



LA LIBERTÉ

Ou Le Pouvoir de créer

ROBERT
MISRAHI

autrement

LA LIBERTÉ

Ou Le Pouvoir de créer

Robert Misrahi

Éditions Autrement
Collection **Les Grands Mots**

Robert Misrahi

La Liberté

ou Le Pouvoir de créer

Autrement

Collection : Les Grands Mots
Maison d'édition : Flammarion

© Éditions Autrement, Paris, 2015.
Photographie : Plainpicture/Fancy Images
Réalisation graphique : Raphaëlle Faguer © Autrement
Dépôt légal : février 2015

ISBN numérique : 978-2-7467-4053-2

Le livre a été imprimé sous les références :
ISBN : 978-2-7467-4052-5

Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo](#).

Présentation de l'éditeur :

Un match de football, un but marqué et 500 supporters crient spontanément leur joie. Robert Misrahi voit dans cette réaction immédiate le signe de notre liberté première : une liberté par essence, non choisie, antérieure à toute action. Sans le savoir, sans rien y pouvoir, nous sommes libres !

Mais il est une autre liberté. Une liberté qui s'apprend. Concrète et réfléchie, véritablement heureuse, elle est à l'origine de toute création.

Biographie de l'auteur :

Éminent spécialiste de Spinoza, Robert Misrahi a consacré l'essentiel de son œuvre aux questions du bonheur et de la liberté. Professeur émérite de philosophie éthique à la Sorbonne, il est l'auteur de très nombreux ouvrages, dont *Le Bonheur. Essai sur la joie* ; *La Nacre et le Rocher* (salué par *Lire* comme meilleure autobiographie de l'année) et *La Joie d'amour. Pour une érotique du bonheur* (Autrement, 2014).

Introduction

En 1936, j'avais dix ans et j'étais élevé par mon père (ma mère était en hospitalisation de longue durée). C'est à cette époque qu'il m'annonça que je devrais suivre des cours d'hébreu à la synagogue pour préparer ma bar-mitsva, la « première communion » des Juifs croyants. Je refusai catégoriquement, en comprenant très bien que mon refus me séparait de ma famille et de ma communauté. J'invoquai le manque de temps, passionné que j'étais par l'école communale de la rue du Moulin-des-Prés, dans le XIII^e arrondissement de Paris. Mon refus était un acte de liberté.

En outre, mon refus était en un sens « réfléchi », puisque je songeais clairement à mon manque de temps, et à mon souci, explicite en moi, de faire une scolarité générale et de ne pas être pris dans un réseau, dans un petit monde fermé.

Je savais aussi que je courais un risque : le conflit avec mon père. Mais ma liberté de choix fut soutenue par sa sagesse de simple ouvrier tailleur : il ne s'opposa pas à mon désir et nous ne reparlâmes plus de religion. Il faut dire aussi que j'étais plongé avec bonheur dans la laïcité.

En 1940, j'avais quatorze ans, et je fus évacué avec les enfants des écoles dans un centre d'hébergement, en Anjou, qui nous mettait à l'abri – croyait-on – de l'avancée des troupes allemandes¹. Ce centre était un véritable château de style Renaissance, et une imposante équipe d'institutrices et d'instituteurs dévoués nous accompagnait.

Ma liberté (mon désir et mon choix fort clairs) consista alors à concentrer toute ma vie et mes pensées vers mon institutrice, Hélène. Ce fut une expérience fondamentale et décisive dont le souvenir marqua toute ma vie et mon œuvre. C'est la liberté, là encore, qui était concernée puisque notre relation, amicale mais intense, sembla une transgression révoltante aux yeux du directeur du centre : malgré un interdit explicite, Hélène et moi ne cessâmes de nous voir. Malgré mon jeune âge, j'avais explicitement choisi notre amitié contre l'autorité et la superstition, quel que soit le risque. Il n'était pas objectivement considérable, mais je le vivais comme un obstacle douloureux que j'étais bien décidé à surmonter : avec Hélène, nous nous donnions des rendez-vous auprès des deux arbres, dans une prairie un peu éloignée du château.

En 1943, j'avais dix-sept ans. Dans le Paris de l'Occupation, totalement « aliéné » par la guerre, j'eus l'occasion de courir un risque autrement considérable que celui que j'avais couru lors de mon amitié amoureuse.

Apprenant peu à peu les arrestations et les déportations de Juifs vers une « destination inconnue », je décidai, un jour de 1943, de monter dans le wagon de tête d'une rame de métro, pour la seule raison que cela nous était interdit. Et je portais l'étoile de David, obligatoire. Le risque était absolu : j'y songeais, mais je me cantonnais à cette décision absurde, provocatrice, sans bénéfice réel pour personne.

Ma liberté était entière, mon acte était réfléchi, concerté, et pourtant il était absurde, mal pensé ; mais c'était moi qui décidais.

Quelques instants après le départ de la rame, un jeune homme me frappa sur l'épaule et me montra une carte avec une croix gammée : j'étais perdu et je l'avais librement voulu ! Curieusement, après m'avoir fait descendre du wagon, le jeune nazi disparut derrière moi et me laissa... libre.

L'aventure m'impressionna, mais m'incita aussi à mieux réfléchir...

Et, peu de temps après, je pris une décision radicale, bien réfléchie et pesée, entraînant cette fois un risque majeur : l'arrestation et la déportation. En effet,

un matin, sur les quais de la Seine, près de Saint-Michel, j'enlevai mon étoile que je pus découdre sans mal.

J'avais rapidement raisonné, réfléchi : *avec l'étoile*, j'étais une cible pour les nazis, et une cible certaine (on savait que les Juifs étaient déportés et j'avais échappé à la rafle du Vél' d'Hiv, en 1942, caché par un Parisien non juif, bien informé). *Sans l'étoile*, je courais certes le risque de me faire arrêter (un tampon rouge, « Juif », marquait nos cartes d'identité), mais j'avais aussi la chance de *ne pas* me faire arrêter. Enlever librement mon étoile, contre l'autorité, me laissait une chance de survie – avec un risque d'arrestation tragique –, tandis que le respect du port de l'étoile me condamnait à coup sûr, sans aucune chance d'échapper à la police, française ou allemande.

Ce fut donc, de ma part, un acte libre, mais aussi un acte bien réfléchi, à la différence de ma provocation dans le métro. Plus tard, j'appellerai cette sorte d'action une « liberté de second niveau ».

En 1950, j'avais vingt-quatre ans et fus nommé professeur agrégé au lycée Carnot de Cannes, mon premier poste. Le métier, à cette époque, était un véritable métier d'enseignement et, dans ma classe, la préparation du baccalauréat ne nous empêchait pas de philosopher réellement.

Le lycée était mixte et une relation amoureuse se noua avec l'une de mes élèves. Elle avait une façon rare de prononcer le mot « philôsôphie ». Elle s'appelait Odette.

Notre liberté s'exprimait pleinement, aussi bien comme acte spontané que comme acte réfléchi. Nous étions clairement dans la transgression des coutumes, mais n'avions aucune intention de provoquer qui que ce soit.

La situation devint plus compliquée lorsqu'elle sut qu'elle attendait un enfant. Notre décision fut sans conteste un nouvel acte relevant d'une liberté réfléchie et commune, qui s'ajoutait à notre liberté amoureuse et spontanée : nous décidâmes, « après réflexion », de nous marier, puis d'interrompre la grossesse, puis de divorcer. C'est exactement ce qui fut fait d'un commun

accord. J'avais bien vu que la jeune élève méritait admiration et confiance. Notre liberté fut heureuse, réfléchie et adéquate.

Dans l'année 1970, professeur à la Sorbonne, j'avais quarante-quatre ans. Ma liberté, spontanée et réfléchie, se manifesta d'abord comme un enseignement et comme un travail éditorial situés totalement en dehors de la pensée dominante. Je ne souhaitais – pas plus qu'aujourd'hui – me référer ni au marxisme, ni à la philosophie de Heidegger, ni au structuralisme, ni à la psychanalyse. C'est en toute liberté, en toute indépendance d'esprit que j'ai poursuivi dans la solitude, délibérément, mon travail philosophique et mon travail d'enseignement. Je n'ai prêté le flanc à aucune pression sociale ni à quelque mode culturelle que ce soit. J'ai travaillé Spinoza autrement qu'on ne l'avait jamais fait à l'Université, et j'ai admiré le Sartre de *L'Être et le Néant*, en pleine époque marxisante, tandis que je me suis librement et volontairement éloigné de lui en raison de son « gauchisme » marxisant et de son esprit fondamentalement tragique.

Bref, dans mon métier de philosophe, j'ai toujours défendu et sauvegardé la liberté en ses deux niveaux, ma liberté et mon indépendance. Et j'ai toujours pensé que si, moi, je pouvais le faire, alors tout un chacun pouvait le faire, s'il le désirait vraiment. Mais j'ai aussi pensé que l'expérience et la réflexion des uns pouvaient être utiles aux autres si elles étaient communiquées avec simplicité et clarté. C'est la justification du présent travail sur la liberté, la création et la joie.

Le hors-monde : du sujet fondateur à la liberté

Aujourd'hui, après une longue expérience de vie et de travail philosophique : pourquoi écrire encore sur la liberté ?

C'est en raison d'un paradoxe apparent. Non seulement « l'homme est né libre et il est partout dans les fers », mais encore il pourrait parfaitement être informé de cette réalité et en tirer les conséquences. On sait qu'il n'en est rien : la plus grande partie des citoyens de la planète doit affronter la pauvreté et le chômage, la maladie et l'isolement, l'ignorance et la violence, la superstition et l'intolérance, c'est-à-dire en un mot l'aliénation, la non-liberté. Or il est stérile de répondre à ces difficultés et au mal-être qu'elles entraînent en proposant une nouvelle philosophie politique. Le cours de l'histoire prouve bien (ne serait-ce que d'une manière encore simplement empirique) qu'il convient de changer l'esprit avant de changer les institutions puisque c'est l'esprit (c'est-à-dire en fait la volonté des individus souffrants) qui fonde et change les institutions. Lorsque les responsables politiques et les médias parlent de « confiance », de « rassemblement », de « colère » ou d'« exaspération », c'est l'individu et sa libre volonté, les individus et leur libre association qu'ils invoquent implicitement sans savoir l'énoncer clairement.

Mais la réflexion sur les pouvoirs de l'individu et *le travail de la liberté* se heurte, dans l'opinion, à la résistance des anthropologies chosifiantes : les sociologies, les psychologies du comportement et de l'inconscient, les psychothérapies, les recettes du bien-être, toutes ces disciplines considèrent que l'action humaine est soumise à des lois, objectives et contraignantes, et elles opposent donc une fin de non-recevoir à toutes les analyses de la liberté. Parfois, la philosophie contemporaine elle-même (cette part de la philosophie qui se présente comme un hédonisme matérialiste) n'hésite pas à tomber dans la contradiction qui consiste à affirmer simultanément l'absence de toute liberté et la nécessité de combattre l'injustice et l'oppression en vue d'un monde meilleur. On veut à la fois le déterminisme historique et psychologique et la lutte de libération, librement choisie et consentie au cours de luttes sociales qu'on sait problématiques et imprévisibles. Mais qui dit lutte pour le progrès dit risque et incertitude en même temps que dépassement et invention, c'est-à-dire changement possible, c'est-à-dire encore contingence et liberté.

L'affirmation de la liberté me paraît donc à la fois cohérente si l'on veut rendre compte de l'action politique et individuelle, et indispensable si l'on veut donner une motivation à l'action et une signification au progrès.

Mais l'aliénation n'est-elle pas un fait qui s'oppose à la liberté ?

Il n'en est rien. Seul un être déjà libre peut contester la situation de dépendance et de souffrance où il se trouve, et imaginer une situation encore inexistante où il serait indépendant et heureux. C'est pour rendre compte de cette situation que je propose l'affirmation de deux niveaux de la liberté : d'abord la liberté spontanée et ensuite la liberté réflexive.

Il est donc clair pour moi que l'existence même d'un être humain qui parle et agit, et en outre parle et agit pour l'avenir, implique par elle-même ces deux niveaux de la liberté. Exister, pour un être humain, c'est par essence être libre (dans la dépendance ou l'indépendance) et pouvoir agir pour un « monde meilleur », c'est-à-dire pour une liberté heureuse et un désir accompli.

La liberté dangereuse

Ces affirmations me paraissent évidentes et incontournables – j’ai eu souvent l’occasion de les formuler et j’ai tenté sans cesse de les établir et de les approfondir. La question est donc récurrente : comment se fait-il que l’idée au moins vague et générale d’une liberté à la fois certaine, malheureuse d’abord, et créatrice potentielle de sa joie et de son indépendance ensuite ne fasse pas encore partie intégrante de la culture contemporaine ?

Plusieurs raisons peuvent être invoquées : j’écarterai les motivations « subjectives », « affectives », « personnelles » ou « sociales » qui pourraient s’opposer à la réception d’une telle doctrine du sujet qui est en même temps une doctrine de la libre joie et du bonheur. L’absence d’« autorité », d’une pensée venant d’un individu isolé dénué de tout pouvoir médiatique ou politique, est certes une des raisons possibles du silence culturel ou de la confidentialité dans lesquels est maintenue une telle pensée. Mais cette raison ne saurait être la principale.

Comme ne saurait être prise en compte la perception ou l’appréhension de la personnalité singulière de l’auteur par son entourage ou ses étudiants : ce qui est en cause est la diffusion ou la non-diffusion d’une certaine philosophie du sujet, en relation avec son degré de vérité, et non pas la qualité des relations personnelles de l’auteur avec ses auditeurs ou ses lecteurs.

Plus dignes de considération sont les raisons qui tiendraient au contenu même de cette pensée.

J'évoquerai d'abord une raison « culturelle » qui est le morcellement des disciplines du savoir et de la création dans notre société, et ensuite une raison « idéologique » qui est la signification et la portée subversives de cette pensée par elle-même.

Le morcellement de notre culture est certes dénoncé par les travaux d'Edgar Morin sur la complexité. Mais force est de constater que, par exemple, ce qu'il reste aujourd'hui du marxisme est indifférent à l'existence personnelle. Celle-ci n'est prise en compte que lorsque le sujet est considéré comme consommateur.

Et cette existence personnelle n'est prise en compte que par les psychologues d'un côté, et les psychanalystes de l'autre, sans que ces chercheurs ou ces praticiens s'interrogent réellement sur la liberté des sujets ou sur l'étendue de leur responsabilité dans la société. Par ailleurs, rares (et même exceptionnels) sont les psychologues ou les psychanalystes qui se réfèrent à la phénoménologie (comme le font certes les sophrologues), et plus rares encore les sociologues qui tiendraient compte des recherches phénoménologiques.

Marxisme résiduel, psychanalyse conquérante, sociologie « de terrain » et, d'une façon générale, toutes ces disciplines qui affichent la présomption d'être des sciences sont toutes silencieuses sur la question du sujet et sur sa vocation à la liberté vraie et à la joie.

On signale certes, parfois, l'apparition d'un désir croissant de philosophie dans l'opinion publique et un effort réel d'ouverture à la philosophie dans les médias. La philosophie y est pourtant abordée d'une façon historiciste puisqu'on ne propose jamais l'approfondissement d'une doctrine qui serait utile à l'existence, mais seulement le compte rendu de doctrines ignorées ou d'œuvres célèbres. Les phares, isolés et séparés, de notre culture restent Freud, Nietzsche et Camus, tandis que, par ailleurs, sont idolâtrées les enquêtes « sociologiques » morcelées et les statistiques, alfa et oméga de

toute réflexion politique contemporaine. Et, dans tous ces courants de pensée, est superbement ignorée la question de savoir *qui* est donc celui-là qui souffre, qui parle et qui agit.

Cette ignorance commune, et du sujet qui porte toutes ces disciplines de la culture, et de l'existence même des autres disciplines par chacune d'entre elles, rend compte de l'écho particulièrement assourdi que produit une philosophie du sujet dans notre monde scientifique, technique, réaliste et suprêmement « informé ».

Le morcellement des disciplines et leur pseudo-réalisme ne sont pas les seuls obstacles à la diffusion d'une pensée de la liberté efficace. S'oppose aussi à cette pensée une résistance à son contenu même.

C'est qu'une pensée du sujet libre et de ses possibilités réelles d'accomplissement est aujourd'hui encore une pensée subversive.

Je ne cherche pas ici à faciliter notre tâche commune. J'essaierai de dire avec précision en quoi une pensée du sujet est subversive, c'est-à-dire dangereuse et irrecevable par l'opinion.

Je souligne d'abord un fait culturel indéniable : la phénoménologie de Husserl et la phénoménologie existentielle de Sartre, nées respectivement dans les années 1900 et 1940, n'ont aucune descendance dans la philosophie contemporaine des années 2010¹. La philosophie de la complexité d'Edgar Morin et celle matérialiste de Michel Onfray, aussi importantes soient-elles, ne se proposent en aucune façon de réfléchir sur la nature et les pouvoirs du sujet individuel et n'imaginent même pas la possibilité d'un tel sujet. Tout se passe, dans l'horizon culturel, comme si l'influence des anthropologies déterministes du XIX^e siècle avait été profonde et indépassable. Il existe certes une littérature d'essais, à la fois politique et pamphlétaire, mais elle ne souhaite pas aborder la question du sujet aujourd'hui. Les travaux, eux aussi importants, de Bernard-Henri Lévy, d'Alain Finkielkraut ou de Marcel Gauchet, par exemple, ne se proposent pas non plus d'étudier la nature et les pouvoirs du sujet. Ils souhaitent seulement définir des propositions pour une

action politique éclairée et libératrice, sans jamais s'interroger sur les conditions de possibilité d'une telle action. Cette anticipation d'un avenir souhaitable et possible, accompagnée d'une analyse rétrospective des pseudo-causes passées d'une situation présente tenue pour non satisfaisante et dépassable, cette anticipation médiatique tombe dans la même contradiction occultée que n'ont pas su éviter les sociologies déterministes ou les philosophies matérialistes évoquées plus haut.

