupe à la fois comme existant déjà (c'est l'inertie interne de la praxis) et comme à rétablir : lutte contre le Contre-homme.

Mais le champ pratique n'est pas homogène : il est divers et avantage certains groupes aux dépens d'autres (nature – culture). En conséquence, il y a une quasi-hiérarchie en immanence, à détruire ou à consolider. Chaque réalité nouvelle apparaissant à l'intérieur du champ modifie (outils, esclaves etc.) tous les sous-groupes qui l'occupent. L'immanence est une tension qui crée une réalité dialectique. Il y a une totalisation en ce sens que chaque réalité transforme toutes les autres à distance.

Exemple : dans un champ pratique donné, pour une subsistance donnée, l'accroissement de la natalité affecte ma vie et celle de mes enfants (soit directement : raréfaction des subsistances, soit indirectement : niveau de vie). Je suis *altéré* par un événement intérieur au champ comme par un événement (éruption) abondant de l'extérieur ce champ. Altéré par 1° tout ce qui amène l'accroissement ou la diminution des subsistances : α) transcendance mais intériorisée, β) accroissement ou diminution de la population : nombre minimum pour un champ donné; 2° toute transformation des rapports entre les gens (outil, machine, différentiel dans le mode de production) qui crée dans l'immanence des groupes et des sérialités. C'est-à-dire que dans le champ de rareté l'accroissement du nombre ou de la puissance des voisins a pour résultat d'accroître la précarité de mon existence – car cette puissance cherche à la fois à produire plus (mais *plafond*) et à m'éliminer. Mon altération est subie et c'est elle qui incarne en moi la transformation.

[Exemple d'altération et d'unification par la machine :
l'apparition de la radio-télévision]

1) Chômage technologique : [par exemple] pour des troupes de beuglant dans le Nord.

2) Sérialisation plus poussée de l'auditeur (radio + télé).

3) Constitution de groupes restreints – sérialisation des groupes (dialectique groupe-série) : 1° sérialisation de l'instrument; 2° nécessité économique : on fait des groupes a) vrais : des amis achètent en commun un appareil confié à l'un d'eux, b) faux : le café projette la vision devant des ensembles sans unité – mais toujours capables de faire fusion; 3° sérialisation des groupes (côte à côte en démocratie bourgeoise); 4° regroupement possible (au niveau d'une politique : de Gaulle accentue la sérialisation; Castro au contraire*, etc.). Mais à ce niveau il y a praxis concertée *dissolvant* la sérialisation. Par exemple : on appelle [les groupes] à l'unité. Mais la praxis dissolvante se borne au fond à sérialiser le groupe dans la mesure où elle groupe la série : *ce* petit groupe est intégré à la nation par la voix de Castro mais il l'est en tant que groupe sériel (milliers d'autres groupes). Il faut donc la fête ou l'apocalypse ou l'agitation pour comparer (un million de personnes réunies etc.).

4) En société démocratique bourgeoise, l'existence d'un groupe ou d'un ensemble de personnes possédant une télé est un enrichissement culturel qui m'affecte, si je ne l'ai pas, d'un appauvrissement. Dans un champ pratique retotalisant (en immanence), on dira donc que tout accroissement des possibilités d'un ensemble est constitutif d'un appauvrissement d'autres ensembles compris dans le champ. Cela revient à dire que dans la totalisation perpétuellement en cours, l'isolement d'une partie est créatrice d'une contradiction dans le champ. Si le plus petit nombre possède une télé, il apparaît à la fois comme se posant pour soi au sein de la totalité (donc élément fermé de contradiction) qui, elle, demeure privée de télé et, en tant *qu'il est* justement la totalité, comme représentant l'état où la totalité doit parvenir. Si nulle frontière pratique ne divise le champ, la solution est sans véritable violence : le champ *s'organise* pour qu'il soit en totalité pourvu d'appareils de T.V. (cela ne veut pas dire que tous en achètent, mais on se regroupe pour constituer des groupes d'achat, cotisation, etc. **). Par rapport au propriétaire, l'égalité remplace l'inégalité, en ce sens que *chacun* verra la télé. Les différences subsistent (il est plus commode parfois d'avoir la sienne propre – ou au contraire, elle

* Sartre était allé à Cuba en 1960 (N.d.E.).

** Rappelons que ce texte a été écrit au début des années 60 (N.d.E.).

est mieux réglée, mieux entretenue si collective). Mais ces inégalités sont secondaires et négligeables par rapport au but atteint : assister au programme. Cependant elles peuvent mettre au jour (sans que cela soit nécessairement mis au premier plan) des problèmes de structure : appropriation collective – appropriation individuelle. Dans ce cas les plus pauvres sont renvoyés au destin : socialisme qui s'annonce ici (d'autant plus qu'il est induit par ailleurs). Ainsi l'inégalité se trouve sur un autre plan. Si l'ensemble est relativement homogène, le mode d'appropriation sera le même (par exemple collectif) et l'initiative viendra d'un coin ou d'un autre du champ mais sera plus tard oubliée par ceux qui s'en sont inspirés : elle est inessentielle. La restauration de la totalité (c'est-à-dire la totalisation nouvelle) anéantit l'initiative première : on l'oublie. Si l'ensemble est hétérogène avec seuil infranchissable (les propriétaires nantis – les pauvres), le fait de la totalisation demeure mais cette fois la contradiction est infranchissable (provisoirement mais peut-être à long terme) et elle *incarne* par exemple des différences de classe ou, à l'intérieur d'une classe, de niveaux (aristocratie ouvrière bien payée, O.S.) qui s'incarnent de bien d'autres manières. Autrement dit, l'incarnation est celle d'une contradiction. Les défavorisés sont *appauvris* relativement aux favorisés. Et cet appauvrissement

- 1) leur vient du dehors pour les qualifier du dehors;
- 2) incarne dans sa singularité une contradiction qui s'étend à beaucoup d'autres secteurs;
- 3) mais augmente *la tension* de la contradiction;
- 4) en fournit les signes matériels et visibles (antennes sur certains toits et non sur d'autres).

Champ pratique comme spatio-temporel. Temps, limite de l'espace. Espace, limite du temps. Rareté du temps : on n'a pas le temps pour tout faire. Richesse : économie de temps (gadgets). Pour une étendue donnée, le temps est rare. Trop rare pour qu'on la franchisse (unité d'une vie). Pour un temps donné, l'espace est sa limite : ce temps dépend dans son efficacité temporalisante de l'espace envisagé (Brésil-U.S.A) et du travail fourni par cet espace *.

5) [La télévision] abaisse les élites, élève la culture populaire. En effet le programme télévisé se constitue au niveau de l'auditeur le plus nombreux (donc le moins cultivé). Mais *pour lui* c'est culture (apprentissage de la vie en commun, apprentissage de la *note juste*, apprentissage des jolies femmes, des beaux vêtements, etc.). Pour l'élite bourgeoise : abêtissement. Mais nous

* Cet alinéa qui, dans le manuscrit, commence par une parenthèse et n'a pas de rapport logique avec ce qui précède semble le résultat d'une association d'idées, noté là pour mémoire (N.d.E.).

retrouvons le mouvement qui, dans les pays révolutionnaires et sous-développés, abaisse les intellectuels et élève la culture de masse.

