

A3954(C1.1)

RT's Doctoral
Dissertation
from the Sorbonne

pour obtenir le titre de Docteur de l'Université

par

RICHARD TURNER

...ciques implications de la phénoménologie existentielle

A3454/C1.1

THÈSE

présentée

à la

FACULTÉ DES LETTRES

de l'

UNIVERSITÉ DE PARIS

pour obtenir le titre de Docteur de l'Université

par

Richard TURNER

Quelques implications de la phénoménologie existentielle

INTRODUCTION : "Le fantôme dans la machine"
et l'Intentionnalité

Si j'essaie de déterminer comment je dois me comporter vis à vis d'autrui, je me trouve plongé d'emblée dans des problèmes philosophiques complexes. D'abord, quelle est la structure de mon rapport à autrui ? Pour répondre à cette question il faut savoir ce que je suis, et ce qu'est autrui - donc il me faut dégager mon rapport originel au monde avant de pouvoir aborder les problèmes moraux et politiques. C'est-à-dire que toute théorie morale et toute théorie politique implique une théorie quant à la nature de l'homme et du monde.

Le problème le plus général qu'on trouve dans les livres philosophiques est de savoir si oui ou non le monde où se trouvent des hommes, des arbres, des voitures et des éléphants est "réel", ou s'il est ou tout à fait imaginaire, ou l'"apparence" de quelque réalité plus profonde. Donc nous allons commencer par ce problème. Nous verrons que c'est un pseudo-problème, et de notre analyse découlera une méthode qui nous permettra d'éviter plusieurs pièges philosophiques.

Que signifient ces questions au sujet de la réalité du monde ? Comment pourrait-on y répondre ? Commençons par une question plus habituelle du même type.

Que veux-je dire lorsque je me demande si quelque chose est réel ? Si je me demande "Est-ce que ce rat-là est réel ?", je veux savoir si le rat existe dans le monde, de la même façon qu'existent cette chaise, cette plume, ce livre. Il y a des méthodes de vérification, dont toutes impliquent non pas la réflexion mais la recherche dans le monde des choses et des personnes. Le mot "réel" tire sa signification de ce monde. Il est clair que, si la question au sujet de la réalité du monde veut dire : "Le monde existe-t-il de la même façon que cette chaise, cette plume, ce livre," il n'est pas

possible d'y répondre, car ceci est un non-sens. Quand on pose la question de savoir si quelque chose est réel, c'est que l'on sait déjà ce que c'est que "réel" et, effectivement "le monde" veut dire "ce qui est réel" (dans le langage courant, sinon toujours dans le langage philosophique). Ainsi, demander si le monde lui-même est réel, c'est poser une question qui est dénuée de toute signification.

L'erreur vient du fait qu'on a séparé le mot "réel" du contexte quotidien pour poser une question très générale. Il y a toujours un danger lorsqu'on fait cela. Un mot tire son sens du contexte, et on risque ainsi, en oubliant le contexte quotidien, ou de changer ou de détruire ce sens. Donc, si on veut poser de telles questions, il faut d'abord faire une analyse des mots dont on veut se servir. Sinon on se perdra dans des contradictions inconciliables. On peut le montrer facilement dans le cas de Descartes. Il est vrai que le fait qu'on peut douter de sa réalité implique qu'on est. Mais il implique, directement, beaucoup plus. D'abord il implique une compréhension de "douter" et donc de "savoir". Ensuite, comme je viens de le montrer, douter de la réalité de quelque chose implique le monde comme réalité. Troisièmement, l'acte de douter est un projet, c'est-à-dire une relation de moyens et de fins dans le temps, et implique ainsi non seulement que l'homme n'est pas cantonné dans un présent "instantané", mais aussi que le sens des mots reste stable, et la possibilité de la mémoire. Ces concepts : connaissance, monde, temps, langage, mémoire, (et sans doute d'autres) nous donnent le contexte dans lequel se passent toutes nos activités, y compris nos activités philosophiques.

Merleau-Ponty l'exprime ainsi : "Car si je peux parler de "rêves" et de "réalité", m'interroger sur la distinction de l'imaginaire et du réel, et mettre en doute le "réel",

c'est que cette distinction est déjà faite par moi avant l'analyse, c'est que j'ai une expérience du réel comme de l'imaginaire, et le problème est alors non pas de rechercher comment la pensée critique peut se donner des équivalents secondaire de cette distinction, mais d'expliciter notre savoir primordial du "réel", de décrire la perception du monde comme ce qui fonde pour toujours notre idée de la vérité. Il ne faut donc pas se demander si nous percevons vraiment un monde, il faut dire au contraire : le monde est cela que nous percevons." (PPxi)

Comment Descartes a-t-il pu se tromper ainsi, en croyant qu'il pouvait douter de la réalité du monde ? La philosophie, du point de vue logique, est une activité secondaire, une activité de réflexion. Un acte de réflexion se passe dans un contexte d'activité préréflexive (ou irréfléchie). Quand je veux considérer réflexivement un acte (pré-réflexif) que j'ai fait, je le considère dans le cadre des autres actes préréflexif. Quelques exemples seront utiles ici. Si je suis en train de déjeûner, je ne me répète pas continûment "Me voici en train de déjeûner". Je m'occupe à mettre les petits pois sur ma fourchette, ou j'écoute le récit passionnant de ce que mon compagnon a vu à la télé hier soir. Il n'y a pas de réflexion. Cependant si quelqu'un dans la pièce à côté me demande ce que je suis en train de faire, je réponds tout de suite "je suis en train de déjeûner". Voilà la forme la plus simple de la réflexion ; il s'agit seulement d'exprimer verbalement ce que je fais à ce moment. Ensuite on pourrait me demander "Pourquoi est-ce que tu déjeunes ?" Cette question, si elle a son sens habituel, n'exige guère plus de réflexion. Je réponds "Parce que j'avais faim", ou "Je déjeune toujours à cette heure-ci afin d'écouter en même temps les informations". Je situe mon acte dans le contexte de ma journée, ou de ma vie quotidienne. Il n'y a pas de découverte dans ces deux cas. Il ne s'agit que

de thématiser ce qui était déjà là.

Pour répondre à une question philosophique, qui est par définition une question inhabituelle, il faut d'abord analyser les mots même qui composent cette question. Car ce n'est pas seulement que la question me renvoie à mes actes pré-réflexifs, mais les mots et leurs significations ne sont pas données dans leur totalité dans l'"instant". Il y a une dimension pré-réflexive des mots. Donc une analyse du vocabulaire dont se sert le philosophe implique, ou plutôt est, une description et une "explication" du pré-réflexif. Il s'agit de commencer la philosophie par l'ontologie, selon la définition de Jeanson que : "l'ontologie est dans le prolongement de la description, elle explicite ; la métaphysique est dans le prolongement de la science, elle voudrait expliquer" (Jeanson I46), et non pas par la voie classique de l'épistémologie. Mais je préfère la définition de Ryle, pour qui, dans 'The Concept of Mind', il s'agit "not to increase what we know about minds, but to rectify the logical geography of the knowledge which we already possess" (p. 7) (C'est moi qui souligne.) Dans les deux cas il s'agit d'expliciter ce que Sartre appelle "la compréhension préontologique" (EN 203), mais le mot "ontologie", assez ambigu, est peut-être regrettable. Surtout parce qu'il suggère que nous allons parler de l' "Etre". Le mot 'être' n'est pas un substantif. Comme dit Jean Wahl, l'idée de "l'être" est un "mythe grammatical". (L'Expérience Métaphysique I92).

Descartes a oublié le contexte pré-réflexif, la compréhension préontologique. (Il y a toujours une tendance à hypostasier des mots, ainsi). Ceci l'a mené à une autre erreur très grave. Un acte pré-réflexif, tel que l'acte de manger, implique l'emploi des mains et de la bouche, le calcul des largeurs relatives de ma bouche et de la pomme de terre que je veux y mettre etc.. C'est-à-dire, il est en partie "intellectuel" et

en partie "physique" (bien que, cette formulation, qui vient elle-même des erreurs de Descartes, soit très inexacte). Mais la réflexion semble être totalement "intellectuelle", et ne semble impliquer directement l'existence ni de mon corps ni des choses de ce monde. Le résultat de cela est que Descartes a pu conclure que, bien que son existence comme être pensant soit certaine, il n'y avait aucune connexion nécessaire entre ceci et l'existence de son corps. Il croyait qu'il pouvait connaître son esprit avec plus de certitude que son corps, et introduisait ainsi le problème de savoir comment res cogitans pourrait connaître res extensa. L'aboutissement de tout ceci, c'est ce que Gilbert Ryle appelle "le mythe du Fantôme dans la Machine" ("The Ghost in the machine", voir *The Concept of Mind*). Je suis un esprit, situé à l'intérieur d'une machine, dans laquelle entrent des signaux venus du "monde extérieur", lesquels je dois ensuite traduire afin de former une représentation de ce "monde extérieur." Ainsi Descartes et ses successeurs se trouvaient devant le problème : - est-ce que je puis former une "représentation" vraie de ce monde ? et comment le puis-je ?

Mais c'est leur problème qui est faux, parce qu'il n'y a aucune raison d'accepter la description initiale de la relation entre "l'esprit" et la "matière".

Je ne prétends pas donner une critique détaillée de Descartes. Il ne s'agit que de critiquer l'idée qu'il y a "une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser" (6^e méditation p.121) - le fantôme, et qu'il y a aussi un corps - la machine - qui est distinct de cette substance. Ryle se sert de l'idée d'un "fantôme" afin d'indiquer quelque chose qui est réel et indépendant, mais qui existe à un autre "niveau" que le corps, et c'est cela qu'on veut nier. Je vais me servir de l'adjectif "cartésien" pour décrire de telles théories, non pas pour référer aux idées de Descartes.

Il me semble qu'il est presque impossible de sous-estimer les effets néfastes de cette description. Presque tous les successeurs de Descartes ont travaillé dans ce cadre d'un esprit "fermé" et d'un objet "fermé", et le vocabulaire s'est insinué jusque dans les sciences. Il est devenu le vocabulaire de la pensée occidentale.

En plus, cette théorie a nécessité l'invention d'objets appelés "sensations", que personne n'a jamais ni vus ni entendus, pour expliquer le fait quotidien qu'on voit des arbres et des éléphants. (En anglais nous avons l'expression "sense-data", et nous pouvons distinguer plus facilement entre la sensation que j'éprouve lorsque, par exemple, je me brûle la main, et la "sensation" - mot technique et philosophique - que je suis censé éprouver lorsque je vois un arbre. C'est l'existence de cette deuxième sorte de sensation que je conteste). Au fait, quelle que soit la manière dont j'analyse mes perceptions, je ne peux pas les diviser d'une façon précise ou détaillée. Combien de taches de couleur constituent cette table ? Combien de temps durent-elles ? On ne peut pas répondre à de telles questions. Je ne vois pas des taches de couleur, je vois une table. (voir J.L. Austin Sense et Sensibilia et aussi EN 377-8.)

La solution habituelle du problème des sensations - la postulation d'un "ego constituant", ou d'un "ego synthétisant" - introduit une nouvelle difficulté. Locke a inventé les "sensations" afin de résoudre le problème original que pose la difficulté d'échapper à la machine, et ensuite on a dû inventer un "ego constituant", du type cartésien, afin d'expliquer la cohérence de ces objets qui sont censés être discrets. Ainsi le problème du solipsisme, inhérent à la position de Descartes, est devenu même plus difficile à résoudre.

Abordons cette question du solipsisme. S'il est difficile pour un fantôme enfermé dans une machine d'apprendre ce qui arrive à l'extérieur, il est bien plus difficile pour lui d'apprendre ce que fait un autre fantôme enfermé dans une autre machine. Même s'il pouvait observer d'une façon quelconque, l'autre machine, il ne pourrait pas observer l'autre fantôme ; ainsi il ne peut que s'appuyer sur des arguments d'analogie, fort discutables, pour admettre que l'autre fantôme est là.

A exprimer l'argument d'une façon moins tendancieuse, la question est : Est-ce que j'ai un "accès privilégié" à mon propre esprit (conscience), ou est-ce qu'autrui peut en savoir autant que moi ? Dans le premier cas, je ne peux avoir aucune raison immédiate de croire qu'autrui existe de la même façon que moi. Il faut donc montrer qu'il n'y a pas deux "mondes", l'un intérieur (et privé), l'autre extérieur. Nous avons déjà vu que les raisons que donne Descartes pour une telle distinction ne sont pas valables. Il faut encore montrer qu'il n'y a pas de phénomènes qu'une telle théorie pourrait expliciter.

Si l'on m'invite à me dépeindre, je répondrai, peut-être, que je suis honnête, quelque peu avare, de caractère doux, ambitieux mais paresseux, que je m'intéresse à la politique, et que j'aime la musique classique, l'alpinisme et les filles dodues. Il ne me semble pas qu'il y ait un autre genre de réponse possible. Cette réponse est-elle, d'une façon quelconque, le compte-rendu de quelque "état intérieur" secret que personne ne pourrait observer, ou un observateur attentif et bien placé pourrait-il le vérifier ?

Qu'est-ce que je veux dire quand je dis que je suis honnête ? Rien d'autre que dans la plupart des cas je dis la vérité, même si ça me désavantage un peu, que si je trouve un billet de cent francs dans la rue je le remets au commissariat, et que je n'affiche pas, pour leur plaisir, les mêmes opinions

politiques que celles des gens avec qui je me trouve. Tous ces actes sont des activités que peuvent observer les autres aussi bien que moi. Mais peut-être que je les observe sans possibilité d'erreur, au lieu que les autres pourraient se tromper. Certes, il est vrai que je suis mieux situé que les autres pour dire si j'ai dit la vérité récemment. Mais c'est seulement parce que je suis toujours là lorsque je fais quelque chose. Quelqu'un d'autre pourrait être toujours là avec moi (un frère siamois, par exemple), et ainsi serait aussi bien renseigné que moi. Et je peux très bien oublier le petit mensonge d'hier, et même me convaincre que ce que je suis en train de dire soit la vérité. Donc je ne suis pas infaillible même dans le cas des mensonges particuliers.

Je ne suis pas plus infaillible, et on pourrait même m'amener à admettre que j'ai tort, lorsque je me prête un trait de caractère. Par exemple, si mon ami fait observer que je falsifie habituellement mes déclarations d'impôts, que de temps en temps j'accepte trop de monnaie, et que, bien que je me dise chrétien, je n'aime pas mon prochain, je pourrai, après réflexion, l'admettre, et convenir que, en effet, je ne suis pas honnête du tout. Jusqu'à un certain point, un bon observateur, qui me connaît bien, donnerait probablement des renseignements plus exacts que moi sur mon caractère, puisque je pourrais vouloir croire que je suis honnête, alors que cela lui soit égal.

Ainsi la question de mon honnêteté se décide non pas quelque part dans mon cœur ou mon cerveau, mais dans le monde, dans le sens que dit Sartre: "Nous voudrions montrer ici que l'Ego n'est ni formellement ni matériellement dans la conscience : il est dehors, dans le monde, c'est un être du monde comme l'Ego d'autrui" (TE 13). (Sartre lui-même donne l'exemple de l'ambition de Clovis - "Comment l'ambition de Clovis

se serait-elle distinguée du projet précis de conquérir la Gaule ? (EN 525) - c'est à dire que l'ambition n'est pas "un mobile préexistant").

Si, après que vous m'avez montré que je suis malhonnête, je vous dis que je suis décidé à changer pour devenir honnête, on pourrait soutenir qu'ici j'ai un accès privilégié à mon intention, que vous ne pourriez pas vérifier. D'abord, vous pouvez la vérifier si vous me demandez "En es-tu certain ?" et si vous observez l'expression de mon visage tout en me faisant remarquer les conséquences (10 ans d'impôts etc...) de cette intention que je dis être la mienne.

Cette intention n'est rien en dehors de ma déclaration. (Le fait que je pourrais vouloir vous tromper n'est pas plus une raison pour que vous doutiez de toutes ces déclarations que la possibilité d'illusion vous est une raison de douter de la réalité du monde). Moi, je mets à l'épreuve la vérité de mon intention d'à peu près la même façon que vous. Et, non plus que vous, je ne sais si je serais effectivement honnête ; tout comme vous, je dois attendre afin de voir ce que je ferai.

Une partie du problème du solipsisme ici découle d'un préjugé en faveur du présent. On croit que, si je ne peux pas vérifier ce que vous dites à votre sujet au moment même où vous le dites, vous avez un Accès Privilégié. Mais si vous criez de la cime de la montagne : "Le panorama qu'on voit d'ici est magnifique", personne n'ira inventer un principe métaphysique pour expliquer le fait qu'il me faut 10 bonnes minutes d'escalade avant que je puisse vérifier votre opinion. En vérité, toute vérification se passe dans le temps.

Ceci nous ramène à la réflexion. La pensée est elle-même une activité préréflexive - pendant que je pense je ne suis pas aussi en train de penser que je pense. Si je veux faire de

mon acte de penser à l'alpinisme le thème de ma pensée, lorsque je le fais je ne pense plus à l'alpinisme mais à l'acte de penser à l'alpinisme, ce qui n'est pas du tout la même chose. Nous voyons, donc, que ce que je sais dans la réflexion, ce n'est pas mon acte ou pensée présent, c'est l'acte qui est immédiatement passé. La réflexion, c'est la rétrospection (voir Ryle 166). Un acte quelconque de réflexion peut être remplacé par un autre qui le vise. "Self commentary self ridicule and self admonition are logically condemned to eternal penultimacy. Yet nothing is left out any particular commentary or admonition for ever. On the contrary, it may be the target of the very next commentary or rebuke." (Ryle 195) Ryle appelle ce fait "the systematic elusiveness of "I"" (Ryle 195), et Sartre dit que "the ego is by nature fugitive" (TE). C'est à dire, mes pensées se déroulent dans le temps et ainsi je ne peux jamais m'attraper moi-même. (D'ailleurs ceci n'est guère plus remarquable que le fait que, comme on dit en anglais, "Tomorrow never comes", ("Demain ne vient jamais"). Chaque nouveau jour "demain" s'avance d'une journée et on n'y arrive jamais.) La vérification dans l'instant me serait impossible. Ainsi si on voulait cantonner le concept "moi" dans l'instant, je ne pourrai jamais saisir thématiquement mon propre moi, et, à fortiori, le "moi" d'autrui non plus. Je montrerai plus loin qu'il n'y a point de présent "instantané". Pour le moment nous pouvons seulement faire remarquer qu'il n'y a pas de raison d'exiger cette limitation, exactement comme il n'y a pas de raison d'exiger qu'une perception soit incorrigible, c'est à dire, certain en soi, sans référence à rien d'autre.

Ainsi les mots dont nous nous servons pour parler d'autrui, et aussi de nous-mêmes, se rapportent tous non pas à des actes secrets "dans l'esprit", mais à des actes publics dans le monde. Mais on pourrait peut-être soutenir que, pour

qu'un acte soit intelligent, il doit être accompagné d'un acte intellectuel dans l'esprit, et que, bien que je puisse voir votre acte dans le monde, je ne peux rien savoir directement de l'acte intellectuel, et qu'ainsi je ne peux jamais savoir avec certitude si votre acte est vraiment intelligent, plutôt qu'automatique.

Cependant, premièrement, ces actes intellectuels ne sont que postulés comme explication du comportement intelligent, ils ne sont jamais observés. Par exemple, si je noue un noeud difficile, ce qui exige sans aucun doute de la concentration et de l'intelligence, et si ensuite je réfléchis à mon acte, je m'apercevrai que pendant que je le faisais je ne me répétais pas en même temps les "règles" suivant lesquelles je devais le faire. Il est bien possible que je me sois répété une ou deux fois ces règles, mais entre temps je continuais de nouer le noeud avec intelligence et en sachant ce que je faisais. Deuxièmement, ces actes intellectuels, même s'ils existaient, ne pourraient pas expliquer la différence entre faire quelque chose avec intelligence et le faire sans intelligence, car penser est en soi-même quelque chose que l'on fait avec ou sans intelligence. C'est à dire, si on dit, avec Aristote, que faire une bonne action c'est appliquer une règle, il faut se demander comment on a vu qu'il fallait appliquer cette règle-là. Est-ce qu'il y a une règle pour l'application des règles ? Et une autre pour l'application de celle-ci ? On tombe dans une régression à l'infini. (Cf Ryle p.30-31.)

Mes actes intelligents dans le monde n'expriment pas les activités de mon esprit. Ils sont ces activités. Mon comportement est en lui-même une compréhension du monde. Même mes pensées strictement théoriques ne peuvent être bornées à mon seul esprit. Quand je parle d'une théorie avec mes amis

je suis occupé par la pensée abstraite, mais cela ne veut pas dire que, lorsque je suis en train de parler, j'ai en même temps des pensées silencieuses. Mes paroles sont mes pensées. (Bien qu'il ne faille pas croire que toutes mes paroles soient des pensées, ou soient intellectuelles. C'est à dire, elles n'ont pas toutes le même statut). Ryle suggère donc que la pensée abstraite privée, c'est à dire mes pensées quand je suis seul, proviennent de la pensée abstraite publique. Tout comme on apprend d'abord à lire à haute voix, et seulement ensuite à lire silencieusement, on apprend aussi à parler à haute voix, et après à se parler silencieusement, à penser. (Voir Ryle p. 35 : "the technical trick of conducting our thoughts in auditory word images", et aussi p. 27. Selon Piaget, jusqu'à 7 ans l'enfant dit ce qu'il pense - il n'a pas de continence verbale (voir Language & Thought of the Child p. 38)). Cela veut dire que quand je pense en privé, je m'imagine une conversation, (dans laquelle, peut-être, je prends tous les rôles.)

Ceci nous amène au dernier problème : l'imagination (surtout dans le sens de se représenter un "tableau") n'est-elle pas quelque chose d'irrémédiablement privée ? Certes, autrui ne voit pas la maison que j'imagine. Mais, très précisément, je ne la vois non plus ; je l'imagine. Vous ne pouvez pas plus imaginer mes "images" que vous ne pouvez manger mon dîner, et pour la même raison de logique - si vous le mangez il devient votre dîner. Ceci ne fait pas du dîner quelque chose de privé. Si nous regardons tous les deux un arbre, nous voyons tous les deux le même arbre bien que je ne le vois pas "à travers" vos yeux. De même, si nous nous imaginons tous les deux ma maison, nous nous imaginons tous les deux la même maison.

"Se représenter" quelque chose découle de la connaissance de cette chose. (D'ailleurs ceci est la raison que l'image ne nous enseigne rien). Un des faits impliqués par ma connaissance d'une certaine ville, c'est que je ne serai pas surpris lorsque je trouverai une fontaine au bout d'une certaine rue ; bien que je ne me sois pas dit continuellement, en marchant "je vais trouver une fontaine au bout de cette rue". (C'est à dire il n'y a pas de représentation de la fontaine) Avant d'y arriver j'aurais pu m'arrêter et me dire "J'approche de la fontaine" mais le fait d'être dans ce lieu n'est pas le stimulus nécessaire pour m'y faire penser. Une autre petite fontaine, le bruit d'une petite cascade, une photographie ou même un "esprit rêveur" auraient pu y diriger mon attention. Ici il s'agit de "se représenter" quelque chose qu'on a déjà vu. Se représenter n'est pas exactement se souvenir. Si on me demande ce que je faisais hier je pourrais très bien répondre sans me représenter les évènements d'hier. Par exemple je peux raconter à mon ami ce que j'ai vu à Venise. C'est un souvenir et je peux le dater. Je peux aussi me représenter Venise. Bien que je ne puisse me le représenter que parce que je l'ai vu ce jour-là, ma représentation n'est pas datée. C'est une représentation de Venise, non pas de Venise-le-18-juillet-1965. Mais il y a quand même ici une relation assez proche entre se souvenir et se représenter. Dans "L'Imaginaire" Sartre montre que l'imagination est une façon d'être "présent à" un objet absent ou même inexistant. Mais il croit qu'il y a un "analagon" de l'objet imaginé, qui est le "contenu mental" ou la "matière" de l'acte d'imagination. Il a tort, parce que le "mens" n'est pas un contenant. Son argument s'appuie sur sa théorie qu'une photographie "sert de matière à l'image" (I. p.35). Ceci est faux. Je peux très bien regarder la photographie sans "me représenter" la personne. Si je me la représente, c'est parce que la photographie

me l'a rappelée de la même façon que pourrait le faire une vieille lettre, un enregistrement, ou même un lieu. Ces choses-ci ne pouvaient pas être considérées comme "matériel" pour une image.

Ainsi nous pouvons conclure que l'imagination n'est pas une sorte d'activité qui se passe à l'intérieur de mon esprit. Il n'y a pas d'intérieur privé de mon esprit.

De cette brève discussion des erreurs de la théorie cartésienne du "fantôme dans la machine" nous pouvons tirer les conclusions suivantes. Je ne suis coupé ni du monde ni d'autrui. Je ne suis pas emprisonné dans le présent. Surtout, mes actes intellectuels ne bénéficient d'aucune primauté logique. Ils ne sont qu'une espèce d'actes intelligents parmi d'autres. Ils ne sont pas plus essentiellement privé que les autres (bien qu'ils soient plus faciles à dissimuler).

Je ne contemple pas le monde, je le vis. Tous mes actes y sont liés et s'y dirigent.

C'est ce fait dont parle Husserl lorsqu'il dit que la conscience est "intentionnelle". Cette idée de l'intentionnalité est exprimée aussi par les existentialistes dans la phrase "l'homme est un être-dans-le-monde" (cf Sartre : "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl") (Situations 1, p. 33) : - "imaginez que nous sommes ainsi rejetés, délaissés par notre nature même dans un monde indifférent, hostile et rétif, vous aurez saisi le sens profond de la découverte que Husserl exprime dans cette fameuse phrase, "Toute conscience est conscience de quelque chose"... cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme intentionnalité"). C'est à dire que l'homme n'est pas un être concret,

avec sa propre nature, qui s'assied sur un nuage et regarde avec indifférence le cours du monde (la "pensée de survol" dont parle Merleau Ponty). Il n'est rien à part ce qu'il fait et se fait dans le monde. Il est impossible de le considérer en faisant abstraction du monde.

Que l'homme habite et agisse dans le monde des choses, des gens et des éléphants, c'est aussi l'avis du "bon sens". Mais les psychologues, et les physiologues n'ont-ils pas démontré que ceci n'est pas le cas, qu'en vérité il n'y a pas de Monde ; il n'y a qu'une succession de réactions discrètes à une succession de stimuli également discrets ? C'est à dire, ne peuvent-ils expliquer effectivement tout ce qui arrive à partir de la théorie de l'homme comme emprisonné dans le corps ? Dans "La Structure du Comportement" et "La phénoménologie de la Perception" Merleau Ponty démontre que de telles théories ne peuvent réussir qu'en tant qu'elles se basent implicitement sur l' "ouverture vers le monde" qu'est l'intentionnalité. Il dit : "Nous ne voulons pas dire que l'analyse du corps vivant rencontre une limite dans des forces vitales irréductibles. Nous voulons dire seulement que les réactions d'un organisme ne sont compréhensibles et prévisibles que si on les pense, non pas comme des contractions musculaires qui se déroulent dans un corps, mais comme des actes qui s'adressent à un certain milieu, présent ou virtuel : l'acte de prendre une proie, de marcher vers un but, de courrir loin d'un danger." (SC I64). Des actes qui s'adressent à un certain milieu, des actes vers un but, les deux aspects sont inséparables. Nous visons le monde à travers des aspects particuliers. Le monde comme totalité est ce qu'on appelle l'horizon de mon projet. C'est cet horizon qui distingue une perception normale d'une perception hallucinatoire. Sartre dit "La perception ne s'articule que sur fond ontologique de la présence

au monde, et le monde se dévoile concrètement comme fond de chaque perception singulière". (EN 229). Bien sûr, quand je vois un vrai arbre je ne vois pas en même temps le monde entier ; je le vois comme partie du monde. Ou peut-être peut-on dire que je vois le monde à travers l'arbre. Tout comme mes pas ne sont compréhensibles qu'en fonction de mon but, le but lui-même n'est pas compréhensible qu'en fonction du monde entier.

L'intentionnalité est l'idée-clef de la phénoménologie. J'ai essayé de l'introduire à travers "The Concept of Mind" de Ryle parce qu'il me semble que ce que l'on pourrait appeler "la fonction historique" de l'idée, c'est d'échapper à la dichotomie cartésienne de res cogitans et res extensa, mais que les phénoménologues eux-mêmes se servent trop souvent du vocabulaire de cette dichotomie, alors que Ryle s'efforce exprès de l'éviter. Il faut même se méfier du mot "phénomène", qui vient du grec "qui apparaît". En effet la chose n'apparaît point. Quelqu'un apparaît à la fenêtre, par exemple, mais je vois ou sens ou entends une chose. Donc lorsqu'on a commencé de parler de "phénomène" au lieu de "chose" on s'est déjà à moitié enfermé dans la machine. Bien entendu Sartre, par exemple, trouve la porte, mais pour le faire il doit parler de "L'être du phénomène" et du "phénomène de l'être". "L'être du phénomène" veut bien dire "la description de la chose", mais le "phénomène de l'être" ne veut rien dire parce que l'être n'est pas dans cette classe d'objets dont on peut dire qu'on peut les voir etc.. Il me semble que Sartre arrive à exprimer une philosophie valable à travers ce vocabulaire d' "être" et de "phénomène", mais il aurait pu le faire plus facilement.