Il y a là, dans la culture contemporaine, comme une pensée dominante. Je ne dis pas que cette domination est le fruit d'un complot ou de savantes manœuvres de « communication », je dis seulement que l'opinion majoritaire, en France et ailleurs, est surtout intéressée par les analyses qui sont censées rendre compte de sa propre dépendance à l'égard de « causes sociales » qui dépassent les individus. La culture dominante est une culture de la non-responsabilité.

Lorsque cette opinion, dans les années 1950 et 1960, fit le succès et la notoriété des œuvres de Sartre, elle ne s'informa pas réellement du contenu de *L'Être et le Néant* (soulignant l'étendue infinie de la liberté et de la responsabilité), et elle ne vit dans la *Critique de la Raison dialectique* qu'une analyse de l'aliénation et un hommage rendu à la « philosophie indépassable de notre temps », le marxisme.

Si la référence à un complot médiatique pour expliquer le primat de la pensée déterministe est restée imaginaire, il faut cependant prendre au sérieux cette opinion générale.

Il s'agit de l'expérience de la dépendance. Elle est sérieuse, douloureuse et véridique. L'annonce d'un licenciement, d'une maladie grave, d'une défaite militaire décisive² ou d'un événement compromettant tout l'avenir d'une personne, ou encore de la mort d'un proche, toutes ces annonces bouleversent l'individu en lui révélant ce qu'il pense être un indépassable enchaînement, une soumission lourde pour un avenir indéterminé. Il y a là une souffrance réelle. Il est possible que le sujet soit mal informé de la nature réelle des

causes de son malheur, il n'en reste pas moins qu'il est le seul juge, et le seul être qui puisse valablement mesurer l'intensité de sa souffrance et l'efficacité maléfique des événements.

C'est cette souffrance et cette intuition de la dépendance présente et future que les philosophes appellent *aliénation*. C'est à ce titre qu'elle est digne d'attention, notamment lorsqu'il est question du sujet concret et du déroulement de son existence. Et c'est cette souffrance, avec sa fréquence et son intensité, avec son sens et son intelligibilité, qui peut rendre compte du primat de la pensée déterministe dans notre culture.

Mettre en question ce primat n'est donc pas un procès d'intention (au terme duquel la victoire de l'empirisme serait le fruit d'un complot et d'un mépris), mais l'expression d'une interrogation sur l'expérience inverse de celle de l'aliénation, et qui est l'expérience de la liberté et de l'autonomie. Cette mise en question du déterminisme se doit d'être réfléchie et rigoureuse puisque seule la réflexion peut décider de la validité d'une expérience, aussi bien du point de vue logique de la vérité que du point de vue existentiel de l'action et du vécu.

L'authenticité de l'expérience de la dépendance, la sincérité de son intensité n'interdisent pas d'en examiner quelques motivations implicites. Seul cet examen nous ouvrira pleinement à la compréhension et à la prise en compte sérieuse de la liberté.

Cette affirmation de la dépendance et du déterminisme est une « résistance ». Je ne veux pas dire qu'elle est un acte « inconscient », je veux dire qu'elle est le refus explicite de cette liberté qui est affirmée par l'interlocuteur. Mais, de même que, selon Spinoza, la croyance en la liberté n'est que l'ignorance des causes qui nous font agir, je dirai au contraire que la croyance au déterminisme n'est que l'ignorance des « causes » (*des raisons*) qui nous font agir. Car affirmation ou négation de la liberté ou du déterminisme ne valent pas comme preuves. Seule aura pour valeur de vérité l'affirmation qui rendra compte du plus grand nombre de faits en même temps qu'elle sera en mesure

de rendre compte d'elle-même. Par cette double implication, l'affirmation retenue sera celle qui *donne sens*.

Or le déterminisme éventuel d'une action la prive de tout sens, et la supprime donc comme action. Si le choix d'un itinéraire, ou celui d'un bulletin de vote, ou celui d'une orientation scolaire, ou d'une jacquerie, ou d'une relation amoureuse sont causés par autre chose que des *motifs* (valables ou non valables), alors ces actions apparentes ne sont pas des actes mais des changements matériels, c'est-à-dire une simple modification involontaire dans l'agencement matériel d'un espace et d'une énergie. Seule l'affirmation d'une *initiative* efficace et plus ou moins intelligente permet de comprendre ce dont il s'agit et de bien saisir qu'il s'agit précisément dans les cas cités d'un voyage clairement orienté, ou de l'élection d'un candidat, ou d'une inscription en faculté, ou d'une révolte paysanne, ou d'un engagement amoureux.

Pour le dire d'un mot, seule la liberté comme source d'une action, c'est-à-dire comme « raison » et comme « motivation », peut conférer à des gestes matériels la signification d'une action, c'est-à-dire d'une organisation de gestes à travers le temps, organisation unifiée par le « but » poursuivi.

On voit bien maintenant que la résistance à l'affirmation de cette liberté n'est peut-être que le refus de la responsabilité, c'est-à-dire le refus du risque ou des souffrances et des incertitudes supplémentaires que pourrait entraîner pour un sujet la reconnaissance de sa propre liberté.

Mais si seule la liberté donne à nos actes et comportements la signification d'être des actions véritables, comment se fait-il que, fort souvent, ces actions soient pourtant inutiles, inadéquates ou contre-productives, et qu'elles entraînent non un progrès mais des « effets pervers », contraires à l'intention initiale ?

Comment se fait-il que nos choix ne soient pas toujours heureux, s'ils sont vraiment des choix ?

Cette difficulté n'est qu'apparente, car liberté signifie « contingence » d'un acte (qui pourrait ne pas exister) et non pas « satisfaction » d'un acte (qui conférerait joie et accomplissement). Un itinéraire peut être mal conçu, un candidat préféré peut n'être pas compétent, un cursus universitaire peut s'avérer peu adapté, une révolte peut se terminer dans le sang et la régression, une relation amicale peut se révéler comme calcul ou démagogie. Ces actes sont des « échecs », ils n'en sont pas moins des actes, et des actes qui avaient un sens et un but : des actes libres, donc des actions véritables.

La difficulté Présentée par les actions inadéquates est donc levée, dès lors que l'on comprend que « liberté » ne signifie pas « action heureuse et souveraine » mais seulement « action contingente ».

La question pratique qui se pose ici est donc la question éthique : il s'agit de savoir quelles « valeurs » inventer, quels buts poursuivre pour que la liberté engendre des actions « heureuses », c'est-à-dire bien choisies et gratifiantes pour tous les protagonistes. Nous l'avons longuement montré ailleurs : ces valeurs doivent permettre l'accès à une joie qui soit un accomplissement et qui soit préférable à tout autre but. La valeur est le Préférable lui-même comme accomplissement et jouissance d'être.

Nous ne reviendrons pas, ici, sur cette éthique de la joie et du bonheur qui garde à nos yeux toute sa valeur. Nous reviendrons plus tard dans ce livre sur la description des deux niveaux de la liberté (spontanée et réfléchie) et sur le lien de ces deux libertés avec la possibilité et la nature d'une conversion, celle-ci étant la condition nécessaire d'un accès à la joie d'être.

Ici, nous souhaitons poursuivre notre interrogation : comment se fait-il que la liberté (dont nous avons souligné l'indispensable affirmation) soit si souvent refusée dans la culture dominante ? Est-il suffisant d'invoquer comme réponse le refus du risque (comme nous le faisons aussi) ou le refus de l'angoisse (comme le font Sartre ou, parfois, certains analystes) ?

Je ne pense pas avoir rendu entièrement compte de cette fuite généralisée devant la liberté dangereuse. Pourquoi, qu'elle soit spontanée ou réflexive,

est-elle si farouchement niée ? Si ardemment méconnue par ceux-là mêmes qui signent leurs œuvres et inventent leur vie ?

Le hors-monde

S'il en est ainsi, peut-être est-ce parce qu'il y a, dans l'idée et dans l'acte de la liberté, des implications que nous n'avons encore ni explicitées ni élucidées.

Partons de l'expérience quotidienne la plus simple et la plus immédiate. Je (moi, vous, il...) perçois un espace que je reconnais : ma chambre, ma rue, mon jardin, mon bureau, ma gare, ma voiture, mon trajet. Il s'agit en effet de ma perception : je perçois un monde qui est le mien et qui existe bien là, devant et autour de moi. Je n'ai pas envie de faire de la métaphysique et d'imaginer que ce monde est une illusion et qu'il n'existe pas. Au contraire, je suis assuré qu'il existe... et là d'ailleurs n'est pas la question.

Je veux plutôt insister sur un fait, impliqué par ma perception elle-même et que chacun (toutes professions confondues) reconnaîtra aisément : ce monde que je perçois a une matérialité et une objectivité faites de différents matériaux, ciments, textiles, métaux, végétaux, matériaux distribués autour de moi. Mais ces matériaux objectifs ont un sens : il s'agit de ma rue, de mon train ou de mon bureau. Pour tout un chacun, le monde qu'il perçoit et qui est son monde a un sens³.

Or, ce sens est *ajouté* aux matériaux : des planches de bois, même peintes, ne constituent pas par elles-mêmes une « bibliothèque » ; un plan noir, carré et ressemblant à du verre opaque ne constitue pas par lui-même un écran

d'ordinateur ; et une grande caisse en métal ne constitue pas par elle-même une motrice de TGV ou une 5CV Citroën. De même pour l'ensemble de ma perception et pour l'ensemble du monde perçu par les humains. La pure matérialité du monde n'en épuise pas et n'en définit donc pas toute la réalité. Pour ce faire, il faut ajouter un regard humain. *C'est mon regard* (le vôtre, le sien) qui ajoute au matériau une signification : c'est par moi (oui, par moi) que des planches constituent une bibliothèque et qu'une plaque noire constitue un écran d'ordinateur (ou une plaque chauffante). C'est le *sens ajouté* qui constitue la réalité entière de l'objet que je perçois et que j'utilise. Sa matérialité devient par moi son utilité, et celle-ci suppose d'abord que j'aie en effet donné préalablement un sens (ordinateur, voiture) à cet objet inerte situé dans l'espace de ma perception. C'est la totalité de ma perception qui est ainsi constituée par moi comme monde significatif et utilisable.

On reconnaîtra aisément que, ce faisant, je mobilise un savoir venu d'ailleurs : j'ai appris par *d'autres* ce qu'est un ordinateur ou une plaque chauffante. Mais c'est parce que c'est *moi qui ai entendu* et compris ce qu'on m'a expliqué. C'est moi qui me suis rendu capable de donner à ces matériaux le sens qu'ils ont et de les constituer en outils. Ce sont toujours des sujets (aussi empiriques soient-ils) qui donnent le sens et qui constituent le monde. Ce sens peut n'être pas seulement utilitaire, il peut être contemplatif, esthétique. Le sujet, les sujets peuvent ajouter au sens une « valeur ». Le Renoir, la Mercedes prendront non seulement une signification (tableau, voiture), mais encore une valeur, esthétique et marchande.

Cette réflexion pourrait se poursuivre en se déployant dans diverses directions : théorie de la perception, théorie de l'action, théorie de l'art ou de l'économie, éthique, etc.

Ici, mon objet est autre.

Je souhaite tirer non pas toutes les conséquences de ce fait central qu'est la *donation de sens*, mais seulement la conséquence première. Je souhaite dégager la première et la plus importante des implications de ce fait

indiscutable qu'est la donation de sens par l'homme, donation par laquelle seulement un « monde » existe.

Cette implication est le *pouvoir constituant* du sujet. Celui-ci est constituant par nature.

Qu'il s'agisse du sujet spontané (comme présence à soi et « réflexivité ») ou du sujet réfléchi (comme « réflexion »), c'est toujours un sujet humain qui *constitue* le sens du monde, c'est-à-dire qui l'invente, le fabrique, l'affirme et le « constate » (ces termes pourraient être analysés longuement). De ce pouvoir constituant on peut tirer comme conséquences l'effectivité de la liberté et l'effectivité des actes de création, et cela toujours sur deux niveaux possibles : la spontanéité produisant librement l'existence empirique et dépendante, la réflexion produisant librement l'existence indépendante et éventuellement heureuse. C'est par la réflexion qu'on passe d'une existence chaotique à une existence harmonieuse.

J'ai affirmé ailleurs le rôle d'une indispensable conversion philosophique dans la construction et la mise en œuvre d'une éthique du bonheur.

Ici, je voudrais examiner une autre conséquence fondamentale du fait même de ce pouvoir constituant de la conscience.

Cette conséquence désignons-la d'abord par un terme et son idée : l'*antériorité*.

La conscience est l'antériorité. Elle est antérieure à toutes les actions de l'être humain puisque c'est elle qui décide de leur surgissement. Si l'on conteste ce pouvoir de l'initiative, on sera au moins contraint d'affirmer que c'est par cette antériorité (fût-elle logique) que l'action de l'être reçoit son sens d'action : les choses n'agissent pas, elles produisent de l'énergie et du mouvement, et non pas des actes.

La vérité est que la conscience est simultanément source d'une action et source de son sens. Celui-ci peut bien être imaginaire, erroné, inadéquat ou contre-productif, il n'en reste pas moins un *sens*, une signification, et seule la conscience antérieure peut donner un sens à un mouvement. Cette antériorité

est le pouvoir constituant de la conscience, ce pouvoir constituant étant, comme antériorité, à la fois prémisses, énergie, invention et instauration.

Il n'y a là aucun sophisme. Est simplement devenu clair le fait que, dans un apparent paradoxe, la conscience se précède elle-même. Ou plutôt elle paraît se précéder elle-même. En fait, elle surgit d'un seul mouvement qui est simultanément source de sa propre existence et source de son propre sens. Lorsque, dans un stade, un but est marqué au cours d'un match (de tennis ou de football), c'est dans une fraction de seconde que, *brusquement*, la moitié du stade crie sa joie, tandis que l'autre moitié crie sa déception. Et c'est dans la seconde même où est marqué le but que le spectateur affirme brusquement dans un *acte* (le cri) une *signification* (un but a été marqué) et un *jugement* existentiel (joie ou déception).

Et c'est cette triple signification qui est impliquée dans le geste du spectateur, c'est-à-dire son acte. Et c'est ce spectateur qui a décidé cet acte. Il en est la source et matérielle (il crie) et intellectuelle (il exprime un sens et une prise de position affective et valorisante). Pour le dire d'une manière synthétique, le spectateur de notre exemple est *décideur* et *constituant*. Sa conscience, son « émotion » est, d'un seul mouvement, créatrice et constituante. Elle fait *surgir* un geste, un sens et un affect qui n'existaient pas avant qu'elle n'en pose l'initiative et la réalisation.

C'est cette *initiative*, créatrice de sens et d'existence, qui caractérise la conscience et qui la pose paradoxalement comme si elle était *antérieure* à elle-même : elle sait ce qu'elle veut poser, et elle le sait une fraction de seconde avant même qu'elle ne le pose.

Parce que la conscience est constituante (et du fait et du sens), elle est autocréatrice. Auto-affirmative. Son antériorité à elle-même est son autonomie.

Certes, cette antériorité qui est l'autonomie existentielle et logique d'un acte peut être erronée ou inadéquate : le but n'était pas réellement marqué, il fut contesté parce qu'un joueur avait touché le ballon. Il n'en reste pas moins que

la conscience du spectateur (fût-ce dans sa propre illusion) fut créatrice, constituante et antérieure.

Cette analyse a une valeur universelle : elle peut être appliquée à *tout* acte humain.

La première conséquence de cette analyse est l'indispensable affirmation de la liberté. Il y a certes lieu de distinguer deux niveaux ou deux formes de cette liberté : un niveau spontané et un niveau réfléchi. De ces deux libertés nous avons longuement traité ailleurs⁴.

Ici, nous voudrions souligner une autre caractéristique, un autre contenu de sens de cette antériorité créatrice de la conscience constituante.

Ce qui est remarquable, en effet, c'est que la conscience spontanée *ne sait pas* qu'elle est constituante. Le spectateur sportif *ne sait pas*, ne croit pas qu'il soit créateur du sens de ses actes. Il *ne sait pas* que c'est son regard, sa culture, ses choix qui posent et constituent l'événement auquel il croit simplement *réagir*. Il pense « naïvement » (comme disent certains philosophes) que la compétition à laquelle il assiste a réellement un sens objectif, et que, réellement, il y a eu un but marqué ou contesté. Même sans nous référer à l'acte de constitution du sens par la conscience, et en ne retenant que l'idée plus simple de *convention*, le spectateur ne songe à aucun moment ni à la convention qui définit (et... constitue) les règles du jeu, ni au pouvoir constituant des consciences qui reconnaissent ces règles et en tirent des conséquences affectives et pratiques.

Je ne dis pas le moins du monde que le spectateur est inconscient de son autonomie : celle-ci est *implicite*. Il ressent implicitement un sentiment de liberté dans le mouvement de sa joie ou de sa déception : il bondit, il crie, il se replie, avec la conscience pour ainsi dire marginale de bondir ou de crier librement. Ce sentiment de liberté, cette conscience d'un libre comportement ne sont pas des illusions – mais ce ne sont que des consciences partielles.

Le spectateur empirique a le sentiment de la liberté de ses actes (il peut décider de descendre sur le terrain ou de sortir, ou bien de crier), mais il *ne*

songe pas au fait qu'il est intellectuellement créateur. Il ne pense ni au caractère conventionnel du rapport aux équipes, ni à sa propre activité intellectuelle et affective au cours du match. Il croit *recevoir* des informations objectives et *réagir* simplement (passivement) au cours des choses, alors que, *en fait*, il est actif, libre et créateur de significations et d'émotions.

Il y a là comme un non-savoir. On ne doit pas appauvrir ou caricaturer ce non-savoir en le nommant « inconscient », c'est-à-dire en faisant découler les gestes visibles du spectateur d'un inconscient invisible qui agirait en lui sans lui.