6) Mais en même temps, autre contradiction : la culture des masses sera bourgeoise. Cela veut dire que la classe dominante trouve un nouveau moyen de diffuser sa propre idéologie (c'est-à-dire la justification pratique de sa praxis)... La partie provoque la contradiction en se posant pour le tout (culture universelle). Cela s'appelle « intégrer sa classe ouvrière ». Mais cette intégration est fausse puisqu'elle donne une culture de favorisés à des hommes qui restent défavorisés. Elle donne la jouissance du luxe *par la vue* et non par la réalité vécue. Il y a une culture ouvrière et paysanne qu'on empêche de naître ou de se développer. Donc, contradiction entre l'universel et la scission de classe. Celle-ci étant plus profonde et plus définitive. Mais en même temps que l'universel couvre la lutte, il est unification superficielle qui fait mieux ressortir la réalité de la contradiction (la culture bourgeoise se dénonce dès que les ouvriers retournent au travail). Bref : fausse totalisation (totalisation-manœuvre); niaiserie d'une culture bourgeoise adaptée au peuple et vraie contradiction incarnée par une culture qui ne touche pas à la vérité.

Processus :

1) Praxis : production de masse. Le moins cher possible, donc déjà : l'instrument culturel popularisé. Il y a deux manières logiques de concevoir la télévision : ou diffusion totale et culture populaire (Castro) ou, dans une société capitaliste, organe de diffusion restreinte de la culture bourgeoise non vulgarisée. Or la deuxième manière est impossible par le fait même de la diffusion nécessaire des postes. Donc l'industrie impose sa culture. Production de masse capitaliste = culture bourgeoise massifiée. Médiation : petite bourgeoisie poujadiste. C'est elle, finalement, qui reçoit *sa* culture (culture bourgeoise appauvrie et massifiée). En un mot, le pratico-inerte de la production (les machines exigeant le marché) amène le pratico-inerte culturel. C'est la nécessité de produire un million de postes qui produit celle de produire une culture. Chez Castro, c'est l'inverse : on intensifie la production *pour* la culture. Pratico-inerte intérieur. Il peut dévier mais non d'abord commander le processus.

2) Mais la production de masse crée les mass media. Donc la propagande de la classe et du gouvernement ne peut s'en désintéresser. Ainsi la production crée un pratico-inerte : la télé comme machine parlante, et cette machine parlante réclame dans la situation présente du capital ses *paroles*. Et ses paroles sont gouvernementales et idéologie de classe. Elle réclame ses paroles et son institutionnalisation. C'est la machine qui réclame son unité. A partir de là : ou directement l'État ou des postes privés

interchangeables. La concurrence les différencie à peine. Naturellement, il y a des accidents : la plupart des metteurs en scène inquiétés par le mac Carthysme ont été à la télé. Donc un peu plus radicale. Mais, bien entendu, à *peine*.

Inversement, le public est conditionné en exigences. Exigences sérielles : le scandale. Précautions de la télé. Exigences nouvelles : l'apparition du spectacle *chez soi*. Idée de propriété (pratico-inerte intérieur) : quelqu'un pénétre chez moi pour m'insulter. Et : j'ai payé. Mais les exigences sont diverses : confessionnelles (catholiques, Juifs, protestants), religieuses en général, classes, opinions. Bref, il s'agit d'unifier. Politique unificatrice : propagande idéologique *mais ne rien dire* ; l'unité est négative et par conséquent sérielle. Dire ce qui plaît à tous. Mais rien ne plaît à tous. Donc il faut dire *rien*.

A partir de là, il y a une pensée de la télé, une conduite de la télé etc., qui sont du pratico-inerte. C'est à la fois extéro-conditionnement et paroles dépourvues de sens.

Unification par la machine :

1) La machine est *unité*.

2) La machine est *synthétique* : elle met en elle des significations pratiques diverses qui s'interpénètrent (gouvernement, mass media etc.).

3) Il n'y en a *qu'une*.

C'est la même partout. On va à la télé (concurrence, différence de postes etc. : pratiquement négligeables dans la perspective qui nous occupe).

4) Mais, étant inerte, elle unifie par le sériel.

5) Toutefois, *en immanence*, les rapports des séries ne sont pas sériels et les modifications se reçoivent en réciprocité. Et cela vient de ce que la praxis de chacun interiorise le champ pratique. A partir de là, la série est détermination synthétique et dialectique du champ tout en étant inertie scellée. Autrement dit, la *série* a une double constitution : inerte en tant que multiplicité scellée par l'identité, elle est active à distance en tant que partie du tout ; elle n'est, en ce sens, ni totalité ni totalisation. La série entière, considérée comme ensemble transfini, est une détermination du champ pratique et, en tant que telle, elle est partie du tout, incarnation du tout, retotalisation du tout. En immanence et considéré par le tiers à partir du champ commun, l'homme de la série est intégré à l'unité du champ comme le tiers.

Exemple d'unification :

la classe bourgeoise menace la noblesse,
celle-ci transforme son état de fait en état de droit,
les serfs et les paysans sont du coup constitués comme classe.

Tout se fait à distance. Mais surtout pour les serfs, il y a eu désintégration d'un lien servile mais humain et constitution d'une unité encore sérielle.

Toute la question c'est que la totalisation est toujours indirecte; elle se fait par la matière ouvrée et avec la médiation des hommes. C'est parce que le champ pratique est une unité scellée que l'homme retourne cette unité scellée sur les autres hommes. Bref, la matière unit par l'intermédiaire de l'homme.

TOTALISATION : [L'HISTOIRE DE] VENISE

Problème : totalité-totalisation.

1) îles nombreuses habitées de bonne heure par une population de pêcheurs-mariniers.

Unité du champ pratique : îles et matériau (mer). Mer = poissons – salines.

Maigres cultures (vignes, légumes, fruits).

2) Unité du champ pratique resserrée par les totalisations transcendantes :

α) Grands centres en terre ferme : Aquilée, Ravenne.

Chemin le plus court : par la lagune. Donc cabotage.

β) Salines.

Échangent le sel contre des objets manufacturés. Équipent des bateaux de pêche et de transport.

Champ pratique *déterminé* par l'extérieur. A la fois traversé et resserré.

Traversé : route. Retotalisation par les voyageurs. Raison : production-communication : routes longues et peu sûres. Cabotage. Intériorisation de la retotalisation : assurer le cabotage par leurs bateaux.

Salines : également traversé; déjà *échanges*, monnaie etc. Donc on ne reproduit pas sa vie. Système *déjà indirect*.

Mais *retotalisation interne par la praxis*. SYSTÈME.