Dans cette introduction, sans avoir rien apporté de positif, nous avons évité l' "écueil du solipsisme" et

nous avons découvert ma relation fondamentale d'intentionnalité au monde. Je voudrais maintenant approfondir l'idée d'intentionnalité, non pas pour construire une théorie métaphysique du monde, mais seulement par rapport au problème de l'action. Je le ferai en étudiant l'idée de la liberté, telle qu'elle se trouve exposée dans "L'Etre et le Néant", et "La Critique de la Raison Dialectique". Ces deux ouvrages ont des visées plus vastes que la seule discussion de la liberté ; aussi je ne parlerai pas de tous les points qu'ils soulèvent. Il y a des aspects de "L'Etre et le Néant" qui admettraient une interprétation idéaliste, aussi bien que l'interprétation plutôt réaliste (dans le sens que la chose est indépendante de la conscience), que je vais en donner. Cette interprétation a l'avantage d'être plus compatible avec le développement postérieur de la phénoménologie existentielle. J'ai essayé d'éviter le vocabulaire spécial dont Sartre se sert dans "L'Etre et le Néant". Il me semble que l'on peut faire cela sans du même coup passer à côté de sa philosophie pour la raison qu'elle n'est pas une métaphysique, mais une description. Donc "l'en-soi" le "pour-soi" etc... ne sont pas des concepts abstraits dont il faudrait mettre en lumière le contenu afin de faire comprendre la philosophie. Ils sont de simples outils linguistiques faits pour expliciter certains éléments de notre expérience et on peut aussi bien essayer de donner la même description en se servant d'outils différents, et peut-être plus pratiques.

En gros, nous trouverons dans "L'Etre et le Néant" le squelette abstrait de la liberté humaine, et dans "La Critique de la Raison Dialectique" nous verrons comment cette liberté pourrait se perdre dans le monde, ce qui nous donnera la possibilité d'expliquer les conditions d'une liberté concrète et vraie. Des impératifs moraux, ou leur absence,

apparaîtront d'eux-mêmes dans le cours de la discussion. Ma méthode sera de dégager les caractères généraux du comportement humain, et ensuite de voir comment des êtres avec ces caractères pourraient se comporter ensemble dans notre monde ; (c'est à dire dans un monde possédant le caractère contingent de la rareté).

Le mot "liberté" comme tous les grands mots, est ambigu. La façon dont Sartre s'en sert dans "L'Etre et le Néant" est un peu insolite. Mais il me semble que ce qu'il appelle liberté est la "qualité" qui distingue l'homme de toute autre espèce, et qui est ainsi la base pour le concept plus courant de la liberté. Cette "qualité" est, comme nous verrons, ce qui rend possible d'appliquer l'idée de la liberté politique à l'homme et non pas à une chaise ou un chien. Il est ainsi juste de garder le mot "liberté" pour le qualifier.

-

-

Première partie

L' ABSTRAIT

Ch. I - La liberté et le "néant".

Avant d'aborder la question de la liberté, souvenons-nous qu'il s'agit ici d'un ouvrage ontologique, dans le sens de "descriptif". Et il ne pouvait pas être autre, car L'Etre et le Néant est un essai d'ontologie phénoménologique, et dans la phénoménologie, comme dit Merleau-Ponty "Il s'agit de décrire et non pas d'expliquer ou d'analyser". Nous allons donc essayer de décrire la conscience, et non pas de l'expliquer.

"Il suffit d'ouvrir les yeux et d'interroger en toute naïveté cette totalité qu'est l'homme dans le monde" (EN 38) dit Sartre. Mais le langage dont il se sert pour le faire est assez bizarre. Il introduit ainsi l'idée de la liberté : "Cette possibilité pour la réalité humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les Stoiciens, lui a donné un nom : c'est la liberté". (EN 61). Et un peu plus loin : "La liberté c'est l'être humain mettant son passé hors du jeu en sécrétant son propre néant" (EN 65).

Il n'est pas besoin de beaucoup de réflexion pour se rendre compte que l'expression "sécréter un néant" ne veut pas dire grand' chose. Laissons de côté "sécréter" et examinons "un néant". "Néant" n'est pas un mot dont on se sert très souvent (sauf, peut-être, en parlant péjorativement d'une personne). Nous ne pouvons, donc, qu'examiner la façon dont Sartre s'en sert.

Nous avons déjà vu la différence entre la conscience réflexive et la conscience préréflexive. Si je pense à un éléphant, je sais en même temps que j'y pense. Cela veut dire que

je pourrais, si je voulais, cesser de penser à l'éléphant et, au lieu de cela, me mettre à penser à mes pensées au sujet de cet éléphant. Ici nous avons deux activités "mentales", qui sont séparées, mais qui semblent aussi être continues. Cette continuité devient même plus frappante lorsqu'on remarque qu'à n'importe quel moment du premier acte je peux passer au deuxième. L'acte réflexif semble presque être contenu dans le premier en un état implicite. Il y a toujours une conscience non-positionnelle de soi. Sartre exprime ce fait en disant que "Le réflexif est séparé du réfléchi par un néant" (EN 199). C'est cette conscience non-positionnelle de soi qui accompagne tous mes actes qui est la marque qui définit la conscience. Ainsi au centre de la conscience nous trouvons un "néant" qui sépare la conscience d'elle-même. Pour l'exprimer en termes plus courants nous pouvons dire que ce "néant" est, dans un sens, cette structure de la conscience qui fait que la réflexion soit possible.

Mais il dit aussi : "Ainsi le pour-soi (la conscience) doit-il être son propre néant. L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister à distance de soi comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant", (EN 120). La conscience est un néant. Par ceci il faut comprendre le caractère non-définissable de la conscience. On ne peut pas dire que la conscience est conscience de la même façon qu'une chaise est une chaise. Ma conscience est instable, "troublée". Elle est toujours conscience (de) croyance, conscience (de) montagne, elle n'est jamais simple conscience. Elle ne peut non plus s'identifier à la croyance, ou à la montagne. Elle "existe dès l'origine comme s'échappant à soi, comme brisant l'unité de tous les concepts où l'on peut vouloir l'enfermer". (EN 18). La chaise reste une chaise, mais la conscience (de) croyance doit

se faire continuellement conscience (de) croyance. Elle peut toujours devenir conscience (de) conscience (de) croyance (c'est-à-dire conscience réflexive) ou conscience de n'importe quelle autre chose. Elle n'est rien d'autre que cette fuite de l'un à l'autre.

Nous avons vu que la réflexion est rétrospection. Il est dans ce caractère temporel de la conscience que nous trouverons la vraie nature du "néant".

Lorsque je réfléchis, je me retire d'une série d'actes, afin de la regarder à distance. Cet acte de "me mettre à une distance" est une expression plus pittoresque du Néant. Je mets un espace entre moi et la chose que je regarde, comme je recule pour mieux regarder un tableau. Mais dans le cas de la rétrospection je me regarde ; ainsi c'est un espace imaginaire. Ou, plutôt, c'est ce qui sépare mon présent de mon passé. "La condition pour que la réalité humaine puisse nier tout ou partie du monde, c'est qu'elle porte le néant en elle comme le rien qui sépare son présent de tout son passé" (EN 65).

Ceci nous aide à voir pourquoi la réflexion est la marque qui définit la conscience. Car n'importe quel acte de conscience se reporte non seulement à la situation directement présente, mais aussi au passé et à l'avenir. C'est-à-dire, la conscience préréflexive implique toujours un échappement au présent, auquel, néanmoins, elle reste liée, tout comme la réflexion implique l'échappement à une conscience préréflexive, à laquelle elle reste liée. Toutes les deux ont la même structure, qui est la raison pour laquelle l'une implique l'autre.

La conscience n'est jamais attachée à son objet. Elle n'est absorbée ni par l'objet ni par le présent instantané. Le déterminisme mécanique essaie d'enfermer la cons-

cience non seulement dans le corps, mais aussi dans ce présent instantané, comme réaction instantanée à un excitant instantané. Et, en effet, si le présent est un instant dans le temps, il semble difficile de voir comment je pourrais faire quelque chose d'autre que d'être simplement au présent. Mais si on y regarde d'un peu plus près, on voit que même le déterminisme n'est pas compréhensible à la lumière d'un présent instantané. C'est-à-dire, si le temps est fait d'une série d'instants discrets, il est impossible de postuler une relation quelconque entre eux. Ceci impliquerait un processus continual d'anéantissement et de recréation de l'univers entier (Cf Descartes). L'hypothèse est absurde, mais les idées des philosophes qui exigent une preuve qu'on puisse connaître l'avenir ou le passé impliquent cette hypothèse.

En plus, nous n'avons aucune expérience du présent en termes d'un tel instant. Dans une activité simple, comme une partie de tennis, il est impossible de soustraire mon geste de lever la raquette, quand la balle traverse le filet, de l'acte achevé de mon adversaire de frapper la balle et de l'achèvement futur de mon geste. (Voir EN 169).

Nous pouvons ainsi remarquer que, dans un sens, je "vois dans" le passé et l'avenir.

Qu'est-ce que c'est donc que le présent ? Nous ne pouvons pas l'abandonner comme concept, puisqu'il remplit une tâche utile dans le langage quotidien. Ici il n'a pas de signification précise. Je pourrais dire "cessez de parler de l'histoire, je ne m'intéresse qu'au présent", auquel cas "le présent" voudrait dire une période assez longue - cette année, l'an dernier et l'an prochain. Ou "Qu'est-ce que tu fais à présent ?" "J'écris une lettre à mon ami" - mais non pas (habituellement) "Je suis en train d'écrire un 'd'." "Toutefois, cette dernière

réponse serait normale si on insistait, en disant "Non, je veux dire à ce moment même". Mais il faut du temps même pour écrire un 'd'.

Je n'essaie pas de montrer que le temps est infinité-
ment divisible. Plutôt, le temps n'est pas divisible du tout.
Lorsque nous parlons du présent dans le sens le plus précis,
nous ne parlons pas de quelque "partie" ou "section" du temps.
Nous faisons une coupe transversale du temps, exactement comme
un ingénieur peut dessiner une coupe transversale de sa machine.
Tout comme une machine n'est pas faite d'une série de ces cou-
pes transversales ajoutées l'une à l'autre, le temps n'est pas
fait d'une série de présents collés l'un à l'autre.

Il y a une épaisseur du présent vécu. C'est une épais-
seur indéfinie. Comme j'attends à l'arrêt d'autobus, en regar-
dant l'autobus qui s'approche de moi, mon présent est fait de
ma promenade de chez-moi à l'arrêt et du trajet de l'autobus
jusqu'à l'arrêt, lequel trajet je "vois" dans sa totalité, bien
que le bus ne soit pas encore arrivé à moi. Ce que je ferai
dans l'autobus est encore dans mon avenir, et ce que je faisais
avant de quitter ma maison commence à se glisser dans le passé.
De même, si je suis en train de regarder une maison, je la vois
au passé et à l'avenir ; sinon je serais continuellement sur-
pris de trouver la maison devant moi, et pas surpris du tout si,
tout d'un coup, la maison disparaissait. ("Cet encrier, dès que
je le perçois, a déjà dans son existence ses trois dimensions
temporelles" EN 255).

Il ne faut pas confondre cette possibilité de "voir
dans le passé et dans l'avenir" avec les actes de se souvenir
et de prédire. Ce n'est pas vrai que, au même moment, je regarde
la maison, me souviens de son apparence d'il y a une minute,
et prédis comment elle apparaîtra dans une minute. D'abord, je

ne fais pas cela. Deuxièmement, même si je voulais le faire, je ne le pourrais pas, puisque les actes de se souvenir et de prédire prennent eux-même du temps. Ceci impliquerait que, tout en prédisant, j'aurais à me souvenir du début de ma prédiction, et, tout en m'en souvenant, j'aurais à prédire la fin de mon souvenir. Ainsi je ne pourrai jamais échapper au commencement de mon premier souvenir ou de ma première prédiction. Prédire et se souvenir sont eux-mêmes des actes réflexifs qui ne sont possibles que dans le cadre de l'épaisseur du présent préflexif. Je ne peux me souvenir thématiquement que la maison était là il y a cinq minutes, que parce que ma connaissance de ce fait est déjà impliquée (non thématiquement) dans mon acte de le voir maintenant (cf Sartre "Ce n'est pas parce que je me "représente" mon passé qu'il existe. Mais c'est parce que je suis mon passé qu'il entre dans le monde, et c'est à partir de son être-dans-le-monde que je puis, suivant certain processus psychologique, me le représenter." (EN 159) et Ryle "Bearing in mind is not recalling, it is what makes recalling, among other things, possible" (Ryle M. 1781). Le fait que le présent disparaît si on en fait une analyse rigoureuse nous aide à comprendre le "néant". Sartre dit : "une analyse rigoureuse qui prétendrait débarasser le présent de tout ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire du passé et de l'avenir immédiat, ne trouverait plus en fait qu'un instant infinitésimal, c'est à dire.... un néant" (EN 165). Le présent, à parler strictement n'est rien. Cependant il sépare mon passé, ce que j'ai fait, et dans un sens, ne peux pas changer, de mon avenir, qui est problématique. On pourrait dire que c'est un peu comme la ligne invisible qui fait la frontière entre deux pays. Ils sont contigus, et différents, et rien ne les sépare. (Cette analogie nous aidera peut-être à éviter le piège de croire, quand nous parlons d'un néant qui sépare deux choses, que nous voulons dire qu'il y a une sorte de "quelque-chose" très singulier qui les sépare).

O'est le fait qu'il n'y a pas de présent qui rend impossible d'affirmer que je suis tel ou tel, dans le sens où l'on peut dire "Ceci est une chaise". On peut dire, avec finalité : "Ceci était un arbre. C'est maintenant une chaise. Elle sera un tas de cendres.", parce que la chaise "est ce qu'elle est," et on parle de son présent dans le sens imprécis où l'on dit qu' "aujourd'hui" est le présent, non pas dans le sens précis que nous venons de définir. Mais la conscience elle-même n'a pas de présent du tout, pas même un qui soit très petit. Elle est fuite, échappement, jaillissement, motion. Mais ces mots ne sont que des analogies. Il n'y a point de vocabulaire pour exprimer le caractère temporalisant de la conscience, puisque c'est le phénomène duquel découlent tous les comportements humains et qui ainsi n'est pas habituellement thématisé. En fin de compte, on ne peut que renvoyer le septique à sa propre conscience vécue.

Tout comme la conscience est dirigée vers le monde des choses et des gens, le présent est dirigé vers l'avenir et le passé. Ainsi on peut exprimer ce que j'ai dit au sujet du temps en disant que la conscience est intentionnelle dans le temps aussi bien que dans l'espace. (Et il ne faut pas croire qu'il y a ici deux "pouvoirs" séparés. Ils ne sont pas distincts.)

Appeler la conscience "un néant", et en même temps dire qu'elle peut être conscience (de) croyance, conscience (de) joie, conscience (de) montagne, ce n'est compréhensible que dans la perspective du temps. Elle est un "néant" parce qu'on ne peut jamais la saisir. Je peux voir une montagne et en même temps éviter d'être défini comme "vision d'une montagne", seulement parce que je lui échappe dans le temps. Merleau-Ponty dit "ce qu'il faut comprendre, c'est que la même raison me rend présent ici et maintenant et présent ailleurs et toujours, absent d'ici et de maintenant et absent

de tout lieu et de tout temps. Cette ambiguïté n'est pas une imperfection de la conscience ou de l'existence, elle en est la définition. (PP 383).

C'est ceci que Sartre appelle la nature "diasporique" de la conscience.

Il ne faut pas croire que ceci implique que j'ai une espèce de perspective de Dieu sur le monde, d'un point situé à l'extérieur du temps et de l'espace. L'ambiguïté dont parle Merleau-Ponty se trouve dans le fait que, bien que je puisse voir la montagne, je reste lié à ma fenêtre, de laquelle je la vois. En un sens, je me trouve dans les deux endroits simultanément, mais, à la différence de Dieu, je suis "plus carrément" dans l'un que dans l'autre. Ceci devient moins compliqué lorsqu'on remarque que c'est une description qui reste quand même dans le cadre cartésien. C'est seulement si nous avons ici une petite machine, et là une grande boîte avec la montagne à l'intérieur qu'il faut me considérer comme quelque chose qui vole très très vite entre les deux, et qu'il faut parler d'être "présent ailleurs et toujours", de "diaspora", d'"existence hors de soi", de "transcendance" ou d'"ek-stase". De tels termes ne sont utiles que dans le cadre cartésien ; leur complexité vient du fait qu'ils essaient d'exprimer des faits quotidiens, tels que "je vois un arbre", avec le vocabulaire d'une théorie absurde.

Donc, quand Sartre dit que la liberté est "la possibilité pour la réalité humaine de sécréter un néant qui l'isole" il parle de l'intentionnalité, du fait que l'homme se dirige vers le monde, et ainsi n'est pas du tout lié à une partie du monde. Il échappe ainsi au déterminisme. Mais il ne faut pas croire que Sartre veut dire qu'il existe une "faculté", qui s'appelleraient "le libre arbitre", qui fonderait

la liberté. La liberté n'est pas une faculté, c'est une espèce de comportement ou de conduite (ce que Sartre exprimera plus clairement dans La Critique de la Raison Dialectique, où il parlera de la praxis plutôt que de la liberté). Ainsi la liberté est le nom d'une certaine sorte de comportement, le comportement humain. C'est pour cette raison que Sartre peut soutenir que l'homme est, ou bien entièrement libre, ou bien pas libre du tout. Il emploie les mots "néant" et "néantisation" afin de souligner le fait que la singularité de ce comportement est d'être dirigé vers ce qui n'est pas : l'avenir, l'imaginaire etc. Nous avons déjà vu quelques exemples : le joueur de tennis qui se projette vers l'avenir, et, dans l'introduction, l'imagination comme "présence à" ce qui est absent. Un autre exemple de la "néantisation" est le langage.

Un mot peut être ou un signe, ou un symbole. Lorsque le chien entend le nom de son maître, il le cherche ; le mot est pour lui un signe qui indique l'existence de son maître. Mais lorsque j'entends le nom, je ne le cherche pas, j'y pense ; le mot est pour moi un symbole. "Signs announce their objects to him (the subject) whereas symbols lead him to conceive their objects" (S. Langer, Philosophy in a New Key P. 49). Ainsi nous pouvons parler de la fonction "irréalisante" du symbole, aussi bien que de l'image. Le langage est essentiellement symbolique.

Si le fait que le comportement humain est liberté se montre le plus clairement dans l'imagination et dans le langage (ou la pensée), c'est seulement parce que ces deux sont la thématisation des attitudes fondamentales intentionnelles qui sont à la base de tous nos comportements. Ici nous voyons de nouveau le fait déjà souligné que la partie de tennis est la pensée.

Répétons qu'il s'agit ici d'une description et non pas d'une explication. L'une des difficultés de la compréhension de "L'Etre et le Néant" vient d'une tendance à croire que Sartre essaie d'expliquer les faits en postulant deux "substances" qui s'appellent "être" et "néant", ou "en-soi" et "pour-soi" et dont l'interaction donnerait nous et notre monde. De Waehlens, par exemple, parle d'une métaphysique de Sartre qui serait en contradiction avec sa phénoménologie (Introduction à "La Structure du Comportement" viii-x) et Jolivet le critique parce qu'il "raisonne à partir des thèses de son ontologie, comme si elles allaient de soi". (Jolivet 55). Mais il n'y a ni métaphysique ni "thèses ontologiques". Sartre a cherché un outil linguistique pour expliciter sa propre expérience de la conscience pré-réflexive, et il a choisi ce vocabulaire d' "être" et de "néant". Il me semble que c'était un choix plutôt malheureux ; mais, si on se rend compte qu'il s'agit non pas des catégories métaphysiques mais d'un simple outil linguistique, il me semble qu'on peut comprendre ce qu'il veut dire.

-
-
-

L'acte est intentionnel - c'est-à-dire, il se dirige vers l'avenir. Mais n'est-il pas possible que ce soit en tant que réaction à un excitant ? Si je "vois" la balle de tennis qui arrive à un certain endroit, dans l'avenir, est-ce que ceci ne pourrait pas agir comme l'excitant qui déclenche automatiquement une réaction de frapper à cet endroit ? Ceci pourrait paraître vrai jusqu'à ce que je me demande pourquoi, effectivement, je frappe la balle, au lieu de la laisser passer. La réponse est simple : c'est parce que cet acte s'inscrit dans la partie de tennis.

Quelqu'un qui a la coordination normale de son corps peut très facilement frapper la balle la première fois qu'en la lui lance. Il n'est pas vrai qu'il construise des réflexes conditionnés avant de pouvoir frapper à l'endroit où arrive la balle. Tout simplement, il sait ce que c'est qu'une partie de tennis et il s'oriente vers une certaine direction. En soi, la balle n'est pas étiquettée "à frapper", ou "à attraper" ou "à laisser passer". La valeur "à frapper" découle de mon projet de jouer au tennis.

Examinons de plus près cette idée de valeur. D'abord il faut dire qu'ici valeur ne veut dire ni valeur économique, ni valeur morale. Elle veut dire la fonction qu'a une chose dans ma vie. On pourrait peut-être aussi bien dire "importance" ou "signification".) Le premier point à remarquer, c'est que les choses qu'on trouve autour de soi n'ont pas de valeur en soi. Si j'ai faim un morceau de pain a une certaine valeur pour moi, mais cette valeur est tout à fait différente si je n'ai pas faim, et autre encore si je fais la grève de la faim. Ce dernier exemple nous suggère qu'il n'y a même

pas une relation nécessaire entre des états physiologiques et des valeurs.

S'il existait des choses ayant une valeur en soi, cela voudrait dire que nos comportements vers eux seraient déterminés. Ces choses se comporteraient en aimants. Par exemple, selon la doctrine de l' "économisme", les "biens matériels" sont des aimants irrésistibles pour les conduites humaines. C'est-à-dire, la "nature humaine" est telle que ces objets ont nécessairement une valeur-pour-l'homme. Nous devons essayer de démontrer que, selon la structure de la conscience, ceci est impossible, et qu'il n'y a ni des valeurs-en-soi, ni des valeurs-pour-l'homme.

Nous avons déjà vu le caractère négatif de la conscience vis-à-vis de ses objets. Elle s'isole d'eux, elle "met son passé hors du jeu". L'intentionnalité veut dire non seulement que je peux m'échapper d'"ici" vers la montagne, mais aussi que je peux m'échapper de la montagne. Sartre l'exprime en disant qu'être conscience (de) montagne, c'est être conscient de la montagne comme n'étant pas soi : "le pour-soi qui se constitue comme n'étant pas la chose" (EN 222). Je peux toujours réfléchir ; ainsi ne suis-je jamais hypnotisé par la chose. Avoir conscience de quelque chose implique qu'on peut le questionner ou le mettre en doute. Ce "quelque chose" peut être n'importe quelle thème de la conscience, une chose, une image, une valeur. Bien sûr, puisque ces objets "apparaissent" ou "sont donnés" de façons différentes, on les met en doute de façons différentes. Je demande si une chose est réelle, si une image ou un souvenir est précis, si une proposition est vraie, si une valeur est absolue, si un fait est établi. Douter d'un fait, d'une chose ou d'une proposition implique qu'il y a des faits établis, des choses réelles et des propositions vraies.

Mais douter d'une valeur n'implique pas qu'il y ait des valeurs absolues, puisqu'une valeur est définie par ses rapports à l'homme et remarquer qu'il y a un certain rapport entre certaines choses et certains hommes n'implique pas qu'il y ait un rapport nécessaire entre une certaine chose et tous les hommes. C'est-à-dire, il y a nécessairement des valeurs, parce que l'homme est action, mais il n'y a pas de valeurs nécessaires. D'ailleurs on pourrait très facilement montrer empiriquement qu'il n'y a pas d' "aimants-pour-l'homme" ; on peut trouver pour n'importe quelle valeur postulée des individus qui l'ont rejetée. "(La valeur) ne peut se dévoiler... qu'à une liberté active qui la fait exister comme valeur du seul fait de la reconnaître comme telle. Il s'ensuit que ma liberté est l'unique fondement des valeurs... les valeurs, du fait qu'elles se révèlent par essence à une liberté, ne peuvent se dévoiler sans être du même coup 'mises en question' " (EN 76).

Mais peut-être, dira-t-on, avons-nous un peu truqué la définition de la valeur. On pourrait être d'accord qu'il n'y a pas de "falloir" absolu, mais soutenir néanmoins qu'il y a des "devoirs" absolus ; c'est-à-dire des valeurs "transcendantes", inscrites non pas dans la nature de l'homme, mais dans la nature de l'univers : les commandements de Dieu, par exemple. Ainsi il y aurait des valeurs morales qui ne tirent pas leur statut de l'homme. On pourrait les mettre en doute sans nuire au fait qu'elles sont absolues.

Cependant il ne pourrait pas y avoir des valeurs inscrites dans la nature de l'univers, parce que l'univers est contingent. Il n'y a point de raison pour qu'il y ait quelque chose au lieu de rien. Le monde est absurde. C'est-à-dire qu'il n'y a pas la possibilité d'une valeur en soi.

L"illumination" de Roquentin dans le parc est une description du monde sans valeurs qui se trouve sous les valeurs créées par nos projets. ("Les mots s'étaient évanouis et avec eux, la signification des choses, leurs modes d'emploi, les faibles repères que les hommes ont tracé à leur surface (La Nausée I79). En-dessous il n'y a rien sauf un "quelque chose" palpitant dont la seule caractéristique est d'être là. Il n'y a pas d'instructions écrites dessus, je n'ai pas la moindre idée de ce que je dois en faire.

Nous avons dégagé deux faits distincts au sujet de la valeur. D'abord, puisqu'on peut douter de n'importe quelle valeur, il n'y a pas une valeur nécessaire vers laquelle les hommes ne pourraient pas s'empêcher d'agir. On peut exprimer ce fait en disant qu'il n'y a pas de nature humaine (mais il faut comprendre par ceci, ce que beaucoup de commentateurs de Sartre n'ont pas compris, qu'il nie seulement "l'existence d'une nature comme essence qui se déroulerait, comme par exemple lorsqu'on dit "Ah, mais c'est dans la nature de l'homme d'agir ainsi." Bien sûr, on ne veut pas nier que les hommes ont une condition commune, parce que c'est cette condition qui fait qu'il est possible de parler de l'homme, et non pas seulement de Jean, Pierre, Jeanne etc.) Deuxièmement, puisque moi et le monde sont contingents il n'y a pas de possibilité d'une valeur morale absolue, vers laquelle les hommes devraient agir. Même Dieu, s'il existait, serait contingent - "Ens causa sui" n'est qu'une façon très respectueuse d'exprimer ce fait - et ainsi les valeurs qu'il ordonnerait seraient elles-mêmes contingentes. Les valeurs morales ne peuvent être exprimées que dans des termes de si... ; donc... Elles impliquent un choix entre des Si.

La distinction entre une chose et sa valeur suggère

ce que nous pourrions appeler une nouvelle sorte de monde. Chaque individu créé autour de lui, par ses projets, un monde de valeurs. C'est dans ce monde et non pas dans le monde sous-gisant des choses que nous vivons. Mais on ne peut pas le séparer non plus du monde des choses. Sartre explique ceci en disant que l'homme est toujours en situation. Je suis "condamné à être libre" au sens que je me trouve dans ce monde et qu'ainsi je ne peux pas m'empêcher de prendre position vers lui, créant ainsi le monde des valeurs. (le *benswelt*). Même la décision de se suicider est une façon de prendre position, ainsi d'attribuer des valeurs au monde "brut" en-soi.

Donc ce sont les projets de l'homme qui donnent à ce monde des valeurs. En un sens, l'homme n'est rien que ses projets. Ou "la réalité humaine... existe d'abord comme manque" (EN 132). C'est-à-dire, la conscience, par sa nature même, ne peut jamais se fixer quelque part, reste toujours inassouvie. Ce vers quoi elle se projette est défini comme valeur, et puisqu'elle se projette vers un état futur d'elle-même, on peut dire que la valeur est une conscience qui ne manquerait pas, qui serait une totalité. Sartre appelle cet être qui se vise lui-même comme totalité "une totalité-détotalisée". (EN 652)

On peut exprimer les ambiguïtés et les contradictions de ce projet en disant : "l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu" (EN 653). Dieu est défini comme un être qui est complet en-soi, mais qui est aussi conscience. L'homme veut devenir complet en soi, mais rester conscient. Toutefois l'idée de Dieu est contradictoire, puisque, la conscience est intentionnelle, c'est-à-dire, toujours en rapport avec quelque chose en dehors d'elle-même, jamais complet en-soi. Le "projet d'être Dieu", donc, n'est qu'une autre manière d'exprimer le fait que l'homme est condamné à être libre, à ne jamais trouver une vraie valeur absolue.

Il faut souligner que lorsqu'il dit que l'homme est le désir d'être Dieu, Sartre ne postule pas un objet concret qu'il faut que tous les hommes désirent - ce qui détruirait la liberté. C'est plutôt qu'il cherche un moyen d'expliciter ce qu'est la liberté - la liberté est projet, est manque, est totalité-détotalisée, est le désir d'être Dieu. Toutes ces définitions sont synonymes. L'importance de la dernière est qu'elle rend apparent la nature essentiellement désespérée de tous les projets (voir EN 645).