Mais la situation est complexe.

La phénoménologie de Husserl peut certes nous aider à comprendre ce phénomène quotidien qu'est un acte ayant du sens. On parlera alors d'intentionnalité. La conscience est par elle-même un mouvement intentionnel créateur du sens de son objet et du sens même de l'idée d'objet. Elle est cette énergie créatrice dirigée intentionnellement vers un but : poser un sens et y réagir.

Et, souligne constamment Husserl, cette intentionnalité est *implicite* ; il faut que nous, observateurs, nous l'affirmions pour que la conscience d'objet ait en effet un sens.

Nous avons toujours souscrit (et souscrivons encore) à ces analyses husserliennes. Mais nous restons attentif à une difficulté : que signifie le fait de n'être pas conscient de la création d'un sens ? Que signifie le fait que l'ego constituant ne soit pas l'objet spontané d'une conscience active dans le monde ?

Faut-il parler avec Kant d'un ego transcendantal qui serait par définition *hors d'atteinte* et échapperait à toute prise de conscience ? Kant a posé un réel problème. Mais son hypothèse reste soustraite à toute vérification. Et elle laisse dans l'ombre la question du rapport effectif entre un ego inconscient et la pensée claire des catégories logiques ou des formes *a priori* de l'intuition. D'ailleurs, la science contemporaine met en question aussi bien la catégorie

de la causalité (l'idée de loi et de relation remplaçant l'idée de cause productrice) que la forme sensible du temps (avec l'invention mathématique de l'espace-temps).

Husserl comprend bien que la transcendance réelle de l'ego n'est pas recevable. Il pense que l'idée d'une implication logique de l'intentionnalité dans les jugements explicites permet à la fois de renoncer à une transcendance réaliste mais fictive de l'ego, tout en conservant le caractère rationnellement créateur de la conscience pensante. Il en est bien partiellement ainsi : un je, un sujet, est bien présent, fût-ce implicitement, dans tous les actes de la conscience.

La difficulté reste entière : que signifie le fait de la non-conscience ordinaire du pouvoir constituant et créateur de la conscience ?

Parce que ce pouvoir est, comme dit Husserl, implicite, il *peut toujours* être explicité. On peut toujours passer de l'implicite à l'explicite, et de la conscience immédiate à la conscience réfléchie et créatrice. « La conscience s'apprend », dit Husserl.

Mais pourquoi le non-savoir de la conscience ordinaire quant à son action constituante ?

On pourrait, semble-t-il, invoquer des raisons psychologiques, des motivations qui seraient de l'ordre du refus, de la « résistance » comme disent les psychanalystes, ou de la « mauvaise foi » comme disait Sartre.

Pour que cette explication soit valable, il faudrait au moins que le sujet éprouve un affect qu'il refuserait cependant en tant qu'il serait à ses yeux illusoire. C'est ce qui se produit à propos de la liberté : tous les sujets éprouvent le sentiment de la contingence de leurs actes, mais un grand nombre d'entre eux tiennent ce sentiment pour illusoire, et affirment avec Spinoza (répétons-le) que la liberté n'est que l'ignorance des causes qui nous font agir ; à quoi je réponds que le déterminisme des motifs n'est que l'ignorance des initiatives qui nous font agir. Et, à partir de là, on peut distinguer deux niveaux de la liberté.

Mais qu'en est-il du pouvoir constituant lui-même ? Aucune conscience n'a, directement, la conscience de son pouvoir constituant ; il n'est donc même pas question de le contester, de le refuser et de le tenir pour une illusion : il est, simplement et radicalement, *ignoré*. Il n'y a pas d'expérience du pouvoir constituant de la conscience.

Et pourtant il existe. Savoir lire les idéogrammes chinois c'est constituer (comprendre et affirmer) que des signes peuvent être revêtus d'un sens ; et c'est le lecteur qui constitue ce sens, et *non pas* les signes par eux-mêmes.

C'est ici, on l'a vu, qu'intervient, dans l'histoire de la pensée, l'hypothèse trop commode d'un agent non conscient et transcendantal, immanent pourtant à la conscience, dénommé l'« âme » ou l'« ego ». Qu'on se souvienne de la « réminiscence » chez Platon, des « idées innées » chez Descartes, des « catégories » et des « formes *a priori* » chez Kant, du « devenir du concept » chez Hegel. On peut même, dans cette ligne, évoquer l'affirmation de Lacan : « Ça pense en moi » ; c'est alors l'inconscient qui joue le rôle de l'ego transcendantal.

Toutes ces hypothèses sont à la fois arbitraires (puisqu'elles s'inscrivent dans des systèmes et des vocabulaires particuliers, « poétiques », dirons-nous) et significatives. Elles ne sont pas absurdes ; elles répondent à des expériences réelles qu'on interprète et surtout elles expriment toutes un problème réel et des faits réels : il n'est pas immédiatement intelligible qu'on fasse une expérience de fausse reconnaissance, ou que l'on admette le principe de non-contradiction, ou que l'on comprenne la symétrie inverse de deux images non directement superposables, ou bien encore qu'on se présente à un concours en traînant les pieds. Mais, si toutes ces hypothèses philosophiques ont le mérite de cerner peu à peu un même problème, elles ont l'inconvénient d'être dogmatiques : un dogme est une affirmation ne pouvant *jamaï*s faire l'objet d'une vérification logique, existentielle et expérimentale.

Nous sommes donc renvoyés à ce fait primitif et universel : comme le dit Husserl (avec sa description de l'intentionnalité implicite et donatrice de

sens) et aussi le linguiste Benveniste (avec sa référence à l'indispensable et implicite affirmation du pronom personnel « je » pour qu'une phrase écrite ou prononcée ait un sens), la conscience doit être affirmée comme constituante si l'on veut rendre compte de l'émergence de l'idée de sens et de ses significations régionales et singulières.

(Je ne crains pas de me répéter : c'est souligner, pour moi-même et pour mon lecteur, l'importance décisive d'une idée.)

Nous comprenons maintenant la place centrale de l'*acte de constitution* (d'un sens, d'un objet, d'un monde) : cet acte *est lui-même* la conscience, il est constitutif de la conscience.

Nous comprenons donc mieux la portée de la question qui nous occupe depuis le début : pourquoi l'activité de constitution fait l'objet d'une telle ignorance de la part de la culture contemporaine. Cette question est, plus profondément, la question de savoir quelle est la véritable nature de la conscience et quel est donc, par conséquent, son véritable pouvoir : c'est cette conscience et ce pouvoir qui sont refusés par l'opinion dominante.

Or nous avons rejeté l'idée d'une transcendance de l'ego, c'est-à-dire l'affirmation sans preuve de l'existence d'un autre sujet derrière le sujet lui-même. Nous avons refusé l'existence d'une réalité substantielle psychique et inconsciente, réalité distincte du sujet et qui l'animerait.

La seule affirmation qui reste vraisemblable est que c'est en effet le sujet lui-même qui est cet être non su qui crée et pose les significations. Cela implique immédiatement qu'il peut toujours s'aviser lui-même de son propre pouvoir, mais qu'il n'en a pas ordinairement le désir.

Tout se passe donc comme si le sujet était à la fois le sujet concret de la réflexivité quotidienne *et l'aspect hors champ de ce même sujet*. C'est l'aspect hors champ qui est l'activité constituante du sujet concret lui-même. Cet aspect hors champ nous l'appellerons le *hors-monde*.

Tout se passe donc comme si l'individu concret (qui est réflexivité et désir, et qui peut toujours redoubler sa conscience de soi et devenir réflexion), cet

individu qui déploie un monde significatif, était porté ou inspiré par une puissance en lui qui est hors monde. Il faudrait alors reconnaître que la véritable source du monde est, *dans le sujet lui-même*, ce qui est antérieur au monde et donc hors monde.

Une expérience quotidienne, dans la perception, peut éclairer cette réalité paradoxale. Quand nous percevons un objet matériel dans l'espace, nous affirmons à la fois un sens (c'est une table de cuisine ou une table d'opération) et un aspect invisible : l'objet est certes tout entier une table, mais il comporte à l'évidence une face cachée. Je ne perçois pas en même temps tous les aspects, tous les côtés, toutes les perspectives de la table, mais je sais que les aspects *non vus* font cependant parties intégrantes de l'objet.

Il en va de même pour le sujet : on peut à la fois saisir son activité consciente et reconnaître en lui un aspect non directement saisi mais toujours nécessairement impliqué. C'est cet aspect implicite du sujet, cette dimension non perçue du sujet perçu que j'appelle le *hors-monde*.

C'est (en chaque être humain) le hors-monde qui constitue le monde : il le pose simultanément comme unité organique, comme unité toujours et seulement perçue en perspective, et toujours porteuse des significations qu'il lui confère par son action. Les « opportunités » qu'offre le monde viennent en fait de mon désir et de mon regard. Ce désir créateur de désirabilité, ce regard « révélateur » de significations sont eux-mêmes constitués de l'intérieur par cela qui, dans le sujet, est hors monde.

Hors monde : c'est-à-dire rarement et difficilement perçu mais toujours et nécessairement impliqué. Et toujours « explicitable ». Et donc toujours actuel.

Mais pourquoi cette difficulté à en reconnaître l'existence ?

Il me semble que ce refus provient d'abord d'une sorte de modestie existentielle. Le sujet, conscient de lui-même comme d'un corps-sujet ayant à agir dans un monde difficile, se saisit comme fragilité. Le sentiment de la finitude de l'homme est bien connu des écrivains et des philosophes, il n'est

pas nécessaire d'être un penseur tragique pour s'interroger sur la précarité de l'existence, sur la maladie et sur la mort.

À partir de là, toute affirmation de puissance spirituelle paraîtra présomptueuse. Comment un être aussi fragile que l'être humain pourrait-il être « constituant » de son univers ou de certains de ses éléments ? Mais cette réticence s'aveugle sur la nature de son attachement à la vie. C'est l'attachement à la vie qui donne envie de vivre, c'est-à-dire d'agir dans un monde significatif et d'y atteindre des buts ; cet attachement, cette envie sont le désir même, et c'est lui qui donne sens aux valeurs et aux buts, c'est-à-dire au monde concret.

Le désir est donc un engagement dans la chair du temps et, à ce titre, il est créateur. Même s'il n'était créateur que des significations élémentaires du monde (la désirabilité des biens), le sujet du désir aurait tort d'être aveuglé par sa modestie et sa précarité, c'est-à-dire sa finitude. C'est dans le cadre de cette finitude que le sujet est créateur d'un monde, avec ses difficultés et ses perspectives.

Une fois écartée la modestie existentielle (parfois appelée « humilité »), l'individu devrait pouvoir saisir en lui cette part qui est créatrice. Et c'est en effet ce qui se produit parfois : on reconnaît parfois l'œuvre créatrice de l'esprit humain dans les domaines de l'art et de la « morale », c'est-à-dire dans le domaine des valeurs ; on reconnaît même parfois que la « politique » est créatrice et que l'histoire n'est pas un développement nécessaire et préétabli, une « fatalité ».

Mais notre question concerne, dans le sujet, un domaine *antérieur* à toute création empirique de valeur : il s'agit du hors-monde, ou du sujet hors monde. Il fonde *toutes* les significations, et c'est cette toute-puissance spirituelle que l'opinion dominante répugne à reconnaître.

C'est que, au-delà de la modestie existentielle, se profile le souci d'une sorte de sécurité métaphysique. Le sujet spontané, assuré de sa finitude, anticipe obscurément les dangers qui le menaceraient s'il se reconnaissait une

puissance spirituelle constituante. Ces dangers ne seraient pas d'origine extérieure, ils proviendraient du sujet lui-même : le voici qui deviendrait « capable de tout ». Il serait la source de tout sens et serait donc en mesure de déployer une générosité absolue ou une cruauté absolue. Il risquerait d'être « possédé » par un démon ou « inspiré » par un ange. Il y aurait alors un champ laissé libre pour l'angoisse.

On peut faire l'hypothèse que Sartre fut lucide : on sait qu'il relie la conscience de la liberté à la conscience de l'angoisse, celle-ci provenant du fait que toutes les valeurs et tous les choix seraient équivalents. Mais Sartre reste sur le plan des actions dans le monde, il rappelle souvent que l'homme est « chose parmi les choses », et, s'il refuse un ego transcendantal, c'est pour le remplacer par des « qualités » et des « états » qui réduisent la conscience à ce qu'elle éprouve directement dans le présent de l'action en cours⁵. S'il dépasse ce stade (comme dans *L'Être et le Néant*), il se borne à définir le pour-soi par la négation et la néantisation. Phénoménologue, il n'a pourtant pas retenu ni aperçu le pouvoir constituant du sujet : en réalité il nie jusqu'à l'existence d'un sujet⁶.

Revenons à notre analyse : l'opinion récuse tout pouvoir réellement constituant non pas seulement par modestie, mais aussi par prudence existentielle. Elle craint les conséquences dévastatrices d'une telle position. Le sujet, à la fois dans le monde et hors monde, deviendrait source de toute action et critère de tout jugement ; il deviendrait pratiquement l'origine du monde, à la fois *fons et origo*, dieu caché et *deus ex machina*. Le recul devant un tel risque éthique et existentiel n'est pas seulement une précaution morale devant les dangers de la toute-puissance, il est aussi le refus de tout mysticisme. C'est la crainte de tomber dans le mysticisme en passant par l'idéalisme qui motive l'opinion dominante dans son refus d'un pouvoir totalement constituant de la conscience humaine. Après Kant, Fichte n'a pas su convaincre et sa doctrine du moi créateur a toujours semblé une rêverie métaphysique.

Mais l'histoire politique, depuis le régime nazi et ses camps d'extermination jusqu'à l'islam fondamentaliste et ses massacres, n'a-t-elle pas prouvé que, en effet, la conscience humaine est « capable de tout » ? À côté de ce plan pratique, la conscience scientifique et la conscience esthétique n'ont-elles pas amplement prouvé que l'homme peut inventer *n'importe quoi*, depuis la matière invisible et les corpuscules ondulatoires jusqu'à l'œuvre de Bacon ou d'Alban Berg ?

Mais la résistance au hors-monde est forte. Un ego constituant, même s'il n'est ni démoniaque ni divin, paraîtra encore revêtu d'une « inquiétante étrangeté ». L'opinion dominante se refuse à reconnaître l'existence et l'activité d'une puissance intérieure qui pourrait maîtriser le domaine dont se sont déjà emparées la psychanalyse ou la littérature fantastique. Un pouvoir constituant, aux yeux de l'opinion philosophique dominante, ne laisserait pas se développer dans le moi les délires de la psychose ou les fascinations de la magie, délires et fascinations qui, eux, « existent ».

Par la crainte de justifier les débordements de la passion ou les fantaisies de la magie, l'opinion dominante refusera longtemps l'idée d'un sujet hors monde. Non seulement cette instance lui paraît inquiétante ou fantasmatique, mais encore elle lui semble parfaitement abstraite.

Que peut en effet représenter, pour une pensée quotidienne et commune, cette affirmation selon laquelle c'est la conscience humaine individuelle qui constitue, fonde, rend possible et donc crée *toute* signification ? Au regard de cette pensée, l'affirmation du hors-monde ne saurait être qu'abstraite : soit qu'elle ne désigne en effet rien de visible ou de perceptible dans le sujet, soit que l'étendue de son pouvoir et de son action la vide en réalité de tout contenu. Le hors-monde ne semblera à l'opinion ni clair (puisqu'il n'a pas de contenu, étant la condition de tout contenu) ni distinct (puisqu'on ne peut distinguer le pouvoir constituant du hors-monde et les autres pouvoirs de création comme l'activité politique, artistique ou scientifique).

Pour l'opinion dominante, il n'existe dans le sujet individuel ni *deus ex machina*, ni *fons et origo*, ni transcendance, ni puissance « spirituelle » : il n'existe que des situations, des forces, des données, des pulsions, c'est-à-dire des choses et leurs forces, des états et leurs relations.

Il me semble que l'on peut maintenant réfléchir aux *conséquences* qui découlent ou du refus ou de la reconnaissance de cette réalité hors monde qu'est, dans le sujet et dans lui seul, sans référence à aucun dieu ou extérieur ou intérieur, son pouvoir constituant universel. Que découle-t-il de la négation ou de l'affirmation du sujet hors monde ?

Le premier résultat d'un tel refus est l'impossibilité de la liberté elle-même. Si le sujet n'a aucun pouvoir constituant, il est réduit à l'état passif de récepteur. Il ne saurait prendre aucune initiative puisque toutes les motivations lui viendraient de l'extérieur (le mystère restant entier de comprendre comment des motifs d'action peuvent être objectivement inscrits dans les choses).

Certes, c'est le désir qui, en première analyse, crée la désirabilité de l'objet et donc les motivations de l'action. Mais on doit précisément ajouter ici que le sujet hors monde est également impliqué par le désir, et que celui-ci est constituant. C'est en cela que consiste le paradoxe : le désir est un dynamisme qualitatif, un manque sensible, et en même temps il crée du sens et des motivations, il est un sujet en première personne qui ne songe pas à son pouvoir constituant, mais se préoccupe seulement de son rapport à un objet apparemment « donné ». C'est cette vue du désir, créatrice et inventrice, qui est rendue impossible et incompréhensible, si l'on refuse le pouvoir hors monde du sujet, c'est-à-dire son pouvoir constituant.

Et ce sujet hors monde, qui est forcément immanent à tout désir, est le fondement de toutes les formes de la liberté. C'est lui en effet qui décide, au cœur de la réflexivité quotidienne, de passer à la réflexion et à la forme réfléchie de la liberté. Ce ne sont ni une raison ni une âme qui gouverneraient de l'extérieur les désirs et les passions, c'est le sujet lui-même (en tant qu'il

est le hors-monde du désir) qui pose et crée les significations et les motivations, les attitudes et les choix.