Salines → sel → échangé – produits finis – bateaux $\left\{ \begin{array}{l} \text{cabotage} \\ \text{pêche} \end{array} \right.$

La pêche comme reproduction de la vie dépend des salines comme marchandise. Mais les salines permettent aussi de monopoliser le cabotage, donc de soustraire le champ pratique *lagune* aux riverains (sinon Aquilée et Ravenne eussent construit des bateaux). Le *sel* : le champ est traversé par l'extérieur et conditionné par lui. Par là même, il se resserre : conditionné, il veut échapper à son conditionnement par le cabotage. Le sel met en effet la transcendance dans l'immanence : dépendance d'un marché. Mais le marché traditionnel (avant les invasions) est

relativement stable. Et pauvre. Il s'agit d'une industrie d'extraction, pénible. Elle extrait pour donner au-dehors. Elle entre dans un système de division du travail et de commerce. Par contre, en transportant les voyageurs et les marchandises, elle récupère le champ : en le sillonnant sur *ses* bateaux, elle fait de l'étranger le moyen de gagner sa vie. Elle transporte l'inerte (voyageurs = inerte) sur *sa* lagune (champ élargi) : il traverse sans marquer. Mais ce passage dans un secteur de tension pratique qui le passivise *rapporte* au champ. Le sel (vendu) donne les bateaux (à eux) mais du coup la reproduction de la vie (pêche) est dans la dépendance du marché extérieur. Fragilité. L'économie est ouverte mais le champ est totalisé : *îles* (comme habitat), *lagune* (comme conquête : connaissance de la lagune nécessaire pour le cabotage : chenal etc.).

Comment se fait la totalisation ?

I

Totalisation quasi perceptive, par chaque tiers, de tous les autres à partir du champ. Communauté du champ à travers les diversités : vie rude, donc peu de différences de fortune. Forment-ils un groupe ? Un historien : « Ils ne se jalourent pas. » Ils forment plutôt des séries de familles avec travail semblable mais voisins. Peut-être les salines sont-elles plus ou moins communes.

La retotalisation à partir du champ se fait donc par la praxis de chacun qui saisit sa vie comme contenue en communauté avec les autres dans *l'île* ou *les îles*. Relations d'île à île. La totalisation pratique, c'est la culture et la pêche à ce niveau. Avec les bateaux, la totalisation s'étend à l'archipel. Facteur totalisant : les mariages (d'île à île etc.).

Totalisation d'extériorité :

ils sont utilisés pratiquement par des organisations plus larges comme produisant le sel et le cabotage. Ce sont deux opérations qui les mettent dans le circuit large de l'économie antique mais qui les spécialisent. Donc ils se saisissent dans la pratique comme totalisés retotalisant.

Intériorisation, par la pratique, de la totalisation externe ou transcendante. La totalisation transcendante est unification directe (aussi bien si elle rêve le massacre que si elle dit : *les producteurs de sel* ou : *le cabotage*). En procédant à ses travaux, le producteur de sel ou le marinier réintériorise l'unité transcendante en unité pratique insulaire, *en même temps* qu'il met cette unité en danger à cause du circuit économique tout entier. La lagune se définit lagune par l'intermédiaire de la terre ferme. Villages avec chefs locaux, donc communautés intégrées. Sérialité des villages, des familles, des chefs, groupes ; rapports entre sérialités et groupes définis par l'intériorisation : 1) de la totalité géographique, 2) de

la totalité géographique dévoilée au-dehors par une praxis plus importante.

Invasions du v^e siècle : intégration par les Goths au royaume italien. Peu de changement (pas de cruautés sur terre, pas d'importance de la lagune). Les grands changements touchent peu cette petite totalité et ses activités économiques, parce qu'elles sont minimales, demeurent. Restauration par Justinien (555). La région vénéto-istrienne rentre dans l'unité romaine.

II

Les exodes. Royaume lombard (568) sur le sol. Aquilée et Padoue aux mains des Lombards.

Transformation de l'extérieur :

- 1) La lagune devient *refuge, asile*.
- 2) Elle reste entre les mains de Byzance et se trouve voisine du royaume lombard.

A) Refuge, asile : elle reçoit des exilés (exode massif). Mais ceux-ci sont assimilés. Ou plutôt ils s'intègrent et assimilent, les deux à la fois. Rapports entre personnes riches mais désorganisées avec des ensembles organisés. En même temps, cela augmente la grandeur réelle des régions habitées mais dans la tension de la totalité. Rien n'est *détruit* : l'activité des salines reste prépondérante. Au reste, il y a homogénéité : les exilés découvrent du dehors (totalisation transcendante) le caractère d'*abri* de la lagune. Mais ils le découvrent à des gens qui l'intériorisent aussitôt : *eux aussi*, bien que non-réfugiés, habitent là à l'*abri*. Et les réfugiés, en passant d'un état transcendant à un état intérieur, intériorisent une totalisation d'extériorité qui devient d'elle-même intériorité. A partir de là, les transformations économiques, démographiques etc., bouleversements apportés par les exilés, sont toujours en immanence et totalisés du dedans. Les conflits (crainte que l'exil amène des représailles, cupidité, jalousie) sont des contradictions allant vers l'unité.

B) Rapport nouveau découvert à l'intérieur, dans l'immanence.

Rapport *politique* (intérieur et extérieur). Le rapport politique : totalisation double.

La lagune reste à Byzance (exarchat de Ravenne). Elle a maintenant un voisin (le royaume lombard).

Ces deux relations sont *neuves*. Avant, nous l'avons vu, la Vénétie fut tout entière aux Goths ou tout entière à l'empire latin (Justinien). De sorte que son unité externe était essentiellement économique et sociale (d'où la totalisation en immanence par un système). En outre, l'unification était monovalente. Ici, unification ambivalente : les Lombards et Byzance. Deux totalisations transcendantes : pour les Lombards, la Vénétie est une région pauvre

qu'ils laissent à Byzance ; elle est trop difficile à prendre pour ce qu'elle vaut. Pour Byzance, au contraire, contact permanent avec l'ennemi (zone-frontière). Cette totalisation double est nécessairement intériorisée en tension par la société vénitienne. Autonomie surtout menacée par les Lombards plus proches, sous le protectorat de Byzance, trop lointaine pour être redoutable. D'abord *unité régionale* (le *magister militum* est à Cittanova). Les tribuns administrent et rendent la justice sous l'autorité du représentant byzantin. Puis ils élisent un chef. Donc, *déjà des factions* : intérêts de terre (au temps de Charlemagne : Doge Obelerio) – intérêts de mer (pour Byzance : la population). La double totalisation de transcendance donc s'intériorise en ambivalence (c'est la *politique* : les grands chefs à l'époque font une politique prudente – traité avec Liutprand, roi Lombard –) *ou en conflit*. Mais le conflit représente justement l'ambivalence en immanence, pour chacun, d'une double détermination transcendante. Et ce conflit fait éclater la lutte des deux forces transcendantes en contradiction. La contradiction elle-même est (cf. plus haut mss. *) dédoublement *dans l'unité*. L'intérêt est pour chaque faction de déchirer l'autre et de la liquider *pour* une praxis constituée commune. Mais en même temps il ne s'agit pas d'abstrait mais de détermination réaliste. Or, sans nul doute, la population a intériorisé la fidélité à Byzance dans la mesure même où elle s'oriente vers les opérations maritimes et où les flottes byzantines peuvent la protéger. C'est en somme la situation économique qui décide. En même temps la situation géo-politique (l'éloignement de Byzance et la difficulté pour les Lombards d'attaquer les villages – camps retranchés) est vécue en intériorité comme indépendance, *autonomie*. Et la politique devient : exigence d'une médiation entre les factions (réalisation de l'unité) qui, par une politique ambivalente (c'est-à-dire par une politique tout court), réalise l'autonomie sous le protectorat.

Tout ceci, naturellement, se passe à l'intérieur de secousses intériorisées (l'iconoclasie, la querelle des Images). Révolte intérieure et soumission du Doge Orso.