Croire que l'idée de la conscience comme manque me condamne à un perpétuel remplissage des manques comme ils paraissent, c'est tomber dans le piège cartésien de croire que le "moi" est une structure concrète. En effet le mot "moi" est ambigu. "(Le pour-soi) est en un certain sens, il est puisqu'il peut être nommé, puisqu'on peut affirmer ou nier de lui certains caractères". Mais selon une autre définition "il n'est jamais ce qu'il est" (EN 184), ou il est ce qu'il n'est pas et il n'est pas ce qu'il est. Je m'échappe vers l'avenir, laissant derrière moi ce que je suis "dans le monde". Dans un sens on peut me définir entièrement - je suis coléreux, avare, bête, marié avec sept enfants. Mais d'un autre côté je ne coïncide jamais avec cette définition. Ce manque de coïncidence apparaît théâtralement dans le cas du vertige. Sartre le dépeint aussi dans sa description du garçon de café. (EN 98-99). Le garçon, dit-il, joue un rôle : il joue à être garçon de café. C'est-à-dire qu'il ne devient pas garçon comme un gland devient un chêne. lorsqu'il en devient un, il n'a pas de "comportement-garçon" naturel ; il ne peut qu'imiter les autres garçons. Il ne peut jamais être plus qu'une très bonne imitation - et, par surcroît, il n'imite que les imitations des autres garçons !

Le manque de coïncidence avec soi a donc deux aspects : la nécessité de jouer un rôle, et la possibilité d'échapper à -

soi, par la réflexion. Bien sûr, on ne peut pas séparer ces deux aspects - ils font partie de la même structure, ou, mieux, ils sont la même structure.

Je ne suis pas coléreux comme un arbre est un arbre. Ma propension à la colère est, dans un sens, en dehors de moi. Je peux décider de l'abandonner, puisque par réflexion je peux m'en rendre compte. De même mon avarice, désir de l'argent, est quelque chose vers quoi je puis prendre position.

Si je me rends compte subitement que je suis avare, je peux en être choqué, parce que je ne peux pas supporter les gens avares que je connais. Donc j'envoie tout de suite un chèque important à une œuvre, j'achète le sèche-cheveux que ma femme a réclamé depuis des mois, et je m'achète un nouveau disque. Bien sûr ces actes en eux-mêmes ne prouvent pas que je ne suis pas avare si le lendemain, les regrettant déjà, je réduis le budget de ma femme afin de récupérer mon argent. Mais si je continue de cette façon, le moment auquel je suis arrivé à ma décision apparaît comme un moment d'échappement à soi.

Cet exemple nous montre en plus que le sens d'un acte lui vient de l'avenir. Si j'avais vécu toute une journée comme l'homme généreux, et si ensuite une voiture m'avait écrasé, on se souviendrait de moi comme avare. Et ce ne serait pas faux. J'aurais été un homme avare qui aurait agi généreusement dans un moment d'aberration. Ainsi on ne peut pas dire que j'échappe entièrement à mon passé, mais seulement que c'est l'avenir qui donne à mon passé son sens. Ainsi la valeur de mon avarice et de ma tentative de générosité n'est pas donnée ; elle doit être constituée de nouveau par moi au présent.

J'ai déjà donné l'exemple du pain dont la valeur change, même si j'ai faim, selon qu'il s'agit d'une faim normale ou d'une faim qui provient d'une grève de la faim. Mes projets donnent sa valeur à ce manque "physiologique". Un exemple frappant de la différence entre un manque auquel on donne une valeur et un manque qui a une valeur en-soi est la comparaison entre la sexualité d'un homme normal et celle d'un chien qui a senti une chienne en rut.

Ainsi ma situation comprend non seulement le monde des choses et des gens, mais aussi mon passé, et mes manques physiologiques et psychologiques - c'est-à-dire, mon corps et mon psyche.

a/ Le monde des choses et des gens.

Le monde lui-même a une structure objectivement articulée. Les objets du monde m'apparaissent avec des possibilités ; je peux m'en servir. Mais dans l'abstrait ces possibilités sont parfaitement indéfinies. Toutefois nous ne nous trouvons jamais dans un tel monde indéfini. Dans notre monde il y a ce qu'on peut appeler des "objets sociaux" et des "techniques sociales". Il y a des arbres et des éléphants, mais il y a aussi des voitures et des canifs. La valeur de ceux-ci nous paraît, au premier abord, être beaucoup plus stable que celle de ceux-là. Si je suis habitant d'une société technologiquement avancée une voiture m'explique d'elle-même ce que je dois en faire, alors qu'un arbre ne le fait pas. Ceci parce que je me trouve dans une situation qui comprend d'autres individus, qui sont eux-mêmes, par définition, source de valeur. Je rencontre ainsi les valeurs d'autrui comme des objets ; nous pourrions les appeler des valeurs-objets. C'est ce que veut dire Sartre lorsqu'il dit que l'autre est un "centre d'écoulement de mon univers" (EN 312-13). Je ne viens pas à un monde entièrement chaotique. Il s'y trouve

des sentiers et des signes. Mais, effectivement, ceux-ci ne se bornent pas aux seuls objets fabriqués. Dans une société animiste, par exemple, un certain arbre sera donné à un habitant avec une valeur beaucoup plus précise que celle qu'a la voiture dans la société technologique. Il y a un "coefficent proprement humain d'adversité" (EN 593).

Dans le monde je trouve non seulement des choses et des valeurs-objets, mais aussi des techniques. D'abord il y a celles de mon corps - marcher, prendre, une certaine sorte de vision etc. La possession de certaines de ces techniques définit "l'espèce humaine" (voir EN 594). Outre celle-ci, les techniques disponibles dépendront de la société où je vis et de ma place dans cette société. Elles comprendront non seulement la technologie mais aussi le langage et des systèmes de pensée. J'apprends ces techniques. Ma classe, ma nationalité etc, sont définies par les techniques et les modes de pensée dont je me sers. Par exemple : "La plupart des tentatives pour définir la classe ouvrière reviennent à prendre comme critère la production, la consommation ou un certain type de "Weltanschaung" ressortissant au complexe d'infériorité, c'est-à-dire, dans tous les cas, certaines techniques d'élaboration ou d'appropriation du monde" (EN 596). (L'importance du fait qu'on peut ainsi définir de telles "collectivités" vient du fait que cela rend inutile la postulation de quelque "nature" nationale héritée, ou d'un "inconscient collectif" pour expliquer les différences entre des peuples et des races. Et le fait que, il y a des techniques de pensée et non pas une sorte de "pensée naturelle" du type platonicien, est centrale pour la compréhension des niveaux différents de culture parmi des sociétés différentes. Toutes ces idées seront reprises et développées dans La Critique, et nous y reviendrons).

Avec ces techniques, qui me viennent de la société,

je vise le monde. Elles sont des moyens de penser ou de manipuler le monde. Cela veut dire que la façon dont j'agis, ma compréhension du monde, est conditionnée par la société. Le monde "me découvre un visage rigoureusement corrélatif aux moyens que j'utilise, donc le visage qu'il offre à tout le monde". (EN 594 - c'est Sartre qui souligne).

De nos jours le voyage Paris-Fontainebleau est assez court, il y a cinq cents ans il était long et relativement difficile. Indépendamment du fait que nous donnons à Fontainebleau une valeur comme but ou non, cette ville a un sens différent pour moi et pour l'homme du XVème Siècle. Ainsi nous pourrions parler de trois "mondes" : - le "monde naturel", le "monde social" et le "monde des valeurs". Il est ~~inutile~~ de l'exprimer ainsi parce que, au lieu de donner les valeurs, comme je l'ai dit plus haut, au "monde naturel", l'homme qui reste dans le cadre de sa société donne des valeurs au "monde social". Ainsi, bien que l'homme aborde le monde à travers des techniques qu'il n'a pas inventées lui-même, il reste libre parce que c'est lui qui donne leur valeur à ces techniques-même, et au monde qu'elles dévoilent. Et, en effet, il est clair qu'il n'y a pas de possibilité d'une saisie "directe" quelconque du monde - ce serait de nouveau la pensée de survol.

"La technique ne s'applique pas tout seul" (EN 599) De même les impératifs sociaux ne s'appliquent pas tout seuls. La flèche peut me dire dans quelle direction je dois aller, mais elle ne peut pas remuer mes jambes pour moi. Je dois prendre à mon compte les impératifs et les techniques ; je dois les vivre. Dans cette exigence même est donnée la possibilité de leur échapper, car elle implique aussi que je puis toujours inventer de nouvelles valeurs, de nouvelles techniques ou de nouvelles façons de penser et un nouveau vocabulaire.

b/ Mon Corps

J'ai parlé des "techniques" de mon corps : voir, prendre, marcher, etc. Même ces techniques ne sont pas données. Je les apprends. En plus j'apprends à écrire, à parler, à jouer au tennis, à conduire une voiture, et à faire mille autres choses avec mon corps. En tant qu'il est une collection de capacités, ce que j'ai déjà dit au sujet des techniques s'applique aussi à mon corps. "Le corps est notre moyen général d'avoir un monde" (PP 171). C'est-à-dire, c'est seulement parce que je possède ces techniques corporelles que je peux aborder le monde (bien qu'il ne faille pas croire que je suis d'abord, et qu'ensuite je me sers d'un corps pour aborder le monde !) C'est l'état de mes techniques qui ordonne la façon dont le monde m'apparaîtra. La jungle pour le chasseur est entièrement différente de la jungle pour le citadin. Elle est plus pleine pour celui-là parce que ses sens sont plus aigus, et plus riches, parce qu'il y a en elle, pour lui, des significations que le citadin ne peut pas comprendre. Le fait d'apprendre étend et change la forme de mon univers.

Il n'y a aucune base pour le subjectivisme dans cette analyse. Il y a certaines techniques corporelles et certaines techniques de pensée avec lesquelles on acquiert la connaissance objective. C'est seulement lorsqu'on a oublié que la pensée est elle-même une technique qu'on commence à se méfier du fait qu'on doit "être dans" le monde à travers des techniques.

A part ce que l'on pourrait appeler les fonctions intelligentes de mon corps, il y a aussi l'envers, le fait qu'il est lui-même un être du monde, son besoin de se renouveler et le fait qu'il peut être blessé ou tué. D'abord, je peux ne pas tenir compte de ses besoins : - le suicide, la flagellation, le jeûne, les voeux de continence en sont des exemples. Lorsque

mon corps gêne mes projets, comme dans le cas de l'homme qu'on torture pour lui arracher des renseignements, ou comme dans le cas de l'homme qui s'épuise au cours d'une longue promenade, il y a néanmoins, tant que je ne perds pas connaissance, aucun degré particulier d'épuisement ou de douleur ou mon corps m'ordonne de parler, ou de me reposer. C'est à moi de décider le moment ou douleur, fatigue, ne sont plus supportables. (Sauf, bien sûr, que si je perds connaissance ce n'est plus à moi de décider si je vais ou non continuer ma promenade.) C'est-à-dire, c'est moi qui donne sa valeur à mon corps.

Les capacités de mon corps font que ma situation s'étend ou se rétrécit, mais dans ce cadre il reste que c'est moi qui donne la valeur et organise cette situation.

c/ Mon psyche

Nous avons vu dans l'introduction que le fait d'être ambitieux n'est rien d'autre que la série d'actes ambitieux qui l' "exprime", et qu'il en va de même pour les autres caractéristiques que l'on pourrait appeler "traits psychologiques". Toutefois, dans une certaine forme de la réflexion (que Sartre appelle "réflexion impure") si je cherche à connaître "ce que je suis", dans le sens de "quelle est ma nature", ces traits pourraient être donnés comme des réalités en soi, et je commence à croire qu'il y a quelque part en moi une qualité "coléreux" qui, dans telle ou telle circonstance, fait que je m'irrite. Ce "monde fantôme" peuplé de ces qualités et de ces états d'esprit existe comme situation réelle du pour-soi (EN 218, c'est Sartre qui souligne). C'est-à-dire, lorsque, par réflexion, je me suis rendu compte que je suis coléreux, je dois ensuite prendre position à l'égard de cette tendance, soit

que je l'accepte, (en me disant, par exemple, que c'est ma nature) soit que je décide désormais de ne pas me montrer coléreux. Et si je l'accepte je peux décider d'éviter des situations favorables à l'éclosion de ma colère. Donc c'est moi qui donne sa valeur à une "qualité", ou "état" de psyche.

d/ Le passé

En ce moment je me trouve avec un passé particulier, que je ne peux pas changer. En tant que ce passé se rapporte à mon présent, il le fait premièrement à travers mes projets passés qui "vivent" encore : mon projet originel d'écrire cette thèse, par exemple. La thèse est là, donnée, avec sa masse de mots écrits, de citations notées et de livres lus ; mais je peux me décider à l'abandonner et à devenir par exemple matelot. Elle ne m'oblige pas à la continuer. "Moi seul en effet peux décider à chaque moment de la portée du passé : non pas en discutant, en délibérant et en appréciant en chaque cas l'importance de tel ou tel évènement antérieur, mais en me projetant vers mes buts, je sauve le passé avec moi et je décide par l'action de sa signification" (EN 579). Même si je décide d'abandonner ma thèse, je ne peux pas échapper à la position où je me trouve, ayant écrit le tiers d'une thèse, de même si je marche vers Fontainebleau et décide de ne pas continuer après avoir fait 20 kilomètres, je ne peux pas éviter d'être à 20 kilomètres de Paris. Tout comme mes mouvements futurs devront se rapporter à cette position, ainsi tous mes actes futurs se rapporteront à cette thèse manquée. Mais c'est à moi de décider de la manière dont ils vont s'y rapporter.

Cette analyse de la "situation" nous a montré beaucoup plus clairement le sens d' "être-dans-le-monde". Lorsqu'on dit que la situation se compose de mon corps, mon passé,

mon psyche et le monde, il faut retenir l'ambiguité du mot "moi" dont nous avons parlé. Dans un sens de ce mot je ne suis rien que mon corps, le monde etc., mais dans l'autre je suis plus, non pas dans le sens qu'il y aurait une chose du plus qui soit moi, mais dans le sens que je m'en échappe vers l'avenir. Je peux faire ceci parce que je peux prendre un élément ou même la totalité de ma situation comme thème de ma réflexion.

Je ne choisis pas ma situation. Je ne choisis ni de naître à tel endroit ni d'avoir un certain passé. Sartre appelle ce fait la FACTICITE. Mais c'est moi qui lui donne sa valeur. Cela veut dire que, dans un des sens du mot "liberté" je suis entièremenr libre. Il ne s'agit pas ici de la liberté de faire ce que je veux, qui peut être absolue, limitée ou inexistante. Dans le sens dont il s'agit ici on ne peut pas séparer la liberté des obstacles. "Les résistances que la liberté dévoile dans l'existant, loin d'être un danger pour la liberté, ne font que lui permettre de surgir comme liberté. Il n'y peut avoir du pour-soi que comme engagé dans un monde résistant" (EN 563). Je ne peux pas donner de la valeur aux choses s'il n'y a pas de choses ! La chose est, par définition, indépendante de ma conscience. Ainsi elle résiste inévitablement à mes projets. (Le "coefficient d'adversité" des choses (EN 389)). La chose est "insondable", c'est-à-dire, je suis incapable de savoir a priori quand j'en aurai une connaissance parfaite, ou comment j'obtiendrai cette connaissance. Donc elle est toujours, à un plus ou moins grand degré, un obstacle. Mais elle n'est un obstacle que dans le cadre de mes projets. Une montagne n'est "difficile à escalader" que si je veux l'escalader. Autrement elle n'a que les caractères strictement neutres d' "escarpée" et de "rocheuse". Elle peut même avoir le caractère positif de "belle" si mon projet du moment est de me réjouir de la vue du paysage de la fenêtre de ma chambre d'hôtel.

Il faut bien comprendre que pour Sartre il y a un tel coefficient d'adversité, une telle profondeur, un tel "residum innommable et impensable qui appartient à l'en-soi considéré". Merleau Ponty dit : "Sartre parle d'un monde qui est, non pas vertical, mais en soi, c'est-à-dire plat". (VI 290). Mais cela ne me semble pas juste, sauf si l'on prend "être-en-soi" pour un concept métaphysique. Ce n'est pas cela ; c'est un outil linguistique, et sa fonction est très précisément d'exprimer le fait que le monde n'est pas TRANSPARENT à la conscience, que je ne peux jamais avoir "connaissance adequate" du monde. Donc une des choses que nous montre l'ontologie descriptive, c'est qu'une ontologie METAPHYSIQUE est impossible. La structure du monde est à examiner par l'homme de science, non pas par le philosophe. Tout ce que celui-ci peut faire, c'est d'empêcher le savant de se convaincre qu'il a trouvé l'absolu, c'est-à-dire de l'empêcher de construire une ontologie métaphysique.

La situation a au même moment le caractère d'être donnée, une réalité brute, et d'être un TOUT signifiant et affectif. "La situation ne saurait être subjective, car elle n'est ni la somme ni l'unité des IMPRESSIONS que nous font les choses ; elle est LES CHOSES elles-mêmes et moi-même parmi les choses... mais elle ne saurait non plus être OBJECTIVE, au sens où elle serait un pur donné que le sujet constaterait sans être nullement engagé dans le système ainsi constitué" (EN 633-34). Merleau Ponty l'exprime bien en parlant de la liberté de l'artiste ou du philosophe "elle consiste à assumer une situation de fait en lui donnant un sens figuré au-delà de son sens propre. Ainsi Marx, non content d'être fils d'avocat et étudiant en philosophie, pense sa propre situation comme celle d'un "intellectuel petit-bourgeois", et dans la perspective nouvelle de la lutte des classes." (PP 201-2).

L'existence de la chose indépendante, des projets d'autrui, d'un passé immuable et d'un corps vulnérable ne constitue pas une limite à la liberté. Au contraire, elle est la condition nécessaire pour la possibilité de la liberté. Toutefois, il y aura des gens qui seront d'accord avec cette description de la situation et de la constitution de la valeur, mais qui nieront encore la liberté. C'est qu'ils la nient non pas à cause de "la force des choses", mais à cause de la "nature humaine". C'est-à-dire qu'ils veulent bien admettre que ce sont mes projets qui donnent leur valeur aux choses, mais ils soutiennent que ces projets découlent de ma "nature".

Nous avons nié qu'il y ait une nature humaine quelconque. Mais pour le moment nous ne l'avons pas remplacée. Est-ce qu'on peut vraiment comprendre les comportements humains sans postuler une telle nature ?

Ch. 3 . Le choix originel ou le cadre

Je frappe la balle parce que le faire s'inscrit dans mon projet de jouer au tennis. Nous pouvons facilement trouver un projet plus large dans lequel la partie de tennis s'inscrirait à son tour, etc... Mais il est sûr qu'enfin nous trouverons un projet qui n'a pas de "parce que", qui ne s'inscrirait dans aucun autre projet plus large : c'est-à-dire, nous trouverons un projet qui a simplement été choisi, sans raison.

Il semblerait, donc, que, en tant que tous mes projets sont cohérents, ils découlent d'un seul projet originel. Nous avons vu que la conscience "manque ~~dans~~ le monde". Le projet originel serait le corollaire de ce manque fondamental. Ou, puisque ce manque n'est pas "physiologique", mais un manque "de conscience", on pourrait dire que c'est mon attitude originelle vers le monde. Ainsi, pendant que je garde cette

attitude originelle le monde m'apparaît comme un complexe de motifs, comme composé de choses avec des valeurs relativement stables.

Selon Sartre, cette attitude serait choisie, et choisie sans aucune justification, choix dont je serais totalement responsable. Toute ma vie serait fondée sur ce choix contingent et absurde. L'angoisse, et la mauvaise foi comme fuite de l'angoisse, montreraient la saisie de cette absolue contingence au niveau réflexif.

Donc ma liberté ne réside pas dans une série de choix gratuits, mais dans le fait que tous mes actes expriment un choix originel : "Toutes les manifestations objectivement décelables de la vie psychique entretiennent des rapports de symbolisation à symbole avec des structures fondamentales et globales qui constituent proprement la personne" (EN 657). Puisqu'il s'agit d'un choix je peux toujours le changer ; mais il ne faut pas croire qu'on trouverait peut-être une raison pour rejeter le premier choix car "c'est lui qui crée originellement tous les motifs et tous les mobiles." (EN 543)

Un nouveau choix originel n'est pas une possibilité ; c'est une menace. "Ainsi sommes-nous perpétuellement menacés de la néantisation de notre choix actuel, perpétuellement menacés de nous choisir et par conséquent de devenir autre que nous sommes.... Ce changement absolu qui nous menace de notre naissance à notre mort reste perpétuellement imprévisible et incompréhensible" (EN 9543).

On ne peut donc pas dire que je fais ce choix, je le suis. C'est un choix prépersonnel. Et un deuxième choix est également prépersonnel. Je ne choisirais pas ; je serais remplacé par un autre.

Il faut remarquer que, si nous admettons ceci, tout

le sens du mot "liberté" va se trouver détruit. D'abord, je ne serais que le déroulement de ce choix originel en contact avec la situation. Deuxièmement ni mes actes ni ceux d'autrui ne pourraient influer sur un nouveau choix. (cf PP 500-501).

Or, cela n'est pas nécessairement faux. Il ne faut pas rejeter une théorie seulement parce qu'elle nous refuse la liberté. Mais il y a une objection beaucoup plus grave contre l'idée d'un choix originel ; c'est qu'en fait nous n'observons jamais ni nous-mêmes ni d'autres en train de faire ce choix. (Je parle ici du premier choix. Il y a bien des exemples d'un changement total d'attitude, mais jamais d'un choix d'une première attitude.) Il semblerait assez bizarre, à dire le moins, de soutenir que je choisis au moment de ma propre procréation, ou même au moment de ma naissance. Cependant, si on le situe plus tard on doit admettre que ce n'est pas un choix à partir de rien, puisque j'ai déjà des expériences.

Donc si toute la théorie sartrienne de la liberté s'appuie sur ce choix originel, il faut le rejeter. Mais nous pouvons peut-être tenter de décrire la conscience d'une manière telle que, pendant que nous rejetons un premier choix, il y aura néanmoins la possibilité d'un vrai deuxième choix qui nous permettra de nous échapper d'un système de valeur donnée ; ainsi nous serons implicitement responsables de nos valeurs et avant et après ce choix. C'est-à-dire, il ne me semble pas nécessaire, pour être responsable de ses valeurs, qu'il faille se rendre compte d'une façon quelconque qu'on en est ainsi responsable.

Je ne sais pas exactement si je critique ici la pensée de Sartre ou seulement son vocabulaire. Par exemple, Jeanson dit que lorsque Sartre parle de ce premier choix il ne veut pas dire qu'il y a un choix "véritable" ou "un choix authentique" : il y a seulement un "pouvoir de discrimination" qui "s'épuise

en quelque sorte dans ses opérations sur le monde", mais qui "permet à un choix authentique de se manifester" (Jeanson 249). Il me semble effectivement que cette interprétation est plus proche de l'esprit de la pensée de Sartre que n'est l'interprétation littérale. (Dans La Critique Sartre lui-même dit que "l'aliénation fondamentale ne vient pas, comme L'Etre et le Néant pourrait le faire croire, à tort, d'un choix prénatal..." RD 286). Cependant, ce qu'il dit au sujet de la menace d'un deuxième choix ne me semble pas compatible avec l'interprétation de Jeanson. Naturellement Sartre a parfaitement le droit de se servir d'un mot d'une façon inhabituelle, s'il le signale implicitement ou explicitement. Mais je ne vois pas que ce soit utile de le faire dans ce cas-ci.

Pour comprendre la possibilité d'un deuxième choix, nous pouvons commencer par le fait qu'un adulte normal peut réfléchir et qu'un nouveau-né ne le peut pas. (Répétons que nous nous servons du mot "réfléchir" dans les deux sens de "penser avant d'agir", et de "rétrospection", car les deux ont la même structure). Il faut donc qu'il y ait un passage à la réflexion, qui pourrait être ou soudain ou graduel. Cette dernière possibilité impliquerait qu'il y ait des degrés de réflexion. Sous l'angle du mécanisme abstrait de la réflexion, il ne peut pas exister de telles degrés. Ou je peux m'échapper du présent (il ne s'agit pas du présent instantané, mais du présent épais de la perception), ou je ne peux pas m'en échapper. D'autre part, sous l'angle de l'objet de la réflexion il existe certainement des degrés. Nous avons déjà rencontré l'idée d'un complexe de projets majeurs et mineurs. Mon projet actuel existe dans le contexte d'une série de projets de plus en plus larges, ce qui permet une série de réflexions de plus en plus profondes, comme je m'occupe successivement de projets plus larges.

Le nouveau-né est une somme de besoins physique. Il est déjà muni des mécanismes nécessaires pour les assouvir et il n'est rien d'autre que ces besoins et ces mécanismes. Paradoxalement, bien qu'un adulte n'ait pas de nature un bébé en a une. Il s'habitue vite à un horaire assez régulier pour manger, dormir etc., et en même temps il commence à apprendre à se servir de son corps, à voir etc... Il commence ainsi à se construire une idée du monde en synthétisant des expériences. A ce moment l'enfant devient unique par l'addition de ses propres expériences à sa nature donnée. Vient un moment où, sur la base de la complexité croissante de sa synthèse, l'enfant fait un plan pour la première fois - c'est-à-dire, il a un besoin et pour le satisfaire, au lieu simplement de crier, il fait des tentatives rudimentaires pour résoudre lui-même ce problème. Il réfléchit, bien que cette réflexion ait un champ très étroit.

Ici je veux seulement constater ce passage à la réflexion, non pas l'expliquer.

En parlant de la perception Merleau-Ponty résume ce développement de la "réalité humaine" ainsi : " Il faut que ma première perception... m'apparaisse comme l'exécution d'un pacte plus ancien conclu entre X et le monde en général, que mon histoire soit la suite d'une préhistoire dont elle utilise les résultats acquis, mon existence personnelle la reprise d'une tradition pré-personnelle". (PP 293).

C'est de cette "tradition pré-personnelle" ou "préhistoire" que je parle lorsque je dis que le bébé a une 'nature'. Quand Sartre dit qu'on se trouve abandonné dans le monde cela impliquerait que lorsqu'on se trouve on est déjà dans le monde, alors que le choix original semblerait impliquer qu'on s'y trouve au moment où on est abandonné. Toutefois il parle ailleurs de ce problème dans des termes qui semblent récuser le

choix originel comme vrai choix, plutôt que choix implicite. "Il paraît scandaleux que la conscience "apparaisse" à quelque moment, qu'elle vienne "habiter" l'embryon, bref qu'il y ait un moment où le vivant en formation soit sans conscience et un moment où une conscience sans passé s'y emprisonne... notre passé ne nous apparaît point comme limité par un trait net et sans bavures - ce qui se produirait si la conscience pouvait jaillir dans le monde avant d'avoir un passé - mais qu'il se perde, au contraire, dans un obscurcissement progressif, jusqu'en des ténèbres qui pourtant sont encore nous-mêmes ; on conçoit le sens ontologique de cette solidarité choquante avec le foetus, solidarité que nous ne pouvons ni nier, ni comprendre. Car enfin ce foetus c'était moi, il représente la limite de fait de ma mémoire mais non la limite de droit de mon passé... la conscience ne peut s'apparaître à soi-même que... comme étant déjà née". (EN 155). Ainsi il n'y aurait pas de premier choix, mais seulement la constitution d'une attitude fondamentale.

Nous avons découvert une première petite réflexion, qui est la base pour un choix. Mais ce choix se situe également dans un champ très étroit. Il ne s'agit pas des fins mais seulement des moyens. Pour le moment les fins sont données encore par la "tradition pré-personnelle". Cependant dans un sens même cette tradition pré-personnelle est déjà la mienne ; elle a été construite ou constituée par l'interaction de MON corps avec une certaine situation qui est probablement unique. Dans d'autres circonstances j'aurais d'autres problèmes, par exemple, "comment éviter maman" au lieu de "comment la trouver".

J'ai déjà un cadre des idées en fonction duquel je vis le monde. Ce cadre est flexible. S'il ne peut pas contenir un nouveau fait, le cadre se transforme pour l'intégrer mieux. Bien que mon cadre soit unique il n'est pas nécessairement

très différent de celui d'autrui, parce que nous sommes dans la même société, et parce que nous y rencontrons beaucoup de valeurs-objets.

Nous avons vu que la conscience n'est pas bornée à l'instant ; c'est pour cette raison que nous pouvons dire que toute mon expérience est présente implicitement, c'est-à-dire comme cadre, dans chaque nouvelle expérience, tout comme la thèse que j'écris est présente implicitement dans cette phrase que j'écris.

Le cadre est sans doute presque continuellement en évolution au début de la vie, parce qu'il y a alors tellement d'expériences tout à fait neuves ; mais il aura tendance de se stabiliser dès qu'il se référera à un champ assez large d'expérience. La relation entre une nouvelle expérience et les autres est DIALECTIQUE, car la nouvelle expérience reçoit sa valeur du cadre -- SUR LA BASE DE SON STATUT OBJECTIF -- mais aussi peut changer le cadre lorsqu'elle s'y intègre. Le cadre n'est pas constitué automatiquement -- c'est moi qui le crée en INTERDORISANT mes expériences.