Le second résultat du refus de ce sujet hors monde est la méconnaissance stupéfiante de la responsabilité humaine dans les malheurs de l'humanité. Pour la conscience quotidienne (que certains philosophes nomment « conscience naïve »), toutes les souffrances et les difficultés de l'existence proviennent des conditions et des causes extérieures, qu'elles soient sociologiques, psychologiques ou politiques. Un déterminisme global est affirmé.

Certes, il s'agit là du débat sur la liberté, puisqu'elle seule confère la responsabilité. Mais le refus de la responsabilité est pourtant spécifique. Il va plus loin que le simple refus de la liberté puisqu'il refuse aussi d'être reconnu coupable en tant que source des souffrances produites. Et ce refus en profondeur de l'efficacité nocive d'une attitude ou d'une action provient du refus d'un quelconque pouvoir constituant des protagonistes d'un drame, qu'il soit social ou personnel.

Prenons un exemple concret, le chômage. Je ne dis pas que le chômeur est responsable parce qu'il refuserait tout travail. Je dis que les syndicats (qui défendent en effet et à bon droit les intérêts des travailleurs) *ne savent pas* inventer, ou ne souhaitent pas inventer et soutenir une politique efficace dans les affaires sociales. Une autre attitude, une autre politique, un autre combat sont toujours possibles, et cela indépendamment de tous les procès d'intention qu'on pourrait faire aux initiateurs de tels « changements ».

Jusqu'ici, dans notre exemple, ne sont concernés, semble-t-il, que les faits de la liberté politique et de la contingence de l'histoire et de l'économie. Mais on peut poursuivre l'analyse et tenter de mieux creuser les phénomènes qui se produisent en tant qu'événements. On peut voir en effet que, au cœur même de la revendication, se trouvent *deux activités* : le choix et la définition des revendications (salaires, primes, conditions de travail par exemple), ainsi que le choix des formes du combat. Ici se placent le libre choix d'une politique et

la question traditionnelle de la liberté dans l'histoire. Ensuite, dans ce combat, se trouve engagée une seconde activité : la donation de sens.

Il est clair que cette question n'intéressera pas le syndicaliste ni le chômeur. Elle est pourtant essentielle. On ne peut comprendre le questionnement politique concret que si l'on connaît non seulement la nature des enjeux (existence des individus, état d'une économie), mais encore la *source* de la signification même des enjeux et des revendications. Or, à propos des enjeux, on doit reconnaître que ce sont les chômeurs eux-mêmes qui les définissent et les constituent, et cela d'une manière immédiate, profonde et non sue : c'est le chômeur lui-même qui considérera (et nous avec lui) qu'il y a une souffrance inacceptable dans sa situation ; c'est lui qui considérera que ses anciens employeurs sont responsables de son malheur, ou bien que ce sont les dirigeants politiques ; c'est lui encore qui « imposera » ou « refusera » telle ou telle négociation salariale.

Mieux (et plus paradoxal ou scandaleux) : c'est le chômeur qui définit le chômage, c'est-à-dire la signification complète de cet état. Sont en effet *impliquées*, dans la définition du chômage, une conception du travail salarié, une conception de l'économie globale du pays, une conception de l'existence humaine (laborieuse, oisive, studieuse, artiste, etc.) et de sa « valeur » (dignité, indignité, humanité, solidarité, solitude, etc.). Bref, l'état de « chômeur » est une situation surdéterminée du point de vue du sens et du statut ; et ce statut, apparemment objectif, suppose en réalité de nombreuses affirmations de sens et de nombreuses perspectives pratiques. Le champ de ces affirmations est fort vaste : existentiel, social, politique, éthique. Et ce vaste champ significatif qui définit le chômage est simultanément affirmé et constitué par la plupart des protagonistes : les chômeurs, les employeurs, les dirigeants, la population. Ce champ significatif devient ainsi un « fait de société », un fait social, mais il ne cesse pas pour autant d'être le fruit des multiples affirmations individuelles qui, ensemble, *constituent* et l'idée et la réalité du chômage. Celles-ci sont le fruit du même acte constituant que celui

qui « fonde » la société capitaliste, avec toutes ses « définitions » de l'économie (propriété, salaire, code du travail, etc.).

Pourquoi tant insister sur le *sens* ? C'est que lui seul, comme affirmation créatrice, rend possible non seulement la liberté des protagonistes, mais encore la prise de conscience de cette liberté, la prise de conscience de cette inéluctable liberté, l'accès à l'évidence jusqu'ici voilée de la liberté créatrice du sujet.

Et c'est ici qu'est également rendue possible la reconnaissance, par les protagonistes, de leur totale responsabilité dans le cours de l'histoire. La comparaison de l'économie de plusieurs pays montre bien que le chômage de masse n'est pas inéluctable, même en régime capitaliste, mais seule la référence à un sujet fondateur, plus profond et intérieur que le sujet quotidien des revendications, seule cette référence est en mesure de nous convaincre de la liberté et capable de justifier un combat pour cette liberté, c'est-à-dire pour le libre épanouissement du désir.

J'appellerai « irresponsabilité » l'attitude d'ignorance ou de dénégation face à l'efficacité et à la causalité de fait des sujets individuels (rassemblés ou non) dans l'émergence des malheurs ou des difficultés dans l'existence individuelle et collective.

Il n'y a là aucun procès d'intention. L'irresponsabilité exprime le plus souvent une position sincère de réserve quant aux pouvoirs constituants des individus. C'est dire que, le plus souvent, elle est de bonne foi. Elle peut à la fois affirmer l'existence d'une liberté et d'une contingence pratiques dans la conduite d'un combat, et nier l'existence d'un « je » fondamental et fondateur qui serait la source de toutes les valeurs et significations tenues pour objectives. C'est, par exemple, le cas de la philosophie de Sartre : il défend une liberté absolue (et combat effectivement le colonialisme ou le capitalisme) mais, comme on l'a déjà remarqué, il nie l'existence d'un ego transcendantal qui serait au-dessus du sujet comme un surmoi.

Mais les effets de l'irresponsabilité – *cette méconnaissance du sujet hors monde* – sont catastrophiques : elle est un laisser-faire et, puisque l'acte de constitution et la liberté sont effectivement présents, elle est aussi une complicité. La lucidité oblige à attribuer à cette complicité involontaire l'origine de la violence sociale : racisme, fanatisme religieux, exploitation des travailleurs adultes ou mineurs, guerres de conquête, domination politique, spéculations et manœuvres sur les biens de consommation, destruction des richesses naturelles et des sources d'énergie, rapport financier à l'art et à la création (qui, du coup, est reconnue comme telle), mépris des immigrés, mépris des pays d'accueil, mépris dominant de la culture, présomption et ignorance dans les politiques de la culture et de l'éducation, frénésie de consommation, indifférence à l'égard des personnes sans logement, usage de la torture ici ou là, mépris de la femme et de la sexualité féminine dans de nombreux peuples, mépris de la vie, diffusion de la superstition sous couvert de religion, éloge de la violence, politique et développement de l'usage des drogues et de la violence criminelle.

Les maux sont innombrables. C'est s'en rendre complice que de les attribuer mécaniquement à l'action d'un système politique et économique, alors que tous les systèmes sont le fruit de choix parfois explicites et toujours irresponsables. Il faut le redire : si, en tous ces maux « il n'y a pas de fatalité » (comme on le dit partout), alors c'est que leur origine est la liberté et, *dans cette liberté dynamique*, le pouvoir constituant de la conscience. Il constitue tout : toutes les valeurs, tous les contenus, tous les choix, fût-ce celui de l'ignorance et de la complicité, fût-ce la dénégation du sujet hors monde, ce *sujet source* présent en *toute* conscience.

Il ne suffit pas (il ne me suffit pas) de protester contre les injustices et les intolérances, contre l'ignorance et l'arbitraire. Il ne suffit pas de se révolter ou de s'indigner. Il faut comprendre que s'il y a en tout cela un mal, c'est qu'il y a des consciences qui le créent et des consciences qui le jugent. C'est la reconnaissance de cette efficacité des consciences, aussi bien dans la

définition du mal que dans les choix qui l'engendrent ou qui le combattent, c'est cette reconnaissance d'un pouvoir efficace et constituant de la conscience qui seule serait en mesure d'organiser un combat sérieux contre le désastre généralisé.

Mais la situation du hors-monde lui-même peut être difficile. Pour que les étapes ou les modalités d'un combat puissent être envisagées, il faut auparavant être au clair sur la situation effective du hors-monde. Sur ce qu'elle est parfois, en tout cas.

Le hors-monde, ce sujet constructeur immanent au sujet lui-même, qu'il soit spontané ou réfléchi, ne peut évidemment être directement perçu que par lui-même. C'est moi seul (chacun des êtres humains) qui peux prendre conscience et de mon pouvoir constituant et de mon isolement hors de ce monde qui n'existe que par moi. Source de tout sens, le hors-monde risque, en se percevant, de se situer en effet hors du réel. Existe-t-il vraiment ? S'il existe, quelle existence, quel sens peut-il avoir lui-même puisque, hors de son action, il n'y a pas de sens et qu'il s'interroge sur la source de toute action ?

Soucieux de rigueur, il ne saurait être question que je me satisfasse d'une solution théologique à la façon d'un Georges Bataille ou d'un mystique médiéval. Ce dieu caché qui serait hors de toute qualification et donc purement négatif, ce dieu caché qui serait également présent au fond de moi-même (comme le pense Angelus Silesius) n'est qu'une pure fiction. Ils ont raison de se méfier du mysticisme ceux qui rejettent l'idée d'un sujet constituant, d'un ego transcendantal qui existerait substantiellement au cœur du sujet sans pouvoir être perçu. Ma situation est donc compliquée puisque, tout en rejetant le mysticisme et le substantialisme, je persévère dans mon affirmation : au cœur même de toute conscience concrète, au cœur de tout existant, réside un sujet constituant difficilement perceptible. Cette situation compliquée du sujet qui s'interroge inlassablement sur la nature de ses désirs, puis de son désir, puis de sa puissance créatrice de valeurs, puis de son ultime pouvoir constituant, un tel sujet ne risque-t-il pas de connaître une scission

interne si profonde qu'il se trouverait finalement rejeté lui-même hors du monde réel ? L'idée d'un sujet hors monde n'est-elle pas la source d'un exil hors du monde ?

Non seulement c'est le sujet lui-même qui, creusant sans cesse l'emboîtement de ses pouvoirs, s'éloigne du monde réel, mais c'est aussi la majorité des autres existants qui rejette ce sujet hors du monde commun, ce sujet coupable qui prétend dévoiler l'origine du monde. Ne mérite-t-il pas l'ostracisme ou l'exil, la mort même s'il parle trop sur l'agora ? Qu'il soit grec, comme Socrate, juif hérétique, comme Spinoza, ou juif converti, comme Husserl, ne mérite-t-il pas une condamnation majeure ? Et, puisqu'il en appelle au hors-monde, pourquoi le laisserait-on exister encore dans le monde central de la réalité ? Excommunication ou révocation, voilà ce que méritent ces philosophes.

Certes, les philosophes ne sont pas les seuls qui subissent ou l'exil ou la mort pour raisons politiques ou idéologiques. On songera aux procès en sorcellerie, ou à Galilée, ou aux victimes de la Terreur en 1793 ou des procès de Moscou dans les années 1950.

Mais la situation est pourtant préoccupante si elle n'est pas aujourd'hui tragique.

Car, enfin, ce qui est en cause est finalement la nature et le sort de la liberté. La possibilité de choisir librement ses actions et leurs motivations (possibilité qui est la condition de la démocratie, presque universellement revendiquée), cette possibilité pratique repose finalement sur le pouvoir effectif de créer de toutes pièces du sens, de la valeur et de la vérité.

Et nous l'avons vu plus haut : ce qui est refusé dans le déni du sujet constituant c'est la responsabilité de l'homme lui-même dans les malheurs qui le frappent.

Qu'il faille une sorte de courage existentiel pour admettre ces vérités, c'est l'évidence. Mais il y faut aussi des motivations.

La situation semble devenir alors particulièrement délicate. Car si tout sens et donc toute motivation proviennent du hors-monde, tout désirable provient du désir.

Si l'on veut éviter la multiplication arbitraire des instances ou des facultés (comme chez Aristote, chez Kant ou chez Freud), il faut bien se résoudre à admettre que le hors-monde se trouve non seulement au cœur du sujet mais aussi (et par là même) au cœur du désir. C'est donc le désir-sujet lui-même qui est aussi en même temps sujet hors monde.

Son pouvoir constituant est celui-là même du sujet hors monde : la désirabilité d'une fin est totalement constituée par le désir, puisque le désir est sujet et que le sujet est désir.

C'est donc à partir de lui-même (qu'on le voie comme désir ou qu'on le voie comme sujet) que le hors-monde a à constituer et affirmer des motivations pour combattre l'irresponsabilité dans le monde et la complicité avec le malheur.

Le hors-monde part de lui-même et de lui seul. Il est *causa sui*, il est sa propre cause. Il est la source de ses pensées, c'est-à-dire aussi la source de ses désirs. Il est livré à lui-même.

Il peut dès lors choisir la gratuité absolue de l'existence et de toutes ses formes, ou la passivité et la complicité avec l'aliénation générale dont il souffrira lui-même. Il peut au contraire choisir l'activité créatrice qui s'attachera à l'épanouissement réfléchi du désir.

Ici se profile une voie que nous avons longuement explorée ailleurs : en passant de la souffrance de la crise au choix drastique de la conversion et du recommencement, le sujet réfléchi, c'est-à-dire le désir-sujet réfléchi, se rend lui-même capable de construire une éthique neuve. Elle est une éthique de la joie et du bonheur, c'est-à-dire un itinéraire existentiel qui conduira au préférable et au substantiel, c'est-à-dire à la jouissance d'être.

On sait que cette philosophie n'a pas eu d'action visible dans les affaires de notre temps. Ce livre part de ce constat : l'opinion ne souhaite guère se

familiariser avec une telle doctrine dans la mesure même où, en fin de compte, elle comprend qu'elle aurait alors à admettre l'idée d'un sujet totalement constituant et responsable. Ce sujet hors monde, antérieur à tout acte et à tout sens, source implicite de toute activité et de toute signification, et finalement véritable cause de lui-même et du monde, ce sujet paraît à la fois trop idéaliste, trop lointain et trop compromettant pour être utile. Il ne saurait, croit-on, résoudre les problèmes de la vie concrète. Hors monde en effet, il est disqualifié non seulement par l'opinion, mais aussi par la philosophie dominante.

Ce faisant, la violence et l'aliénation vont croissant.

On le voit, chacun est finalement placé devant le vide, mais aussi devant sa propre responsabilité. Ce qui reste stupéfiant c'est que l'on continue imperturbablement à revendiquer confort, justice et libertés, tout en s'inclinant devant des lois de toutes sortes supposées toutes-puissantes (le « réel », le « raisonnable », le « sérieux »). Le libre sujet créateur est, aux yeux de l'opinion, le mal incarné ou l'illusion par excellence.

C'est que, en fait et en fin de compte, l'opinion et les médias refusent majoritairement la validité de la philosophie. Tout juste consentent-elles à la populariser, la réduisant ainsi à un objet de consommation culturelle sans conséquence.

On pourrait croire que cette position est « pessimiste ». L'humanité serait en fait condamnée à souffrir toujours dans la mesure où, décidément, elle refuse constamment de reconnaître le pouvoir de la pensée et le pouvoir de la liberté.

Cette position pessimiste ne saurait valoir comme doctrine. Elle serait contradictoire dans la mesure où, tout en déplorant qu'on ne reconnaisse pas la liberté véritable, elle ne reconnaîtrait pas le pouvoir de cette liberté, c'est-à-dire aussi son propre pouvoir régénérateur.

En fait, *et par l'action même du sujet hors monde*, chacun est placé devant sa propre souffrance, devant sa propre force, devant sa propre joie. Si le hors-

monde crée lui-même le monde, il peut le remodeler. Il n'a justement pas d'autre fonction que de créer un monde. C'est le hors-monde lui-même qui peut décider l'accès à la jouissance du monde. C'est une création. Et la joie de la création (celle des œuvres et, d'abord, celle du monde) est l'expression la plus joyeuse de cette vérité logique et existentielle qu'est, en tout un chacun, la création par soi, la causalité par soi. Ce pouvoir constituant, qui est aussi la création simultanée de soi-même et du monde, est également la jouissance simultanée de soi-même et du monde.

En fait, le hors-monde se propose d'instaurer les conditions de la jouissance d'être. C'est donc par le monde qu'il crée lui-même que le hors-monde s'accomplit lui-même comme jouissance et comme monde. Étant hors monde, il peut créer un monde pour s'en réjouir. Et c'est pour se réjouir et du monde et de soi-même que le hors-monde se crée lui-même, découvrant alors ainsi l'universelle possibilité de la libre joie.

La signification du possible :
la liberté impliquée dans toute
possibilité

La signification verbale du possible

Le sens ordinaire du terme « possible » semble bien établi, et cela d'une manière claire. Avant toute entreprise, avant toute action, il est admis que la première question qui se pose est celle de sa faisabilité. On tente alors de résoudre plusieurs questions distinctes : les circonstances extérieures et leur état présent permettent-elles d'envisager une issue favorable de l'entreprise (par exemple le dépôt d'une candidature électorale, la préparation d'un examen ou d'un concours, l'exploration d'une région peu connue, la mise en place d'un protocole de recherche biologique, l'organisation d'une compétition sportive ou la mise en scène d'une œuvre théâtrale) ? Dans tous ces cas, l'examen porte sur les « chances » de réussite et sur l'efficacité des moyens mis en œuvre. Le possible est alors une anticipation favorable et l'affirmation d'une éventuelle ouverture du temps, éventualité dépendant des moyens mis en œuvre.