Ordre

Passer aux totalisations :

- 1) dictatoriales
- 2) sociétés désunies
- 3) générations (diachronique)

Mais précisément, c'est l'Histoire, donc :

- 1) Les éléments historiques
- éléments de l'Histoire :

* P. 73 sq. (N.d.E.)

- α) ce qu'est l'Histoire et l'historique :
sociétés sans histoire etc.;
- β) le possible etc., etc.;
- γ) les liens historiques :
infrastructures et superstructures.
- 2) Problème de la totalisation :
totalisation d'enveloppement,
incarnation,
Staline,
lutte des classes etc.
- 3) Le sens de l'Histoire.

TOTALISATION D'ENVELOPPEMENT

N'est jamais saisissable en transcendance. Sauf pour une totalité partielle (Venise au début) par les plus grandes puissances (exarchat de Ravenne – royaume lombard).

D'ailleurs n'existe pas en transcendance.

A) Pour la totalisation transcendante de toute l'Histoire, qui la fera? Voir description de la transcendance d'extériorité *.

B) Pour une totalisation transcendante partielle. L'intériorité ne ressemble pas à l'extériorité.

Venise vue par Liutprand est un objet extérieur avec de nombreux aspects non explicités ou simplement ignorés, et caractérisé par rapport au royaume lombard (zone-frontière des influences – défendue par Ravenne – expédition inutile – pourtant inquiétude, possible surprise – lagune ≠ terre ferme, etc.). Bien sûr transcendance = lien d'intériorité (rapport de négation d'intériorité. Coexistence n'est pas contiguïté). Bien sûr aussi, le lien transcendant d'intériorité est, réintériorisé dans l'immanence, un des liens intérieurs de la totalité en voie de totalisation (structure géo-politique, dissensions internes, possibilité ou impossibilité d'une politique de rechange etc.). En ce sens, il s'étend partout s'il est *menace* (chacun est traître, par exemple, dans un moment révolutionnaire : l'opposition est trahison, et chacun peut être l'intériorisation de l'ennemi. Du reste, chacun *l'est* en tant qu'Autre, c'est-à-dire en tant que déterminé comme moi par l'ennemi et *non-frère*. La totalisation d'immanence peut se réduire à n'être que la retotalisation en intériorité des totalisations de transcendance. Mais elle les reconditionne par une mise en présence nouvelle (Byzance et Lombardie sont en présence en chaque groupe, chaque praxis, mais avec d'autres caractères).

* Cf. p. 318 sq. (N.d.E.)

Bref, la totalisation d'enveloppement est la limite intérieure de l'immanence.

Pour nous, qu'est-ce que cela veut dire ?

Qu'elle est infranchissable.

Un Vénitien ambassadeur incarne sa patrie à l'extérieur ; il est retotalisé comme tel à l'intérieur. Un marchand aussi.

On peut franchir (exil – fuite) les limites réelles mais : ou bien l'on reste conditionné en intériorité (l'exilé qui n'est que Venise à l'extérieur) ou, intégré à une autre totalisation, on devient non-vénitien (extériorité de transcendance – ressentiment, trahison, naturalisation).

La totalisation d'immanence (et d'enveloppement), qu'est-elle ? Le fait – du point de vue de la connaissance – que nous pouvons interpréter, à partir de la totalisation en cours, comme son incarnation, n'importe quelle praxis (incarnation) et n'importe quelle relation (y compris celle qui est institutionnelle ou sérielle). Mais il faut comprendre qu'il s'agit d'une temporalisation, c'est-à-dire d'un passage intérieur du moins au plus, du plus au moins, d'une quantité à une qualité et *vice versa*. Bref cela suppose une détotalisation en acte ou menaçante contre laquelle se fait sans cesse la totalisation. Sinon il y aurait simplement *totalité*. *A priori* nous ne décidons pas qu'il y ait une *praxis* totalisante, c'est-à-dire se donnant le but de totaliser. Nous disons qu'une totalisation serait ou inutile (totalité) ou pure répétition (sociétés de répétition) si justement la détotalisation n'apparaissait à chaque instant. Ainsi, la totalisation, c'est la façon dont la détotalité est totalisée, ou encore dont la détotalisation est retotalisée.

Cela veut dire :

1) que la totalisation n'est jamais achevée (sinon : *totalité*). Et comprenons bien que l'abondance ou la fin de la pré-histoire n'y changent rien : il s'agit d'un rapport dialectique ;

2) que la détotalisation n'arrive jamais à la détotalité ;

3) que la détotalisation est un produit de la totalisation qui la rend toujours précaire (dans le sens que la totalisation est pratique : elle produit, donc détotalise – par l'augmentation de son produit, par exemple) ;

4) que la totalisation est elle-même produit de la détotalisation, dans la mesure où celle-ci est déviation ou cancer toujours réductible.

La totalisation ressemble donc à l'unification. Mais elle n'est pas comparable à l'unification rigoureuse d'un corps (armée, par exemple) tentée par des groupes au gouvernement. Unification pose totalisation (partielle). C'est-à-dire que pour les décrets, le moment pratique conditionnant la réorganisation implique la totalisation, c'est-à-dire une saisie synthétique du tout *dans son*

désordre ainsi que la compréhension du désordre par ses raisons. Donc totalisation de la détotalisation : la désorganisation de l'armée (manque de moyens de communication, anarchie – par révolte des subordonnés ou indifférence des chefs –, intérêts de l'armée etc.) fait l'objet d'une totalisation théorique : organisation comme ensemble, lié par liaisons d'immanence, de la désorganisation [...]. Cela suppose qu'ils sont eux-mêmes organisation en voie de disparition. Ou, si l'on préfère : leur extériorité est elle-même fait d'immanence. Elle est rapport interne en tant qu'ils la secrètent comme négation interne d'extériorité. Autrement dit, le fait d'anarchie est à la fois la négation du rapport parties-tout et la retotalisation, comme existant dans toute l'armée, des facteurs d'anarchie (malaise).

L'HISTOIRE EST-ELLE ESSENTIELLE À L'HOMME ?

Non.

C'est le dehors vécu comme le dedans, le dedans vécu comme un dehors.

C'est l'extériorité à soi de l'homme (son être-objet pour les forces cosmiques par exemple) vécu comme son intériorité.

Elle le fait * pourtant (en intervenant) mais précisément comme un être existant son propre dehors sous la forme de l'intériorisation, bref comme l'être qui ne peut pas avoir d'essence (car c'est réellement *autre chose* qu'il reprend en lui comme son être – et non comme son essence). Elle le fait comme ne pouvant se penser par concept (puisque son être – Pascal – est toujours caractérisé par autre chose fondamentalement que lui-même). Le libre organisme pratique considéré abstraitement (en dehors du conditionnement par l'extérieur) a une singularité formelle. Mais cette singularité reste universelle et abstraite tant qu'on ne voit pas son contenu qui est singulier parce qu'irréductible à une essence. (Aventure) c'est-à-dire hétérogène. Par exemple : aucun lien entre la condition humaine et son dépassement singulier et le fait d'appartenir à telle société, à telle race.