Il ne semble pas qu'il y ait des éléments NECESSAIRES et originels dans ce cadre. Même des concepts comme le temps et l'identité personnelle doivent être appris. Laing, un psychoanalyste anglais qui se réclame de la phénoménologie existentielle, dit que l'enfant doit "develop a sense of being the origin of his own actions". (The Divided Self p. 188). De même il dit que "the schiziod, and still more the schizophrenic, has a precarious sense of his own person (and other persons) as adequately embodied, as alive, as real, as substantial and as a continuous being who is at one place at one time, and at a different place at another time, remaining the "same" throughout. In the absence of a secure "base", he lacks a sense of

personal unity, and a sense of himself as the agent of his own actions (instead of a robot, a machine, a thing) and as the agent of his own perceptions (some one else is using his eyes, his ears etc.)" (The Self and Others p. 35). C'est-à-dire que le schizophrénie est quelqu'un qui a construit un cadre mental très particulier. Il a sa propre manière de voir le monde, et sa propre logique. Dans son cas il y a une contradiction violente entre son cadre et son "soi" réel, et c'est en l'éclatement de cette contradiction que consiste son mal. La difficulté de comprendre ce que dit le schizophrène, ne veut pas dire que ce qu'il dit n'a pas de sens, mais seulement que ses paroles sont construites selon des références et une logique différentes de la normal. (voir The Divided Self pp. 149 et 163). Donc la fonction du psychanalyste n'est pas d'essayer d'interpréter ce qu'il dit selon un système a priori de symboles (freudien ou autre) ; c'est d'essayer de reconstruire pour lui-même, selon ce qu'il peut savoir de l'histoire du malade, le cadre du malade. C'est-à-dire qu'il ne faut pas expliquer les idées du malade (en se référant à l'inconscient, par exemple) ; il faut COMPRENDRE la conscience qu'a le malade du monde. ("Le psychoanalyste devra à chaque coup réinventer une symbolique en fonction du cas particulier qu'il envisage") (EN 661).

Un autre exemple de cadre déformé serait le cas d'un "traumatisme" psychologique. Habituellement le cadre se meut lentement, car il y a une continuité d'expériences. Par exemple, pour l'enfant moyen ses parents sont d'abord des dieux infaillibles, mais, peut-être vers l'âge de la puberté, commence-t-il à remarquer en eux de petits défauts. Puisqu'il est en train lui-même d'acquérir des compétences cet effondrement graduel de la confiance n'est pas nuisible. Cependant si quelque événement dramatique vient subitement fracasser cette confiance il aura deux effets graves. D'abord il y aura une désorientation immédiate, puisque tout le cadre de l'enfant sera brisé.

Deuxièmement cet évènement lui-même aura une place disproportionnée dans le nouveau cadre, et pourra ainsi être à l'origine d'une névrose. Ainsi le traumatisme n'agit pas sur moi à partir d'un endroit dans l'"inconscient", mais à travers mon cadre.

Laing parle de la base du cadre comme "a pivotal self-definition", et il dit "Let us suppose that something happens that is incompatible with the nuclear pivotal definition, perhaps a hidden one, that nevertheless is determining the individual's whole system of meanings. It is as though a linch-pin has been removed that had been holding the person's whole world together. Something has happened that challenges the whole meaning the individual gives to "reality". (Self and Others p. 82).

Puisque l'expérience "traumatique" est à la base du cadre il serait très difficile de la découvrir, parce que les tentatives du psychoanalyste de le faire seraient elles-mêmes vues "à travers" cette expérience. Elle est "inconsciente" seulement parce qu'elle pénètre tout, et ainsi n'est pas THEMATISEE. (Voir Laing, 'Self and Others p. 8 "the phantasy he was submerged in, and hence that he could not see as such, that is, that was unconscious".) On ne peut pas définir l'"inconscient" qu'en rapport à la conscience préréflexive. Sartre montre l'absurdité de la théorie qu'il y a des "idées" qui existent dans un "inconscient" conçu comme une "région" de l'esprit totalement coupée de la conscience. Si ces idées existaient ainsi elles ne pourraient jamais influer sur la conscience sans devenir conscientes. Mais le phénomène du refoulement, selon la théorie de l'inconscient, exige que la censure connaît, de quelque façon, ce qui est dans l'inconscient, afin de pouvoir refouler ce qui est indésirable. Cette idée est contradictoire. (Voir EN 191).

Ainsi un complexe n'est pas une "chose" dans l'inconscient, c'est UNE FACON DE COMPRENDRE LE MONDE.

"Saint-Genet" est une tentative de description d'un cadre singulier en développement. Genet essaye de comprendre le monde à travers des expériences d'ordre "traumatique". Pour le "bon sens" cette tentative de Genet n'est que folie ou perversion, mais c'est seulement parce qu'il a commencé avec des données particulières.

Le fait que le psychanalyste doit essayer lui-même de comprendre ces cas et non pas de les expliquer montre la liberté du sujet. Les facteurs intervenant dans l'histoire du malade ne produisent pas le complexe. Ils sont puissant seulement dans la mesure où ils sont vécus par lui, et le psychoanalyste ne peut préduire que dans la mesure où il se fait le malade ; c'est-à-dire il prédit de l'intérieur et non pas de l'extérieur.

Un dernier exemple du cadre et de son élaboration est le phénomène que Piaget appelle "égocentrisme" (Dans Le Langage et la Pensée de l'Enfant). D'abord l'enfant croit que tout le monde le comprend tout de suite - il ne se rend pas compte qu'il voit le monde avec une perspective particulière - Il l'APPREND seulement en essayant de coopérer avec ses compagnons : processus graduel qui mène à une restructuration de son monde en fonction des perspectives multiples. (Ici nous voyons la relation entre ses activités dans le monde et ses idées du monde.)

Un point dont nous pouvons utilement traiter ici est la théorie de Sartre au sujet des émotions. Il les appelle "conduits magiques".... qui révèlent... une couche magique du monde" et il se demande "Mais qui me décidera à choisir l'aspect magique ou l'aspect technique du monde ?" (EN 521). Il me semble

qu'il y a une contradiction évidente ici dans l'idée de CHOISIR l'aspect magique. Si je me promène tranquillement dans le parc (sans émotion, et ainsi immergé dans "une conduite volontaire et rationnelle" qui "envisagera technique-
ment la situation") et que je rencontre subitement un lion je pourrai par exemple le regarder dans les yeux dans l'es-
poir (probablement vain) de le dompter, et en même temps me préparer à me défendre avec mon parapluie. Voilà ce que serait une conduite rationnelle. Mais je pourrais aussi simplement fermer les yeux et pousser des cris ; ce serait une conduite magique, tentant de faire disparaître le lion par une sorte d'incantation magique ! Le problème est que Sartre soutient que le transfert de la conduite rationnelle à la conduite magique est le résultat d'un choix. Mais ceci impliquerait que le choix ferait lui-même partie de la série des actes rationnels ; ainsi je choisirais RATIONNELLEMENT une conduite magique, ce qui paraît impossible et contradictoire. Mais d'autre part, nous ne pouvons pas admettre que la peur, ou une autre émotion quelconque, soit quelque chose d'étranger à la conscience, qui vienne de l'extérieur pour la contrôler. Donc la peur doit être une conduite de la conscience ; peut-être une conduite apprise, mais non pas une conduite rationnellement choisie. Le cadre, puisqu'il n'est jamais achevé, n'est jamais totalement rationnel ; il y reste toujours des éléments magiques (car au commencement presque tous les actes de l'enfant sont magiques.) En outre, si je fais la chasse au lion dans la jungle et que j'en rencontre un, je n'ai pas peur, parce que le lion est dans son contexte. Mais je m'affole si j'en rencontre un dans mon jardin, et je choisis une conduite magique, PARCE QUE LE LION EST MAGIQUE - en fonction de mon cadre je n'ai aucun moyen de comprendre et de contrôler la situation. Le cadre s'effondre, comme dans le "traumatisme".

Les difficultés dans la théorie sartrienne des émotions découlent de l'ambiguité du mot "choix". (Il y a aussi une tendance néfaste à dériver vers le mythe platonicien d'une compréhension toute faite qui aurait la possibilité de choisir entre les deux conduites.) Au lieu de choisir je COMPRENDS la situation ou comme magique ou comme exigeant une conduite magique.

Tout ce que nous avons dit au sujet du cadre montre encore plus clairement qu'auparavant la grande différence entre la conscience réflexive et la conscience pré-réflexive. Celle-ci a une véritable épaisseur. Nous pourrions dire qu'elle a une surface facilement visible, mais qu'il faut une réflexion plus poussée pour atteindre ses profondeurs. C'est cette épaisseur que Merleau-Ponty appelle "sedimentation" (PP 152), (VI 312).

Des critiques ont accusé Sartre de revenir vers la position idéaliste d'une conscience qui serait totalement transparente à soi. Et il est vrai que le "pour-soi" est transparent à soi - mais seulement DANS LE TEMPS. Il n'y a rien de mystique là, car il n'y a absolument rien qui soit transparent "dans l'instant". Toute vérification, toute investigation, toute compréhension se déroulent dans le temps. (Donc on peut aussi bien dire que la conscience est transparente à soi, et que très souvent elle ne se connaît pas). Ce fait est d'une importance cardinale. Il est, comme nous le verrons dans la deuxième partie, la base de l'aliénation.

L'une des conclusions la plus importante que nous pouvons tirer de la théorie du cadre, c'est que, bien qu'au niveau de la petite réflexion où nous sommes en ce moment nos idées soient conditionnées par le monde, néanmoins chaque fait doit "passer par la conscience", doit être "intérioriser" avant d'influer sur moi. "Le milieu ne saurait agir sur le sujet que dans la mesure exacte où il le comprend, c'est-à-dire

où il le transforme en situation" (EN 660). Je vois se produire quelque chose. Il me semble que c'est une chose importante, donc je la rapporte à mes autres idées ; peut-être renforce-t-elle un préjugé, peut-être en change-t-elle un. Mais il n'est pas très exact d'exprimer ceci comme si d'abord je croyais la chose importante et qu'ensuite je la rapportais à mes autres idées. Croire qu'elle est importante, c'est la rapporter dialectiquement à mes autres idées d'une certaine manière.

Cela veut dire que j'agis toujours selon ma compréhension de la situation. Et il me semble que c'est ce fait cardinale que veut exprimer Sartre lorsqu'il se sert du mot choix. En fin de compte c'est l'idée et non pas la chose qui dirige mes actes ; c'est une autre façon d'exprimer la distinction entre "valeur" et "chose". La valeur découlle de mon cadre. Mais il faut souligner que mes idées, ou mon cadre, ne causent pas automatiquement mes actes. Ils n'existent qu'en tant que je les vis. La conscience garde sa primauté (bien que les distinctions entre "moi", "conscience" et "cadre" soient assez fines ici.) Nous avons vu que la conscience doit se faire continuellement conscience (de) croyance, etc. La conscience construit le cadre et c'est la conscience qui la projette continuellement vers l'avenir. Elle en est séparée seulement en ce sens qu'elle peut y réfléchir.

Bien que je sois d'une certaine façon pré-réflexivement conscient de ce cadre, et conscient de lui comme cadre, j'en suis conscient comme donné et comme absolu, non pas comme contingent, non pas comme choix. (Ainsi le mythe platonicien est une tendance psychologique permanente ; reconnaître que les autres peuvent avoir des compréhensions du monde tout à fait différentes de la vôtre est la marque d'un esprit très évolué. Il est plus facile de croire que les autres sachent la vérité, comme vous, mais qu'ils sont

méchants, ou qu'ils affichent des opinions bizarres afin de se faire remarquer, etc.) On n'a pas de conscience réflexive naturelle du cadre, mais il est toujours possible d'y réfléchir. Et aussitôt qu'on y réfléchit la possibilité de le mettre en question se présente, puisqu'il n'est pas vraiment absolu. Donc il y a là la nécessité d'un véritable deuxième choix - ou bien j'accepte mon cadre en pleine connaissance de sa contingence, ou j'en choisis un autre, qui sera également contingent, d'ailleurs. (Il faut souligner ici que le cadre est une attitude morale en même temps qu'une méthode de compréhension, car action et compréhension sont inséparables).

Il nous reste deux questions ; - Comment peut-on réussir cette réflexion totale ? et pourquoi est-ce que c'est un évènement tellement rare ?

L'enfant apprend non seulement à comprendre le monde, il apprend aussi les techniques de sa société. Pour notre problème les techniques importantes sont les techniques de la pensée. Dans ses relations avec sa famille et ses amis l'enfant apprend à distinguer entre ses rêveries et la réalité, et il apprend à se contrôler, se critiquer etc. (voir Ryle 193). Il apprend à compter, à abstraire. A l'école il apprend les techniques élémentaires de l'analyse scientifique. Il apprend le langage qui est un moyen de communication mais aussi un moyen d'analyse. "Science is not the existence of a thing. It is rather a particular way in which man regards the world. It is consequently a particular way of naming things... One who wishes to be a scientist has to acquire this particular way of naming things and so he may arrive at scientific understanding" (Remy-Kwant Encounter p. 11). Un vocabulaire approprié est l'instrument le plus important pour l'analyse du monde. Bien sur un tel vocabulaire n'est pas une donnée ; il

a été inventé. Mais inventer est beaucoup plus difficile et exige des conditions beaucoup plus favorables qu'apprendre, donc en général on apprend seulement les vocabulaires disponibles. En enseignant un vocabulaire (dans la langue maternelle, bien sûr) j'indique et explicite des choses à mes élèves.

Ces techniques de la pensée sont évidemment des techniques de la réflexion. Elles ne sont ni naturelles ni anti-naturelles. La seule chose qui soit naturelle est la capacité de réfléchir. Les différentes façons dont cette capacité peut être enrichie et approfondie doivent être acquises et dans ce sens ne sont pas naturelles, mais tout le monde peut les acquérir, et dans ce sens elles ne sont pas anti-naturelles. Elles ont le même statut que la technique de construction des avions, ou, si l'on préfère, que la technique qui permet d'être à l'heure et de suivre un horaire (une technique qu'on a tendance à croire innée mais qui en vérité n'est qu'un développement assez récent dans l'histoire du comportement humain, et qui se trouve à la base de la civilisation technologique (voir Lewis Mumford, "Technique et Civilisation").

Ainsi je peux apprendre les techniques de la réflexion pour me retirer de plus en plus de l'immédiat et pour creuser de plus en plus profondément dans mon expérience. Celle-ci offre deux aspects : le monde "extérieur", et ma propre personnalité et histoire. Réfléchir sur ma personnalité exige aussi des techniques et un vocabulaire. L'"épaisseur", la "sédimentation" de la conscience pré-réflexive exige une technique qu'il faut ou apprendre ou inventer.

Cependant, un problème demeure encore, à savoir que je dois apprendre des techniques à travers mon cadre : ainsi elles seront comprises en fonction de ce cadre.

Est-ce que je peux donc viser la base même du cadre, "the pivotal self-definition", avec une certaine technique ? Il semble que oui - avec une réserve importante. Une telle technique de réflexion doit être une technique logique qui pourrait me montrer que certaines de mes présuppositions, dont je ne me suis pas auparavant rendu compte, peuvent être mises en doute. Or, même après qu'on a appris la logique dans la conduite quotidienne, il se peut qu'on refuse de l'appliquer à certains champs de l'expérience. Même dans ce cas j'aurai à choisir réflexivement et en pleine connaissance de cause entre la logique et la magique. Bien sûr, après avoir choisi la magie il se peut que je refuse d'accepter la responsabilité de ce choix, et un tel refus serait de mauvaise foi. (Mais il n'y a de raison logique ni magique pour qu'on ne soit pas de mauvaise foi.)

Nous pouvons donc voir qu'il est possible de faire cette réflexion totale, mais qu'elle exige l'emploi d'une technique ou méthode spéciale, et que de telles réflexions sont des évènements très rares parce que cette technique est difficile à acquérir et encore plus difficile à inventer, car elle est basée sur un tas d'autres techniques mentales. (C'est-à-dire que la philosophie n'est pas une capacité innée.) Ainsi tous les hommes sont potentiellement absolument libres, mais cette liberté elle-même est un produit culturel.

Il me semble que, bien qu'on puisse tirer des théories différentes de "L'Etre et le Néant" et des autres ouvrages de Sartre de cette époque, la théorie que je viens de décrire est dans l'esprit de sa pensée. Parfois il semble que Sartre veuille dire que tous les hommes sauf les existentialistes sont des salauds qui sont de mauvaise foi, mais dans sa théorie il est explicite : "l'angoisse est la saisie réflexive de la liberté par elle-même" (EN 77). C'est-à-dire,

et l'angoisse et la mauvaise foi sont des phénomènes qui n'apparaissent que sur le plan de la réflexion. Il parle de "des instruments et des techniques nécessaires pour isoler le choix symbolisé, pour le fixer par des concepts et pour le mettre tout seul en pleine lumière." Et il dit "Mais ce "mystère en pleine lumière"" (de notre choix originel) vient plutôt de ce que cette jouissance est privée des moyens qui permettent ordinairement l'analyse et la conceptualisation" (EN 658). Donc il admet l'existence des techniques pour réaliser cette réflexion totale (que, d'ailleurs, il appelle psychanalyse existentielle, plutôt que réflexion.) Il donne une première explication de la raison pour laquelle tout le monde n'est pas libre dans "Réflexions sur la question juive", où il dit : "Je dirais volontiers que l'inquiétude métaphysique est un luxe que le juif, pas plus que l'ouvrier, ne peut aujourd'hui se permettre. Il faut être sûr de ses droits et profondément enraciné dans le monde, il faut n'avoir aucune des craintes qui assaillent chaque jour les classes ou les minorités opprimées, pour se permettre de s'interroger sur la place de l'homme dans le monde et sur sa destinée. En un mot, la métaphysique est l'apanage des classes dirigeantes aryennes. Qu'on ne voit pas dans ces remarques une tentative pour la discréditer : elle redeviendra le souci essentiel de l'homme lorsque les hommes se seront libérés." (162) Toutefois il semble qu'à cette période-là il y avait encore des incertitudes dans l'existentialisme, car Simone de Beauvoir raconte "Je soutenais que, du point de vue de la liberté, telle que Sartre le définissait - non pas résignation stoïcienne mais dépassement actif du donné - les situations ne sont pas équivalentes : quel dépassement est possible à la femme enfermée dans un harem ? Même cette claustration, il y a différentes manières de la vivre, me disait Sartre. Je m'obstinais longtemps et je ne cédais que du bout des lèvres.

Au fond, j'avais raison. Mais pour défendre ma position, il m'aurait fallu abandonner le terrain de la morale individualiste, donc idéaliste, sur lequel nous nous placons." (La Force de l'Age 448).

Dans cette première partie nous avons vu que la conscience est telle qu'il n'y a pas de nature humaine et qu'il n'y a pas de valeurs-pour-l'homme. L'homme se crée lui-même, et ce fait lui donne la possibilité de faire une réflexion totale qui lui montrerait la contingence de ses valeurs et sa responsabilité pour elles - qui fonderait sa liberté absolue. Mais cette réflexion reste une possibilité théorique pour la plupart des hommes. Les citations de Sartre et de Simone de Beauvoir que nous venons de voir suggèrent que la raison en est d'ordre politique : la possibilité pour l'individu de réaliser sa liberté est conditionnée par la société dans laquelle il se trouve, et par sa place dans cette société.

Pourquoi y a-t-il des sociétés différentes, et pourquoi y a-t-il des couches sociales différentes dans ces sociétés ? "L'Etre et le Néant" ne répond pas à de telles questions, mais il est nécessaire d'y répondre pour pouvoir comprendre la liberté humaine. Et si nous ne pouvons pas y répondre sur la base de ce que nous avons découvert jusqu'ici, nous devrions postuler des lois autonomes de l'histoire et de la société, ce qui détruirait la liberté en la faisant le produit d'un mécanisme autonome et non plus de l'effort humain.

La discussion de "Mon Prochain" dans "L'Etre et le Néant" (591-615) donne la base pour une compréhension de la société, mais c'est seulement dans "La Critique de la Raison Dialectique" que nous trouverons la solution, une solution qui tout en montrant comment la société et l'histoire sont

soutenues par les individus, éclairera la théorie du cadre que nous avons développée.

Ainsi pourrait-on considérer "La Critique de la Raison Dialectique" comme une tentative de rendre concrète l'idée encore abstraite de la liberté qu'offre la phénoménologie existentielle dans "L'Etre et le Néant".

o
o
o

Deuxième Partie

LE CONCRET

Introduction

Dans la première partie j'ai souvent dit qu'il faut considérer les concepts de l'"Etre et le Néant" non pas comme des "substances" métaphysiques, mais comme des outils linguistiques. Cette interprétation est justifiée par le fait que dans "La Critique de la Raison Dialectique", alors qu'il continue de s'appeler "existentialiste", Sartre ne se sert plus du même vocabulaire.

L'"être-en-soi" qui n'est "ni concret ni abstrait, ni présent ni futur" (EN 239,) "ni activité ni passivité" (EN 32), et dont Sartre dit : "l'indifférence de l'être n'est rien, nous ne pouvons ni la penser ni même la percevoir" (EN 240), est remplacé par la "matière", dont il dit : "où se trouve la matière, c'est-à-dire l'Etre totalement pur de signification ? La réponse est simple : elle ne se présente nulle part dans l'expérience humain " (RD 247). Les deux idées expriment simplement l'irréductibilité du monde au savoir -- le réalisme : "le momisme de la matérialité,.... c'est le seul qui soit un réalisme" (RD 248). L'en-soi et la matière ne sont que l'envers du monde. Le monde lui-même est humain (cf. RD 247 : "ce monde pour et par l'homme ne peut être qu'humain", et EN 270 : "Le monde est humain".)

Les idées corrélatives de "pour-soi", "néantisation" et "liberté" sont remplacées par les idées de "praxis" et de "totalisation". La praxis est la libre activité de l'être humain. Les termes "néantisation" (en l'un de ses sens) et "totalisation" expriment tous les deux le fait que c'est l'homme qui fait apparaître une situation, un monde structuré. ("Cette

nécessité pour le donné de n'apparaître que dans les cadres d'une néantisation qui le révèle" (EN 558)). Ils sont tous les deux la temporalisation de l'homme. Sartre dit : "Ainsi liberté, choix, néantisation, temporalisation, ne font qu'une seule et même chose." (EN 543), et dans La Critique : "En ce sens, il va de soi que se totaliser signifie se temporaliser. En effet -- je l'ai montré ailleurs -- la seule temporalité concevable est celle d'une totalisation comme aventure singulière." (RD I43).

Ce que j'appelle le "monde social" (p. 27), c'est-à-dire le monde des valeurs objectivées d'autrui, s'appelle ici "la matière ouvrée", ou, dans des conditions d'aliénation, "le pratico-inerte". Toutefois ce concept du pratico-inerte est beaucoup plus important que n'est l'idée du "monde social" dans l'"Etre et le Néant".

Il y a encore une autre question de vocabulaire dont il faut traiter brièvement. Le but déclaré de "La Critique de la Raison Dialectique", c'est de fonder la "raison dialectique" comme type de raison différente de la "raison analytique". A cela Levy-Strauss répond : "La distinction des deux raisons n'est fondée, à nos yeux, que sur l'écart temporel qui sépare la raison analytique de l'intelligence de la vie" (La Pensée Sauvage 326). La question serait plus facile à résoudre si Sartre avait défini le mot "raison". (Il dit : "La raison est un certain rapport de la connaissance et de l'être" (RD-QM10, mais cela ne va pas très loin.) Dans le sens courant du mot l'idée de deux "raisons" est incompréhensible. Il se peut que Sartre veuille dire simplement qu'il y a deux façons de raisonner : la méthode mathématique qui est statique, atemporelle, et une deuxième qui est dynamique. Avec cela tout le monde serait facilement d'accord car, comme fait remarquer Sartre à plusieurs reprises, tout le monde se sert de ce

"raisonnement dynamique" dans sa vie quotidienne. Mais on se demandera peut-être où est le problème de "fondement" ?

Cependant il me semble que Sartre croit qu'il fait quelque chose de plus difficile et de plus important, car il semble croire que pour ce raisonnement dynamique il faut se servir des concepts de "négation", "négation de négation" et "contradiction", et que la façon dont on s'en sert n'est pas conciliable avec la logique traditionnelle. Or, il faut remarquer d'abord que les "dialecticiens" ne se servent pas de ces mots dans leur sens habituel, car ordinairement seules des idées peuvent être contradictoires (un cercle carré). La négation est une action, non pas une relation, et c'est l'action de l'esprit -- l'action de nier -- plutôt que l'"action" d'une chose sur une autre. Par exemple, la phrase : "L'être est négation de connaître et le connaître tire son être de la négation de l'être" (RD 131) est strictement un non-sens. Mais il y a sans doute quelque chose que Sartre veut exprimer quand il parle de négation et de contradiction. Il faut donc admettre que Sartre (et les autres dialecticiens avec lui) donne à ces mots un nouveau sens. Quel est ce nouveau sens et est-ce qu'il est utile d'employer ces mots pour l'exprimer ?

Sartre critique la dialectique de la nature des marxistes, et il dit : "un changement matériel n'est ni affirmation ni négation, il n'a pas détruit puisque rien n'était construit.." (RD 169). La négation serait ainsi la destruction, un évènement qui gêne la réalisation du projet d'un homme : "la négation se définit comme force opposée à partir d'une force première d'intégration et par rapport à la totalité future" (RD 170). Cela est assez clair, et il est clair aussi qu'une force opposée à une force opposée (négation de négation) va faciliter la réalisation du projet de l'individu. Mais est-ce qu'il est utile de décrire les difficultés de la réalisation d'un projet ainsi ? Pour moi ni les descriptions

de Sartre ni celles d'autres philosophes en fonction de négation, contradiction, etc., n'ont jamais éclairé les phénomènes dont il s'agissait.

Prenons par exemple la description que donne Sartre du besoin : "Par le besoin, en effet, apparaît dans la matière la première négation de négation et la première totalisation. Le besoin est négation de négation dans la mesure où il se dénonce comme un manque à l'intérieur de l'organisme, il est positivité dans la mesure où par lui la totalité organique tend à se conserver comme telle. La négation primitive est, en effet, une première contradiction de l'organique et de l'inorganique en ce double sens que le manque se définit pour une totalité mais qu'une lacune, qu'une négativité en tant que telle à un type d'existence mécanique le besoin institue la première contradiction puisque l'inorganique dépend dans son être, directement (oxygène) ou indirectement (nourritures) de l'être inorganisé et que réciproquement, le contrôle des réactions impose à l'inorganique un statut biologique." (RD I66).

On peut très bien admettre que ma faim est une force opposée à mon projet actuel d'écrire, et que mon acte de manger est une force opposée à ma faim ; à la rigueur on pourrait même peut-être dire qu'il y a une contradiction entre le fait que je suis un organisme et le fait que je me nourris (indirectement) de l'inorganique (mais je le doute, quand même -- je ne vois aucun sens possible pour le mot "contradiction" dans ce contexte). Et après ? Est-ce qu'il est vraiment plus clair de dire tout cela plutôt que de dire simplement que lorsque j'ai besoin de quelque chose, c'est que je manque de quelque chose, et que je dois le chercher dans le monde, et, si l'on veut que mes recherches changent un peu et moi et le monde ?

Je ne veux pas dire que les descriptions que donnent Sartre et les marxistes en termes de négation etc., n'ont aucune valeur. Les relations qu'ils décrivent existent (au moins dans certains cas), mais il faut distinguer étroitement entre ce qu'on décrit et le vocabulaire dont on se sert pour le faire. Le vocabulaire de "négation" et de "contradiction" n'est pas seulement encombrant ; il est aussi un vocabulaire d'origine idéaliste. Je suis sûr qu'au moins une petite partie de cet idéalisme marxiste que critique Sartre (RD-QM 25) découle de ce vocabulaire. Si l'on dit, par exemple, que "le prolétariat est la négation de la bourgeoisie", il est très facile de commencer à croire que l'un et l'autre sont des substances métaphysique, et d'oublier ainsi qu'ils sont des classes faites d'individus. D'ailleurs nous avons vu qu'un vocabulaire est un instrument d'analyse. On pourrait peut-être démonter une montre avec un marteau, mais il serait préférable de le faire avec un tournevis !

Une discussion plus poussée de ce problème m'éloignerait trop de mon sujet. J'ai voulu simplement expliquer pourquoi je ne me sers pas de ce vocabulaire ésotérique dans l'exposé qui suit.

Dans "La Critique" Sartre parle beaucoup du marxisme, qui serait la philosophie indépassable de notre temps et dont l'existentialisme serait "un système parasitaire qui vit en marge du savoir, qui s'y est opposé d'abord et qui, aujourd'hui, tente de s'y intégrer" (RD-QM 18). Cependant, mon but ici n'est pas historique ; j'ai voulu simplement tirer une théorie cohérente de l'homme dans la société de ce qu'a écrit Sartre. Je ne veux pas dire qu'absolument tout ce qu'il a dit soit original ; ce qui est original, c'est sa synthèse, et c'est cela que je veux comprendre. Je ne vais donc pas dire quels sont les apports du marxisme à cette synthèse.

"L'anthropologie ne méritera son nom que si elle substitue à l'étude des objets humains celle des différents processus du devenir-objet" (RD-QM I07). Nous allons étudier l'homme en-deça de la réflexion totale. Il reste un objet, c'est-à-dire qu'il a une nature, dans la mesure où il y a des valeurs qui sont devenues des absolus pour lui. Dans ce cas on dit que la liberté est aliénée. Étudier les processus du devenir-objet, c'est étudier la façon dont l'homme est aliéné par des objets ou des idées. Puisque l'homme agit toujours selon sa compréhension du monde, c'est examiner comment son "cadre" peut se développer d'une façon telle qu'il comprend le monde en fonction du caractère absolu de certains de ses éléments. Nous allons donc recommencer notre étude de l'être-dans-le-monde, mais à un niveau plus concret qu'auparavant.

"Tout se découvre dans le besoin : c'est le rapport totalisant de cet être matériel, un homme, avec l'ensemble matériel dont il fait partie" (RD I66). Le besoin est une relation intentionnelle ; c'est ce qu'exprime le concept nouveau de totalisation. Totaliser, c'est unifier, donner une structure définie à ce qui n'était auparavant qu'un ensemble de choses placées arbitrairement dans le monde. En d'autres termes, c'est faire apparaître une situation en se projetant vers une fin, c'est donner sa valeur au monde. Avec le besoin je donne sa valeur à la situation en fonction d'un but qui est donné -- me nourrir. La totalisation est la corrélatrice stricte du corps. Le besoin, en tant que relation entre moi et le monde, est originel, dans le sens de premier dans le temps, mais aussi dans le sens d'être toujours là, à la base de toutes les autres activités humaines.