Dans cet ordre de l'action et notamment à propos de l'action politique, la question de la faisabilité individuelle se double d'une question antérieure et plus fondamentale qui est celle des conditions « objectives » de possibilité : les conditions politiques et historiques sont-elles actuellement réunies pour permettre une action qui soit efficace ? On se réfère alors, d'une manière implicite, au déterminisme historique : *compte tenu* des « lois de l'économie » et des « rapports de force », est-il opportun de proposer telle ou

telle démarche diplomatique ou militaire avec une probabilité significative de réussite ? Dans le cas précédent, la question de la faisabilité concernait les capacités du sujet et l'*adéquation* de ses moyens à ses buts ; dans le second cas, elle concerne l'*opportunité* d'une décision prise par un sujet (individuel ou collectif) tenu par ailleurs et quant à lui capable d'entreprendre et de réussir une action « si les circonstances le permettent ».

Que le possible dépende de la préparation et des talents de l'agent, ou de l'état des situations et des lois objectives, toujours est-il que le mot « possible » signifie action objectivement réalisable dans un avenir certes incertain mais suffisamment ouvert pour laisser la place à une innovation contingente (elle aurait pu n'être pas envisagée).

Ainsi l'idée selon laquelle une action est « possible » ou « impossible » suppose *toujours* une incertitude sur l'avenir, c'est-à-dire une contingence du cours des événements collectifs ou privés. Et cette contingence est affirmée jusque dans la prise en considération d'un éventuel déterminisme psychologique ou historique.

Lorsque ce déterminisme (ou les circonstances, les situations, les forces, les aptitudes) est mis au premier plan, on pense se référer valablement au *réel*, on souhaite faire preuve de « réalisme », on oppose l'idéalisme verbal et le réalisme efficace, et l'on croit même pouvoir ainsi distinguer deux sortes d'esprits, deux sortes d'attitudes. Les uns disent : « Vous pouvez le faire, compte tenu de vos capacités et des conditions objectives. » Les autres disent : « Vous ne pouvez pas le faire maintenant, compte tenu des conditions objectives. » Mais tous sont d'accord : « À un moment ou à un autre, ce projet est faisable. Veillez seulement à l'*opportunité* des décisions et à l'efficacité des moyens. »

C'est donc dire que tous, réalistes « timorés » et idéalistes « fonceurs », posent que le possible a du sens et que l'avenir, d'une manière ou d'une autre, est ouvert.

Cette vérité est universelle puisque la majorité des humains comprend le sens du mot « possible » et donc l'expérience de la contingence.

Imaginons une objection : le possible (l'avenir ouvert) n'est que l'ignorance des causes qui rendent la nouveauté impossible (l'avenir fermé, prédéterminé comme une fatalité). En ce cas, *tout* perdrait son sens : aucune action n'aurait de signification ni de direction puisque l'initiative et l'anticipation seraient des illusions. Certes, la conscience « naïve » et les tragiques grecs parlent souvent de « destin », mais c'est toujours *après coup* : curieusement, le destin de chacun n'est jamais prévu par personne.

On doit admettre ainsi que le déroulement des existences personnelles et des histoires collectives recèle une part d'ignorance ; celle-ci est à la mesure non pas de notre faiblesse, mais de la force de ceux qui agissent hors de nous, puisque c'est l'imprévisibilité de leurs décisions qui fait l'incertitude de nos prévisions. L'imprévisibilité des crises économiques tient moins aux limites des « sciences » économiques qu'au pouvoir de décision et d'invention des agents économiques eux-mêmes – et plus ils agissent dans le secret, plus grandes sont l'incertitude des observateurs et l'extension du possible.

On peut donc bien voir que c'est de la liberté humaine qu'il est question lorsqu'on s'interroge sur ce qu'il est « possible » ou « impossible » de faire. Cette liberté marque notre pouvoir de création.

Car si l'individu ou le groupe peuvent d'abord considérer un avenir comme possible et ensuite travailler à son avènement, cela ne signifie pas que cet avenir était déjà *virtuellement* contenu dans le présent. D'une situation donnée peut « résulter » plusieurs actions possibles, toutes imprévisibles avant qu'elles n'aient été inventées, créées et déployées. Une grève peut « entraîner » une révolte, un progrès ou un bouleversement institutionnel, comme lors des grèves de mineurs sous Margaret Thatcher en Grande-Bretagne, ou en Russie en 1917 ; une famine peut « entraîner » un désastre militaire ou une émigration, comme en Syrie aujourd'hui ou en Irlande au

xix^e siècle. D'une vie familiale donnée peuvent naître plusieurs styles d'existence, comme l'atteste le cas des jumeaux ou de la fraternité en général, où les individus déploient des existences différentes à partir de « situations » identiques.

Le possible n'est donc pas le virtuel. Parce que l'avenir est inventé, il est contingent et donc toujours imprévisible et nouveau. Le temps, individuel ou social, n'est pas une chose déjà tout entière présente (passé, présent, avenir) dans un présent ramassé comme celui d'un œuf, d'un germe ou d'un embryon. Au contraire, le temps de la conscience et de la vie est une invention toujours active, toujours en acte. Ce qu'il est possible de faire dans l'avenir n'est pas *déjà* inscrit dans ce qui, pourtant présent, n'est pas encore *fait*, ni *abouti*, ni *accompli*.

La réalisation d'un projet, l'*accomplissement* d'une personnalité ne sont pas, comme chez Aristote, le passage à l'acte d'une réalité intérieure « en puissance », ils sont des nouveautés effectives et par conséquent des créations.

Ici se posent certes quelques questions, et notamment celle de l'*aptitude*. Par exemple, il faut *d'abord* qu'un être vivant (humain) soit *capable* d'apprendre à parler et à parler une langue avant qu'il ne soit en mesure d'apprendre effectivement une langue particulière. Mais ce fait n'est pas une objection. Il souligne seulement que le pouvoir créateur de l'esprit humain (qui est celui-là même du cerveau) repose sur des bases bien définies, et que ces bases ouvrent un champ formel vaste et limité, à l'intérieur duquel se déploient une invention et une création illimitées.

C'est ainsi que, dans le cadre logique des choses matérielles, un objet est *nécessairement* délimité et volumineux, mais sa surface et son volume peuvent varier à l'infini sous la main du peintre ou du maçon (l'acte libre étant le fait de l'artisan et non du matériau, ce matériau étant, lui, soumis à des lois physiques).

Cela signifie concrètement que l'homme invente sa vie dans son propre accomplissement. Une fois bien reconnu le fait que l'être humain est une unité corps-esprit soumise à certaines lois physiologiques « larges » et que cette unité est celle d'un sujet d'abord donné et ensuite créateur, on peut admettre que le déploiement effectif de l'existence soit une création ininterrompue de possibles.

Chemin faisant, nous sommes passés du possible comme événement extérieur aléatoire et contingent au possible comme action personnelle susceptible d'être accomplie par un sujet. La même incertitude règne dans les deux cas quant à la prédiction éventuelle puisque dans les deux cas il est question d'un pouvoir de création, qu'il s'agisse d'autrui ou du sujet lui-même.

Ce pouvoir est celui de la liberté. Nous pouvons d'autant mieux l'affirmer que nous nous sommes « libérés » de toutes ces forces virtuelles que sont la *puissance*, le *caractère*, les *dispositions*, l'*instinct*. Ni l'avenir ni aucun destin ne sont inscrits à l'avance dans un sujet et une personnalité.

Bien entendu, nous aurons à mieux élucider ce fait : que signifie penser le possible ? Que signifie le fait que nous comprenons *réellement* que du possible existe et qu'il ne se réduit ni au déploiement de potentialités préexistantes ni à l'insertion de l'action dans la pseudo-trame du déterminisme social ?

Que signifie le fait non seulement que du vraiment possible existe (ni préexistant ni illusoire), mais encore que l'opinion la plus répandue et la plus immédiate comprend parfaitement cette notion. Et cela malgré la « difficulté » apparente de l'idée philosophique de *contingences*¹, impliquée dans la notion de possible. En langage courant, à la fois expressif et exact, « Possible ! » comme exclamation signifie : « Peut-être ! Oui, cela peut arriver ! Je ne sais pas, je ne suis pas sûr, mais on peut l'envisager. On doit en tenir compte. » « Peut-être que la patrouille allemande passera à la même heure, et peut-être alors pourrions-nous l'éviter. C'est possible, même si c'est

risqué... » Le langage courant sait parfaitement exprimer des idées complexes et philosophiques.

Ce langage sait exprimer non seulement le caractère aléatoire d'un *événement* à venir (« Possible ! », « On verra bien... »), mais encore le caractère à la fois incertain et probable d'un *pouvoir intérieur*. Le fameux « *Yes we can !* » du futur président des États-Unis fut compris par tous (et à bon droit) comme le rappel de la liberté, présente en chacun, et comme la conscience du fait que cette liberté est aussi une énergie, un dynamisme susceptible d'être mobilisé à tout moment par le sujet lui-même.

Le possible, qui n'est pas la présence virtuelle, dans le présent d'un événement futur, est pourtant la *puissance actuelle* d'un pouvoir d'agir dans le futur, pouvoir qui est une force et une aptitude, pouvoir qui est la liberté créatrice elle-même. *Yes you can* signifie « vous pouvez le faire », c'est-à-dire « vous en avez la capacité et l'énergie ».

Si la conscience courante comprend et valide à bon droit l'idée de possibilité à venir mais incertaine, et si elle est souvent capable d'assumer les risques que certaines actions impliquent, il est pertinent de poursuivre notre examen. C'est ainsi que nous sommes fondés à dénoncer l'erreur que commettent tous les déterministes : ils sont victimes d'une monumentale illusion rétrospective².

Dans l'ordre de l'histoire, l'historien ne trouve les causes d'un événement qu'*après* cet événement et jamais *avant* (songeons au surgissement des guerres). Dans l'action individuelle, il en va de même : l'« interprétation » des actions d'autrui (ou du sujet) rassemble des événements sélectionnés arbitrairement dans le passé et les constitue comme « causes », quitte à inventer rétrospectivement des causes inaccessibles directement, comme l'inconscient.

C'est l'affirmation *a priori* (*avant* tout examen approfondi du présent), selon laquelle le « passé » est une *cause*, qui semble justifier la recherche des causes psychologiques de l'action présente dans le passé. Mais on oublie de

dire que c'est à la lumière de la conception présente du psychisme qu'on lit l'événement passé. Tous les orphelins de mère ne déploient pas la même vie et ne choisissent pas le même métier.

Les implications de la conscience du possible

Je ne souhaite pas me contenter de cette conclusion évidente : puisque le possible existe, alors l'avenir est ouvert. Cette conclusion constitue certes l'une des bases de ma conception de la création comme pouvoir attaché à la nature même de l'homme.

Mais je souhaite « creuser » cette conclusion. Je me propose de dégager les implications enveloppées non seulement dans le *fait même* que du possible, du contingent, de l'aléatoire existent dans la réalité extérieure, mais aussi et surtout dans le fait que la conscience ordinaire est en effet *consciente de cette réalité*³.

Penser et comprendre le possible sont eux-mêmes des faits réels puisqu'ils sont l'acte effectif d'une conscience. La conscience *saisit* du prévisible, c'est-à-dire qu'elle pense actuellement, dans le présent, qu'un événement peut surgir dans l'avenir, même si la certitude n'en est pas donnée. Même en l'absence effective de l'événement, la conscience est donc capable de l'attendre, de l'espérer ou de le craindre, en tout cas de l'*anticiper*. Comprendre le possible c'est *ipso facto* saisir le temps. C'est prendre intuitivement conscience du temps, c'est-à-dire en fait avoir immédiatement conscience que du *temps existe*.

Je ne me réfère pas le moins du monde au sentiment (fréquent dans la littérature et la philosophie) de la « fragilité » des choses et du caractère « éphémère » de l'existence. Je me réfère au sentiment même du temps. Il signifie non seulement qu'on est conscient du temps qui passe, mais encore qu'on est conscient de la signification générale de l'idée d'avenir. Penser le possible c'est « ressentir » que de l'avenir existe, c'est-à-dire comprendre *dès le moment présent* qu'un événement inexistant est susceptible d'exister *plus tard* dans la réalité. Et ce *plus tard*, cet *ultérieurement*, cet objet d'un désir ou d'une crainte n'est pas saisi comme un retour ou comme une répétition⁴, ou comme l'accomplissement d'une prophétie, mais comme un événement neuf. Mais *il sera* ; il n'est pas. On ne sait pas ce qu'il sera, mais on ressent maintenant qu'il *sera*.

Il y a donc, dans la conscience présente, l'affirmation d'un événement qui est saisi en même temps comme *inexistant*. Sa « réalité », sa « présence » ne sont que différées, attendues, anticipées, projetées au-delà du présent réel, parfois « loin devant ».

De ce fait, on peut certes tirer d'abord deux conséquences : l'affirmation d'un possible est simultanément une *négation* (puisque l'événement n'existe pas encore) et une *ambiguïté* (puisque l'événement est à la fois affirmé et nié). Ce pouvoir de négation et ce pouvoir d'ambivalence sont bien connus de la culture contemporaine. Et celle-ci nous indique bien ainsi que la conscience négatrice est temporelle et que parfois il semble qu'un « inconscient » refuse d'admettre ce temps qui passe.

Mais, dans ces deux conclusions, on forme un *constat* limité : d'abord, la conscience est par nature temporelle, ensuite la conscience peut affirmer simultanément le temps et sa négation. On retient surtout le fait que, pour la conscience du possible, l'*avenir* est donné, compris et en même temps barré, nié.

Ce faisant, ces deux conclusions masquent le fait fondamental : la conscience *invente* le temps.

Seule la conscience humaine est en mesure d'*anticiper* en niant son anticipation, c'est-à-dire en comprenant ce que signifie réellement la *succession*. Le temps est certes l'irréel et le réel à la fois, mais il est aussi la signification même de l'*avant* et de l'*après*. Il est la saisie immédiate et pourtant intellectuelle, lucide, de ce fait de conscience que sont la succession et l'irréversibilité. Celles-ci sont des actes de compréhension : un amnésique « perd » la mémoire ; certains peuples ou certains individus font l'« expérience » de la fausse réminiscence, de la fausse reconnaissance. L'expérience du temps est un acte. Celui-ci pose et comprend ce que sont le possible, l'anticipation, la mémoire, l'oubli. Il ne suffit pas de dire qu'en ces actes il y a négation et ambivalence ; il est impérieux au contraire de reconnaître que le « temps » est aussi une création, et une création intelligente. L'expérience intuitive en même temps que la compréhension intellectuelle des notions d'avant et d'après, d'hier et de demain, de toujours et de jamais, de présent et de possible sont l'expression d'un acte de création. Ainsi la première implication de la capacité de penser le possible est ce fait considérable et apparemment « incroyable » : *c'est la conscience qui crée le temps*.

Ce qui importe ici est que la conscience soit *créatrice* de ce temps qui est trop souvent tenu pour un objet indépendant. En fait, le temps est notre œuvre. C'est la conscience qui pose et affirme qu'elle attend et anticipe, ou bien qu'elle rappelle.

Certes, la question se pose maintenant de savoir si, outre la forme générale du temps (la succession orientée et irréversible), la conscience ne crée pas *aussi* les *contenus affectifs* de ce mouvement du temps : nostalgie, espoir, accomplissement, souffrance et joie. Mais nous retrouverons plus loin cette question à propos de la liberté.

Ces contenus affectifs sont évidemment de l'ordre du désir. Nous sommes ainsi conduits à l'examen d'une deuxième implication de notre capacité à penser le possible. Il s'agit de la nature *active* du désir.

Le temps de la conscience est toujours déployé par elle non comme la simple forme de la succession, mais comme une affectivité qualifiée. La pensée du possible est, dans la vie concrète, *vécue* comme espoir ou crainte, enthousiasme ou angoisse, attente ou renoncement. Le sujet, dans le cours de son action, ne s'interroge évidemment pas sur la signification logique et existentielle du possible en général, il déploie son désir. Quelles sont alors les significations du fait de vivre le possible comme attente sereine ou angoissée, comme espoir ou découragement, comme sursis ou comme échéance ?

On doit d'abord remarquer que la question précise concerne le rapport du sujet concret (intelligent *et* sensible) à un avenir *inexistant*, puisque seulement possible. Voici donc un sujet qui se réjouit ou se désespère à propos de son avenir, cet avenir étant par ailleurs incertain et seulement susceptible d'advenir. C'est dire que le contenu affectif du présent (espoir ou crainte, angoisse ou souhait) dépend d'un *événement inexistant*. Cet événement est donc tout entier quant à son sens *créé* et constitué par le sujet lui-même. C'est le sujet lui-même qui, par son désir, affirme actuellement des « valeurs », des motivations, des buts qui seront ou ne seront pas *réalisés* plus tard.

Ce fait que l'objet du désir, ici, soit situé dans un avenir incertain facilite notre examen : si l'objet était déjà présent, on pourrait contester (dans un premier temps) l'affirmation selon laquelle c'est le sujet qui crée et fait la valeur de l'objet de son désir. Mais si cet objet (comme c'est le cas ici) n'est qu'un possible, une éventualité, une incertitude, il devient clair que sa « désirabilité » est le fait du sujet et non un fait matériel objectif. N'est pas belle pour tous la femme admirée : mais comment se convaincre mieux du caractère « subjectif » de sa beauté que par cette situation expérimentale qu'est l'absence et l'irréalité actuelle d'un bien désiré ? Parce que la présence de ce bien n'est qu'éventuelle ou possible, le prix et la valeur qui lui sont accordés dépendent avec une évidence plus claire de l'activité créatrice du

sujet. Si je désire un but avec ardeur, sa réalisation restant pourtant aléatoire, il devient évident que sa valeur pour moi dépend de moi.

C'est parce que c'est le désir qui valorise son objet que cet objet est désirable, fût-ce comme simple possibilité.