Pourtant l'Histoire – qui fait l'homme *non-conceptuel* – le comprend ou, si l'on préfère, l'homme qu'elle fait se fait en la faisant par dépassement. Et le dépassement totalise le champ pratique et se totalise comme extériorité intériorisée. Cette totalisation fait la synthèse de l'hétérogène. Par exemple, tout homme est *accidentel pour lui-même*. Il naît. Ici plutôt que là. Et

* L'Histoire fait l'homme (N.d.E.).

il est pour lui-même celui qui est né. Et c'est ainsi qu'il naît Juif. Mais il *ne peut plus* considérer son être-Juif comme un hasard puisqu'il n'est que pour être Juif (la naissance n'est pas l'apparition d'une âme attendant dans les limbes). Le hasard aussitôt posé est nié. On ne le retrouve plus. Il est en quelque sorte un prolongement en arrière imaginaire de la naissance. Mais ce hasard non pensable à *part* devient détermination revendiquée (pour l'affirmer ou la détruire) dès le projet : « Juif par hasard », presque aucun Juif ne le dit et ceux qui le disent par lassitude ne le pensent pas. C'est la reprise « des circonstances antérieures ». Ainsi l'Histoire apparaît comme le dehors constitutif du dedans à titre de hasard indécidable et pourtant assumé. Car dans la transformation en statut de mon être-juif je fais par mon assumption miroiter ce hasard : l'assumant, c'est ce que je me donne comme pouvant ne pas l'assumer et, du coup, ce qui deviendrait alors un hasard. Car dans la naissance il n'est que hasard imaginaire. En fait rigoureuse nécessité (objectivement : fils de parents Juifs, il est Juif). Mais par le fait de le *réassumer* je lui donne, à ce caractère, celui de « pouvant ne pas être assumé », donc une détermination de hasard. Mais le hasard est en même temps ce qui me rend compréhensible (mes rapports avec Israël si je suis Juif etc. seront compris : ah ! c'est un Juif). Mais justement « ah ! c'est un Juif » cela veut dire non pas : à partir d'un donné initial, je comprends les conséquences (hasard de naissance d'où tout va découler) mais : il se fait Juif et ses rapports avec Israël sont compréhensibles à partir de là. Il se fait parce qu'il l'est, il l'est parce qu'il se fait. Le hasard est non-conceptuel, rend l'homme non-conceptuel mais, inversement, l'homme se faisant découvre le hasard dans son intelligibilité dialectique.

Il en sera de même dans tous les événements : il y a toujours (même entièrement subi – sauf la mort) *appropriation*.

L'Histoire est essentielle à l'homme dans la mesure où elle fait de lui l'intelligible non-essentiel. L'homme n'est jamais essentiel (sauf au passé). Il est en lui-même *être-autre* (parce qu'il se fait intériorisation du monde) mais cet *être-autre* ne présuppose pas qu'il y ait un *être-soi* barré par en dessous. L'être-soi, c'est justement la reprise de l'être-autre. C'est le mouvement dialectique de la compréhension.

La contradiction interne entre l'universel et le singulier est réalisée en intériorité chez chacun par l'apparition du nouveau au sein de la répétition (qui demeure répétition). Par exemple : [la] sous-alimentation apparaissant (fait lent mais neuf) au sein d'un cycle de travaux fait de ces travailleurs des êtres contradictoires et singuliers (par rapport à l'ensemble) par la baisse de leur rendement etc. La contradiction est en somme entre ce qui vient du dehors à l'intérieur (contingent par rapport à un universel

relatif – car enfin ces travailleurs sont singularisés au moins par leur travail) et la répétition « première coutume » qui est du dedans. Ou, si l'on préfère, entre ce qui est *institué* (le travail cyclique et ses répétitions) et ce qui ne l'est pas encore.

Étudier le passage de l'événement (non-sens) à l'institution (signifiante) qui se fait à travers l'homme et suppose groupe et série.

1) L'événement est non-sens (changement de climat etc.).

2) Vécu, [il] transforme les hommes qui s'y *adaptent* (se réorganisent pour le nier) et le nient par une praxis (migration) qui est décret. Groupe instituant.

3) Série → institution. La praxis réfractée devient institution par la séparation de chacun.

L'HISTOIRE EN APPELLE À L'HISTOIRE

Elle ne peut exister comme histoire (même morte) qu'à l'intérieur d'une autre histoire (aujourd'hui morte ou vivante) qui sert de médiation à la nôtre : Mayas – Espagnols – contemporains. En conséquence, le mode de relation qui perpétue *une* histoire dans l'Histoire est lui-même historique (cela veut dire qu'il évolue). Cela veut dire aussi que toute histoire, dès que des rapports au présent ou au passé s'établissent avec d'autres histoires, est l'incarnation de l'Histoire. Il y a des histoires mais ces histoires sont chacune l'Histoire (même mortes et reprises au passé). L'Histoire (temporelle) en appelle à la temporalité comme la conscience à la conscience : elle ne peut être comprise et ressuscitée (par son exploitation pratique) qu'à travers une praxis historique se définissant elle-même par son développement temporel. Un esprit absolu et sans *déroulement* (intuition) ne pourrait *comprendre* l'Histoire. Il faut qu'il soit lui-même historique. D'autre part un libre organisme pratique pourra (dans [les] monuments etc.) retrouver l'ancienne présence d'autres libres organismes mais non l'Histoire elle-même. Il faut que ce libre organisme soit par lui-même historique, c'est-à-dire lui-même conditionné par l'intériorisation de son lien en extériorité avec la totalisation, lui-même *incarnation* ; lui-même *l'Histoire*. Inversement, il se découvre lui-même historique dans son propre mouvement de *restitution* de l'histoire faite.

Principales notions
(pour les deux tomes)

Les définitions en italique sont extraites du texte même *.

ACTIVITÉ PASSIVE : activité du pratico-inerte (de la matière ouvrée en tant qu'elle domine l'homme et de l'homme en tant qu'il est gouverné par elle) (cf. CI ** p. 272, 546, 689).

ALIÉNATION : *c'est le vol de l'acte par l'extérieur; j'agis ici et l'action d'un autre ou d'un groupe, là-bas, modifie du dehors le sens de mon acte* (CII p. 249).

Fondement de l'aliénation : *la matière aliène en elle l'acte qui la travaille, non pas en tant qu'elle est elle-même une force ni même en tant qu'elle est inertie, mais en tant que son inertie lui permet d'absorber et de retourner contre chacun la force de travail des autres* (CI p. 262).

ANTIDIALECTIQUE : moment (intelligible) du dépassement, par la matérialité, des libres praxis individuelles, en tant qu'elles sont multiples (cf. CI p. 181, 445 sq.).

ANTI-TRAVAIL : activité antagonistique double (ou plurielle), productrice d'objets à considérer comme résultats d'une collaboration négative qu'aucun des adversaires ne reconnaît comme siens (cf. CII p. 20 sq., 105 sq.).

APOCALYPSE : voir GROUPE EN FUSION.

AUTRE (avec une majuscule initiale) : bien qu'il ne l'ait pas fait avec une grande rigueur tout au long du manuscrit, l'auteur semble avoir voulu doter ce mot d'une majuscule chaque fois que, pronom représentant une *personne* ou adjectif la qualifiant, il insiste sur l'altérité radicale : l'autre, en tant qu'il gouverne ou est susceptible de gouverner latéralement (ou d'être gouverné par) l'activité de chacun. Nous avons systématisé cette intention, en excluant l'adjectif *autre* lorsqu'il est porteur du même sens mais ne qualifie pas une personne : il est en général en italiques ; sa place suffit parfois à souligner sa signification dans le contexte (liberté autre ≠ autre liberté).