Comme nous l'avons vu, le monde est indépendant de moi ; il a un coefficient d'adversité. Ainsi je n'atteins pas mon but instantanément. Ma première totalisation, qui s'applique nécessairement au champ entier, n'est cependant pas adéquate. Des aspects du champ m'échappent et deviennent des "organisations partielles" qui agissent contre mon projet originel. Je dois essayer de les réintégrer dans une totalisation nouvelle et plus complexe, et ainsi de suite. Ainsi mon activité est-elle dialectique -- une suite, jamais achevée, des synthèses de plus en plus riches, chaque synthèse constituant comme sa propre négation une nouvelle organisation partielle, une "contre-finalité" qui s'en échappe.

Nous avons déjà vu que mon cadre se constitue dialectiquement, et nous trouvons maintenant que ma relation avec le monde est elle-même dialectique. Ce n'est pas une coïncidence, car mes pensées sont des actes et mes actes sont des pensées. Donc dire que mes actes sont dialectiques n'est qu'une autre façon de dire que le comportement humain est intelligent. Pour exprimer l'unité de ce caractère double d'intelligence et d'imbrication avec le monde du comportement humain, Sartre se sert du mot "praxis". Il définit la praxis comme : "projet organisateur des conditions matérielles s'inscrivant par le travail dans la matière inorganique comme remaniement du champ pratique et réunification des moyens en vue d'atteindre la fin" (RD 687). L'idée de la praxis prend la place de la "liberté" dans La Critique. Ce n'est pas un reniement de la liberté, mais seulement une tentative afin de rendre plus clair le fait que la liberté est une sorte de comportement, et non pas un "pouvoir" ou une "faculté".

Puisque le monde est indépendant de moi, pour agir dans le monde je dois obéir aux lois du monde. Je dois deve-

nir un "système mécanique". "L'homme du besoin est une totalité organique qui se fait perpétuellement son propre outil dans le milieu de l'extériorité" (RD 167) (On aborde le monde à travers des techniques.) Ainsi la façon dont je me fais outil est dictée par la structure du monde environnant. Je suis le produit de mon propre produit. Les genres d'actes que j'accomplis, et ainsi, en général, mes réactions et mon attitude, sont conditionnés par ma situation matérielle. Par exemple, l'agriculteur est un homme tout à fait différent du chasseur. Il cherche des choses différentes dans le monde, il a probablement un développement physique différent et, parce que la façon dont il "se fait outil" comprend la façon dont il coopère avec autrui, la structure de sa société est différente. Tout cela veut dire que les deux ont des compréhensions différentes (non pas nécessairement thématisées du monde).

Coopérer avec autrui, donc, est une façon de se faire outil. Mais ce n'est pas la seule relation possible avec autrui. Je rencontre l'autre comme sujet d'une praxis, c'est-à-dire comme quelqu'un qui réorganise le monde, d'une façon souvent différente de celle dont j'essaie moi-même de le réorganiser. Il est un "centre d'écoulement de la réalité" (RD 183), ou "un centre hémorragique de l'objet" (RD 184). (Voir aussi EN 311-13. Le "Regard" n'est qu'une manière dramatique d'exprimer cette réorganisation du monde par l'autre). Il est signifiant en tant qu'il donne au monde des valeurs que je peux moi-même reconnaître comme les siennes. Puisque nous unifions tous les deux le même monde matériel, nous nous intégrons l'un l'autre comme créateurs indépendant de valeur dans nos propres systèmes de valeurs. On exprimera ceci très simplement en disant que je me comporte différemment envers un autre être humain qu'envers une statue, parce que je dois prendre en considération ce que l'autre homme pense de moi, et ce qu'il va faire. "Le fondement de

la relation humaine... n'est autre que la praxis elle-même... en tant qu'elle est pluralisée par la multiplicité des hommes à l'intérieur d'une même résidence matérielle" (RD 186). C'est-à-dire, comme nous l'avons vu dans l'introduction, que ma relation avec autrui n'est pas le résultat d'une reconnaissance purement intellectuel, c'est une reconnaissance pratique. Mais, parce que les deux ne sont pas séparables, autrui fait partie de ma compréhension du monde. Ainsi j'agis toujours en fonction d'autrui, autrui fait partie de mon horizon lorsque je fais quelque chose.

Lorsque je m'engage dans une relation avec une autre personne, cette "relation binaire" est elle-même située dans le contexte d'autrui ; "la relation réelle des hommes entre eux est nécessairement ternaire". Il y a toujours moi, l'Autre et le Tiers (ces deux derniers peuvent être ou des individus ou des groupes). Le comportement des amants qui se cachent pour éviter le Tiers, par exemple, montre que même les relations les plus intimes se déroulent dans le contexte d'autrui et qu'on peut ainsi les considérer comme ternaire. Nous verrons plus tard l'importance de cette relation ternaire dans ma compréhension du monde.

Pour le moment revenons à la relation binaire. Il faut en dégager deux points. D'abord, parce que je rencontre l'Autre comme projet, il est pour moi "jardinier" ou "cantonnier" et non pas "homme". C'est-à-dire que ma relation originelle avec l'autre est une relation en fonction de sa propre relation productive au monde ; "chacun reconnaît l'autre sur la base d'une reconnaissance sociale dont témoignent dans la passivité ses vêtements, ses outils etc" (RD 190). Deuxièmement cette relation est toujours réciproque. (Dans "L'Etre et le Néant" Sartre montre comment, même dans le cas du sadisme, le projet du sadique exige qu'il reconnaisse sa victime comme sujet ; ce n'est pas

amusant de torturer un mannequin). La réciprocité de totalisation n'est pas elle-même totalisée par les deux individus qui constituent la relation binaire. La signification objective de leur lutte ou de leur coopération leur échappe. Ils restent séparés l'un de l'autre. "Ainsi chacun vit dans l'intériorité absolue d'un rapport sans unité ; sa certitude concrète, c'est l'adaptation mutuelle dans la séparation, c'est l'existence d'un rapport à double foyer qu'il ne peut jamais saisir dans sa totalité ; cette désunion dans la solidarité (positive ou négative) vient d'un excès plutôt que d'un défaut : elle est produite, en effet, par l'existence de deux unifications synthétiques et rigoureusement équivalentes" (RD 194). Dans ce cas, est-ce qu'il y a un sens objectif ? La structure des relations humaines ne s'effondre-t-elle pas dans une multiplicité incohérente ?

Notre lutte ou notre coopération se passe dans le monde, en fonction des choses matérielles : outils, pierres, lapins, mots. Elle laisse des traces dans le monde. Cette objec-tification de nos actes leur donne leur unité, et fournit ainsi la possibilité d'une totalisation par un tiers. Les relations entre les hommes sont médiées par le monde, ou, comme le dit Sartre, par la "matière". La matière n'"exprime" pas, ou ne "pense" pas ces relations. Elles sont "écrites sur" le monde, et ainsi elles doivent être "lues" avant de devenir actives et signifiantes. "Par sa médiation le tiers ranime les significations objectives qui sont déjà inscrites dans les choses et qui constitue le groupe comme totalité" (RD 197). (Le tiers pourrait être un membre du groupe qui réfléchit plus tard sur la relation). Toutefois, il n'y a pas de totalisation nécessaire, puisqu'un acte pourrait avoir des conséquences mineures, ou pourrait être bien caché.

Il est cette médiation par la matière qui fait que l'histoire est possible. Je crois qu'il sera utile ici, bien que nous ne soyons encore qu'au niveau de l'individu, d'essayer de clarifier les idées de totalisation, de praxis, de dialectique et de matière en considérant le fait que, selon Sartre, "la matière travaillée, par les contradictions qu'elle porte en soi, devient pour et par les hommes le moteur fondamental de l'Histoire". (RD 250).

L'idée de l'histoire implique quelque changement de structure. Il y a des sociétés, ou il y avait il y a très peu de temps des sociétés, qui n'avaient pas subi de tels changements, (ou, au moins, qui n'avaient pas subi des changements radicaux). Pourquoi ? Dans le monde l'homme se trouve en face des problèmes qui découlent de ses besoins. Ces problèmes doivent être résolus avec les moyens du bord ; c'est-à-dire, à part le facteur humain : le milieu physique : des terres riches ou pauvres, l'eau, le climat, des ports naturels etc. Si les moyens sont très limités, comme dans l'environnement des esquimaux, on arrive vite à un équilibre. D'une part il y a un nombre restreint de matériaux : la glace, les os et les peaux des phoques, et d'autre part des sources très limitées de nourriture : des phoques et les poissons. Donc il y a très peu de solutions possibles au problème, et la totalisation de l'environnement devient une simple répétition quotidienne.

Les choses et les moyens disponibles sont eux-mêmes limités par les outils de la société ; le pétrole à mille mètres de profondeur n'est pas accessible à une société pré-technologique. Pourquoi est-ce qu'ils n'inventent pas le bateau ? Parce qu'une invention est la réponse à un problème, et que le pétrole ne constitue pas pour eux un problème. Par exemple, les Boschi-mans, malgré le fait qu'ils habitaient des régions côtières, n'ont jamais inventé le bateau. La raison en est que la côte

manque des ports naturels abrités, qu'il n'y a guère d'îles côtières et que les fleuves ne sont pas navigables. Un petit canot aurait été assez dangereux et peu utile. Et il faut inventer un petit canot avant de pouvoir inventer un grand bateau ! Par contre, on aurait pu inventer la roue n'importe où, mais elle n'aurait été utile, ou n'aurait répondu à un besoin, que dans une société qui produisait des denrées en gros, et devait les transporter. Si un groupe d'hommes se fixe dans un lieu propice, au début ils n'ont pas de grands problèmes et peuvent se contenter d'outils simples. Mais lorsque la population s'accroît, ils doivent produire plus et ainsi développent un système d'irrigation, par exemple, duquel découlent encore d'autres techniques etc. Mais ces techniques se développent dans un ordre nécessaire, et on ne peut brûler les étapes. On peut schématiser ce développement ainsi : - On commence avec un besoin et une donnée. Il y a une première totalisation qui produit des techniques rudimentaires. Au moment de la deuxième totalisation, ces techniques font déjà partie de la donnée. Si les problèmes restent les mêmes en raison des possibilités à peu près nulles de l'environnement, c'est la fin de la dialectique. Mais il se peut que cette nouvelle donnée rende possible une nouvelle totalisation plus riche ; il y a à cela deux raisons : ou il y a un changement purement matériel, de population ou de climat, ou les techniques elles-mêmes font apparaître de nouveaux problèmes, en forme de nouvelles possibilités ou de contre-finalités, donc chaque totalisation peut faire apparaître la possibilité d'une nouvelle totalisation plus riche. Les techniques se préservent parce qu'elles sont inscrites dans la matière, et c'est ainsi qu'elles peuvent apparaître dans la donnée. Ainsi nous avons la dialectique de la praxis : totalisation - contre finalité (problème) - nouvelle totalisation, non plus au niveau de l'individu, mais au niveau de la société. Chaque

homme fait ses totalisations avec une donnée qui comprend les totalisations de ses ancêtres, totalisations qui se trouvent objectivées par la masse des bâtiments, des outils, des livres, des routes et d'autres traces laissées dans la matière qu'il faut qu'il ranime par ses propres totalisations. C'est cette objectification dans la matière, reprise par chaque génération, qui fait que l'histoire est irréversible.

Cette dialectique s'arrête là où le nouveau problème est insoluble dans la situation donnée avec les techniques données (et il faut répéter que les techniques comprennent des techniques de la pensée). Donc cette dialectique est nécessaire. On ne peut y échapper que sur le plan individuel. Par exemple Hiero a inventé la machine à vapeur, mais cette invention est restée sans suite, parce qu'elle est arrivée "dans le vide" et qu'ainsi l'état des autres techniques, y compris cette technique de la production qui s'appelle esclavage, empêchait que l'on s'en serve. Cet exemple nous montre que les techniques strictement "mécaniques" ne peuvent pas être séparées de l'organisation sociale, et qu'ainsi cette esquisse que je viens de donner du développement de la technologie reste abstraite tant qu'elle ne s'insère pas dans la dialectique sociale.

Revenons donc à mes relations avec autrui. Le fait fondamental qu'on découvre en totalisant le monde c'est la rareté. La rareté ne fait pas partie de l'essence du "monde" - elle est simplement un caractère contingent de notre monde, caractère qu'on découvre empiriquement. Cela ne veut pas dire que tout le monde a toujours faim. Mais c'est un fait empirique qu'à travers l'histoire toutes les sociétés ont toujours été menacées par le manque de moyens de subsistance. Même ceux qui ont mangé leur comptant l'ont fait sur

un arrière-plan de famine qui les menaçait et contre lequel ils devaient prendre des précautions. Aussi la rareté est-elle à l'arrière-plan de toutes nos activités. Elle est un climat, un milieu (RD 204). Et c'est dans ce milieu que se déroulent nos relations avec autrui. Ce milieu se fait sentir négativement par le contrôle des naissances, l'avortement etc. (RD 205).

La rareté fait que l'autre est, objectivement, une menace pour moi. Elle se traduit sur le niveau interindividuel par la violence. S'il y a dix personnes et seulement neuf bananes, une personne va mourir de faim. Dans une société stratifiée en classes cette personne est, au moins partiellement, pré-sélectionnée, mais dans cet exemple abstrait n'importe laquelle des dix peut être sélectionnée, et ainsi chacun est menacé par tous les autres et les menace à son tour. La seule solution possible pour moi, c'est de rétablir l'équilibre en tuant un de mes compagnons au hasard. Pour moi cette violence n'est qu'une réponse à la violence de l'autre. "La violence se donne toujours pour une contre-violence, c'est-à-dire comme riposte à la violence de l'Autre. Cette violence de l'Autre n'est une réalité objective que dans la mesure qu'elle existe RD chez tous comme motivation universelle de la contre-violence" (EN 209).

La thématisation de cette violence, c'est une morale manichéiste, selon laquelle l'Autre est le mal absolu. S'il y a neuf personnes pour les neuf bananes et qu'un étranger arrive, il vient non comme homme mais comme loup, et il ne peut pas réclamer qu'on le considère comme humain. Ainsi à ce niveau je comprends l'Autre en termes manichéistes comme espèce autre, et la violence est l'expression de cette compréhension.

La violence brute est, bien sûr, abstraite, en tant qu'elle est modifiée et contrôlée par les institutions sociales. Mais tant que le monde reste monde de la rareté, la violence est toujours là, et les institutions elles-mêmes seront

violentes en tant qu'elles soutiennent une structure sociale qui condamne certaines couches de la société à la pénurie. "La violence n'est pas nécessairement un acte... Elle est l'inhumanité constante des conduites humaines en tant que rareté intériorisée" (RD 221). Il faut souligner que cette inhumanité des conduites humaines ne fait pas partie, comme le croyait Hobbes, de la "nature" humaine (cf. RD 206-7). Elle est simplement l'intériorisation d'un fait contingent de notre monde, le monde compris à travers la rareté. Ma totalisation du monde et d'autrui est d'un type spécial ; c'est une totalisation de lutte. Bien sûr l'Autre contre qui je dois lutter est déterminé par le monde matériel (est-ce qu'il y a assez de bananes ?) et par le mode de production (à qui appartiennent-elles, qui est-ce qui les récoltent, est-ce qu'on peut en produire plus ?).

Nous avons vu que mon projet crée des obstacles, ou des contre-finalités. Dans le champ de la rareté nous rencontrons une nouvelle forme de contre-finalité. Aussitôt que j'ai fabriqué quelque chose ce quelque chose prend une valeur autre que la mienne. En particulier, tout comme chaque individu est de trop quand il n'y a que neuf bananes, mon produit fait que je suis de trop, parce qu'il m'échappe en tant que produit rare. Il me devient une menace (par exemple, l'homme qu'on tue pour son argent), ou un intérêt que je dois protéger contre tous. Il revêt une signification tout à fait autre que je ne l'avais voulu. C'est là un exemple d'une aliénation générale de tous mes projets qui vient du fait qu'ils s'objectifient dans un monde où il y a d'autres hommes avec d'autres projets. Sartre donne l'exemple des paysans chinois qui défrichent de nouveaux sols. Pour trouver de la terre, le paysan doit se débarrasser des arbres. Cette activité apparemment innocente, lorsqu'on la multiplie par les milliers d'autres paysans qui font systématiquement la même chose, se traduit par l'érosion,

l'encombrement des fleuves, et enfin par des inondations. En raison de l'exactitude même de leur travail les inondations apparaissent non pas comme des accidents, mais comme le résultat d'une praxis, (voir RD 232-3). Dans ce cas la praxis objectifiée dans le monde, et ainsi passive, prend un caractère actif. Je dois prendre des précautions contre elle comme si elle était la praxis de l'Autre. Ainsi le processus normal se trouve inversé, et au lieu que j'ordonne le monde, c'est le monde qui m'ordonne. Les objets, comme porteurs de significations humaines, qui prennent des pouvoirs quasi-humains : voilà ce que Sartre appelle le pratico-inerte.

Il l'explique ainsi : "la praxis comme unification de la pluralité inorganique devient unité pratique de la matière. Les forces matérielles rassemblées dans la synthèse passive de l'outil ou de la machine font des actes : elles unifient d'autres dispersions inorganiques et, par là même, imposent une certaine unification matérielle à la pluralité des hommes" (RD 250). Dans le champ du pratico-inerte "liberté" ne veut pas dire possibilité d'action mais nécessité de vivre la contrainte sous forme d'exigence à remplir par une praxis" (RD 365). Je suis totalement dominé par les valeurs des Autres objectivées dans le monde et ma liberté est réduite au minimum : le fait que je dois vivre la situation en l'intérieur-sant.

-
-
-

Il y a deux formes d'aliénation, dont nous avons déjà rencontré une, que Sartre appelle objectification, et qui est l'aliénation du résultat de ma praxis. La deuxième, que nous avons entrevue dans "L'Etre et le Néant", est l'aliénation de la praxis elle-même par la valeur - un objet devient un aimant-pour-moi. Mais ces deux formes s'entre-croisent, parce que la praxis est aussi compréhension, et parce qu'elles peuvent découler toutes les deux du même type de relation avec autrui.

Le premier exemple d'aliénation par la valeur vient du fait que mon propre produit me menace dans le monde de la rareté. Ainsi je dois le protéger, et il risque de m'échapper comme moyen d'assouvir mes besoins, pour devenir fin absolue. C'est-à-dire, je construis mon cadre autour de lui de telle façon que je comprends le monde à travers lui et non plus à travers mes besoins. "Cet homme est resté l'homme du besoin, de la praxis et de la rareté. Mais, en tant qu'il est dominé par la matière, son activité ne dérive plus directement du besoin, bien que celui-ci en soit la base fondamentale : elle est suscitée en lui, du dehors, par la matière ouvrée comme exigence pratique de l'objet inanimé" (RD 252). Par exemple le lopin de terre du paysan est le moyen pour lui de vivre. Mais il est aussi davantage. Il a été intériorisé comme une morale qui confond le statut d'homme avec le statut de propriétaire. Un changement dans la technique de la production agricole, par exemple l'introduction des tracteurs, peut faire que ce lopin ne soit plus le meilleur moyen pour le paysan de satisfaire à ses besoins, et qu'il lui soit possible de vivre mieux en faisant partie d'une coopérative de production. Néanmoins le lopin de terre reste pour lui une valeur-en-soi et

il lutte irrationnellement pour le garder, et ainsi, selon lui, pour garder sa personnalité même.

Son lopin de terre est devenu ce que Sartre appelle son intérêt. "A partir du moment où, dans une société définie, un ensemble collectif se pose comme définissant un individu dans sa particularité personnelle et où il exige en tant que tel que cet individu en agissant sur l'ensemble du champ pratique et social le conserve (comme l'organisme se conserve) et le développe aux dépens du reste (comme l'organisme s'alimente en prélevant sur le milieu extérieur), cet individu possède un intérêt" (RD 263). Au lieu de me servir d'un objet comme moyen à mes propres fins, je suis devenu une espèce de rouage qui transmet l'activité de cet objet au monde. "La relation d'intérêt comporte donc - au niveau de l'intérêt individuel - la massification des individus en tant que tels et leur communication pratique à travers des antagonismes ou des convenances de la matière qui les représente" (RD 263). Avec l'intérêt nous avons l'expérience de la nécessité.

Sartre donne l'exemple de la relation entre le bourgeois et son usine. Ici la rareté n'existe plus guère comme menace pour le bourgeois. S'il réussit il gagne beaucoup plus d'argent qu'il n'en a besoin pour sa propre consommation, et même s'il ne réussit pas il n'est pas menacé par la faim. (Il aura simplement à vendre sa fabrique à un concurrent.) Au lieu de prendre sa retraite aussitôt qu'il a gagné assez d'argent pour vivre, il réinvestit continuellement ses bénéfices dans son entreprise ; l'entreprise est devenue son "être-tout-entier-hors-du-soi-dans-une-chose" (RD 261). La rareté ne le menace pas, mais elle menace son entreprise "la concurrence... le mettent en péril en tant qu'il s'est constitué fabrique" (RD 264). Ainsi sa morale manichéiste, son inhumanité, disparaît au niveau de sa vie privée, mais seulement pour réapparaître

au niveau de ses affaires. Sans doute il se sacrifiera volontiers à l'entreprise, mais il sacrifiera aussi ses concurrents ou ses ouvriers. Si possible il faut baisser leurs salaires, ou, mieux, il faut les remplacer par les machines. S'ils essaient de faire grève, on pourra se servir de la violence directe, ou congédier des militants et intimider les autres. La violence est apparue d'abord comme contre-violence en face de l'Autre qui voulait me tuer, mais maintenant on l'employerait contre le gréviste parce qu'il menace l'intérêt du propriétaire.

Selon le libéralisme du XIXème Siècle c'est une loi immuable de la psychologie humaine que "chacun suit son intérêt", et que le capitalisme est le résultat également immuable de ce fait. Ainsi la séparation des hommes serait naturelle, et la tentative de "socialiser" l'homme serait vaine. "Il faut choisir, en effet : ou "chacun suit son intérêt, ce qui signifie que la division des hommes est naturelle - ou bien c'est la division des hommes, comme résultat du monde de production, qui fait apparaître l'intérêt.... comme un moment réel des relations entre les hommes". (RD 277). Dès maintenant nous pouvons tirer la conclusion que l'intérêt n'est pas naturel, et qu'ainsi la socialisation de l'homme reste possible. L'intérêt est une aliénation, non pas une nature. En plus, il est strictement irrationnel du point de vue du véritable intérêt matériel de l'individu - c'est-à-dire du point de vue de ses besoins matériels. La raison qui fait que cette irrationalité peut apparaître, c'est que les besoins matériels de l'individu ne constituent pas non plus une nature immuable. Ils agissent seulement en tant qu'ils sont intérieurisés, pouvant ainsi être déformés ou même rejetés. C'est l'intériorisation qui est la base de l'aliénation.

La machine est donc l'intérêt du capitaliste. La relation entre l'ouvrier et la machine est tout à fait diffé-

rente. Mais elle le domine également. A l'usine la cadence de son travail est fixée par la machine, et ce sont ces exigences qui déterminent la durée de son travail. Dans la mesure où de nouvelles inventions obligent le travailleur à changer ses habitudes, l'obligeant, par exemple, à quitter la campagne pour se fixer dans la ville, la machine le contrôle totalement. A la différence du propriétaire il n'essaie ni de la conserver ni de la développer. "Elle (la machine) définit donc et produit la réalité de son servant, c'est-à-dire qu'elle fait de lui un Etre pratico-inerte qui sera machine dans la mesure où celle-ci est humaine et homme dans la mesure où elle reste malgré tout outil à diriger : bref, son exact complément à titre d'homme inversé" (RD 269). Dans la mesure où la structure sociale nécessite qu'il travaille comme salarié, la machine est son destin. Ses exigences sont intériorisées comme faisant partie de la nature des choses.

Toutefois son destin ne vient pas de la nature des chooses. Par exemple, avant 1830, comme résultat de l'introduction des machines, il y avait une baisse continue des salaires. Le destin des ouvriers "n'était que l'impossibilité de toute stabilisation. Cela non point à cause de la matérialité physique et technique de la machine, mais à cause de sa matérialité sociale (de son être pratico-inerte) c'est-à-dire de l'impossibilité de contrôler cette matérialité et de l'orienter vers la diminution réelle du travail humain pour tous et non vers la négation des travailleurs ou du moins de leur humanité." (RD 272, c'est moi qui souligne). Leur destin venait de la nature de la Société, c'est-à-dire, de la façon dont les hommes de cette société se servaient des choses.

Pourquoi donc est-ce qu'ils s'en servaient de façon telle qu'une avance dans les méthodes de production se traduisait au début du moins, par un accroissement de la misère ? Et

comment des chrétiens respectables ont-ils pu gaiement tirer profit du travail des enfants ?.

Nous avons vu que toutes mes relations avec autrui se passent dans le contexte du Tiers. Ou je suppose que le Tiers est avec moi, ou je suppose qu'il n'est pas avec moi (bien que pas nécessairement contre moi). La sorte de groupement dans lequel je suppose que le Tiers n'est pas avec moi, Sartre l'appelle un collectif, ou une série. Une série est une relation entre individus dans laquelle ceux-ci sont isolés l'un de l'autre. Dans le cas de la queue à l'arrêt d'autobus les voyageurs sont isolés par leurs projets différents ; ils prennent tous l'autobus pour des raisons différentes et pour aller en des lieux différents. Dans le cas des gens qui écoutent la radio ils sont isolés dans l'espace. Si l'un d'entre eux croit que l'émission de propagande est mauvaise il ne peut pas communiquer avec les autres auditeurs pour les protéger contre les mensonges. Il n'est lié à eux qu'à travers l'objet commun, la voix, et à cause de cela il est impuissant à agir. Cette impuissance de l'individu dans la série, et le fait qu'il s'en rende compte, est le point le plus important pour la compréhension de la série : "Je sens mon impuissance en l'Autre puisque c'est l'Autre en tant qu'Autre qui décidera si mon acte restera une initiative individuelle et folle ou me rejettéra dans la solitude abstraite ou deviendra l'acte commun d'un groupe ; ainsi, chacun attend l'acte de l'Autre et chacun se fait l'impuissance de l'Autre en tant que l'Autre est son impuissance." (RD 325).

Il y a par exemple le cas de l'état policier dans lequel le gouvernement est très impopulaire, mais où le mécontentement reste sériel parce que chaque individu craint d'en parler à son voisin, de peur que celui-ci ne soit un mouchard. Il y a le cas d'une grève, où chaque individu reprend son travail de peur d'être seul à ne pas le reprendre, risquant

ainsi d'être congédié. Ici nous voyons le deuxième caractère de la série, qui est que chaque individu agit comme il croit que les autres vont agir. Voici un exemple banal. Plusieurs garçons vont à la piscine pour nager. Ils tâtent l'eau. Elle semble froide, donc pour le moment ils n'y entrent pas. L'un d'entre eux suggère qu'ils ferment tous les yeux, comptent jusqu'à trois et plongent ensemble. Ils sont tous d'accord, ils ferment les yeux, ils comptent jusqu'à trois -- et chacun fait ce qu'il croit que les autres vont faire. Je ne veux pas que les autres se moquent de moi parce que je suis le seul à être dans l'eau froide, mais je ne veux pas non plus apparaître comme le lâche qui est resté sur le bord. Donc je dois décider si mes amis sont honnête, ou s'ils ont en général tendance à jouer des tours. Si je crois que la majorité va plonger, je plonge ; sinon je reste sur le bord. De nouveau nous sommes en face de l'impuissance. L'acte de chaque garçon est conditionné par la somme des actes des autres mais sans influer à son tour sur eux. On ne peut même pas dire que trois garçons imitent un quatrième. Chacun d'eux imite l'attitude présumée des trois autres -- donc tous les quatre sont aliénés. Sartre exprime ceci en disant que dans la série chacun essaie de se faire autre. Cette tentative de se faire autre dans toutes ses conduites peut être considérée comme une nouvelle sorte de praxis -- la praxis sérielle.

Si nous reprenons le cas du capitaliste qui peut baisser les salaires en mécanisant sa fabrique, nous voyons qu'il ne fait pas "dans le vide". Il agit dans le contexte des autres capitalistes. Il veut réduire ses frais pour obtenir une plus grande partie du marché en vendant moins cher que ses concurrents. Ou bien ceux-ci introduisent des machines dans leur entreprise, et s'il ne fait pas comme eux la sienne fera faillite. Dans les deux cas la nécessité de baisser les salaires vient de l'Autre. "La concurrence comme antagonisme récurrent détermine le patron même comme Autre que

soi dans la mesure où il détermine son action en fonction de l'Autre et de l'action de l'Autre sur les Autres". (RD 254). Le Marché n'est rien que la somme de tous les actes de ceux qui ont quelque chose à vendre ou à acheter - des capitaux, des biens ou du travail. En tant que le propriétaire essaie de "suivre le marché", il essaie de régler ses actes sur ceux des Autres, en même temps que les Autres essaient de régler leurs actes sur lui. (Ainsi le Marché est-il une série.) Ce n'est jamais le propriétaire qui baisse les salaires ou qui embauche des enfants. C'est toujours l'Autre qui l'oblige à le faire.

Le propriétaire comprend le monde à travers ces deux idées : la nécessité de la violence comme contre-violence pour défendre son intérêt, et la nécessité sérielle de se faire Autre. Ses deux idées constituent la base de ce monde, et c'est pour cette raison que le propriétaire de 1840 a pu aller tranquillement à la messe le dimanche, bien qu'il employât des enfants.