La dépendance de la désirabilité d'un bien à l'égard du désir qui le poursuit devient évidente lorsque ce désir se déploie en l'absence de ce bien. L'expérience du possible est ce laboratoire intellectuel qui permet de mettre mieux en évidence le caractère créateur du désir-sujet à l'égard de la valeur du bien qu'il désire.

Ainsi, non seulement le sujet crée le temps, mais il crée aussi les contenus affectifs du temps, c'est-à-dire les modalités du désir. La liberté serait-elle plus vaste et plus créatrice qu'on ne l'imagine ordinairement ?

Quoi qu'il en soit, nous ne serons pas étonnés : si la conscience crée le temps, il est logique qu'elle crée aussi les contenus et les modalités du désir. La réciproque est également vraie : c'est parce que le sujet est désir qu'il crée concrètement le temps et le mouvement du temps par les attitudes d'attente et d'espoir, de crainte et d'angoisse. Parce qu'il est capable de créer le temps, le désir (c'est-à-dire le sujet) s'avère un dynamisme qualitatif : à la fois énergie et signification, création de soi comme énergie et « ressenti », énergie anticipatrice et qualification affective. Le sujet humain est concret parce qu'il est désir et donc temps, mais il est libre parce qu'il est créateur de la forme du temps et des contenus du désir.

Une autre implication de notre capacité à comprendre ce qu'est le possible est l'évidence du statut de l'imagination. Elle n'est ni un « délire » ni la « folle du logis ». Elle est un pouvoir consubstantiel de la conscience. Parce que celle-ci est capable de penser toutes les formes du possible, elle est capable d'anticiper l'inactuel et donc de l'imaginer. Certes, c'est un apparent truisme d'affirmer que l'imagination est créatrice⁵. Mais on progresse si on souligne que l'imagination est plus que ce que l'on en dit : la conscience qui « voit » des images (un jardin à la place d'un parking) ne répète pas passivement une

sensation visuelle ancienne, elle accomplit un acte polyvalent : elle décide d'imaginer, elle distingue le réel et le possible. En celui-ci, elle distingue le faisable matériellement (la place existe), le faisable par la volonté (celle d'une mairie, par exemple), l'aléatoire (l'avenir incertain). L'imagination est donc une puissance polyvalente : elle anticipe (le temps), elle voit (la forme et les couleurs), elle aime (désire et « investit »), elle raisonne (les conditions de réalisation, l'avant et l'après, l'aléatoire et le certain).

Et cette puissance, qui est l'un des pouvoirs de la conscience entière et non pas une faculté distincte, est créatrice en un double sens : elle crée l'image et l'anticipation du projet (le jardin), mais elle crée aussi ou *peut* créer le jardin lui-même, c'est-à-dire sa *réalisation* (par la coopération d'une mairie, d'un architecte et d'un entrepreneur).

Ainsi, grâce à son pouvoir de distanciation contenu dans l'affirmation du possible, l'imagination se fait (*peut se faire*) créatrice du monde.

Mais l'anticipation imaginaire n'est pas prédéterminée. L'avenir reste ouvert. Le jardin *peut* prendre mille formes. Les architectes seront en compétition, chacun d'eux inventant à son gré, selon son « génie ». C'est dire que, en chaque sujet, la conscience invente elle-même son imaginaire, c'est-à-dire que, en donnant librement tel ou tel contenu à l'avenir possible, l'imagination se crée elle-même. La conscience comme désir et comme imagination se crée elle-même.

Toute la culture – religieuse, philosophique, littéraire, artistique, politique – est ainsi l'invention, l'anticipation et la réalisation du possible. Par la pensée du possible et sa fabrication, la conscience humaine s'avère créatrice d'elle-même.

Mais la création imaginaire et la réalisation éventuelle du possible ne sont pas leur propre fin. Que vise le sujet lorsqu'il pense ou réalise le possible ?

Il existe certes un « esprit d'aventure » qui souhaite seulement se confronter à des difficultés pour les vaincre et affirmer sa propre puissance. Dans cette perspective élémentaire de l'ambition personnelle, un but est posé et il

dépasse la simple réalisation objective du projet. Ce but est un accroissement intérieur, un accroissement de la satisfaction puisée dans l'existence, et dans le fait même d'exister.

Le même phénomène se produit dans tous les domaines de l'activité humaine et à tous les niveaux, et dans toutes les formes de la culture. Quel que soit le but envisagé comme possible (à la fois éventualité d'un événement extérieur et possibilité, capacité intérieures du sujet), le temps vécu est qualifié affectivement et orienté, « aimanté » par l'image d'une plus haute satisfaction et la conviction que, en effet, le possible est accessible. Mieux : dans la vie concrète et active (et non pas seulement dans la réflexion), le possible devient souvent, comme contenu qualifié, une valeur désirable qui mérite d'être poursuivie. Cette poursuite concrète est orientée de l'avant vers l'après (on l'a vu) mais surtout *du moins au plus satisfaisant*. C'est dire que, par son rapport au possible, le sujet donne à sa propre existence temporelle non seulement une *direction* (comme vecteur), mais encore un *sens* (comme accroissement et comme raison d'être : justification).

De là découle l'absurdité d'une philosophie qui voudrait dénier toute signification à l'existence. Parce qu'ils sont capables de penser le possible et de former des projets en imaginant leur contenu et leur réalisation, l'homme et la femme existants sont en mesure d'inventer le sens même de l'existence : ce sens réside dans la recherche d'une satisfaction toujours plus haute, toujours plus vive, et dans l'*accès* (effectivement *possible*) à cette satisfaction.

Parce qu'il y a du possible, il y a du sens. Et, certes, la réciproque est vraie : parce qu'il y a du sens (joie, satisfaction), il y a du possible, c'est-à-dire des buts à la fois gratifiants et valables, mais aussi inactuels et pertinents. Le désirable implique un accès possible à ce qui est désiré, et la possibilité de la réussite donne du sens à la poursuite.

C'est dire que par son action vers le possible, le sujet se donne l'être à lui-même : non pas seulement dans la forme générale d'un être libre qui se

construit lui-même dans le temps, mais aussi dans la figure et le contenu singuliers d'une personnalité qui a la possibilité (la capacité) d'inventer ses propres buts, ses propres possibilités.

Les attitudes face au possible

Chacun recherche la satisfaction, la joie et le bonheur sans forcément le reconnaître. Souvent, au contraire, on entend dire que le bonheur est impossible. Non seulement il serait *subjectif*, mais en outre il serait hors d'atteinte – d'ailleurs, il ne serait pas possible de le définir.

Je laisse aux « pessimistes » le soin d'expliquer comment ils peuvent dire qu'est inaccessible un bien qu'ils ne peuvent définir, et comment ils peuvent affirmer qu'est subjectif un bien qu'ils ne peuvent ni atteindre ni définir.

Je me bornerai ici à examiner les différentes attitudes possibles face la notion de possible. Il ne s'agit pas pour moi de formuler des accusations, mais de comprendre les implications de ce refus du possible.

L'attitude fréquemment rencontrée consiste à nier radicalement la possibilité de l'heureuse issue d'un projet. Le sujet, replié derrière la barrière de l'« impossible », justifie son inaction à ses propres yeux et aux yeux d'autrui, croit-il. Mais l'opinion ne s'y trompe pas : elle sait voir, dans ce refus, un « prétexte », un « faux-semblant », une « tactique », tandis que certains philosophes dénonceront une « mauvaise foi » et certains psychologues une « dénégation » venue de l'« inconscient ».

Quoi qu'il en soit, l'affirmation acharnée de l'impossible par un sujet en possession de toutes ses facultés équivaut à une dépréciation de soi-même, à une mésestime bien souvent issue d'une illusion sur soi-même. Lorsqu'il

n'est question ni de mésestime de soi (due à une fatigue) ni de « lucidité » (due à une culture du déterminisme), la négation du possible s'apparente à une sorte d'humilité ou, mieux, de modestie. Le sujet *conscient de ses limites* affirme tranquillement et sereinement qu'il ne lui est pas possible, à lui, de les franchir, et que ces limites font écho à un déterminisme global qui enveloppe sa propre condition.

On connaît bien le résultat d'une telle attitude : elle est auto-productrice. Peu confiant dans l'avenir, le sujet n'envisage aucun dépassement ou changement du présent et contribue ainsi, par sa propre passivité, à la stérilité du temps et à l'inertie des choses. Si « rien n'est possible », alors en effet rien de neuf, qui eût été possible, ne surviendra. On le sait bien : le pessimisme est auto-performant.

Mais il subsiste en cette attitude une contradiction insurmontable : l'inaction face au réel affirme que l'autre attitude, l'activisme, est fausse, inadaptée au réel, illusoire. Le refus du possible, c'est-à-dire le refus de la contingence et de la nouveauté, est tenu pour une « vérité » face à l'affirmation opposée, tenue pour une « erreur ». Cela signifie en fait que le sujet négateur comprend le sens et la possibilité d'une *autre attitude* et d'une *autre conception*, mais qu'il les rejette. Mais l'option du vrai contre le faux est toujours elle-même un choix ; il est toujours possible et il doit toujours être reconnu comme tel si l'on veut que l'affirmation vraie soit en effet une « vérité » (fondée en réflexion) et non une suite de mots mécaniquement proférés (*flatus vocis*).

Pourtant, que la dénégation de toute possibilité neuve (individuelle ou sociale) soit une contradiction dans les termes ne signifie pas que l'affirmation et la reconnaissance du possible soient l'affirmation d'un avenir possible toujours plus radieux. La résurgence d'un drame ou du tragique est toujours possible, l'avènement d'un progrès est toujours possible en effet, mais jamais certain.

Cette lucidité aussi est fréquente : face à l'avenir, ni le pessimisme ni l'optimisme ne sont réellement partagés par l'opinion courante. Celle-ci

comprend bien que l'avenir dépend de l'action présente, c'est-à-dire de l'*activité créatrice* déployée dans le présent par les individus et par les groupes.

L'optimisme fondé ne se réduit certes pas au « *Yes, we can* ». La lucidité créatrice ne se permet certainement pas des rodomontades telles que « Puisque c'est impossible, je le poursuis », « Impossible n'est pas français », etc. Mais la prise en considération des *difficultés* n'est pas l'affirmation d'une causalité impersonnelle et insurmontable ; elle est la prise en considération d'autres volontés que la nôtre et d'autres sujets créateurs que nous-mêmes.

C'est dire que l'attitude ouverte face au possible, c'est-à-dire l'affirmation de la possibilité même d'un avenir neuf qui, non assuré, dépend de notre propre action présente, cette attitude implique un *courage*. Je veux dire une énergie sans crainte. Car en ce cas il y a lieu de commencer par une mise en question des attitudes et des conceptions passées ou courantes. Et cette mise en question vaut souvent comme rupture (songeons à l'éthique sexuelle, ou à la laïcité en pays musulman, ou à la démocratie en pays autoritaire). Cette rupture, pour être maintenue et pour être créatrice, exige que les sujets aient conquis au préalable leur propre autonomie face aux coutumes, et cette conquête peut être un combat difficile exigeant des « sacrifices ».

Ce combat pour l'autonomie et pour le surgissement du possible n'est pas seulement un courage, il est aussi un *travail*.

Et il ne s'agit pas seulement d'un travail de réflexion et d'information sur la société environnante et sur le désir des sujets. Il s'agit aussi d'un travail de création, d'invention, destiné à promouvoir l'avenir. La création possible de nouvelles possibilités individuelles et sociales exige le courage de l'invention. Non seulement est indispensable la fécondité de l'imagination, mais encore le courage du risque : puisque, par définition, le possible peut se vouloir neuf et inouï (des femmes dévoilées, des ouvriers syndiqués, des homosexuels, des polygames, des athées, des entrepreneurs indépendants, des écrivains démunis, des poètes, des démocrates, des gens heureux), alors il

implique forcément la force intérieure capable d'affronter les difficultés et les risques produits par les innovations elles-mêmes.

Ainsi la création du possible implique non seulement le courage de la rupture dans le rapport au passé, mais aussi le courage du risque dans le rapport à l'avenir. Ce courage est celui d'affronter l'« adversité » (ses conflits, ses souffrances), mais aussi celui d'affronter le risque majeur pour soi-même. Des femmes ont péri sous les pierres pour avoir vécu un amour impossible, des ouvriers sont morts sous les balles pour avoir défendu un progrès social. Le possible n'est ni « évident » ni « facile ».

Mais c'est par la sérieuse prise en compte d'un avenir toujours possible que les individus et les sociétés accroissent leur puissance de vivre et leur joie d'exister.

On voit bien qu'il est ici question de l'utopie.

Laissons de côté les allusions méprisantes dans lesquelles on appelle « utopistes » les programmes politiques ou les doctrines de vie tenus pour impossibles, non faisables, irréalistes ou illusoire. Nous venons de faire la critique de cette conception en dénonçant les attitudes négatrices à l'égard du possible et la fascination face au « déterminisme » universel.

Plus important sera le rappel d'une vérité bien mise en évidence par Ernst Bloch⁶ : l'histoire est « produite » par la référence constante au « monde meilleur », c'est-à-dire à l'avenir encore inexistant et à construire. L'espérance, le souhait sont des catégories fondatrices et constamment à l'œuvre dans tous les domaines de l'activité humaine : religion, philosophie, arts, droit, etc.

Certes, Ernst Bloch n'étudie pas la nature du désir, ou de la liberté, ou du sujet, mais l'étendue de sa culture et la richesse des domaines explorés sont telles que son livre est la véritable preuve que c'est la visée de l'avenir et non la poussée du passé qui est le véritable moteur de l'histoire. Certes, Bloch, en marxiste, se réfère aux « conditions de possibilité » qu'il faut prendre en considération avant toute action, oubliant ainsi que ce sont les acteurs eux-

mêmes qui définissent le possible et l'impossible. Mais les références aux inventions de tous ordres qui jalonnent l'histoire forment une vérification constante de l'idée selon laquelle c'est non pas le passé acquis mais l'avenir possible qui est « la source et l'origine » de l'histoire.

C'est dire, d'une façon générale, et au-delà des utopies, que c'est la création de l'histoire qui fait l'histoire, la création active impliquant une attitude positive à l'égard du possible.

Les sociétés et les individus se construisent dans les combats et les souffrances d'un présent relevant les défis d'un avenir meilleur et possible, et non pas dans la froideur d'une fatalité logique qui déploierait imperturbablement le sens de l'histoire.

L'invention de l'histoire n'est donc pas une pesanteur, mais un dynamisme.

Dans quel champ celui-ci « peut-il » se déployer ? Existe-t-il des attitudes spécifiques, dans chaque domaine de l'activité humaine, face au possible ?

Les deux attitudes fondamentales, pessimisme et optimisme, se retrouveront certes partout, et elles seront partout dépassées, contestées par le courage créateur et la lucidité régulatrice.

On peut cependant souligner des spécificités de second niveau⁷.

On sait que les techniques et la recherche scientifique sont en progrès constant à un rythme extrêmement soutenu. On peut dire alors que, pour ces savants et ces ingénieurs, le possible est pratiquement illimité : c'est l'ouverture infinie de la recherche (fondée sur les lois physiques et mathématiques de la matière inerte) qui « motive » le chercheur et l'inventeur. Certes, il faut compter avec cette motivation supplémentaire qu'est la crainte ou la préparation de la guerre. Mais, toujours, l'intensité et le dynamisme de la recherche reposent sur la conviction (justifiée) que, grâce aux certitudes des mathématiques, l'espoir d'une découverte en tel ou tel domaine est pertinent, et que le progrès escompté est possible. Songeons, par exemple, à la recherche médicale ou spatiale.

La spécificité de l'attitude face au possible dans la recherche scientifique

réside donc dans une « confiance » reposant sur des certitudes intellectuelles légitimes. Il faut souligner en même temps que le chercheur (biologiste ou astrophysicien) sait bien que si la science est « certaine », la découverte visée ou rencontrée n'est qu'un possible aléatoire. Mieux : le chercheur sait affirmer simultanément la certitude du déterminisme dans la matière et la simple possibilité dans le domaine de la recherche. Le déterminisme d'une région du réel n'empêche pas le chercheur d'affirmer la fécondité et la pertinence d'une recherche : son progrès, sa réussite sont à ses yeux possibles, et cette conviction légitime justifie sa peine et motive sa ténacité.

Il n'en va pas de même dans l'ordre politique : affirmer le déterminisme, c'est diminuer les chances du possible et donc affaiblir l'action. Lorsque, au contraire, l'agent est convaincu de sa propre efficacité sur fond de déterminisme social, il engendre alors des doctrines et des pratiques autoritaires : il pense qu'il est possible, pour lui, de changer les choses. Son attitude est alors « prométhéenne », il croit que « tout est possible ». Il tombe bien souvent dans la présomption : non que les projets aient été « irréalistes », mais ils ont négligé le fait qu'une résistance pouvait être, elle aussi, possible et efficace. Il était possible que les troupes hitlériennes débarquent en Angleterre, mais il était également possible que la Royal Air Force vainque la Luftwaffe.

La vérité est que l'aléatoire et le contingent marquent l'histoire, quelles que soient les convictions et les attitudes face à l'action.

Dans l'ordre de la création culturelle, on est en présence d'un paradoxe criant : alors que la culture est partout fondée sur l'imprévisibilité des innovations (en littérature, en art, en philosophie), le mouvement d'invention des possibles futurs est toujours *lent*. L'attitude à l'égard de la création littéraire ou philosophique est toujours plus réservée : l'opinion ne « croit » pas que de nouvelles philosophies ou de nouvelles littératures soient fréquemment possibles. Il y a là comme une sorte de complicité avec la passivité éventuelle des créateurs. On pense trop souvent que les ressources

de l'imagination créatrice sont limitées et qu'il n'est donc pas possible que surviennent de nouvelles philosophies ou de nouvelles littératures à chaque génération.

Cette croyance affirme que la liberté de créer est limitée, dans le temps même où elle reconnaît que la création repose sur la liberté, et donc la contingence.