* Pour l'auteur de la *Critique de la Raison dialectique*, la notion philosophique (contrairement au concept scientifique qui ne renvoie pas à l'homme) garde une certaine ambiguïté parce qu'elle se comprend en intériorité : « Ce qui sert [la philosophie], c'est que ces mots ne sont pas entièrement définis... il y a dans l'ambiguïté du mot philosophique quelque chose dont on peut se servir pour aller plus loin » (*Situations IX*, « L'écrivain et sa langue », 1965, *op. cit.*) (N.d.E.).

** CI et CII : abréviations pour le tome I et le tome II respectivement (N.d.E.).

COLLECTIF : j'appelle collectif la relation à double sens d'un objet matériel, inorganique et ouvré à une multiplicité qui trouve en lui son unité d'extériorité (CI p. 376; cf. aussi, p. 66).

COMPRÉHENSION ET INTELECTION : je nomme intellection toutes les évidences temporalisantes et dialectiques en tant qu'elles doivent pouvoir totaliser toutes les réalités pratiques et je réserve le nom de compréhension à la saisie totalisante de chaque praxis en tant que celle-ci est intentionnellement produite par son ou par ses auteurs (CI p. 190).

DESTIN : avenir de l'homme, en tant qu'il est inscrit dans la matière ouvrée (cf. CI. p. 316 sq.).

DIACHRONIQUE (totalisation -) : développement intelligible d'une praxis-processus à travers de vastes ensembles temporels dans lesquels sont prises en compte les discontinuités entraînées par la relève des générations (cf. CI p. 749 et CII p. 284).

DIALECTIQUE (ou Raison -) : logique vivante de l'action (CI p. 156).

EXIGENCE : prétention émise par une matérialité inorganique sur une praxis (et, naturellement, à travers une autre praxis) (CI p. 296).

EXPÉRIENCE CRITIQUE : recherche – elle-même dialectique – des fondements, du champ d'application et des limites de la Raison dialectique (cf. CI p. 159 sq.).

EXTÉRIORITÉ ET INTÉRIORITÉ : ces termes ne sont pas à prendre dans leur acception purement spatiale : il y a lien d'intériorité, dans un ensemble, entre chaque élément comme défini et modifié par son appartenance à cet ensemble; lien d'extériorité pour les éléments coexistant inertelement (cf. CI p. 169, 212 sq.; p. 483 et 659 : dans le groupe).

EXTÉRO-CONDITIONNEMENT : opération d'un groupe souverain sur des ensembles sériels, qui consiste à conditionner chacun en agissant sur les autres, produisant ainsi faussement la série comme un tout pour chaque Autre qui la compose (cf. CI p. 726 sq.).

FRATERNITÉ-TERREUR : lien statutaire entre les membres du groupe assermenté en tant que leur nouvelle naissance d'individus communs donne à chacun droit de violence sur la liberté de tous les autres contre la dissolution du groupe (cf. CI. p. 527 sq.).

GROUPE EN FUSION : groupe en voie de constitution par dissolution de la sérialité, sous la pression d'une praxis adverse (cf. CI p. 461 sq.) L'Apocalypse est le processus violent de cette dissolution (cf. CI p. 461, 490).

INCARNATION : saisie d'une réalité pratique comme enveloppant dans sa singularité l'ensemble des totalisations en cours (cf. CII p. 32 sq.).

INDIVIDU COMMUN : individu dont la praxis est commune. Il est créé par le serment (cf. CI p. 532).

INTELECTION : cf. COMPRÉHENSION.

INTÉRÊT : c'est, dans un champ social conditionné par la rareté et le besoin, un certain rapport de l'homme à la chose, tel qu'il voit en celle-ci son être et sa vérité et, cherchant à conserver et à développer l'ensemble matériel qui est lui-même, se retrouve entièrement soumis aux exigences du pratico-inerte (cf. CI p. 307 sq. et CII p. 398, 431).

INTÉRIORITÉ : voir EXTÉRIORITÉ.

- PASSIVITÉ ACTIVE** : activité de l'individu commun, qui consent librement à une certaine inertie (discipline, différenciation par sa fonction dans le groupe) pour mieux servir la praxis commune (cf. CI p. 546 sq., 689).
- PRATICO-INERTE** : *gouvernement de l'homme par la matière ouvrée rigoureusement proportionné au gouvernement de la matière inanimée par l'homme* (CII p. 287. Cf. aussi p. 187, 194 et CI p. 181, 300 sq.).
- PRAXIS *** : *projet organisateur dépassant des conditions matérielles vers une fin et s'inscrivant par le travail dans la matière inorganique comme remaniement du champ pratique et réunification des moyens en vue d'une fin* (CI p. 813; CII p. 390 sq.).
- PRAXIS-PROCESSUS** : praxis d'un ensemble social organisé, qui reprend en elle, pour les dépasser, les conditionnements et les contre-finalités qu'elle engendre nécessairement en se temporalisant, et qui la dévient (cf. CI p. 180; CII p. 135 sq., 341 sq.).
- PROCESSUS-PRAXIS** : c'est la praxis-processus envisagée, non plus en intériorité comme totalisation, mais en extériorité (en tant qu'elle surgit dans la dispersion de l'Univers); comme telle, elle ne peut être que visée à vide (cf. CII p. 341).
- PROGRESSIF** : voir RÉGRESSIF.
- RAISON DIALECTIQUE CONSTITUANTE** : praxis, translucide mais abstraite, de l'individu considéré isolément (ou organisme pratique) (cf. CI p. 181, 511, 759).
- RAISON DIALECTIQUE CONSTITUÉE** : intelligibilité, fondée sur la Raison dialectique constituante, de toute praxis commune (cf. CI p. 181, 445-446, 511, 760).
- RÉCIPROCITÉ MÉDIÉE** (dans un groupe) : relation humaine de tiers à tiers, passant par tous les membres du groupe qui se fait *milieu* de ce rapport (cf. CI p. 476).
- RÉGRESSIF-PROGRESSIF** (mouvement —) : marche de l'expérience critique, d'abord régressive en tant qu'elle remonte du vécu immédiat à l'intelligibilité des structures de la praxis et des ensembles humains qui s'organisent par elle, puis progressive en ce sens qu'elle se propose de rendre intelligible le jeu de ces mêmes structures dans l'Histoire (cf. CI p. 157, 182-183, 893-894).
- SENS DIACHRONIQUE DE L'HISTOIRE** : *direction axiale par rapport à laquelle on pourrait définir (et corriger) toute dérive possible, aujourd'hui et dans l'avenir infini de l'intériorité* (CII p. 346; voir aussi note ** p. 411; CI p. 183, 893-894).
- SÉRIALITÉ** : mode de coexistence, dans le milieu pratico-inerte, d'une multiplicité humaine dont chacun des membres est à la fois interchangeable et autre par les Autres et pour lui-même (cf. CI p. 363 sq.).
- SYNCHRONIQUE** (totalisation) : développement de la praxis-processus en tant que sa temporalisation est une et qu'elle réunifie continûment ses moyens en vue d'un objectif commun, à partir d'un ensemble *défini* de circonstances antérieures (cf. CI p. 749; CII p. 284).