Le destin de l'ouvrier lui vient aussi de l'Autre ; des concurrents de son patron, bien sûr, mais aussi de la praxis sérialisée des autres ouvriers, car c'est la concurrence qu'il y a entre eux qui permet la baisse des salaires. La "loi d'airain" des salaires, (comme toutes les autres prétendues lois du marché), n'est que le résultat de la sérialisation de la praxis des ouvriers.

Ainsi la nécessité que nous rencontrons dans la société n'est rien que l'impuissance de la praxis sérielle. "La nécessité, comme limite au sein de la liberté... devient... la structure même de tous les processus de sérialité". (RD 376).

Le projet de devenir Autre, qu'on appelle l'extéro-conditionnement, prend aussi d'autres formes que celle de la soumission au Marché. Il peut devenir une morale qui régit toute la vie de l'individu. A tous les niveaux il y a la tentative de faire ce que font les autres, de porter ce que

portent les autres, "to do the done thing" comme on dit en anglais. Sartre donne l'exemple des disques du hit-parade qu'on achète parce que les autres les achètent. La publicité se sert beaucoup de l'extéro-conditionnement - "Achetez X. Tout le monde l'achète". "Il faut être dans le vent". "Get with it". Il faut remarquer que dans la mesure où on essaie d'être, d'agir, de penser comme les autres, d'acheter ce que les autres achètent, on est inévitablement conditionné par des groupes, car c'est seulement par des groupes de propagande (presse, radio) et de publicité qu'on peut savoir ce que fait l'Autre.

La meilleure façon pour la bourgeoisie de protéger son intérêt est de retenir les ouvriers dans un état de sérialité. On peut le faire directement en interdisant les syndicats, en renvoyant les militants et par l'intimidation, ou on peut encourager une idéologie de la sérialité et de l'extéro-conditionnement. On peut dire que la publicité dans les pays capitalistes a des effets politiques aussi bien que commerciaux. Dans ce sens on peut appeler toute idéologie sérielle - c'est-à-dire qui préconise une moralité de l'extéro-conditionnement, ou qui soutient que du point de vue scientifique il faut traiter les hommes comme des molécules discrets - une idéologie bourgeoise selon le mythe platonicien une idéologie de classe serait une nationalisation - c'est-à-dire un mensonge, inventé en pleine connaissance de cause pour mystifier les autres classes afin de consolider sa propre domination. Mais il n'en est pas ainsi, car la classe dominante est elle-même aliénée. Nous verrons que ces idéologies ne sont que la thématisation de la praxie bourgeoise. Mais pour le moment nous ne pouvons pas considérer des classes.

Si l'homme ne pouvait jamais échapper à la série sa liberté serait toujours aliénée. Nous devons donc montrer comment il peut s'en échapper.

CHAPITRE IIIL E G R O U P E

Nous avons vu qu'autrui fait partie de mon cadre, que j'agis en fonction de l'Autre. Dans la série je suppose qu'il n'est pas avec moi. Dans le groupe je suppose qu'il est avec moi, et ainsi j'agis d'une toute autre façon. (Sartre se sert du mot "groupe" dans un sens très précis que je vais essayer de définir. Je vais employer le mot "groupement" comme le genre dont le groupe, la série, l'institution et la bureaucratie seraient des espèces). Par exemple une section de soldats se prépare à charger l'ennemi. Bien sûr un soldat ne chargerait pas tout seul. Mais, lorsque l'ordre est donné, il charge sans hésiter parce qu'il sait que les autres vont charger. L'unité de la charge vient du fait que chaque individu unifie le groupe en agissant comme si c'était une unité. Il n'y a ni une unité toute faite ni un acte spécial d'unification. L'unification du groupe vient d'une qualité spécifique de chaque acte de ses membres; "En fait le groupe n'est pas mon objet, il est la structure communautaire de mon acte" (RD 403) (c'est moi qui souligne). C'est à dire qu'il y a dans le groupe une nouvelle sorte de praxis, que Sartre appelle la praxis commune.

Dans la série le Tiers, bien qu'il totalise (unifie) les relations réciproques des autres, le fait néanmoins depuis sa propre position dans la série, c'est à dire, comme Autre. Son acte d'unification, s'il rebondissait sur les relations unifiées, le ferait comme étranger, comme menace ou comme indifférence. Dans le langage de "l'Etre et le Néant" le Tiers unifie moi et l'autre comme "nous objet" L'expérience du Tiers comme unificateur "correspond à une expérience d'humiliation et d'impuissance: celui qui s'éprouve comme constituant un Nous avec les autres hommes se sent englué parmi une infinité d'existences étrangères, il est aliéné radicalement et sans recours" EN 490-91. C'est cette aliénation qui est la base de la série, où le Tiers unifie toujours de l'extérieur. Ainsi, "l'unité, en fait, ne

CHAPITRE IIIL E G R O U P E

Nous avons vu qu'autrui fait partie de mon cadre, que j'agis en fonction de l'Autre. Dans la série je suppose qu'il n'est pas avec moi. Dans le groupe je suppose qu'il est avec moi, et ainsi j'agis d'une toute autre façon. (Sartre se sert du mot "groupe" dans un sens très précis que je vais essayer de définir. Je vais employer le mot "groupement" comme le genre dont le groupe, la série, l'institution et la bureaucratie seraient des espèces). Par exemple une section de soldats se prépare à charger l'ennemi. Bien sûr un soldat ne chargerait pas tout seul. Mais, lorsque l'ordre est donné, il charge sans hésiter parce qu'il sait que les autres vont charger. L'unité de la charge vient du fait que chaque individu unifie le groupe en agissant comme si c'était une unité. Il n'y a ni une unité toute faite ni un acte spécial d'unification. L'unification du groupe vient d'une qualité spécifique de chaque acte de ses membres; "En fait le groupe n'est pas mon objet, il est la structure communautaire de mon acte" (RD 403) (c'est moi qui souligne). C'est à dire qu'il y a dans le groupe une nouvelle sorte de praxis, que Sartre appelle la praxis commune.

Dans la série le Tiers, bien qu'il totalise (unifie) les relations réciproques des autres, le fait néanmoins depuis sa propre position dans la série, c'est à dire, comme Autre. Son acte d'unification, s'il rebondissait sur les relations unifiées, le ferait comme étranger, comme menace ou comme indifférence. Dans le langage de "l'Etre et le Néant" le Tiers unifie moi et l'autre comme "nous objet" L'expérience du Tiers comme unificateur "correspond à une expérience d'humiliation et d'impuissance: celui qui s'éprouve comme constituant un Nous avec les autres hommes se sent englué parmi une infinité d'existences étrangères, il est aliéné radicalement et sans recours" EN 490-91. C'est cette aliénation qui est la base de la série, où le Tiers unifie toujours de l'extérieur. Ainsi, "l'unité, en fait, ne peut apparaître comme réalité omniprésente d'une sérialité en voie

de liquidation totale que si elle affecte chacun dans les relations de tiers qu'il entretient avec les Autres et qui constituent l'une des structures de son existence en liberté" (RD 398). Le Tiers doit unifier mes relations réciproques avec l'autre d'une nouvelle manière.

Selon Sartre cette nouvelle façon d'unifier provient de la tentative d'échapper à l'impuissance sérielle en face d'une menace, qui peut venir ou de l'Autre ou du pratico-inerte, (RD 396) et sur la base d'une unité passive déjà donnée -unité de lieu - par exemple. Il donne l'exemple des premiers jours de la révolution de 1789. D'abord la population de Paris n'est que passivement unifiée par la ville elle-même. C'est-à-dire, l'unité est l'unité nominale que leur donne le nom de "Parisiens". Cette unité devient positive, un contenu lui est donné, par le fait que Paris est encerclé par des troupes qui s'appellent à "restaurer l'ordre". Les citoyens prennent conscience d'eux-mêmes comme "sur-le-point d'être massacrés". D'abord le Tiers totalise son quartier comme unité dont il ne fait pas partie. Mais, étant donné la menace externe "si le pouvoir totalisant d'un Tiers produit, comme découverte d'une possibilité objective, la saisie du quartier, cette fois, comme totalité menacée, il se trouve désigné du même coup par cette menace comme intégré à la totalité qu'il a totalisée" (RD 400, c'est moi qui souligne). Le Tiers se saisit comme partie intégrante de son quartier, non plus comme observateur objectif, et c'est cette saisie qui est à la base de la formation du groupe. Le premier pas est simplement que les gens, inquiets, descendent dans la rue. Là ils se trouvent déjà dans un groupement lorsqu'ils suivent les courants et les remous qui traversent la foule. Mais ici l'individu ne fait qu'imiter les Autres. Ses actes lui viennent d'ailleurs, le groupement reste sérieux, et peut retomber dans la sérialité pure de la dispersion absolue. Il faut encore que l'individu "pense" le groupe comme groupe, c'est à dire en trouvant dans l'autre "sa propre liberté" (RD 418) dans la mesure où l'Autre augmente le groupement et

représente pour moi un accroissement de moi-même: "pour les manifestants qui se battent contre la police, il est la bataille... en tant qu'elle est partout la même et que chacun se fait en elle le même que tout, c'est à dire liberté qui s'objective" (RD 420). Le catalyseur du groupe en fusion pourrait être l'acte d'un individu qui lance un mot d'ordre, non pas comme commandement, mais comme simple "poteau indicateur" (RD 421) que suivent tous les membres, car "je découvre dans ma praxis les mots d'ordre qui viennent des autres tiers" (RD 421).

Le caractère particulier du groupe à ce niveau est de ne pas avoir de chef. Il y a simplement une série de mots d'ordre, émanant d'individus anonymes, qui circulent et que tout le monde suit. La relation entre moi et chaque tiers est médiée par le groupe ("je sais le groupe..... comme médiation entre moi et chaque autre tiers" RD 404) dans la mesure où le groupe est devenu le "milieu" de mon action. Il y a égalité totale, mais ce n'est pas l'égalité de l'altérité qu'on trouve dans la série. C'est l'égalité de souveraineté commune. Au moment où la foule commence à se comporter en unité, même si cette unité ne consiste qu'à fuir ensemble au lieu de se disperser, le Tiers "est souverain, c'est à dire qu'il devient, par le changement de la praxis, l'organisateur de la praxis commune" RD 401)

Sartre définit la souveraineté ainsi: "le pouvoir pratique absolu de l'organisme dialectique, c'est-à-dire, sa pure et simple praxis comme synthèse en cours de toute multiplicité donnée dans son champ pratique, q'il s'agisse d'objets animés, d'êtres vivants ou d'hommes" (rd 568), bref, "l'Homme est souverain" (rd 588) Dans le cas du groupe révolutionnaire, courant, fuyant ensemble, se regroupant, cherchant un ennemi vulnérable, l'action n'est pas assez diversifiée pour qu'on puisse trouver, même pour un acte particulier, un souverain spécifique.

Cependant dans un groupe plus structuré, comme une équipe de football, on peut voir que la souveraineté circule parmi les membres. Pendant un temps les actes de l'un d'entre eux (celui qui a le ballon) servent comme régulateur pour les autres. Ils règlent leurs positions selon les actes de celui-ci, et c'est lui qui totalise le champ pour le groupe. Mais ses actes pendant qu'il est souverain indiquent d'eux-mêmes la perte prochaine de sa souveraineté; il ne prend le ballon que pour le confier à son tour à quelqu'un d'autre. Ainsi sa souveraineté n'est pas exercée de l'extérieur. Elle n'est rien d'autre que sa façon de s'intégrer au groupe. Il est "quasi-souverain et quasi-objet; et le groupe lui-même, en tant que totalisé par la pratique de tel individu commun, est quasi-totalité objective et, en tant que multiplicité niée de quasi-souverainetés, il est en détotalisation perpétuelle." (RD 564). Cette relation ambiguë de l'individu au groupe, Sartre l'appelle une relation de transcendance-immanence.

Le souverain ne dit pas aux autres ce qu'ils doivent faire. Le groupe entier exprime sa compréhension de la situation en se réorganisant derrière le souverain. C'est cette réorganisation même qui fait qu'il y a un groupe, c'est la praxis du groupe. Le groupe se re-structure comme je réorganise mon corps lorsque j'agis. Il y a là la même structure que celle qu'on trouve dans la praxis individuelle - la structure d'une totalisation en cours. Le groupe intérieurise ses buts et les obstacles et se réorganise pour atteindre les uns et pour éviter les autres. "La praxis du groupe est d'effectuer sans cesse sa propre réorganisation, c'est à dire d'intérioriser sa totalisation objective par les choses produites et les résultats atteints, d'en faire ses nouvelles différenciations et ses nouvelles structures, et de dépasser du même coup ce remaniement vers des objectifs nouveaux" (RD 412). Par exemple, la section de combat qui avance vers l'ennemi à travers un terrain difficile change à chaque instant de formation. Ses membres se séparent pour examiner les deux côtés d'un tertre, le plus grand traverse le

premier un fleuve, le plus agile escalade le premier un rocher et ainsi de suite.

Il y a deux éléments différents dans cette praxis, l'un qui est dialectique, l'autre qui ne l'est pas. Le premier est la succession des choix, des totalisations, que fait le groupe à travers le Tiers Régulateur et le deuxième est la réorganisation automatique de la structure qui suit ~~ces~~ choix. Cette réorganisation nécessaire est le mouvement du squelette inerte du groupe, qui se trouve sous tous ces actes, et les rend possibles. Sa nécessité vient du fait que le groupe, comme l'individu, aborde le monde à travers des techniques. La praxis du groupe, donc, comprendre, comme la praxis individuelle, le projet et la situation: la situation "externe" (le monde) et la situation "interne" (les techniques, pour l'individu le corps, pour le groupe ses membres). Le projet, tout à la fois, est limité par ces conditions et leur donne leur valeur en les dépassant.

La différence entre les deux, c'est que le groupe est plus fort - parce qu'il a un "corps" plus grand - mais ceci au prix de la relation ambiguë de transcendance-immanence entre ses membres, qui font que le groupe ne peut jamais devenir un hyper-organisme. L'unité de sa praxis lui vient toujours de la praxis commune de ses membres. La praxis individuelle est une dialectique constituante, mais la praxis du groupe est une dialectique constituée (voir RD 432)

La praxis de l'individu est aussi sa compréhension de sa situation. De même le groupe exprime sa compréhension de la situation dans sa réorganisation de lui-même. "La structure, si on doit la considérer, par abstraction, comme connaissance, n'est pas autre chose que l'idée que le groupe produit de lui-même" (RD 502). Cette connaissance n'est pas nécessairement thématisée. Chacun exprime sa compréhension du groupe dans sa praxis. (Ceci est une autre façon d'exprimer le fait que la praxis de l'individu dans le groupe est différente de

sa praxis dans la série ou tout seul. Mais il est préférable que cette connaissance soit explicitée et expliquée à tous les membres, parce qu'il y a toujours le danger d'un éclatement du groupe et que cette compréhension est une manière de l'éviter. (il y a ici la base d'une idéologie dialectique, que nous rencontrons dans le chapitre suivant.)

La cohésion du groupe présente deux problèmes. Premièrement, il reste dans chaque individu un élément de passivité même si ce n'est rien que le fait que chacun à un cadre différent, donc ses propres limitations de connaissance. Les membres sont différents. "En fait, chacun vient au groupe avec un passif (c'est à dire avec un conditionnement complexe qui le singularise dans sa matérialité); et ce passif - dans lequel il faut faire entrer les déterminations biologiques comme les déterminations sociales - contribue à créer, en dehors même de la sérialité, une hystérosis qui peut susciter une série nouvelle." (RD 427). Il y a toujours possibilité de malentendus etc.. De plus, puisque cette différence comporte des différences de capacité, elle constitue la base pour une stratification permanente des fonctions, Deuxièmement, puisque le groupe ne peut jamais devenir hyperorganisme, l'individu peut toujours le quitter. L'unité ne réside que dans la nature unifiante de la praxis de chacun, S'il n'y a pas de praxis, il n'y a pas de groupe!

Le groupe risque donc d'être détruit comme unité vivante ou par éclatement ou par ossification. (voir RD 429) Ce sont là deux formes différentes du retour à la sérialité, car dans l'ossification le groupe devient passif et ne fait que répéter mécaniquement ses actes; il est l'intérêt de ses membres, une nouvelle aliénation. Malheureusement comme nous allons le voir, la tentative d'éviter l'éclatement mène à l'ossification. Mais l'ossification et l'éclatement ne sont que des tendances qui viennent du fait que l'individu reste toujours libre et responsable. Dans l'analyse qui suit je veux montrer comment

on peut comprendre toutes les formes de groupement en fonction de cette liberté. Donc on ne veut pas dire que l'évolution possible d'une forme à une autre soit nécessaire. On peut se rendre compte des dangers, et ainsi, peut-être, les éviter. (L'intérêt de l'analyse vient de ce qu'elle nous aide à comprendre que la Société est une structure humaine, dont chaque membre est responsable).

Le premier acte fait pour empêcher l'éclatement du "groupe en fusion", c'est le serment. Tous les membres du groupe jurent qu'il resteront ensemble, et chacun admet qu'on prendra des sanctions contre lui s'il part unilatéralement. C'est une tentative afin de constituer l'unité du groupe comme limite indépassable; c'est à dire afin d'introduire dans le groupe une nouvelle inertie, une rigidité, pour agir sur l'inertie du champ pratique. Après que l'enthousiasme initial s'est dispersé ou que la menace immédiate est levée chaque Tiers exige une garantie que les autres vont rester ensemble, afin qu'il puisse accomplir ses tâches. La rigidité nécessaire est assurée par la violence du groupe contre le déserteur, "Je réclame qu'on me tue si je fais sécession" (RD 449). Ainsi la violence, la terreur, est le corollaire de la fraternité, et elle est toujours là comme arrière-fond de tous les actes du groupe. Mais elle ne peut que "hausser le seuil" de la sécession, et non pas l'abolir comme possibilité. Sartre ne s'explique pas très clairement sur ce point, mais il faudrait que le degré de la violence varie selon les objectifs du groupe. Il est assez rare qu'on tue un homme parce qu'il a quitté un club de football! Mais à l'époque de la formation du club, où celui-ci est encore un groupe "à chaud", un groupe en fusion, on pourrait peut-être dire que la violence existe comme risque d'impopularité, par exemple. Il faut comprendre cette violence comme une nouvelle forme de la contre-violence, en tant que je suis menacé par la désertion du Tiers. Elle n'est que l'expression dans le groupe du fait que

dans le champ de la rareté, toutes les relations humaines sont fondées sur la violence. Dans ce cas, la violence serait proportionnelle à la menace. Le serment n'est pas nécessairement un véritable acte historique. C'est une structure implicite de tous les groupes. C'est cette structure qui fondera tous les autres développements du groupe.

Chaque individu a des qualité particulières (son passif,) donc chacun a tendance à prendre des fonctions particulières. Et, de toute façon, le groupe doit se différencier afin de répondre à son objet. Cette différenciation réintroduit l'altérité - mais l'altérité comme "culture", et non plus comme "nature": "Je comprends que l'Autre c'est une invention pratique et signifiante de nous les mêmes" (RD 475). Le groupe devient ainsi une organisation: "L'organisation est à la fois découverte dans l'objet des exigences pratiques et division des tâches entre les individus à partir de cette découverte dialectique" (RD 460) . A ce niveau tous ont encore une autorité égale comme quasi-souverains. Il n'y a pas de distinction entre mes droits et mes devoirs. C'est à la fois mon droit et mon devoir d'exiger du groupe de dont j'ai besoin pour accomplir mes fonctions. Je suis encore Tiers Régulateur. Cependant, si, afin d'éviter des conflits possibles, le groupe, implicitement ou explicitement, fait de la souveraineté la fonction d'un certain individu, toute la nature du groupe se trouve changée. Le Tiers Régulateur est essentiel au groupe en fusion, mais maintenant l'individu devient médiation non-essentielle entre le souverain et le champ pratique. Il est devenu un outil. La fonction n'est plus la praxis d'un certain individu. Elle est devenue une institution, c'est-à-dire un poste qui a sa propre existence et que n'importe qui peut remplir. "(La Fonction), en se posant pour elle-même, et en produisant les individus qui doivent la perpétuer, devient institution." (RD 581) Sartre appelle la souveraineté comme institution "autorité". Il faut souligner que la création de cette autorité,

comme terreur concentrée chez un seul ("re-incarnation individuelle du groupe en fusion et de la Liberté-Terre" RD588)) ne crée pas une force nouvelle. C'est une redistribution du pouvoir des quasi-souverains. Ainsi le pouvoir de l'autorité ne réside que dans la praxis de ses sujets, et ce sont les sujets qui en sont responsables. (Ceci s'applique aussi bien à la souveraineté politique qu'à n'importe quelle autre forme de souveraineté). Mais les sujets ne s'en rendent pas compte. C'est à dire que leur praxis est aliénée: "Par la souveraineté le groupe s'aliène à un seul homme pour éviter de s'aliéner à l'ensemble matériel et humain" (RD 603).

Nous sommes de nouveau près de la sérialité. Les relations entre les membres du groupe institutionnalisé tendent vers une hiérarchie simple. Dans ces conditions l'individu n'est plus directement associé à la praxis du groupe. Il s'occupe seulement de sa propre place dans la hiérarchie. Ainsi il se comporte comme il croit que ses supérieurs veulent qu'il se comporte. Ses pairs sont ses rivaux. Pour ses inférieurs il n'est qu'un rouage par qui passent des ordres. Il les donne gentiment ou brutalement, selon ^{ce} qu'il croit que veulent ses supérieurs. Dans ses rapports avec ses inférieurs il se contente de les contrôler, d'empêcher l'insubordination. "C'est ce triple rapport-extéro-conditionnement de la multiplicité inférieure; méfiance et terreur sérialisante (et sérialisée) au niveau des pairs; annihilation des organismes dans l'obéissance à l'organisme supérieur - qui constitue ce qu'on appelle la bureaucratie" (RD 626). N'importe quel groupement, un gouvernement, une société anonyme, une église, un syndicat, un lycée, pourrait dégénérer en bureaucratie.

Le groupe doit se donner des armes afin d'exister comme un pouvoir pratique plutôt que comme un rêve évanescant. Mais cette "concrétisation" risque de l'amener à la sérialisation de la bureaucratie. "Ainsi le groupe, praxis qui s'enlise dans

la matière, trouve en sa matérialité - c'est à dire en son devenir-processus- sa véritable efficacité. Mais, dans la mesure même où la praxis est processus, les fins visées perdent leur caractère téléologique; sans cesser d'être des fins à proprement parler, elles deviennent des destins" (RD 631)

Il faut souligner de nouveau que nous ne nous trouvons pas en présence d'un homme platonicien qui décide contemplativement s'il veut ou non faire partie d'un groupe ou d'une série. L'homme est entièrement pénétré par le groupe ou par la série: il comprend le monde à travers eux, et c'est pour cette raison qu'on parle des espèces différentes de la praxis: praxis sériel-le et praxis commune.

La différence entre la série et le groupe s'éclaire si on la considère à la lumière de ce que dit Sartre au sujet de mes relations avec autrui, dans "l'Etre et le Néant". On peut dire que dans la série j'agis avec mauvaise foi, alors que dans le groupe j'agis de bonne foi.

Sartre a analysé les relations avec autrui en fonction de mon statut ambigu de sujet (pour soi) et d'objet (pour soi-pour-autrui). Le regard de l'Autre me métamorphose en objet. Je peux ou accepter et vivre ce statut d'objet (masochisme), ou le rejeter et essayer de rétablir ma subjectivité en faisant de l'Autre un objet pour moi (sadisme, indifférence). Toutes ces conduites sont de mauvaise foi parce qu'elles sont des refus d'accepter le fait que nous sommes tous les deux, l'Autre et moi, à la fois objet et sujet. Dans la série l'attitude habituelle envers autrui est l'indifférence: la queue pour l'autobus, le marché - l'autre comme statistique. Mais celui qui accepte une position inférieure, qui accepte qu'on le malmène dans la bureaucratie, ou celui qui se donne entièrement à un chef dans un groupement (sériel) faciste, est quelqu'un qui accepte son impuissance et se choisit comme objet - c'est le masochisme. Le

chef lui-même, ou l'industriel qui cherche la domination, se pose comme sujet absolu en face d'une série d'objets qu'il peut manipuler à son gré. - c'est le sadisme - . Ainsi dans la série je nie que moi et l'Autre soyons tous les deux des sujets. (D'ailleurs, il y a des idéologies sérielles qui nient expressément que l'être humain, soit un sujet - il devient un objet qui répond à des stipuli.) Sartre montre aussi que la mauvaise foi est une conduite de fuite devant la responsabilité - je dis que mes actes sont le résultat de ma nature, de mes caractères psychiques, de la volonté de Dieu. De même dans la série la mauvaise foi se manifeste par le cri tellement fréquent "Je sais que c'est mal (la ~~à~~ torture, la faim, le racisme etc...) mais qu'est-ce-que je peux faire tout seul?". Nous avons vu aussi que le propriétaire n'est pas responsable du chômage; c'est toujours l'Autre qui est responsable. Donc dans la série se trouvent les deux caractéristiques de la mauvaise foi - le refus de la responsabilité, et le refus du statut difficile et ambigu de sujet-objet.

Dans "l'Etre et le Néant" Sartre montre que toutes les relations interhumaines sont vouées à l'échec si elles restent sur le niveau de la mauvaise foi: "il ne reste plus au pour-soi qu'à rentrer dans le cercle et à se laisser indéfiniment ballotter de l'une à l'autre des deux attitudes fondamentales" (EN 484) Mais dans une note il ajoute : "Ces considérations n'excluent pas la possibilité d'une morale de la délivrance et du salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont nous ne pourrons parler ici" (EN 484nl)

Cette conversion est le changement d'attitude qui mène à la formation du groupe, car le groupe est par essence, à travers la structure des Tiers Régulateurs, la reconnaissance réciproque de chacun comme liberté, comme responsable, comme sujet et objet (comme quasi-objet et quasi-souverain). On

peut dire que les vrais amants, et non pas les amants qui luttent dans "l'Etre et le Néant", forment le cas limite du groupe, et du point de vue du nombre et du point de vue de l'intégration, de la reconnaissance de chacun comme corps et comme âme. C'est cela la morale de la bonne foi.

CHAPITRE IVLES CLASSES

Jusqu'ici nous sommes restés, dans deux sens, sur un niveau assez abstrait. D'abord j'ai essayé seulement de montrer les mécanismes abstraits de la praxis, de la série et du groupe, bien que Sartre en donne maints exemples très concrets. Deuxièmement, le groupe et la série sont eux-mêmes des êtres abstraits qui n'existaient que dans la société, qui est un ensemble de groupements de toutes espèces. Dans ce chapitre je veux aborder le concret dans les deux sens, en montrant l'individu dans toute l'épaisseur de son vrai contexte, et en essayant d'appliquer les concepts que nous avons considérés à quelques exemples, afin d'éclairer non pas des difficultés de la théorie des groupements, par exemple, mais d'éclairer la société elle-même.

Le mot classe est défini en fonction des moyens de production. Une classe est un groupement d'individus qui ont tous la même relation aux moyens de production! La division de la société en de tels groupements vient de la rareté. La société ne produisait pas assez pour nourrir tout le monde; aussi fallait-il désigner certains individus comme sous-éliminés en écartant d'eux par la violence, c'est-à-dire par la contre-violence, le contrôle des moyens de production. Donc dans le milieu de la rareté la société est divisée en deux; possédants et non-possédants.² Les non-possédants, comme sous-alimentés, sont menacés par les possédants, et les possédants, n'ayant aucun droit divin à leur propriété, sont menacés par la révolution et la perte de leur propriété.³ Ce sont ces menaces, intériorisées, qui constituent ce qu'on appelle la lutte des classes. Il faut souligner que la structure des classes est toujours violente et meurtrière, bien qu'il n'y ait pas toujours lutte consciente entre deux (ou plusieurs) classes conscientes d'elles-mêmes. Nous verrons pourquoi.

Dans les sociétés de l'Europe la structure actuelle des classes est le résultat d'une longue évolution, et il n'y a pas de moment où l'on puisse dire qu'une société se soit divisée violemment en deux classes. Mais il y a certaines sociétés où cette action violente s'est produite récemment: ce sont les colonies européennes des pays de l'Afrique et de l'Asie. Sartre prend l'exemple de l'Algérie pour montrer le développement des classes dans l'Algérie coloniale. Il s'agit de montrer que la structure de classe est violente, et que ce n'est rien que le résultat de la praxis de tous les individus dans la Société, que "la classe" ou ("la nation") n'est pas du tout un "être" naturel, un hyperorganisme, et que les actes de l'individu ne viennent pas de sa nature, mais de sa compréhension, de son cadre, c'est à dire, que le colonialisme et les classes ne sont pas inévitables ou "naturels".

D'abord, il n'est guère nécessaire de dire que la conquête originelle était violente (bien qu'il y ait des parties de l'Afrique où on déployait la force sans toutefois s'en servir). Cette violence avait deux conséquences: la destruction de l'ancienne structure sociale, qui aurait été une menace comme centre de ralliement (et comme nouvelle autorité possible) et le besoin de la présence continue de l'armée. Lorsque le gouvernement français s'est décidé à faire de l'Algérie une colonie de peuplement, il a encouragé la détérioration de l'ordre pré-colonial en introduisant de nouvelles lois sur la propriété afin de couvrir d'un semblant de légalité la confiscation des terrains des musulmans, afin de procurer de la terre aux colons, et de créer un prolétariat rural misérable qui serait obligé de travailler pour eux. Ainsi la "clochardisation" des paysans n'était pas la conséquence automatique d'une collision entre deux "cultures" ou deux "civilisations". C'était la destruction violente et délibérée, d'une société par la praxis des membres d'une autre. (D'ailleurs, comme le remarque Sartre, la destruction ne venait pas de la supériorité de la culture

française, mais plutôt de ses vices: "si la société bourgeoise clochardise la société féodale, ce n'est plus en fonction de ses supériorités.... mais de ses infériorités, de l'immonde brutalité qui a si clairement marqué le capitalisme à ses débuts" (RD 675).