Voici le paradoxe : plus le domaine concerné admet de déterminisme réel (comme les sciences comparées aux arts) et plus le rythme de la création est intense, et le champ du possible est vaste. La vérité est que les chercheurs scientifiques ne sont pas freinés dans leur recherche par l'idée d'un déterminisme dont ils savent qu'il ne concerne pas la recherche elle-même, tandis que, au contraire, l'éventuel créateur freine lui-même son pouvoir de création soit par une modestie ou une pusillanimité personnelle, soit par la conviction mal fondée et purement conventionnelle selon laquelle des déterminismes « psychologiques » empêchent le plus grand nombre d'être des créateurs dans l'ordre artistique, littéraire ou philosophique.

Il y a là comme une paresse intellectuelle ou comme un déni de responsabilité.

La vérité est au contraire que tout individu *peut* être créateur puisque tout sujet humain est conscient de soi, intelligent et libre, c'est-à-dire *éducable*. En fait, l'ouverture du possible appartient à l'humanité entière puisqu'elle appartient à la conscience humaine comme telle.

Les deux niveaux de la liberté

On sait que tous les mouvements politiques, tous les mouvements littéraires et toutes les « morales » se réfèrent à la liberté pour en réclamer l'instauration ou pour en revendiquer l'élargissement.

Mais on sait aussi que les définitions de cette liberté « font débat ». Les uns la disent totale, les autres la disent partielle. Selon les courants d'opinion, elle est permanente ou sporadique, accessible ou idéale, parfois illusoire. Pour certains, elle implique égalité et justice ; pour d'autres, elle enveloppe l'arbitraire et la gratuité. Certains la regardent comme l'origine de l'inspiration poétique, d'autres comme la condition du travail de création. On dit qu'elle est l'honneur de l'humanité, mais on dit aussi qu'elle est sa culpabilité puisque l'homme y serait « condamné ». Des philosophes voient en elle la condition de toute joie, mais d'autres philosophes y voient la source de toutes les angoisses.

Comment sortir de cette confusion ? De cette obscurité ? Un éclaircissement de la liberté est-il indispensable ? Pourquoi ne pas se contenter (comme certains avec « le temps ») de sentir ce qu'elle est dans l'action, et renoncer à la définir par la réflexion ?

Bien au contraire, le souci du philosophe, voulant fonder l'autonomie, et le souci du créateur, voulant justifier sa démarche, impliquent l'exigence de cet éclaircissement. Nous le tenterons encore une fois. Nous allons essayer de « démontrer » la liberté et, par un mouvement discursif et intuitif à la fois,

nous allons en même temps en approfondir la nature (le « vécu ») et la définition (le « concept »).

Paradoxes : ou comment dépasser l'aporie de la liberté

Dans le souci d'une démonstration rigoureuse d'une vérité controversée, nous allons reprendre ce que nous disions concernant le paradoxe entre la revendication de liberté, le déterminisme et l'avènement du sujet fondateur.

Nous pouvons constater d'abord une double évidence. Autour de nous (dans la société) la plupart des acteurs revendiquent la liberté, et la plupart des observateurs (responsables, citoyens, écrivains, journalistes) affirment le déterminisme. Ce sont souvent les mêmes.

D'une part, les mouvements politiques ou les mouvements d'opinion revendiquent et donc affirment la liberté. Ils prouvent son existence « en marchant » (comme Diogène prouvait le mouvement). Certains révoltés arabes, en Tunisie, en Égypte, en Syrie et ailleurs, luttent pour les libertés démocratiques (et donc pour la liberté) et prouvent, par le brusque surgissement de leur mouvement hors du consentement passif, que la liberté est la possibilité de tous. Les « Indignés », en Espagne à travers le monde, ont fait la même démonstration. Ils rejoignent tous ceux (innombrables) qui défendent la liberté d'expression (à *Charlie Hebdo*, par exemple) et la liberté de conscience contre tous les fanatismes et les obscurantismes religieux. Partout dans le monde, les partis dits de gauche et les partis dits de droite

présentent des programmes censés défendre ou instaurer les libertés fondamentales et les droits, civiques ou naturels.

Mais, par ailleurs, les débats sur le ou les déterminismes ne cessent pas. Malgré l'intervention volontariste des gouvernements, on continue d'affirmer, ici ou là, que les lois économiques sont inexorables et que le respect de ces lois relève du « principe de réalité ». Le « réalisme », en économie et en politique, et l'appel si fréquent au « bon sens » sont les noms de l'affirmation respectueuse du déterminisme. Les sciences restent le modèle implicite de l'épistémologie des sciences humaines et de la pensée politique. Marcel Gauchet, en défendant la spécificité du politique contre le primat des philosophies de l'histoire, défend en fait (sans le souligner) la liberté contre la pensée déterministe, plus répandue qu'il n'y paraît.

On retrouve cette pensée déterministe en psychologie. La psychanalyse pense libérer le sujet en dévoilant les « mécanismes du moi » et les déterminismes du passé et de l'inconscient. Les biographes tentent souvent de déduire les actions de leur héros à partir de son passé, de son histoire, de la particularité de sa situation. Et nous ne ferons qu'évoquer les neurosciences et les mécanismes cérébraux, ou bien telle philosophie contemporaine de l'indépassable aliénation.

Tous veulent la liberté ou la libération, mais la plupart revendiquent l'historicité et le déterminisme dans l'action.

J'exprimerai cette contradiction fondamentale de la culture contemporaine par l'idée d'*aporie*. Les penseurs et les acteurs restent déchirés entre deux affirmations (les leurs) contradictoires. Ils affirment et ils nient la liberté, ils affirment et ils nient le déterminisme. En fait, ils sont « pris » dans une aporie qu'ils ne savent ni formuler clairement ni dépasser.

Voici cette aporie.

1. Affirmons la liberté.

Mais alors *pourquoi* l'individu et la société cherchent-ils encore à se libérer ? La liberté n'est-elle pas sa propre fin (Sartre) ? N'est-elle pas suffisante ?

Donc l'homme est déterminé et cherche à se libérer.

2. Affirmons donc le déterminisme.

Mais alors *comment* l'individu et la société pourraient-ils se libérer ? Ils seraient bien en peine de le faire puisqu'ils sont déterminés (par hypothèse). Comment, d'ailleurs, pourraient-ils chercher à se libérer puisque, déterminés, ils n'ont aucune idée de la liberté, ni comme but ni comme moyen ?

On dira (comme Spinoza) que la liberté est l'« ignorance des causes qui nous font agir », et que la liberté véritable est la connaissance de nos déterminismes (Spinoza, Marx, Freud... même combat ?). Mais ce n'est là qu'une solution verbale : si l'homme est déjà libre, il ne saurait avoir le désir de se libérer ; et s'il est déterminé, il ne saurait avoir le moyen de le faire.

C'est cette aporie qui, implicitement, arrête et hante la pensée contemporaine. Regardons mieux la vie et l'action quotidiennes. Sans que l'individu se livre à la réflexion, il déploie ses actions simples en sachant que c'est bien lui qui les déploie. Il sait bien qu'il marche ou qu'il conduit sa voiture, ou qu'il goudronne la chaussée, ou qu'il peint son mur. Il est présent à lui-même sans cesser d'agir ni s'interroger. Il pourra réfléchir à un autre moment, mais, par hypothèse, son présent et sa *présence à soi* sont tout entiers tournés vers l'action déployée. Je dis alors que cet individu agissant mais non réfléchissant est un sujet. L'individu quotidien est toujours (et déjà) sujet parce qu'il est conscient de ses actes et parce que, simultanément, il est conscient d'être la source de ses actes. L'individu est d'abord pré-réflexion, mais il est toujours, en même temps et déjà, sujet.

Affirmer l'existence d'un sujet au niveau de la simple spontanéité semblera hâtif ou paradoxal. Comment peut-on appeler « sujet » un individu qui est le plus souvent « passionné », violent, souffrant, dépendant ? Comment peut-on appeler « sujet » un homme ou une femme qui ne sont pas clairement informés des forces obscures et inconscientes qui gouvernent leurs actions ? Peut-on appeler « sujet » un être dépendant principalement de son

environnement matériel et social, cette condition s'ajoutant à l'obscurité, à la confusion, à l'ambivalence et à la fragilité de sa vie affective ?

Puisqu'il en est ainsi (dit-on), ne doit-on pas reconnaître que le sujet, et l'être sujet, sont le fruit d'une conquête ?

S'il en était réellement ainsi, il faudrait dire avec Kant que le sujet véritable est le sujet souverain, et que seule la raison (et l'action faite par devoir) confère cette souveraineté intérieure. C'est par une lutte de la raison contre les passions (les « inclinations ») que peu à peu naît le sujet souverain.

Il faudrait aussi dire avec Freud que le sujet ne peut « advenir » que « là où était le ça », c'est-à-dire (au terme du long travail de la cure), à la place de l'inconscient qui, auparavant, gouvernait les « affects ».

C'est ainsi que, pour les philosophes classiques (Platon, Spinoza, Kant), le sujet n'apparaît qu'au terme d'un travail libérateur de la raison contre les passions ; et c'est ainsi que, de la même façon, les freudiens pensent que seule une « analyse » (rationnellement menée) pourra simultanément conquérir la liberté et faire advenir le sujet.

Ce grand courant de pensée, qui réserve à un individu rationnel et la libre souveraineté et la qualité de sujet, ce grand courant est curieusement repris par l'opinion courante contemporaine. Un sujet véritable (dit-on) est un sujet véritablement souverain, c'est-à-dire enfin libéré de ses passions et de son inconscient. « Sujet » signifie alors (pour cette opinion qui rejoint la tradition) liberté.

L'être humain est toujours déjà libre

C'est contre ces affirmations que je m'élève.

Car enfin l'aporie définie plus haut n'a été ni nommée et repérée, ni résolue et dépassée.

Comment, en effet, les « inclinations » ou les « affects » pourraient-ils désirer se libérer par la raison et la conscience s'ils sont, d'entrée de jeu, déterminés, dépendants, aliénés et étrangers à la raison et à la conscience ? Ils ne pourraient ni « ressentir » et connaître la liberté, ni par conséquent la désirer. Dans la perspective classique, on ne comprend pas d'où vient la connaissance de la liberté par un être aliéné, et l'on ne comprend pas non plus comment un individu aliéné, qui ne connaît pas la liberté, pourrait désirer se libérer.

Il faut se rendre à une évidence qui cessera d'être paradoxale et aporétique dès qu'elle sera bien prise en considération.

La vérité est que l'être humain est toujours *déjà libre*, parce qu'il est toujours *déjà un sujet*.

Cette affirmation ne peut avoir de sens que si l'on reconnaît que « liberté » ne signifie pas encore autonomie matérielle et bonheur accompli. Seuls cette indépendance matérielle et ce bonheur intérieur constituent une souveraineté ; et seuls ils constituent, grâce à la réflexion, un sujet au sens classique. Mais cette souveraineté ne peut avoir un sens et être *en effet* une conquête, que si,

auparavant, l'individu est déjà libre (en un sens que je vais préciser) et, par conséquent, déjà un sujet (en un sens que je vais également préciser).

« Sujet » ne signifie pas bonheur et souveraineté, mais simple conscience de soi, conscience de soi en première personne : et c'est cette conscience de soi-même qui est déjà libre. Non pas encore heureuse et souveraine, mais libre au sens précis où elle est capable d'une initiative imprévisible par quelqu'un d'autre qu'elle-même.

Il faut *d'abord* relier conscience de soi et liberté quotidienne, spontanée. Comment ? Pourquoi ? Parce que la conscience *de* soi est comme un léger dédoublement de soi, une légère distance à soi-même qui laisse la place à une incertitude relative à l'avenir immédiat. C'est comme *conscience de soi* que l'individu est déjà un sujet, et non pas comme bonheur et souveraineté (son projet et sa possibilité).

C'est cette liberté de premier niveau, spontanée, *consciente* mais non réfléchie, qui va être en mesure de désirer et d'imaginer une *plus grande* liberté qui, elle, pourra être heureuse et souveraine. La cohérence est rétablie, l'aporie est levée. Car, oui, un sujet conscient de soi, étant déjà libre parce qu'il peut avoir des initiatives, est alors capable d'imaginer et de désirer une liberté plus étendue, plus heureuse et plus souveraine que la *simple liberté d'initiative* dont il dispose déjà en tant que sujet.

Ajoutons que le terme « sujet », s'il désigne principalement un individu pouvant être conscient de lui-même en première personne et dire « je » (je, le sujet des pensées et des actes), désigne aussi un individu porteur de droits (il est sujet de droits), porteur d'une valeur et d'une dignité, ces valeurs qui (justement) ne peuvent être pensées et affirmées que par un être libre.

C'est sur cette base que l'on peut affirmer (comme en démocratie) que *tous* les citoyens sont égaux en droits et en dignité, quels que soient leur niveau de culture ou leurs croyances. Tous les individus se valent, et c'est précisément parce qu'ils sont *déjà des sujets*, qu'ils soient frustes ou cultivés, violents ou pacifiques. Ce ne sont pas encore la sérénité et la maîtrise (la souveraineté)

qui définissent le sujet, ce sont la conscience en première personne et la liberté comme pouvoir d'initiative (heureuse ou malheureuse, juste ou injuste).

Et qu'en est-il de cette liberté de base, de cette liberté de premier niveau, condition de tous les niveaux et de toutes les formes de la liberté ?

On peut constater que toute action, fût-ce la plus simple, est toujours sa propre cause. L'action quotidienne est sa propre source, et c'est en cela qu'elle est une action spontanée. La spontanéité est immédiatement autocréatrice et donc libre.

Prenons d'autres exemples simples. Dans un match de football, les joueurs inventent leurs actions d'une façon imprévisible par l'adversaire, et donc libre. S'ils étaient déterminés, il n'y aurait pas de match. Les spectateurs, eux aussi, sont libres et sources autonomes de leurs « réactions ». De façon immédiate et spontanée, c'est-à-dire libre, ils expriment la joie, la déception ou la colère, selon les actions de leur équipe favorite, et cela, à la seconde près. Cinq cents supporters crient leur joie à l'instant même ou cinq cents autres supporters crient leur angoisse. Et tous, dans la seconde, se déterminent (se déterminent...) par la couleur du maillot du marqueur de but, c'est-à-dire par une sensation minime investie d'un sens immense par les spectateurs et les joueurs. Oui, vraiment, l'individu quotidien est la libre source de ses actions et de ses humeurs.

Considérons, autre exemple, une manifestation de rue. Elle est librement négociée avec les autorités et librement conduite par les organisateurs qui donnent des mots d'ordre : « Exprimez votre colère », ou « Restez pacifiques, pas de violence », ou « Dispersez-vous », ou « Rendez-vous tous place Untel », ou « Affrontez les forces de l'ordre ». Que ces mots d'ordre soient criés ou diffusés sur Internet, ils témoignent de la même chose : l'action individuelle et collective est toujours sa propre source, qu'il s'agisse de

directives ou de consentements, et les individus sont toujours la source simultanée de leurs réactions et de leurs émotions.

Je ne dis pas que ces libres actions, spontanées ou volontaires, sont toujours heureuses et bien choisies. Je ne dis pas qu'elles entraînent toujours un sentiment d'autonomie et un sentiment de joie. La réaction et la réponse à un licenciement peuvent être dramatiques et s'exprimer comme effondrement, ou comme révolte, mais aussi comme angoisse ou comme sursaut d'énergie. Mais elles sont toujours libres, toujours responsables d'elles-mêmes.

Je reviendrai plus loin sur les difficultés, sur l'aliénation, sur la souffrance et le malheur.

Auparavant, je veux tirer un premier bilan et dire la nature et l'origine de la liberté telle que nous l'avons observée *jusqu'ici*.

La liberté est d'abord la capacité qu'un sujet possède par nature de se dépasser lui-même hors du passé immédiat vers le futur immédiat. Il s'agit d'un pouvoir de négation qui est en même temps un pouvoir d'affirmation. Souvenons-nous des exemples proposés plus haut. Parce que l'individu est conscient de soi en même temps que désir, il est le pouvoir « néantisant », le « pouvoir du négatif » qui, en s'arrachant du présent, crée positivement l'avenir en devenant ainsi la source autonome de son affectivité et de son activité.

Parce que l'individu est toujours, déjà, un sujet, il est par là même distance à soi, négativité et transcendance horizontale, et il est donc simultanément initiative et *pouvoir de commencer*, c'est-à-dire liberté.

Il faut impérativement ajouter que ce mouvement de la conscience est le mouvement même du désir. C'est lui qui, consciemment et librement, veut affronter (dans nos exemples) les forces de l'ordre ou l'équipe du Paris-Saint-Germain.

La conversion vers la « liberté seconde »

Nous sommes donc déjà en présence de la liberté. Pourtant, je n'appellerai celle-ci que « liberté première ». Il faudra découvrir et définir une deuxième liberté que j'appellerai « liberté seconde ». Pourquoi ?

C'est que nous avons rencontré la liberté de l'initiative (omniprésente) mais non pas l'arrêt de la recherche personnelle ou politique. Nous n'avons pas encore rencontré la satisfaction entière du sujet ni la fin de toute aliénation.

Or c'est à ce niveau de la souffrance et de la dépendance ordinaires face à la violence que l'on pose ordinairement le problème de la liberté. On ignore ce qui précède ces situations, et qui est justement la liberté première de la spontanéité. Ce qu'il y a à comprendre, ici, c'est l'action de la liberté première : c'est elle qui, comparant les buts du désir aux « données » de la situation, souffre et se révolte.

La vérité est qu'il existe (grâce à la libre spontanéité) une liberté malheureuse et dépendante. C'est la liberté qui, avec ses buts et ses valeurs, fonde la souffrance et l'insatisfaction, c'est-à-dire l'aliénation. Celle-ci est posée et définie par la liberté elle-même d'une façon rétroactive.