* Nous avons renoncé, pour ce deuxième tome, à mettre ce mot en italique, considérant qu'il est devenu d'un usage assez courant, dans ses deux acceptions, marxiste et sartrienne (N.d.E.).

TIERS : chacun des membres d'une multiplicité en tant qu'il totalise les réciprocités d'autrui (cf. CI p. 213 sq., 476 sq.).

TOTALISATION : travail de synthèse et d'intégration à partir de circonstances déterminées et en fonction d'un objectif ; la totalisation définit la praxis elle-même (cf. PRAXIS et CII p. 11 sq.).

Distinction entre totalité et totalisation : cf. CI p. 161 sq.

TOTALISATION D'ENVELOPPEMENT : il serait téméraire de vouloir fixer ici la signification de cette notion : elle reste, tout au long de ce tome II inachevé, l'intuition qui l'anime et que l'auteur cherche à cerner et à approfondir ; son enjeu est l'intelligibilité et le sens de l'Histoire. De plus, son acception varie selon la réalité considérée. Ainsi, la totalisation d'enveloppement est simplement *l'intégration de tous les individus concrets par la praxis* (CII p. 97), s'il s'agit d'un groupe organisé ; dans le chapitre sur les sociétés directoriales, elle est définie comme *la praxis autonome et s'affirmant comme telle, en tant qu'elle produit, subit, recèle et dissimule sa propre hétéronomie comme l'unité passive et réactualisée de ses propres sous-produits* (p. 252), ou encore *l'extériorité intérieure d'une entreprise commune* (id.). Mais ces formulations ne valent pas pour une société « désunie », dans laquelle il n'y a pas une entreprise commune, mais simple unité d'immanence ; et qu'en serait-il pour un processus historique plus vaste (diachronique) ? Ces questions sont abordées, mais sans doute non résolues, dans les notes annexes.

A plusieurs reprises, l'auteur introduit la notion de corporéité pour nous faire saisir ce que pourrait signifier la totalisation d'enveloppement : la praxis commune, *débordée par la profondeur du monde*, produit son extériorité comme son propre corps. Cette métaphore laisse entrevoir deux caractères essentiels de la totalisation d'enveloppement : l'unité pratique et la matérialité, ainsi que le mouvement en spirale (circularité et déviation) par lequel on pourrait l'appréhender (p. 254).

Signalons que, dans les notes annexes, l'auteur identifie totalisation d'enveloppement et système (p. 439), ce qui nous renvoie – comme d'ailleurs les idées de débordement de l'action et d'hétéronomie – à la « totalisation sans totalisateur » dont la possibilité est annoncée à la fin du tome premier. On trouvera, également en annexe, l'énoncé le plus général : la totalisation d'enveloppement existe si l'on peut interpréter n'importe quelle praxis ou n'importe quelle relation *comme incarnation de la totalisation en cours* (p. 453). Le lecteur pourra aussi se reporter au chapitre sur l'être de la totalisation d'enveloppement (p. 311), qui explique ce que cette *incarnation* n'est en tout cas pas pour l'auteur (critique de la dialectique marxiste).

INDEX DES NOMS PROPRES

Aron, R. : 137, 151, 326.
Augereau, P. : 229.

Bach, J.-S. : 307.
Blanc, L. : 107.
Boukharine, N.I. : 263.

Carpentier, G. : 14.
Castro, F. : 444, 446
Challe, M. : 408.
Charlemagne : 451.

Chateaubriand, F.R. de : 422.
Chaumette, P. : 266.
Clausewitz, K. von : 111.
Cléopâtre : 103.
Colomb, C. : 373.
Cromwell, O. : 103, 104.

Dempsey, J. : 14.
Dreyfus, A. : 100.
Dühring, E. : 207.

Engels, F. : 60, 207, 334, 428.

Fadeïev, A. : 261.
Fanon, F. : 45.
Ferry, J. : 438.
Flaubert, G. : 398, 410, 442.
Franklin, B. : 387.

Gandhi, M.K. : 429.
Gaulle, C. de : 408, 444.
Genet, J. : 266.
Gounod, C. : 423.

Hébert, J. : 266.
Hegel, G.W.F. : 217, 319, 395.
Heidegger, M. : 38.

Justinien : 450.

Kamenev, L. : 207, 208.
Kant, E. : 366, 399.
Khrouchtchev, N. : 141, 192, 211.

Lefebvre, G. : 181.
Lefort, C. : 437.
Lénine, V.I. : 109, 111, 116, 121,
146, 162, 208, 223, 225, 263.
Leroy-Beaulieu, Paul : 438.
Lévi-Strauss, C. : 22, 431.
Liard, L. : 354, 374.
Liutprand : 451, 452.
Louis XV : 211.
Louis XVI : 211.
Lukacs, G. : 139.

Malraux, A. : 186.
Mao Tse-toung : 183, 246.
Marie, P. : 107.
Marx, K. : 24, 99, 118, 148, 155,
207, 239, 250, 280, 286, 395,
437.
Massignon, L. : 433.
Merleau-Ponty, M. : 72, 113.
Molotov, V. : 235.
Moreau, J.-V. : 229.

Napoléon I^{er} : 229, 232, 261,
332.
Naville, P. : 320.
Nizan, P. : 421.

Obelerio (doge de Venise) : 451.
 Orso Ipato (doge de Venise) : 451.

Pascal, B. : 454.

Paulus, F. : 263.

Platon : 366.

Plekhanov, G. : 103, 228-230, 233,
 236, 250.

Poliakov, L. : 433.

Proust, M. : 99.

Rakosi, M. : 136, 186.

Robespierre, M. de : 66, 232, 235.

Roux, J. : 266.

Sade, D., marquis de : 235.

Scott, J. : 159.

Spinoza, B. : 314, 354.

Staline, J. : 74-75, 104, 105, 109-114,
 117, 118, 122, 126, 135, 140, 144,
 162, 163, 182, 207-220, 222-224,

226-228, 232-238, 243-246, 249, 251,
 254, 257, 261, 276-280, 282, 284,
 437, 452.

Tito, J. : 246.

Trotsky, L. : 109-110, 112-115, 117,
 118, 121-122, 125, 179-182, 206-
 207, 212, 215, 219-220, 222, 225,
 233, 263-264, 276, 421.

Varlet : 266.

Verdi, G. : 423.

Victor-Emmanuel II : 423.

Vilar, P. : 425.

Visconti, L. : 419.

Wagner, R. : 423.

Watt, J. : 387.

Weber, M. : 234.