Le colon se trouve parmi des hommes qu'il sait être dangereux, puisqu'on a dû les conquérir, et qui sont objectivement inférieurs à lui en tant que le statut d'un homme se définit par son emploi, son salaire, ses vêtements, et de qui il dépend puisqu'ils sont ses ouvriers. C'est-à-dire qu'il se trouve dans une société raciste -- La structure de la société est raciste. Mais cette structure n'est rien d'autre que la praxis des colons et des colonisés, la façon dont ils raniment le passé, les institutions etc. Le colon doit intérioriser et vivre le système raciste dans ses démarches quotidiennes. Le racisme est sa façon de comprendre le monde, et le racisme comme théorie n'est que la thématisation et l'"explicitation" de ce racisme vécu. Bien sûr, ce n'est pas une rationalisation de la part des colons pour justifier leurs priviléges, car il n'y a pas une connaissance naturelle (le mythe platonicien) que le colon essaierait sciemment de déformer. Pour le colon le racisme est une vérité pratique. Ni celui qui est né colon, ni le nouveau venu de la métropole n'est capable de mettre en doute cette vérité pratique; ni l'un ni l'autre ne possède les techniques intellectuelles nécessaires. Même s'il y en a parmi eux qui sont assez instruits pour comprendre les théories scientifiques, il est tout à fait possible qu'ils ne comprendront pas des théories au sujet de la race, parce que leur racisme est inconscient dans le sens que nous avons défini, c'est à dire tellement enraciné dans le cadre qu'on pense à travers lui sans s'en rendre compte. L'"intellectuel" raciste se bornera donc à énumérer des "preuves" simplistes, sans grand souci de logique, parce que tout cela lui paraît tellement évident. (J'ai même entendu un Sud-africain blanc justifier les lois contre le mariage entre des

"races" différentes par le fait qu'il existe deux espèces de canards qui, bien que biologiquement compatibles, éprouvent l'une pour l'autre de la répugnance - sans même se douter que si une telle répugnance existait entre blancs et noirs ces lois seraient superflues!). D'autre part le racisme ne fait pas partie de l'"essence" du colon, car il est possible pour un colon de se rendre compte, lentement et péniblement que le racisme n'a aucun fondement et que toutes ses pensées étaient auparavant dans une large mesure imprégnées par ce racisme.

L'un des caractères de la pensée raciste, c'est sa sérialité. "Toute pensée raciale n'est qu'une conduite réalisant dans l'altérité la vérité pratique inscrite dans la matière ouvrée et dans le système qui en résulte" (RD 672) La conduite se réalise dans l'altérité parce que c'est une conduite aliénée; chaque colon se comporte comme il croit que les autres vont se comporter. Il faut distinguer nettement entre la praxis des associations de défense des colons, de leur partis politiques, ou de leur gouvernement (Afrique du Sud, Rhodésie), et la praxis quotidienne et sérielle de chaque colon. Celle-là est tout à fait secondaire et dérivée de celle-ci. Au niveau du groupe raciste, il y a une responsabilité reconnue du groupe. Le groupe sait qu'il veut abattre des "agitateurs", faire de la propagande dans la métropole, etc. Mais le colon comme propriétaire ne s'associe pas à l'intérieur d'un groupe avec les autres propriétaires. Il n'est pas responsable de la misère de ses employés, parce qu'il leur donne le salaire que tout le monde leur donne. Selon lui, il ne choisit pas le salaire, il paye l'ouvrier strictement selon ce qu'il vaut. Et comme l'ouvrier est bête, paresseux, voleur, etc..., il ne vaut pas grand chose. (On pourrait répondre à ceci qu'il faudrait vraiment être par trop bête pour se montrer honnête et courageux lorsqu'on n'est payé que quelques francs par jour - mais passons). C'est à dire que les salaires

103

bas ne sont pas la conséquence d'un surplus de main-d'œuvre, lui-même conséquence de la politique d'expropriation; ils ne sont que la conséquence de l'infériorité de l'indigène". Non seulement le salaire qu'il leur paye, mais aussi sa conduite quotidienne envers ses ouvriers vient de l'Autre: "je tente de réaliser l'Autre - c'est à dire de me faire plus sourd, plus impitoyable, plus négatif envers les revendications de l'indigène que ma plantation comme mon exigence propre ne l'exigerait pour que cette tentative devienne, chez tel Autre qui subirait la tentation de faire une concession, la présence réelle de l'Autre, comme force magique de contrainte" (RD 346).

Il y a ici une relation étroite entre mon "idéologie", l'idéologie de l'Autre et la structure de la Société. Mon idéologie est ma propre intériorisation de la structure. La structure n'est que la somme de la praxis des Autres; c'est à dire qu'elle n'est que la somme des idéologies des Autres, puisque l'acte vient de l'idée. Donc mon idéologie est l'idéologie de l'Autre, l'idéologie de chaque Autre est son intériorisation de la structure, qui est produit partiellement par mon idéologie..., de nouveau, on ne trouve rien que des imitations d'imitations sans aucune véritable praxis. Par exemple le colon croit que le colonisé est inférieur parce que dans cette société là il est mal payé et souffre ainsi de tous les maux engendrés par la misère. Il le croit inférieur, et lui donne un bas salaire, parce que les Autres colons lui donnent un bas salaire et vice-versa.

Sur cette base de sérialité, les colons peuvent former un groupe pour se protéger contre la métropole ou contre une révolte possible des colonisés. Mais cette praxis de groupe reste aliénée en tant qu'elle agit selon une idéologie qui est devenue explicitement raciste et qui pose ainsi la race comme "être-hors-de-soi" du colon, c'est-à-dire comme intérêt. La violence, le mensonge, tout est justifié comme

contre-violence en face de la menace que pose, pour la race, chaque mouvement des colonisés.

Si le racisme comme praxis-structure et le racisme comme idéologie sont identiques, on peut se demander comment il pourrait y avoir un changement dans la Société. Il y a deux possibilités. D'abord l'idéologie n'est identique à la structure qu'au niveau pré-réflexif. Il reste toujours possible d'y échapper par la réflexion. Deuxièmement, puisque la praxis est sérielle ses résultats sont aliénés, différents des résultats qu'on visait. La structure de la Société peut ainsi changer "par elle même", par la praxis aveugle de ses membres (des contre-finalités) et l'idéologie suit ce changement. Nous pouvons prendre comme exemple l'idée de l'infériorité des noirs en tant qu'elle est liée à l'esclavage. La traite des esclaves, comme on le sait, trouve ses origines dans le besoin de main-d'œuvre des colonies américaines. Il fallait une main-d'œuvre qui ne fut pas libre, parce qu'il y avait tant de terre vierge qu'il était impossible de garder des hommes libres comme employés sur sa propre terre. Or, au début la main d'œuvre nécessaire fut fournie non seulement par des esclaves noirs, mais aussi par des forçats blancs transportés sous contrat ("indentured labour") et même par des gens enlevés dans les grandes villes de l'Angleterre. Ces blancs furent embarqués exactement dans les mêmes conditions affreuses que les noirs, et traités de la même façon brutale par les contre-maitres et les patrons blancs. Il n'y avait pas de racisme - seulement le mépris des pauvres par les riches. Cependant le besoin de main-d'œuvre s'accroissait et dans les colonies et dans la métropole, comme résultat de l'importance croissante du sucre dans l'économie anglaise. Comme il n'y avait plus d'excédents en Angleterre, seule l'Afrique pouvait fournir les esclaves nécessaires. Les noirs remplaçaient les blancs, et le racisme remplaçait le mépris de classe. Il faut remarquer que tous ces changements, et ainsi

contre-violence en face de la menace que pose, pour la race, chaque mouvement des colonisés.

Si le racisme comme praxis-structure et le racisme comme idéologie sont identiques, on peut se demander comment il pourrait y avoir un changement dans la Société. Il y a deux possibilités. D'abord l'idéologie n'est identique à la structure qu'au niveau pré-réflexif. Il reste toujours possible d'y échapper par la réflexion. Deuxièmement, puisque la praxis est sérielle ses résultats sont aliénés, différents des résultats qu'on visait. La structure de la Société peut ainsi changer "par elle même", par la praxis aveugle de ses membres (des contre-finalités) et l'idéologie suit ce changement. Nous pouvons prendre comme exemple l'idée de l'infériorité des noirs en tant qu'elle est liée à l'esclavage. La traite des esclaves, comme on le sait, trouve ses origines dans le besoin de main-d'œuvre des colonies américaines. Il fallait une main-d'œuvre qui ne fut pas libre, parce qu'il y avait tant de terre vierge qu'il était impossible de garder des hommes libres comme employés sur sa propre terre. Or, au début la main d'œuvre nécessaire fut fournie non seulement par des esclaves noirs, mais aussi par des forçats blancs transportés sous contrat ("indentured labour") et même par des gens enlevés dans les grandes villes de l'Angleterre. Ces blancs furent embarqués exactement dans les mêmes conditions affreuses que les noirs, et traités de la même façon brutale par les contre-maitres et les patrons blancs. Il n'y avait pas de racisme - seulement le mépris des pauvres par les riches. Cependant le besoin de main-d'œuvre s'accroissait et dans les colonies et dans la métropole, comme résultat de l'importance croissante du sucre dans l'économie anglaise. Comme il n'y avait plus d'excédents en Angleterre, seule l'Afrique pouvait fournir les esclaves nécessaires. Les noirs remplaçaient les blancs, et le racisme remplaçait le mépris de classe. Il faut remarquer que tous ces changements, et ainsi

le changement de l'idéologie, ne venaient de rien d'autre que de la praxis sérialisée des marchands et des patrons en Angleterre et dans les colonies (Voir Eric Williams - "Capitalism and Slavery" (PP 9-19).

Avant de passer à la considération des classes dans les sociétés capitalistes avancées, nous pouvons parler un peu de l'idée d'"Idéologie", mot dont je me suis servi souvent sans essayer jusqu'à maintenant de le définir. D'abord il faut souligner qu'il n'a aucun sens péjoratif. Une idéologie n'est pas nécessairement fausse. Deuxièmement par "idéologie" je veux surtout dire les idées politiques de l'individu: le cadre de ses idées au sujet de sa société, de son rôle dans cette société, de l'histoire, de la morale. Ce sont ces idées-ci qui sont souvent la simple intérieurisation de la structure. Il y a une tendance permanente à prendre pour absolu ce qui existe. Cette tendance ne fait pas partie d'une "nature humaine"; elle vient du fait que toute réflexion, toute mise en doute, exige du temps, et que dans notre monde de la rareté le temps est le plus rare de tous les biens. "La proposition de Marx ("Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle") me paraît une évidence indépassable tant que les transformation des rapports sociaux et les progrès de la technique n'auront pas délivré l'homme du joug de la rareté." (RD-QM 31-32) Pour cette raison l'idéologie suit d'habitude (mais non pas nécessairement) la praxis. J'apprends l'idéologie de mon milieu, et je continue de la pratiquer toute ma vie, probablement sans essayer de la justifier. Comme nous l'avons déjà remarqué, l'un des caractères du cadre est d'être "inconscient". Il est ainsi fort possible pour un intellectuel - c'est-à-dire pour quelqu'un qui a le temps de réfléchir - de rester victime de son cadre. Dans ce cas il construirait par exemple une théologie qui justifierait l'intérêt de sa classe: peut-être en esquissant

un univers hiérarchique qui fonderait la hiérarchie sociale, (tel le catholicisme du moyen-âge), peut-être en trouvant une justification religieuse à la séparation entre morale privée et morale publique (tel le calvinisme). Mais dans aucun des deux cas il n'y aurait une recherche consciente et malhonnête d'un moyen de mystifier le peuple. On essaie plutôt d'appliquer des principes qui sont évidemment vrais dans une sphère à toutes les autres sphères. Néanmoins je ne veux pas nier qu'il soit possible que le bourgeois, le raciste, agisse avec mauvaise foi, qu'il dise des choses qu'il sait être fausses. Mais ici non plus il n'y a pas de mauvaise foi absolue. Selon ses propres principes il a le droit de mentir - le mensonge fait partie de cette violence qui n'est que la contre-violence en face de la menace de l'Autre. Donc il ne triche pas. Enfin, les classes "inférieures", comme nous le verrons peuvent accepter l'idéologie de la classe dominante. Et elles ne peuvent échapper à leur condition qu'en tant qu'elles développent une nouvelle idéologie, c'est-à-dire en tant qu'elles se rendent compte que cette structure politique n'est pas naturelle.

La relation entre les classes dans les pays capitalistes avancés est beaucoup plus complexe que la relation entre colons et colonisés. La structure sociale actuelle est le résultat d'une longue évolution; les deux grandes classes, la bourgeoisie et le prolétariat, ont évolué à partir d'autres structures et d'autres classes, et la relation même qui existe entre elles a beaucoup changé pendant leurs cent cinquante années d'existence. Une autre difficulté vient du fait qu'on ne peut pas comprendre cette évolution sans se référer à l'impérialisme, qui a fait qu'on ne peut plus considérer un pays comme l'Angleterre ou la France comme une société close. A vrai dire, l'impérialisme a parfaitement intégré l'économie des pays "atlantiques" et des pays du "tiers monde", de telle sorte

qu'on ne peut plus les considérer que comme une seule société. Sartre a dû simplifier, et j'aurai à simplifier beaucoup plus.

La violence se montre sur deux plans différents. Le premier plan est la relation entre l'ouvrier et le patron. Celui-ci, pour protéger son intérêt, doit payer le moins possible pour le plus de travail possible. (Bien sûr ces "possibles" peuvent varier beaucoup*). Toutes ses actions envers ses ouvriers seront dominées par sa compréhension de cette nécessité de les exploiter (bien qu'il ne la thématise pas comme "exploitation", car il est devenu, comme nous l'avons vu, un rouage entre son intérêt et le monde. Il n'exploite pas, il obéit aux exigences du monde.) "... c'est directement contre les futurs chômeurs qu'il achète ses machines, non pas comme on dit "sans se soucier de leur sort", mais en se souciant expressément, au contraire, dans la mesure même où chaque patron à l'époque, tente de constituer un prolétariat de rechange en augmentant le nombre des chômeurs" (RD 697). L'ouvrier est en quelque sorte l'ennemi, car à la différence de la machine il ne se plie pas automatiquement aux exigences de l'entreprise. On peut exprimer la réalité de cette première violence en disant que le patron veut traiter son ouvrier en chose, et non pas en être humain. La théorie malthusienne des salaires, qui considère l'ouvrier comme une marchandise exactement pareille aux autres marchandises est l'épitome de cette attitude. Elle est violence parce qu'elle peut se traduire, pour l'ouvrier, par la sous-alimentation permanente, par le chômage, etc...)

Sur ce plan la violence est sérielle, c'est une relation entre chaque patron et ses ouvriers. Le pouvoir vient au patron de sa propriété. Mais il n'a aucun droit naturel à sa propriété. (Je ne veux pas dire non plus que le patron nie les droits de l'ouvrier. Ni l'un ni l'autre n'a de droits parce qu'il n'y a point de droits naturels.) Comment donc peut-il la garder en face des ouvriers, qui sont, au moins

numériquement, plus forts que lui? D'abord, s'il n'a pas de droits naturels à sa propriété, il a des droits légaux, qui sont garantis par les lois de son pays, c'est à dire par l'Etat et par la police et l'armée de l'Etat. Qu'est-ce que l'Etat? La souveraineté, comme pouvoir d'un individu sur d'autres individus, est le pouvoir de chaque Tiers dans un groupe, centralisé comme autorité dans les mains d'un seul, sur la base du serment. Ainsi la souveraineté de l'Etat ne peut-être que le pouvoir d'un certain groupe. Mais, puisque la Société capitaliste n'est pas un groupe, on ne peut pas parler du souverain de la Société. Il n'est pas "l'expression de la volonté générale", car seul un groupe peut avoir une volonté. "Dans une société donnée, l'Etat n'est ni légitime ni illégitime" (RD 609) Le pouvoir de l'Etat n'est rien que l'impuissance sérielle des individus face à un certain groupe. Il ne serait pas exact de dire que ce groupe est la classe dominante car une classe n'est pas un groupe. Mais, puisque la classe est définie par ses relations aux moyens de production, et puisque c'est l'Etat qui fonde les lois de contrôle de ces moyens, nous pouvons dire que l'Etat représente la classe qui bénéficie du type de propriété (féodal, capitaliste, etc..) qu'il protège. Tant que ces relations de propriété restent les mêmes les changements de politique de l'appareil de l'Etat ne concernent que des disputes parmi les membres de la classe dominante -- c'est à dire, dans notre cas, la bourgeoisie.

Ainsi la violence dans la défense de l'intérêt de la bourgeoisie est légale, mais si les ouvriers, qui sont menacés dans leur être par le système, recourent à la violence pour défendre leur vie, cela est illégal. ("non interventionnisme en ce qui concerne les opérations économiques de la classe dominante, interventionnisme répressif et permanent contre la classe ouvrière" (RD 712) ~~§~~ Cette citation s'applique au XIX^e siècle et elle est, bien sûr, une simplification

par rapport à la société actuelle). Il me semble donc que la condition minimum qui doit exister afin qu'il soit possible de parler d'une lutte des classes, c'est qu'il y ait un appareil d'état qui se serve de la violence (ou soit prêt à s'en servir) pour défendre une structure sociale (sérielle) qui garantit les intérêts d'une classe et qui est elle-même violente. "Chaque Société décide de ses morts" (RD 727). Certes, elle ne le fait pas en créant une cour de justice pour décider qui est superflu, et le Premier Ministre n'exécute pas lui-même les victimes. Aucun individu n'est choisi personnellement. C'est le système, la structure qui décrète que le taux de mortalité enfantine sera de cent pour cent plus élevé parmi les classes défavorisées, que les ouvriers vivront tant d'années de moins que les bourgeois. Le système tue. (Et le système n'est rien d'autre que la praxis des individus qui le maintiennent en existence.) Voilà ce qu'est la violence de l'Etat dans une société de classes. C'est une violence serielle, et ainsi facilement dissimulée, mais elle est beaucoup plus grave que la violence du groupe qui défend le système contre des révolutionnaires, car elle est toujours là.

Après ceci que je viens de dire, il paraîtra bizarre qu'il n'y ait pas beaucoup plus de violence ouverte. La raison en est que la bourgeoisie a une autre arme - la mystification. Les ouvriers ne vont se révolter contre le système que s'ils se rendent compte que leurs maux viennent de lui. Donc en tant qu'ils sont imprégnés par l'idéologie bourgeoise ils accepteront leur destin comme immuable.

L'idéologie de la bourgeoisie, comme je l'ai dit, n'est pas une rationalisation. C'est la description de la situation actuelle portée à l'absolu. En gros elle présente trois aspects (au niveau politique, bien entendu): a) la sérialité comme relation naturelle entre les hommes, de laquelle

110

découle l'impossibilité de la socialisation de l'homme, la nécessité pour l'individu de "se réaliser" par l'effort égoïste de gagner plus que son prochain, et l'extéro-conditionnement. b) le droit à la propriété comme fondement de la liberté, de l'ordre et de la stabilité. c) le droit de se servir de la violence afin de protéger cette propriété. Ces idées constituent ce que Sartre appelle "les schèmes généraux" d'une compréhension située ou, "des directions de la compréhension" (RD 715), ou "l'esprit objectif de classe,.... un milieu de circulation des significations" (RD 721) -- c'est-à-dire, le cadre, appris presque dès la naissance, par lequel on comprend la société. Ces idées imprègnent toute la littérature populaire, les journaux (qui tendent, par exemple, à parler des personnalités plutôt que des idées) une partie de la philosophie (comme les théories atomistes etc.) et une partie de la religion. On pourrait parler d'un véritable "bourrage de crânes" sériels. Il faut souligner qu'il est sériel. Il n'y a pas de tentative concertée de la part de la bourgeoisie de faire accepter son idéologie par les autres classes, il n'y a que des individus, des groupes politiques et religieux, l'appareil de l'état qui expriment chacun sa propre version de cette idéologie. L'existence de l'Etat est un autre facteur de mystification en tant qu'il crée l'illusion d'une unité nationale et permet un appel au chauvinisme. Toutes ces influences, ajoutées au fait qu'il habite un monde où l'idéologie bourgeoise est la "vérité pratique", font que l'ouvrier peut accepter sa position.

Il y a donc deux choses qui sont nécessaires avant que l'ouvrier puisse devenir révolutionnaire. Il doit se débarrasser de l'idéologie bourgeoise et il doit se lier avec un groupe afin de combattre l'appareil de l'Etat et de le remplacer par un système humain, c'est à dire, non-sériel. Mais en fait ces deux exigences n'en font qu'une, car on peut les résumer en disant qu'il doit échanger son idéologie sérielle contre une idéologie de groupe. Puisque praxis et idéologie sont si

111

étroitement liées, le changement pourrait venir d'une nouvelle idéologie propagée par une poignée de militants, ou d'un changement de la praxis issu d'un changement dans la situation, comme dans le cas des insurrections parisiennes dont nous avons parlé. Mais habituellement les changements sont ~~par~~allèles, influent l'un sur l'autre et sont aussi indispensables l'un que l'autre.

Ce qui est tout à fait neuf dans le système capitaliste tel qu'il s'est développé en Europe, c'est la multiplication du pouvoir productif des hommes, par la coopération et par l'emploi des machines. Cette co-opération a permis la formation d'une nouvelle idéologie. Alors que le patron voit son entreprise comme un individu qui lutte contre d'autres individus dans la série du marché, l'ouvrier (et le philosophe qui examine le système) la voit comme la coopération de plusieurs personnes vers un même but. { Bien sûr, il ne la voit pas nécessairement ainsi, parce que pour lui, le but de son travail n'est pas de créer tel ou tel produit, c'est de gagner de quoi vivre, et, quant au reste, il s'en moque}. Et dans ce sens la fabrique est aussi bien une série à l'intérieur que membre d'une série à l'extérieur. Mais il reste vrai qu'il est plus facile de voir la fabrique que le marché comme rapport rationnel entre des individus, et avec un produit bien défini. Et, au minimum, la fabrique reste une "unité passive" qui serait la base de cette unification du groupement de l'intérieur par le Tiers qui transforme là série en groupe. Ainsi la fabrique donne la possibilité du développement d'une idéologie et d'une praxis de groupe.

Mais il faut encore que l'ouvrier comprenne que son destin lui vient du patron et non pas de la nature. C'est dans la saisie de ce fait qu'il saisit son être de classe. Lorsqu'il se rend compte qu'il n'est pas simplement employé par son patron mais qu'il est exploité par celui-ci, il voit en même temps qu'il est lié aux autres exploités. C'est dans l'analyse de cette

relation double à un patron et aux autres exploités qu'il construit une idéologie de sa propre classe. D'ailleurs il n'est pas nécessaire que cette idéologie soit thématisée au début des activités revendicatives des ouvriers, mais elle doit l'être pour que la praxis d'un groupe révolutionnaire devienne efficace. La raison en est que la classe elle-même n'est pas un groupe - "La classe se manifeste simultanément (sur le terrain de la lutte revendicative) comme un appareil institutionnalisé, comme un ensemble (sériel ou organisé) de groupes d'actions directes, comme un collectif qui reçoit son statut du champ pratico-inerte (à travers et par des relations de production avec d'autres classes) et son schème universel d'unification pratique des groupes qui ne cessent de se former à sa surface "(RD 649, collectif=série). Dans un sens l'unité de la classe n'est que nominale. En d'autres termes la classe est à unifier. Il y a toujours des remous, des conflits entre syndicat et masses, entre syndicat et "groupes sauvages", et l'idéologie est l'outil qui doit résoudre ces conflits, qui doit "... doter la classe ouvrière d'une réflexivité de classe à partir des déterminations qu'elle subit dans l'impuissance" (RD 737). Elle peut le faire parce que "la vérité dans son sens originel est, en tant que socialité et dans un groupe intégré, la liquidation de toute altérité (RD 530) (c'est moi qui souligne). Il y a "un réformisme spontané" des ouvriers" (RD 737) qui vient du fait qu'ils ne comprennent pas que leur statut social n'est pas seulement injuste dans les détails, mais qu'il est injuste de par son principe même. Ce "réformisme spontané" a été favorisé par l'impérialisme et le colonialisme. Car en tant que l'exploitation capitaliste vise à l'accumulation le colonialisme et le néo-colonialisme, en accroissant l'accumulation des capitaux dans la métropole ont permis aux ouvriers métropolitains une avance plus rapide sur le plan du niveau de vie, et en même temps par un appel à des sentiments chauvins ont divisé le prolétariat en deux sections: colonisés et ouvriers

métropolitains, et les a dressées l'une contre l'autre. Pour toutes ces raisons, il est possible que la lutte des classes comme praxis consciente des groupes soit quelquefois confuse et désordonnée; mais elle existe néanmoins toujours en tant que système soutenu par la praxis d'une myriade d'individus. Il faut donc toujours propager l'idéologie de classe qui expliquera à la fois la nature de la série et de l'impuissance sérielle et la possibilité d'y échapper dans le groupe. "L'ouvrier ne se délivrera de son destin que si la multiplicité humaine se change pour toujours en praxis de groupe" (RD 351).

Sartre dit que "la raison analytique" est l'idéologie de la bourgeoisie et que "la raison dialectique" est l'idéologie du prolétariat. Par cela il veut dire que seule la raison dialectique, en tant qu'elle essaie de comprendre en fonction des totalités et de la relation de conditionnement réciproque entre l'individu et les totalités dont il fait forcément partie, peut comprendre la praxis sérielle et la praxis commune comme essentiellement différentes de la praxis individuelles.

L'idéologie du prolétariat est ainsi une idéologie dialectique de la praxis de groupe. Selon Sartre elle est aussi une idéologie universelle. C'est à dire qu'elle vise à une société qui ne serait pas fondée sur l'exploitation. Il n'explique pas lui-même comment cela serait possible, mais il est facile de le faire, et cela nous aidera peut-être à mieux comprendre les concepts de Sartre. Puisque la division en classes est fondée sur le fait contingent de la rareté, il s'ensuit qu'une société sans classes n'est possible que là où la rareté a disparu, là, du moins où peut être établie une société où il serait possible de garantir à tout le monde les moyens de subsistance, quels que soient les risques d'inondation, de sécheresse ou autres fléaux naturels. (Parlant des débuts de la révolution industrielle, Sartre dit : "Sans doute ce nouveau

mode de production ne permettait pas de vaincre la rareté en conséquence il n'était pas même concevable qu'on pût socialiser les moyens de produire" (RD 227, c'est moi qui souligne.) Sans cette possibilité un groupe révolutionnaire ne pourrait que remplacer une forme d'exploitation par un autre.. Par exemple, une partie du prolétariat pourrait vouloir renverser l'Etat afin de coopérer avec la bourgeoisie dans l'exploitation des autres ouvriers et des paysans (un peu comme dans maints pays nouvellement indépendants la classe des dirigeants locaux s'associe avec les anciennes sociétés coloniales pour exploiter les paysans); ou le prolétariat urbain pourrait prendre le pouvoir simplement pour exploiter directement les paysans (un peu comme c'est arrivé, au moins au début, en URSS et peut-être dans d'autres pays socialistes.)

Le nouveau facteur historique qui rend possible une idéologie universelle est la combinaison d'une économie d'accumulation et d'une technologie puissante, qui fait qu'il est possible d'envisager un progrès régulier vers une société d'abondance, et qu'on pourrait, dès aujourd'hui, avec des moyens disponibles dans le monde assurer un niveau de vie confortable à chaque être humain. Bien sûr, il n'y a aucune société, même restreinte, qui le fasse actuellement - même les pays capitalistes les plus avancés, comme les Etats-Unis (voir Harrington: "The Other America") et le Royaume Uni (voir Abel Smith and Townsend : "The Poor and the Poorest") ont des citoyens sous-alimentés. Mais il serait possible de le faire, donc il est possible également de créer une société sans classes.

Il y a ainsi une relation étroite entre le développement de l'idéologie universelle, de l'économie d'accumulation et de la technologie. Car le capitalisme est lui-même à la fois une technique de production et un système social; le capitalisme et la technologie ont été inventés en face des

mêmes problèmes. L'accumulation de capital permet au patron à la fois d'employer plus d'ouvriers et d'acheter des machines qui à leur tour permettent une plus grande accumulation. Le travail en commun dans des usines a exigé de nouvelles techniques, de nouvelles machines, et l'accumulation permettait la fabrication d'objets non désignés pour la consommation immédiate. Tout cela a rendu possible une idéologie de groupe et une idéologie universelle. (Ainsi les critiques du marxisme qui ont cru que Marx était naïf de croire que la révolution prolétarienne pourrait abolir les classes en tant que telles, et non pas certaines classes seulement, n'ont pas compris la relation entre classe et le fait contingent de la rareté. (Comme au moins un marxiste, François Hincker, ne l'a pas compris, car il parle de la théorie de Sartre au sujet de la rareté comme "une théorie tragique de l'histoire". La nouvelle Critique, Mars 1966, p 164). Ils ont cru que les classes venaient de la "nature humaine": l'égoïsme, l'amour de la puissance etc..)

Ainsi le capitalisme a créé la possibilité d'une société humaine - c'est à dire sans la violence et la morale manicheiste. Mais parce que la praxis du bourgeois est aliénée en tant qu'il agit pour protéger son intérêt, elle maintient la violence et exige que la société soit organisée en fonction de l'entreprise et du profit, et non pas en fonction de l'homme. Pour cette raison l'homme n'est pas libre dans une telle société. Il est contrôlé par le système (le pratico-inerte) au lieu de le contrôler.

CONCLUSIONS

ET QUELQUES PERSPECTIVES MORALES ET POLITIQUES

Nous avons commencé avec le problème suivant ; "Comment dois-je me comporter vis-à-vis d'autrui ?" Afin de le résoudre, après avoir écarté le mythe cartésien du "fantôme dans la machine", nous avons entrepris une description phénoménologique de l'individu, grâce à laquelle nous avons pu nous débarrasser de trois autres illusions: l'illusion de l'instant, la croyance en l'existence de "la nature humaine", et l'une des versions de cette croyance, le mythe platonicien d'un esprit tout fait, d'une connaissance et d'une compréhension naturelle du monde. L'homme n'a pas de nature parce que la structure de la conscience, qui se projette vers l'avenir, est telle qu'elle ne peut jamais être liée à quoi que ce soit, qu'elle peut mettre en doute n'importe quelle valeur. C'est cette structure de la conscience qui fait qu'on peut dire que l'homme est libre. Il dépasse le donné vers un but, une valeur, qu'il constitue, lui-même, implicitement ou explicitement. Ce dépassement est la conduite qui caractérise l'être humain. L'homme constitue les valeurs en fonction de son cadre, de sa compréhension du monde. Il construit ce cadre en synthétisant toute son expérience. Ce processus est inconscient, non thématisé, mais il peut être thématisé et devenir une tentative consciente afin de construire une théorie du monde au moyen des techniques de la pensée. En tant qu'il peut changer ses valeurs, il en est responsable, mais dans la mesure où il croit que son cadre est absolu, il ne se rend pas compte de sa responsabilité. Il peut, par les techniques de la réflexion, saisir la contingence de son cadre, et ainsi faire un vrai choix de lui-même. Puisque ces techniques de la réflexion et de la pensée lui viennent de la société, il est en grande partie conditionné par sa société, bien que la société et les autres aspects de sa situation - corps, psyche, monde - n'existent pour lui qu'en tant qu'il les intériorise et les vit.

Néanmoins pour comprendre la liberté il a fallu étudier de plus près la Société, pour nous assurer qu'il n'y avait pas au niveau de la société un mécanisme automatique quelconque qui déciderait quelles techniques chaque individu possèderait. La société est rendue possible par la matière, le monde des choses, qui médie entre moi et autrui, et aussi entre moi et le passé, par les significations tracées sur le monde et ranimées par moi. La société a une dimension synchronique et une dimension diachronique-l'histoire. Ni l'une ni l'autre n'est un "poids mort" qui me conditionne inéluctablement. Le système social n'est que la praxis des individus de la société. Ainsi il n'est pas inchangéable. Le fait que le système parait être quelque chose qui a sa propre vie indépendamment des hommes vient du fait qu'il y a deux sortes de groupements, deux sortes de structures sociales: la série et le groupe. Dans la série la praxis de chacun est aliénée et son résultat est une contre-finalité que personne n'a visée, une "praxis" sans auteur" (RD 235). L'histoire se déroule aveuglément.

Le fait qui conditionne ce processus, fait contingent, c'est la rareté. La rareté des moyens de subsistance fait que les hommes sont menacés les uns par les autres, et qu'ainsi la relation fondamentale avec autrui est la violence, ou plutôt la contre-violence en face de la menace de l'Autre. Dans les sociétés évoluées la rareté se traduit par la désignation de certains individus, définis par leur relation avec les moyens de production, comme sous-alimentés et défavorisés, et la violence se traduit par la lutte des classes. Cette lutte peut apparaître comme affrontement direct entre deux groupes, mais de toutes façons elle existe toujours comme lutte quotidienne entre patrons et ouvriers et comme appareil d'Etat qui fonde la structure sociale. La rareté empêche la réflexion purifiante, qui exige du temps, et crée ainsi la possibilité de l'aliénation, par laquelle certains objets deviennent des absolues, des aimants-pour-l'homme. Sous sa

forme d'intérêt elle fait que la contre-violence est employée non plus pour protéger l'homme, mais pour protéger une chose - une entreprise, par exemple, - qui est devenue l'être d'un homme. Donc une société qui est dominée par la praxis sérielle et l'intérêt est aliénée, inhumaine et irrationnelle.

Le moyen d'échapper à cette irrationalité et à l'impuissance de la praxis sérielle, c'est le groupe, dans lequel chaque individu sera libre, comme quasi-souverain qui unifie le groupe et co-opère avec les autres membres en fonction d'une compréhension commune de la situation. Des changements dans la Société sont aussi des changements dans la compréhension du monde. Le développement historique de la société est à la fois un enrichissement de la praxis et un enrichissement de la compréhension. Ce développement est la conséquence de la praxis des individus qui essayent de résoudre leurs problèmes dans le milieu de la rareté et de la lutte des classes. Leur compréhension est liée à leur praxis, et tant que le développement de la société s'est fait aveuglément les idéologies politiques sont restées la simple intérieurisation du système (sériel) donné. Mais le capitalisme, par l'institution de la production coopérative, et surtout par la possibilité actuelle d'abolir la rareté au moyen de la technologie, a créé la possibilité d'une idéologie à la fois universelle et de groupe, c'est à dire, qui promet l'abolition de la contre-violence et de l'aliénation sérielle.

Nous pouvons maintenant essayer de définir plus précisément la liberté. L'homme est toujours potentiellement libre, en tant qu'il a la possibilité abstraite de faire un "deuxième choix", de changer son attitude ou projet fondamental. Pour actualiser cette possibilité il lui faut certaines techniques intellectuelles. Puisqu'il faut du temps pour acquérir ces techniques comme pour les utiliser, cette liberté restera une illusion dans le monde de la rareté où l'homme doit tra-

vailler sans relâche à se nourrir. De plus, dans une société serielle, dont le principe est l'extéro-conditionnement, et où la praxis est aussitôt aliénée, même un philosophe qui se libère par la réflexion n'est que formellement libre. Pour traduire cette liberté en praxis réelle et efficace, l'individu doit s'intégrer à un groupe qui sera animé par sa philosophie.

Je suis libre dans une société où je vis, dans toute son intensité, la relation de transcendance-immanence avec le groupe. Je coopère pleinement avec le groupe dans la création de la société, mais en même temps je sais que la société, comme structure, n'est que moyen, et que c'est moi, comme individu, qui suis la fin. Sinon, la société devient mon intérêt, c'est à dire une nouvelle aliénation.

L'idée de moi comme fin, nous amène au problème de l'éthique. Est-ce qu'il est possible de poser des impératifs athiques? Est-il possible, une fois que je me suis libéré, de dire comment je dois agir, quel but je dois choisir, comment je dois me comporter vis-à-vis d'autrui? La réponse est, malheureusement: "Non." Aussitôt que je me suis rendu compte, par "la réflexion purifiante", que c'est moi qui suis responsable de mes valeurs, je me trouve entièrement isolé, il est impossible de déduire des "devoirs" moraux. Une morale existentialiste est illusoire. Il n'est même pas possible de dire que je dois agir de bonne foi.

Tout ce qu'on peut faire, c'est entreprendre une étude phénoménologique de la vie morale, c'est à dire essayer de montrer la logique interne des différentes manières d'agir. Par exemple, "l'Etre et le Néant" analyse les contradictions internes de la tentative de vivre en mauvaise foi (comme le dit Simone de Beauvoir: "l'Etre et le Néant est en grande partie une description de l'homme sérieux et de son univers. (MA 67) Il montre qu'il est impossible de réaliser une relation stable

avec autrui si l'on n'accepte pas son statut ambigu de sujet-objet. Savoir cela est très utile si l'on veut établir une relation stable avec autrui. Mais si l'on ne veut pas le faire, c'est sans intérêt. Car en fin de compte il n'y a même pas de raison pour qu'on veuille être heureux, sauf dans le sens tautologique que je suis heureux lorsque je fais ce que je veux faire. Des "devoirs" ne sont obligatoires que s'il y a une nature humaine. Dans ce cas on pourrait dire: "De par votre nature vous voulez ceci; donc vous devez agir ainsi". Mais il n'y a pas de nature humaine. L'éthique est impossible, non pas comme le suggère Colette Andry (Sartre p 112 - 113) parce que nous sommes dans un monde aliéné, mais parce qu'une morale ne peut être qu'un choix individuel et sans fondement.

On ne peut qu'éclairer le monde et rectifier la géographie logique des concepts moraux. "Nul n'est censé ignorer la loi parce qu'il y a un code et que la loi est chose écrite: après cela, libre à vous de l'enfeindre, mais vous savez les risques que vous courez. Pareillement la fonction de l'écrivain est de faire en sorte que nul ne puisse ignorer le monde et nul ne s'en puisse dire innocent." (Qu'est-ce que la littérature? 31) On peut montrer à chacun sa responsabilité. Si vous croyez que vous aimez votre prochain, je peux vous montrer que ceci exige un engagement politique visant à abolir un système qui tue des enfants en Inde et procure des manteaux de vison aux chiens en Angleterre. Mais, si, lorsque vous vous êtes rendu compte qu'aimer son prochain n'est pas seulement un sentiment agréable, mais le travail d'une vie, vous vous dites qu'après tout vous avez peut-être eu tort de vouloir aimer votre prochain, il n'y a rien de plus que je puisse faire. Sauf, peut-être à vous faire remarquer que les loups ne peuvent s'attendre à ce qu'on les traite en hommes. La seule philosophie morale exis-

tentialiste qui est vraie, c'est le passage dans la Nausée où Roquentin appelle les bons bourgeois de Bouville des Salauds (La Nausée (36))

En admettant qu'on veuille être libre, authentique et de bonne foi, et en admettant qu'on considère la liberté comme valeur humaine et non pas seulement comme valeur personnelle, cette étude peut fournir des suggestions pour l'action politique.

Le premier principe est que "la liberté ne sera jamais donnée, mais toujours à conquérir" (de Beauvoir MA 171) Ceci à la fois sur le plan de l'individu et sur le plan de la politique, car l'aliénation reste toujours une menace. Il n'y a pas de solutions simples, précisément parce qu'il n'y a pas de nature humaine, et qu'ainsi l'homme doit s'inventer. La liberté n'est pas quelque chose qu'on peut simplement garantir par une déclaration des droits de l'homme. Elle est par essence difficile.

La possibilité de la liberté est freinée par deux facteurs: la rareté et l'aliénation sérielle. Elles semblent poser deux problèmes distincts, mais nous verrons que pour la plupart des hommes elles reviennent au même.

Si je passe toute ma vie au bord de la famine, dans le souci incessant du repas suivant, je ne suis pas libre. Il y a une hiérarchie des libertés, non pas dans le sens que les unes seraient plus importantes que les autres, mais dans le sens beaucoup plus profond que certaines libertés ne peuvent pas exister si certaines autres ne sont pas assurées. La liberté la plus fondamentale, bien sûr, est la liberté de vivre; la Société doit assurer à tous ses membres les moyens de subsistance. Une société qui ne fait pas cela n'est pas libre; peu importe qu'elle ait des universités et une presse libres. Un intellectuel réduit à la misère conserve néanmoins la liberté d'analyser et de critiquer. Mais, justement, le paysan indien n'est pas un intellectuel déchu. La tendance

parmi les intellectuels libéraux à croire que le paysan n'est qu'un intellectuel libéral très très pauvre est aussi fausse que l'opinion conservatrice que les paysans sont une espèce biologiquement inférieure; ces deux croyances sont toutes les deux des versions différentes de la théorie de la nature humaine. Chaque individu construit son propre monde, et il n'y a de place pour rien d'autre que la faim dans un monde construit sur la base de la faim comme omniprésente réalité.

La deuxième liberté est la liberté de penser. Il faut la comprendre dans le sens le plus concret. Je ne suis pas libre de jouer au tennis si je n'ai ni raquette ni balle ni court ni la possibilité de les obtenir. De même je ne suis pas libre de penser si je n'ai pas les outils nécessaires, car la pensée dans le sens de l'analyse rationnelle, n'est pas une activité "naturelle", n'est pas un pouvoir inné. Elle est inséparable de certaines techniques et d'un certain vocabulaire qu'on doit apprendre. Jusqu'à un certain niveau, toute éducation est endoctrinement: toute éducation, formelle ou informelle, n'est qu'une manière de sélectionner, consciemment ou inconsciemment certains caractères et certaines idées, car il n'y a ni des caractères ni des idées naturelles. Nous avons vu que dans une société de classes la culture, et ainsi l'éducation, est imprégnée inconsciemment de l'idéologie de la classe dominante. Il faut remplacer ce "bourrage de crânes sériel" par un endoctrinement conscient. Si l'on choisit des caractères tels que l'esprit de logique et la curiosité, si l'on fournit les techniques du raisonnement et de la recherche, à un certain niveau un processus conscient d'éducation de soi remplacera l'endoctrinement et la construction préréflexive d'un cadre. Si l'on ne le fait pas, la plupart des gens auront une compréhension du monde étroitement conditionnée par ce qui est. Néanmoins il y aura toujours des individus qui échapperont à l'endoctrinement; dans une société qui garantit la liberté de la pensée sans don-

mer les outils de la pensée, ils seront les seuls qui en bénéficieront. Pour les autres, leurs idées religieuses et politiques ne seront que des aliénations.

La liberté politique suit les autres libertés, non pas en valeur absolue, mais en possibilité. La liberté politique ne veut rien dire dans une société aliénée qui ne garantit pas les autres libertés. Par exemple, la liberté politique très limitée permise à l'individu en Chine est néanmoins beaucoup plus réelle que le degré de liberté politique beaucoup plus large permis en Inde, car elle se fonde sur une nourriture suffisante (sinon substantielle) et sur un effort pour donner à toute une population une éducation et les outils de l'analyse politique.

La deuxième limitation à la liberté est l'aliénation serielle. On ne peut l'éviter que par la praxis de groupe. Nous avons déjà vu que la société capitaliste est par essence serielle, donc inhumaine, dans le sens qu'elle est réglée selon des principes irrationnels au lieu d'être réglée sur des principes humains. Les besoins d'un homme sont vite assouvis, mais les besoins d'une entreprise sont illimités; donc lorsqu'une entreprise devient l'être-tout-entier-hors-de-soi-dans-une-chose (l'intérêt) d'un homme, ses besoins deviennent illimités et il restera inhumain même lorsqu'il n'est pas personnellement menacé. Ainsi il sera impossible pour une société capitaliste de résoudre le problème de la faim à l'échelle mondiale, et même si elle y arrivait, elle resterait une société aliénée.

Une société de groupe seulement peut garantir l'individu contre la rareté. Il faut une économie réglée selon les besoins de l'homme: une planification rationnelle. Le grand danger dans une société planifiée est la tendance que nous avons rencontrée pour un groupe de s'ossifier en bureaucratie. Une société socialiste pourrait devenir une vaste machine dirigeant une population relativement passive. La société ne peut jamais devenir une véritable unité organique-- un hyperorganisme. Un individu peut toujours quitter le groupe et ainsi réintroduire

la sérialité pure, et les chefs auront toujours la tentation de prendre des raccourcis, de se servir de l'autorité au lieu de se servir de la raison. Le corollaire de ceci, c'est l' "idéalisme marxiste" que critique Sartre dans Question de Méthode". D'autre part, la planification imposée par une bureaucratie qui ne voulait pas reconnaître ses erreurs, devenait par là-même une violence faite à la réalité et puisqu'on déterminait la production future d'une nation dans les bureaux, souvent hors de son territoire, cette violence avait pour contrepartie un idéalisme absolu: on soumettait à priori les hommes et les choses aux idées; l'expérience, quand elle ne vérifiait pas les prévisions, ne pouvait qu'avoir tort! (RD-QM 25)

Toutefois ces dangers ne sont que des dangers -- ils ne sont pas du tout inévitables. Le but, qui est également possible à atteindre, est la création d'une société dans laquelle tous les membres agissent consciemment en fonction des besoins de la société -- la société considérée non pas selon le principe fasciste d'un "Volk" comme un être supérieur, mais comme la somme des individus. Nous avons vu qu'il n'y a pas de nature humaine qui les empêcherait d'agir ainsi. Deux conditions seulement sont nécessaires: chacun doit croire à la bonne foi des Autres, doit croire qu'ils unifient tous le groupe en même temps que lui-même et chacun doit comprendre les besoins de la Société. Ainsi l'activité la plus importante du gouvernement n'est pas la planification, c'est l'éducation politique. Le gouvernement doit expliquer continuellement ce qu'il fait et pourquoi il le fait. Ceci ne peut pas se limiter au discours à la télévision et à des tracts de propagande. Il doit arriver sans cesse et à tous les niveaux. L'explication doit prendre la forme d'un dialogue personnel avec chaque individu, car chaque individu est unique. Les seules institutions qu'on pourrait appeler "démocratiques" seraient les institutions qui assureraient un tel dialogue, dans la commune, dans l'usine et

dans la nation.

Ce que je viens de décrire n'a rien à voir avec des partis politiques qui font campagne avec des slogans et des promesses pour attirer les voix d'électeurs sérialisés. Sartre dit : "un système électoral, quel qu'il soit, constitue l'ensemble des électeurs comme matière passive de l'extéro-conditionnement, et les listes ne représentent pas la volonté du pays... La seule manifestation possible d'une "volonté" dans les massés; c'est leur regroupement révolutionnaire contre l'inertie des institutions et contre cette souveraineté qui se bâtit sur leur impuissance. "(RD 624n) Même si un parti avec un programme véritablement socialiste gagnait une élection de cette manière, il ne pourrait pas exécuter son programme, car la possibilité de mettre le socialisme en application suppose un changement dans le mode de la praxis des individus -- de la praxis sérielle à la praxis commune -- et cette conversion ne peut pas être obtenue par une simple victoire électorale.

Ainsi la première tâche d'un parti socialiste, ce n'est pas de gagner des élections, c'est d'instruire. Pour faire ceci, il doit posséder une idéologie claire (et, bien sûr, vraie) parce que l'homme agit toujours selon sa compréhension. Le militant du parti doit expliquer cette idéologie il doit répandre un nouvel outil d'analyse politique. Bien sûr, il faut, en plus, gagner les élections (dans un pays où il y a des élections du moins) car l'élection est devenue l'indice de sa réussite en suscitant cette conversion à la praxis commune. Alors seulement il sera possible d'entreprendre le bouleversement de structure sociale nécessaire.

Je ne suis véritablement libre que dans une société où je contrôle le système en coopérant avec mon prochain. Mais si je suis né dans une société sérielle, je peux, aussi-

tôt que je me suis rendu compte de mon aliénation et de mon impuissance, commencer à conquérir ma liberté en coopérant avec autrui pour changer la société. C'est dans ce sens que vouloir ma liberté implique nécessairement vouloir la liberté d'autrui.

Sartre a dit que l'existentialisme est la tentative de suivre jusqu'au bout le reniement de l'existence de Dieu. Il me semble qu'il serait plus vrai de dire que c'est la tentative de suivre jusqu'au bout l'idée qu'il n'y a pas de nature humaine. Cette idée implique que l'homme peut créer et contrôler consciemment sa propre société, car c'est lui qui soutient la société actuelle par sa praxis aliénée. Mais elle implique aussi que, bien que je puisse expliquer à l'Autre qu'il est responsable de ce qui arrive dans sa société -- le monde, il peut à la fois répondre qu'il est d'accord mais qu'il s'en moque. L'homme doit choisir d'être humain.

127

B I B L I O G R A P H I E

Abel-Smith & Townsend The Poor and the Poorest. Bell, London 1965.

Audry C. Sartre. Seghers, Paris 1966.

Austin J. Sense and Sensibilia. Oxford University Press 1962

Ayer A.J. Jean-Paul Sartre. "Encounter", Avril 1961 (pp75-77)

Beauvoir S. de La Force de l'Age. Gallimard Paris 1960

La Force des Choses. Gallimard Paris 1963.

Mémoires d'une jeune fille rangée
 Livre de poche Paris 1964.

(MA) Pour une morale de l'ambiguité
 Gallimard (Idées) Paris 1947.

Colombel J. Jean Paul Sartre - approches méthodologiques - La Nouvelle Critique
 Mars 1966.

Coplestone F. Contemporary Philosophy (ch 9-12)
 Burnes et Oates, London 1956.

Desan W The Tragic Finale: An essay on the philosophy of Sartre. Happer, New-York 1960.

Descartes R. Discours de la Méthode, Méditations. Flammarion Paris.

Gisselbrecht A. Sartre est-il Marxiste? La nouvelle Critique Mars 1966.

Gluckmann C. J.P. Sartre et le gauchisme esthétique. La nouvelle critique Mars 1966

Gorz A. De la conscience à la praxis. "Livres de France" Janvier 1966.

Harrington The Other America Penguin Harmondsworth 1963.

Hinckner F. J.P. Sartre et l'histoire La nouvelle Critique Mars 1966.

Husserl E. Ideas (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie) Allen and Unwin, London 1931.

Jeanson F. Le Problème moral et la pensée de Sartre
Editions du Seuil, Paris 1965.

Jolivet R. Sartre ou la Théologie de l'Absurde.
Fayard, Paris 1965.

Kelkel et Scherer Husserl PUF, Paris 1964.

Kwamt R. Encounter. Duquesne University Press,
Pittsburgh

Laing RD The Divided Self. Penguin, Harmondsworth
1965.

----- & Cooper D G The Self and Others. Tavistock London 1961
Reason and Violence: A decade of Sartre's philosophy 1950 1960 . Tavistock London
1964.

Langer S Philosophy in a New Key. Mentor, New York
1948.

Levi-Strauss C. La Pensée Sauvage (CH 9, pp 324-357) Plon
Paris 1962.

Luijpen W Existential Phenomenology. Duquesne University
Press Pittsburgh 1962.

MARCEL G. Homo Viator. (pp 166-184 Being and Nothingness)
Harper New York 1962.

Merleau Ponty M. Les Aventures de la Dialectique. Gallimard
Paris 1955.

(PP) Humanisme et Terreur. Gallimard Paris
1947.

La Phenomenologie de la Perception. Gallimard Paris 1945.

Les relations avec Autrui chez l'Enfant.
Centre de Documentation Universitaire
Paris 1965.

Sens et non-sens . Nagel, Paris 1948.

Signes. Gallimard Paris 1960.

(SC) La Structure du Comportement PUF Paris
1942.

(VI) Le Visible et l'Invisible. Gallimard
Paris 1963.

Munford L. Technique et Civilisation Editions du
Seuil, Paris 1950.

Mundoch I Sartre. Bowes and Bowes, London 1953.

Odajnyk W. Marxism and Existentialism. Anchor Books
New York 1965.

Piaget J. Language and Thought of the Child. Routledge.
London 1960

129

Robinet A. Merleau-Ponty PUF Paris 1963.
 Rony J. J.P. Sartre et la politique. La Nouvelle Critique Mars 1966.
 Ryle G. The Concept of Mind Barnes and Noble ; New York 1949.
 SARTRE J.P. (RD) La Critique de la Raison Dialectique. Gallimard Paris 1960.
 Esquisse d'une Théorie des Emotions Hermann, Paris 1963.
 (EN) L'Etre et le Néant. Gallimard Paris 1943
 L'Existentialisme est un Humanisme. Nagel, Paris 1946.
 (I) L'Imaginaire Gallimard Paris 1940.
 L'imagination. PUF Paris 1936.
 Une Idée fondamentale de la phenomenologie de Husserl: L'Intentionnalité. Situations I (pp31 - 35) Gallimard Paris 1947.
 La Liberté Cartésienne . Situations I (pp 314-335)
 Matérialisme et Révolution. Situations III (pp 135 - 228) Gallimard Paris 1949.
 Les Mots. Les Temps Modernes, Octobre et Novembre 1963. Livre de poche (Gallimard 1964)
 La Nausée Livre de poche (Gallimard Paris 1938)
 Palmiro Togliatti. Les Temps Modernes, Octobre 1964.
 Qu'est-ce que la Littérature? (pp1 44) Gallimard (Idées) Paris 1948.
 Réflexions sur la Question Juive. Gallimard (Idées) Paris 1954.
 Saint Genet. Gallimard Paris 1952.
 Situations IV. Gallimard Paris 1964.
 Situations V. Gallimard Paris 1964.
 Situations VI. Gallimard Paris 1964.
 La Transcendance de l'Ego: Vrin Paris 1965
 Entretiens sur la Politique: Gallimard Paris 1949.
 Marxisme et Existentialisme. Plon 1962.
 (TE) Sartre, Rousset, Rosenthal.
 Sartre, Garaudy, Hippolite Vigier

Thody P. Jean Paul Sartre Hamish Hamilton, London 1960.

Turner V. Ghosts in Machines. "The Month" Avril 1950
(pp257-273)

Wahl J. L'expérience Métaphysique. Flammarion, Paris 1960

Walker L J Gilbert Ryle & Jean Paul Sartre: "The Month"
Juin 1950 (pp432-442.)

Warnock M. The philosophy of Sartre. Hutchinson, London
1965.

Williams E. Capitalism and Slavery . André Deutsch, London
1964.

Williams F. & Introduction à "the Transcendence Of the Ego"
Kirkpatrick R. Nonday Press, New York 1957.

TABLE DES MATIERES

Introduction. Le fantôme dans la Machine et l'Intentionalité p. 1

Première Partie L'Abstrait

| | | |
|-------|-------------------------------|------|
| Ch. 1 | La liberté et la "néant" | p.19 |
| Ch. 2 | La valeur | p.29 |
| Ch. 3 | Le choix original ou le cadre | p.44 |

Deuxième Partie Le Concret

Introduction

| | | |
|-------|--------------------------|------|
| Ch. 1 | Praxis et Dialectique | p.63 |
| Ch. 2 | L'aliénation et la série | p.68 |
| Ch. 3 | Le Groupe | p.79 |
| Ch. 4 | Les classes | p.87 |
| | | p.99 |

Conclusions et quelques perspectives morales

p. 116

(1) Ici je ne fais pas une observation empirique. Je définis le mot. Il ya d'autres définitions, par exemple en fonction des styles ou des niveaux de ~~xx~~ consommation. Il faut remarquer que selon ma définition l'ingénieur, par exemple, en tant que non-possédant, est compris dans le prolétariat.

(2) (Bien que, dans des sociétés différentes il y a des façons différentes de posséder, et ainsi d'être non-possédant, et dans la même société on peut aussi trouver des sous-divisions selon les différents moyens de production, par exemple le prolétariat rural qui diffère du prolétariat urbain.)

(3) (Parce que "classe" n'est pas défini en fonction de niveau de consommation il n'y a qu'une identité approximative entre les non-possédants et les "sous-privilégiés", mais dans ce qui suit j'vais, pour la brièveté, considérer les deux comme identiques. Le lecteur doit faire lui-même les réserves nécessaires.)

AJOUTER P.99

(1) Ici je ne fais pas une observation empirique. Je définis le mot. Il ya d'autres définitions, par exemple en fonction des styles ou des niveaux de ~~xx~~ consommation. Il faut remarquer que selon ma définition l'ingénieur, par exemple, en tant que non-possédant, est compris dans le prolétariat.

(2) (Bien que, dans des sociétés différentes il y a des façons différentes de posséder, et ainsi d'être non-possédant, et dans la même société on peut aussi trouver des sous-divisions selon les différents moyens de production, par exemple le prolétariat rural qui diffère du prolétariat urbain.)

(3) (Parce que "classe" n'est pas défini en fonction de niveau de consommation il n'y a qu'une identité approximative entre les non-possédants et les "sous-privilégiés", mais dans ce qui suit je vais, pour la brièveté, considérer les deux comme identiques. Le lecteur doit faire lui-même les réserves nécessaires.)

Le fait que l'existentialisme ne peut pas fournir une morale universelle n'empêche pas que chaque individu se trouve devant la nécessité de choisir sa propre morale. Et c'est dans ce sens que Sartre croit doit attendre l'avènement de la société d'abondance, car pour lui cette recherche d'un salut personnel qui préoccupait des philosophes comme Nietzsche et Kierkegaard est, dans notre monde de la rareté, une sorte de mystification, une sorte de fuite personnelle. Dans le monde de l'abondance le philosophe aura à se poser le poser la question de ce qu'il doit faire de sa vie et de son loisir, de l'attitude qu'il doit adopter devant la contingence du monde, mais, selon Sartre, si l'on le fait aujourd'hui on nie sa responsabilité envers ~~son prochain~~ son prochain. Bien sûr, il faut remarquer que ceci est une option personnelle de Sartre, c'est sa propre tentative de donner un sens à sa vie, c'est son propre salut personnel. Et sans doute Sartre serait-il d'accord avec cette critique. Il dirait que par son rejet de la "philosophie morale" il veut empêcher des jeunes philosophes de se perdre dans un certain existentialisme "dans mode" qui semble se préoccuper des "états d'âme" de l'individu sans jamais se rendre compte de sa "dimension sociale". Toutefois il faut ajouter que pour nous (Sartre, et moi, et probablement vous) intellectuels petits bourgeois", notre décision de devenir ¹ miötant progressiste ne peut que venir de notre tentative de trouver une sorte de "salut personnel", car, sauf en tant que que nous sommes tous menacés par la guerre, nous ne sommes pas menacés par la rareté; nous pourrions vivre fort confortablement sans nous soucier de la politique.