Zinoviev, G. 208.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE III

L'intelligibilité de l'Histoire

A. LA LUTTE EST-ELLE INTELLIGIBLE ?	11
1. Le conflit, moment d'une totalisation ou déchirure irréductible ?	11
– <i>Les trois facteurs de l'intelligibilité dialectique.</i>	11
– <i>Unité de la lutte en tant qu'événement.</i>	13
– <i>Insuffisance de l'étude analytique.</i>	15
– <i>La relation travail-conflit, constitutive de l'histoire humaine.</i>	19
– <i>Contradiction formelle dans la théorie marxiste.</i>	24
2. Rapports du conflit singulier avec les conflits fondamentaux de l'ensemble social	26
– <i>Incarnation et singularisation.</i>	26
– <i>Totalisation immédiate : l'incarnation.</i>	32
– <i>Totalisation médiée : la singularisation.</i>	44
– <i>Impossibilité d'une conceptualisation de la lutte.</i>	54
Conclusion du chapitre 2.	60
3. Intelligibilité du conflit au sein d'un groupe assermenté	60
– <i>Indétermination et contradiction.</i>	60
– <i>L'individu commun réalise le pratico-inerte comme pure praxis négative.</i>	67
– <i>L'unité comme sens de la relation antagonistique.</i>	73
– <i>La victoire d'un sous-groupe sur l'autre a-t-elle toujours un sens ?</i>	84
Conclusion du chapitre 3.	102
4. La lutte non résolue, comme anti-travail	105
5. Les luttes sociales sont-elles intelligibles ? (Étude historique de la société soviétique)	129
– <i>Les trois temps du mouvement d'historialisation.</i>	129
– <i>L'unification par l'avenir.</i>	132
– <i>Du gouvernement des hommes sur les choses à la Bureaucratie : praxis et praxis-processus.</i>	135
– <i>Ambiguïté du conflit larvé.</i>	159
– <i>Le conflit ouvert, progrès vers l'unité.</i>	178
Conclusion du chapitre 5.	196

B. LA TOTALISATION D'ENVELOPPEMENT DANS UNE SOCIÉTÉ DIRECTORIALE; RAPPORTS DE LA DIALECTIQUE ET DE L'ANTI-DIALECTIQUE	198
1. Singularité et incarnation dans la praxis souveraine	198
2. Incarnation du souverain dans un individu	208
– <i>Contingence et adéquation de l'incarnation.</i>	208
– <i>L'équation personnelle : nécessité de la déviation.</i>	226
– <i>Sens de la déviation : l'homme n'est pas fait pour l'homme.</i>	230
3. La totalisation d'enveloppement, incarnation des incarnations	238
4. La spirale : circularité et altération	245
5. Les trois facteurs de l'unité	256
6. Objectivité et idiosyncrasie (une dérive objective : l'antisémitisme stalinien)	274
7. L'intelligibilité dialectique, synthèse circulaire du désordre de l'ordre et de l'ordre du désordre	282
8. Sens de la totalisation d'enveloppement	291
9. L'être de la totalisation d'enveloppement : idéalismes historiques et méthode située	311
– <i>L'être-en-soi de la totalisation d'enveloppement ne peut qu'être visé à vide.</i>	312
– <i>La mort, expérience du néant-en-soi comme lucarne sur l'être-en-soi : l'Histoire trouée.</i>	320
– <i>L'être-en-soi de la praxis-processus : limitation extérieure de l'intériorité et limitation intérieure de l'extériorité.</i>	326
C. SINGULARITÉ DE LA PRAXIS : ÉCLATEMENT DU CYCLE ORGANIQUE ET AVÈNEMENT DE L'HISTOIRE	349
1. Autonomie et limites de la praxis par rapport à la vie	349
2. Mise en question de la catégorie d'unité; l'organisme pratique ou la première des machines	356
3. L'unité comme invention	364
4. Les essences comme travail et aliénation	375
5. La compréhension dialectique, contrôle de la Raison positive au nom de la temporalisation totalisante	378
6. Les deux praxis	390
CONCLUSIONS DE LA SECTION C : LA SAUVEGARDE DE L'ORGANISME, DÉTERMINATION IRRÉDUCTIBLE DE L'ACTION	393

ANNEXES

L'événement historique	407
Le temps	410
Le progrès	410
L'idée et son action historique	433
Totalisation dans les sociétés non dictatoriales	436
Plan	437
Totalisation [en système capitaliste]	437

Totalisation : [l'histoire de] Venise	448
Totalisation d'enveloppement	452
L'Histoire est-elle essentielle à l'homme ?	454
L'Histoire <i>en appelle</i> à l'Histoire	456
<i>Principales notions (pour les deux tomes)</i>	457
<i>Index des noms propres</i>	461

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

Romans

LA NAUSÉE.

LES CHEMINS DE LA LIBERTÉ, I : L'ÂGE DE RAISON.

LES CHEMINS DE LA LIBERTÉ, II : LE SURSIS.

LES CHEMINS DE LA LIBERTÉ, III : LA MORT DANS L'ÂME.

ŒUVRES ROMANESQUES (Bibliothèque de la Pléiade).

Nouvelles

LE MUR (Le mur – La chambre – Erostrate – Intimité – L'enfance d'un chef).

Théâtre

THÉÂTRE, I : *Les mouches* – *Huis clos* – *Morts sans sépulture* – *La putain respectueuse*.

LES MAINS SALES.

LE DIABLE ET LE BON DIEU.

KEAN, *d'après Alexandre Dumas*.

NEKRASSOV.

LES SÉQUESTRÉS D'ALTONA.

LES TROYENNES, *d'après Euripide*.

Littérature

SITUATIONS, I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X.

BAUDELAIRE.

CRITIQUES LITTÉRAIRES.

QU'EST-CE QUE LA LITTÉRATURE ?

SAINT GENET, COMÉDIEN ET MARTYR (Les *Œuvres complètes* de Jean Genet, tome I).

LES MOTS.

LES ÉCRITS DE SARTRE, de Michel Contat et Michel Rybalka.

L'IDIOT DE LA FAMILLE, Gustave Flaubert de 1821 à 1857, I, II et III.
PLAIDOYER POUR LES INTELLECTUELS.
UN THÉÂTRE DE SITUATIONS.
LES CARNETS DE LA DRÔLE DE GUERRE (novembre 1939-mars 1940).
LETTRES AU CASTOR *et à quelques autres* :
I. 1926-1939.
II. 1940-1963.
LE SCÉNARIO FREUD.

Philosophie

L'IMAGINAIRE, *psychologie phénoménologique de l'imagination*.
L'ÊTRE ET LE NÉANT, *essai d'ontologie phénoménologique*.
CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE,
précédé de QUESTIONS DE MÉTHODE.
CAHIERS POUR UNE MORALE.

Essais politiques

RÉFLEXIONS SUR LA QUESTION JUIVE.
ENTRETIENS SUR LA POLITIQUE,
avec David Rousset et Gérard Rosenthal.
L'AFFAIRE HENRI MARTIN,
textes commentés par Jean-Paul Sartre.
ON A RAISON DE SE RÉVOLTER,
avec Philippe Gavi et Pierre Victor.

Scénario

SARTRE, *un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat*.

Entretiens

Entretiens avec Simone de Beauvoir, in LA CÉRÉMONIE DES ADIEUX
de Simone de Beauvoir.

Iconographie

SARTRE, IMAGES D'UNE VIE, album préparé
par L. Sendyk-Siegel, commentaire de Simone de Beauvoir.

*Composé par la Société Nouvelle Firmin Didot,
à Mesnil-sur-l'Estrée.*

*Reproduit et achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Floch à Mayenne
le 7 novembre 1985.*

Dépôt légal : novembre 1985.

Numéro d'imprimeur : 23651.

ISBN 2-07-070525-2 / Imprimé en France