Un sursaut, un accroissement de la conscience seront nécessaires pour penser et combattre cette aliénation : mais seule une conscience libre est capable d'opérer ce double mouvement de réflexion et de combat – ce double mouvement d'arrachement aux pesanteurs et d'invention de la nouveauté.

C'est *par la crise*, à travers la crise, que, en général, la conscience opère ce dépassement. Le paroxysme de la souffrance et l'éclatement des contradictions vécus par l'individu en certaines circonstances (personnelles ou politiques) le placent devant un dilemme : ou se laisser détruire peu à peu jusqu'à la mort symbolique ou réelle, ou se dresser contre sa propre passivité et déployer un acte drastique de *recommencement*. Ce qui se produit alors est la mise en œuvre (la mise en acte) d'une liberté seconde. C'est la liberté spontanée (et malheureuse) qui se hausse elle-même au niveau réflexif pour se faire elle-même liberté pensée et combative, liberté créatrice d'une nouvelle vie.

Cette liberté seconde est à la fois concrète (puisqu'elle reste le mouvement affectif du désir) et réfléchie (puisqu'elle opère une nouvelle prise de conscience, un arrachement et une invention). Il n'est pas certain qu'elle atteigne l'accomplissement et l'indépendance qu'elle vise au cœur de la crise, mais il est certain qu'elle se pose désormais comme autonomie et certitude de soi. L'indépendance concrète reste à construire, mais la tâche est désormais pensable et *possible*. On peut organiser intelligemment une action personnelle et une action politique.

Pour que cette liberté seconde puisse réaliser effectivement sa propre indépendance (sociale et psychologique) et son propre accomplissement (sérénité et joie), elle doit opérer ce que j'appellerai une conversion philosophique (réflexive). Le sujet en est capable puisqu'il est déjà liberté première. Il *peut* toujours entrer dans le règne de la réflexion et donc de la liberté seconde.

Il peut donc toujours opérer une conversion : « changer la vie », « prendre un nouveau départ », « opérer une rupture », « recommencer une nouvelle vie », « rebondir » sont des pensées parfaitement connues de tous, mais rarement définies, analysées et transformées en acte.

Cette conversion n'est pas religieuse. Elle n'est pas l'adoption d'une religion (ou d'une autre religion), adoption qui serait brusque et établirait une rupture

avec une conscience croyante (de même nature, mais à contenu différent). La « conversion », ici, est philosophique, c'est-à-dire simplement réflexive et rationnelle.

La conversion est un acte. Elle est l'acte du désir éclairé par sa propre réflexion et se déterminant soi-même à son propre dépassement. Dans l'acte dit volontaire, il y a l'œuvre du désir réfléchi et non pas l'action de la moralité ou l'efficacité d'une « faculté ».

Cet acte de la conversion peut être analysé et décrit. Il peut comporter trois aspects, trois activités. Le sujet se convertit d'abord à lui-même : il reconnaît son propre pouvoir libertaire et créateur de significations et de valeurs. Il se convertit ensuite à l'autre : passant de la réversibilité du donnant-donnant à la réciprocité de la reconnaissance et du don ; le sujet entre avec l'autre dans une nouvelle relation d'indépendance et de joie. Et, enfin, le sujet (avec l'autre) se convertit à la vie, au monde et à la jouissance : l'existence n'a pas pour sens et vocation la souffrance, la servitude et la mort, mais, bien au contraire, la jouissance d'être et d'exister, le plaisir de vivre et de se réjouir.

C'est dire que, par la conversion réflexive, le sujet découvre et affirme explicitement le fait que l'essence même du sujet est le libre désir et que sa vocation ultime n'est pas la servitude, mais la joie.

Notre aporie est donc levée : l'individu, toujours déjà libre, peut vivre sa liberté d'abord comme une dépendance malheureuse et consentante, mais ensuite comme une indépendance heureuse qui aura tracé elle-même les voies de son accomplissement comme libre désir et comme joie.

Il est clair que cette conversion est le renversement, le retournement à cent quatre-vingts degrés (comme dans la figure de ski du même nom) de notre regard sur nous-mêmes et sur le monde : c'est nous-mêmes et non les choses qui créons leur sens (par exemple nous désignons par le mot « table » les tables de multiplication ou la table de cuisine) ; c'est nous-mêmes qui posons autrui comme valeur et dignité et non plus comme objet ou ustensile ; enfin, c'est nous-mêmes (notre désir réfléchi) qui affirmons que notre existence est

destinée non pas à accepter et valoriser la souffrance, mais à valoriser et déployer la joie.

Ici se situe alors la nécessité d'une éthique nouvelle. Non pas une « morale » qui dirait simplement le juste et l'injuste, mais une perspective de vie qui préconiserait, grâce à la liberté réfléchie (liberté de second niveau) la recherche des voies qui conduiraient réellement à l'accomplissement du désir, c'est-à-dire au bonheur même.

La description de la liberté, comme un acte de la conscience spontanée qui peut se redoubler et se dépasser comme acte de la conscience réfléchie, nous permet de comprendre que des individus ou des groupes puissent à la fois être « aliénés », désirer se libérer, et être capables de le faire.

Si l'on ajoute à cette description le fait que la conscience humaine est créatrice véritable de ses idées, de ses désirs et de ses décisions, on comprend enfin la notion de progrès individuel et social. Le progrès ne se dirige pas vers un but préétabli, l'homme l'invente en cours de route, le réalise et l'enrichit, ou bien le méconnaît et le saccage. Il y a parfois accumulation des progrès, et parfois stagnation ou même régression. Mais toujours, et dans tous les cas, c'est la liberté qui est à l'œuvre, que cette liberté soit éclairée ou obscurcie, répétitive ou novatrice.

Une prise de conscience redoublée de la liberté par elle-même comporte à l'évidence des implications et des conséquences pratiques. Les sujets sont en effet placés désormais devant une responsabilité considérable.

Ils doivent d'abord clairement prendre en charge l'invention même de l'éthique et de la politique. Non pas seulement recevoir les valeurs, les accepter ou les refuser, mais aussi et surtout les créer. Puisque l'homme est libre, et puisqu'il est en même temps désir, il peut assumer la tâche de rechercher les meilleures voies de son accomplissement. C'est à lui-même (et non à la « fatalité ») qu'il appartient d'accroître sans cesse sa joie de vivre.

Sa responsabilité ne s'arrête pas là, elle ne consiste pas seulement à se mobiliser pour l'avenir. Elle « doit » (si elle veut être cohérente) se tourner

d'abord vers le présent.

C'est-à-dire que l'homme libre et éclairé comprend d'abord qu'il est la cause réelle (avec ses contemporains) du malheur ou du bonheur d'une époque. Nous sommes tous responsables.

Mais cette conséquence de notre liberté n'a pas à être une mortification, une auto-accusation stériles et douloureuses, elle doit (elle peut) être créatrice et régénératrice. Puisque l'homme, par ses croyances, est souvent la source de son malheur (comme le montrent les guerres de religion), il peut, par sa lucidité, reconstruire la vie individuelle et sociale et, en accroissant sa responsabilité, accroître son efficacité historique et existentielle. La reconnaissance de sa propre responsabilité dans les choses de l'existence et de la politique n'est jamais facile. Mais elle est *possible*. Elle n'est certainement pas une « obligation » morale, mais elle est à coup sûr une condition indispensable à l'émergence d'une société où s'accroîtraient pour le plus grand nombre la joie de vivre et le bonheur d'être.

Création, liberté, joie

Par la prise en considération des deux niveaux de la liberté, nous sommes donc assurés de son existence. Mais à quoi la destiner sinon à la création ? Et pour quoi sinon pour la joie ? C'est à une éthique de la libre joie de créer que nous sommes conduits.

On sait que Bergson faisait de la joie l'un des critères de la création. Il fut aussi un grand créateur. On sait moins que Philippe Jaccottet, cet autre grand créateur, évoqua souvent dans son œuvre et la plénitude et la joie. Tout comme John Cowper Powys, par exemple.

Mais qu'en est-il de la création elle-même ? Suffit-il d'en évoquer le nom pour rendre compte de sa nature ? Et la connaissance de la création suffira-t-elle à fortifier son mouvement et à justifier sa permanence ?

Remarquons tout d'abord que Bergson est un philosophe et que Philippe Jaccottet écrit des poèmes philosophiques et une prose philosophique et poétique. N'est-ce pas reconnaître que la question de la création concerne d'abord, non pas l'émergence du monde, mais les plus hautes manifestations de l'esprit humain ?

Il y a donc lieu de s'interroger au fond.

L'amont de la création

La première interrogation portera sur l'amont de la création.

Je ne me réfère absolument pas à ce que le sociologue ou l'historien appellerait les conditions antérieures d'une création, c'est-à-dire les données culturelles et sociales qui – selon eux – rendraient compte du surgissement d'un fait social ou culturel nouveau. En procédant à cette recherche, on déplace le véritable problème : il est celui de la condition de possibilité d'une création, quelle qu'elle soit, et non pas la question de la succession de plusieurs créations. Ce dernier aspect, simplement historique, se borne en fait à constater des événements successifs sans s'interroger sur les raisons véritables de leur succession, ni sur la nature véritable de l'émergence de chaque événement, de chaque œuvre ou de chaque acte neuf.

Cet amont de la création est pour moi la condition de possibilité existentielle et ontologique de la création. Il ne s'agit pas encore des motifs et des contenus d'une création, mais de son émergence même.

Il convient d'être précis. « Création » ne désigne pas l'ensemble de l'univers. Ce terme ne désigne pas même encore une œuvre créée, œuvre d'art, institution ou événement. Non. Le mot « création » désigne un acte, cet acte de création étant la véritable et ultime origine de l'émergence d'une œuvre neuve : objet, institution ou pensée.

Et l'on ne peut poser valablement la question de la condition de possibilité de cet acte que si l'on a reconnu auparavant qu'il y a eu effectivement émergence d'une œuvre neuve. Le terme « émergence » étant d'ailleurs simplement évocateur de l'apparition d'une réelle nouveauté et non pas encore la compréhension de cette apparition.

Soulignons donc d'abord le fait de la nouveauté. Il y a de la nouveauté, une nouveauté perpétuelle, dans l'histoire humaine, qu'il s'agisse des œuvres ou des actes.

La question des conditions de possibilité de la création est donc celle des conditions de possibilité d'un acte d'innovation, et non pas d'un enchaînement passif de motivations. Ce qui nous concerne d'abord est l'acte même de la création. Comment est-il possible ?

On ne peut le comprendre que si on le reconnaît comme innovation radicale et non pas comme simple reprise d'éléments épars existant auparavant dans un autre ordre. L'œuvre ou l'acte véritablement créés n'étaient pas prévisibles avant leur apparition. Celle-ci est donc le fruit d'un acte d'arrachement au réel préexistant et d'affirmation simultanée d'un autre réel jusqu'ici inexistant. Les peintres ou les écrivains font certes des voyages pour s'informer des créations de leurs contemporains, mais leur propre travail est une création encore jamais réalisée et jamais prévue. La création de la culture n'est pas l'histoire d'une répétition indéfinie, mais le double mouvement permanent d'intériorisation approfondie et de dépassement réel. C'est pourquoi l'histoire est imprévisible, et jamais prévue.

Nous sommes mieux en mesure, maintenant, de comprendre l'acte de création et sa possibilité : il est un acte de la liberté.

En effet, dès lors qu'on affirme, instaure ou reconnaît un acte de création (ou l'originalité d'une œuvre créée, fût-elle collective), c'est qu'on affirme, instaure ou reconnaît un acte de la liberté. Si la création, si son acte était produit et déterminé, on serait placé devant un événement naturel et mécanique, et non pas devant un acte d'instauration et d'innovation. Aucun

écrivain, aucun musicien n'accepterait de se présenter comme un robot et une machine, ou de présenter son œuvre comme un événement totalement extérieur produit sans lui. S'il s'en trouvait, il ruinerait le sens et le mérite de son œuvre pour en faire un processus anonyme et prévisible. Or les œuvres sont souvent signées, et toujours imprévisibles.

Mais de quelle liberté s'agit-il ? Comment procède-t-elle ?

Elle est d'abord forcément un arrachement. L'opération peut être souple et tranquille comme l'initiative d'un geste quotidien, elle n'en est pas moins une sorte de rupture, un mouvement hors de la situation présente du monde et du sujet. Pour le dire brièvement, l'acte de création est toujours un acte de dépassement, et cet acte repose sur le pouvoir de commencer que possède toute conscience. Par sa nature même de conscience (et donc de distance à soi), le sujet possède le pouvoir de commencer un acte, un geste, une pensée et d'ouvrir ainsi une série active d'actes et de pensées. Je peux toujours commencer à lire, et maintenir cette activité un certain temps en la recommençant sans cesse identique à elle-même et neuve cependant puisque je suis sans cesse attentif à mon texte, tandis que je le dépasse sans cesse vers son propre au-delà, c'est-à-dire sa poursuite ou son arrêt. Le même processus, ou plutôt la même activité est présente dans l'acte de création. Écrire, peindre ou composer c'est s'arracher de ce qui est déjà donné et se projeter vers un avenir non préétabli que l'on aura suscité soi-même. Cet acte est donc simultanément acte de création et acte de liberté. Il est à la fois commencement imprévisible et innovation réelle, rupture temporelle et maintien de sa propre cohérence à travers le temps de la création. L'acte créateur est donc à la fois rupture et continuité, mouvement de surgissement et instauration d'une cohérence.

C'est donc parce que la conscience est libre (par son pouvoir d'arrachement et de commencement) et temporelle (par son pouvoir de remémoration et d'anticipation) qu'elle est par essence capable de poser des actes créateurs.

Et comme il existe deux niveaux de la liberté (nous l'avons montré plus haut), il existe – au moins – deux modalités de la création. Je songe à la création spontanée, inspirée, immédiate et passionnelle, et à la création réfléchie, fruit d'un travail exigeant et patient. André Breton, avec l'écriture dite automatique, ou Paul Valéry, avec le travail de l'œuvre, illustreraient bien ces deux modalités de la création. Il faut avoir des choses à dire, mais il faut aussi apprendre à les dire. Le propos n'est pas ici de défendre ou de préconiser tel ou tel mode de création, ou telle synthèse de toutes les modalités. Le propos fondamental est ici d'établir le lien interne entre création et liberté. C'est par nature que l'homme est liberté créatrice ou créateur libre.

Mais s'il est capable de « commencer », il est aussi capable de « maintenir » (une pratique, une école, une tradition). Étant libre, il a le choix : ou maintenir et reprendre, ou instaurer et innover. Précisons seulement que, dans tous les cas, l'homme crée : simplement il mêle selon diverses proportions (et divers temps de sa vie) les activités créatrices de célébration ou d'innovation.

Un élan et un acte

Si toute création est un acte de la liberté, on peut dire que toute création s'inscrit dans une intention, dans un mouvement vers l'avenir inspiré par une ou plusieurs motivations. Évoquons d'abord simplement les motivations, généreuses ou présomptueuses, qui visent l'« émancipation de l'humanité » (je songe à Schiller, à Victor Hugo, à Paul Éluard) ou bien la détermination d'une « voie » (je songe à Rilke, à Segalen, à Jaccottet). Mais ces motivations, par lesquelles on pense préciser la « vocation de l'art » ou dire son but et sa raison d'être, ne sont pourtant pas spécifiques : l'homme politique, le savant se disent aussi au service de l'humanité et de son progrès. C'est bien leur liberté qui est à l'œuvre, mais elle n'a pas décidé, à proprement parler, de créer une œuvre. Se pose donc maintenant la question de savoir pourquoi l'homme crée. Pourquoi les créateurs consacrent-ils leur vie et leurs efforts à la création, c'est-à-dire à l'instauration imprévisible d'une œuvre originale ?

Pour répondre à cette question, nous devons considérer à nouveau l'acte même de création. En éclairant son surgissement, nous approfondirons la connaissance de cet acte, et favoriserons peut-être sa multiplication.

Si, parmi toutes les activités possibles de l'humanité, certains choisissent la voie de la création, c'est que celle-ci confère au créateur une joie singulière, joie pour lui préférable à toute autre joie. Et cette joie doit en effet être assez

singulière puisqu'elle justifie à elle seule toutes les souffrances et tous les sacrifices qui marquent l'existence des plus grands. De Spinoza à Kafka, et de Mozart à Van Gogh, la liste est longue de ceux qui ont choisi la voie de la création, quels que soient les obstacles. On écartera aisément la motivation « morale » d'un dévouement à l'humanité, car une telle motivation ne serait pas spécifique de l'acte de création, comme je l'ai déjà noté. La générosité de certains politiques ou des personnes bénévoles est évidente, mais n'aide pas à la compréhension de l'acte créateur. La spécificité de cet acte réside dans la joie qu'il procure au créateur.

Nous ne nous satisferons pas, comme Bergson, d'une simple évocation, celle de la simultanéité du sentiment de joie et d'un acte de création. Nous devons creuser : quelle est la nature de cette joie ? En quoi est-elle la motivation centrale de l'acte créateur ?

Certes, tel écrivain, tel peintre parlera de l'angoisse de la création, il dira ses recherches et ses doutes avec sincérité, il ira même parfois jusqu'à cesser de créer comme Rimbaud, ou jusqu'à récuser ses œuvres passées dans ses créations présentes, comme Sartre. Il reste cependant une évidence : Sartre n'a pas cessé de créer, et Rimbaud a pris le temps de dire l'évasion et la splendeur.

On peut donc sans risque faire l'hypothèse suivante : la joie de la création est la joie de l'autocréation.

Il faut en effet considérer l'acte de création au cours de son propre déploiement existentiel avant de réfléchir sur le résultat de cet acte, c'est-à-dire l'œuvre créée. La « création » doit nous signifier, nous indiquer d'abord l'acte temporel du déploiement créateur, avant de désigner l'objet final, offert et achevé.

Ce déploiement est une jubilation. Il peut y avoir mécontentement ou insatisfaction devant un geste pictural ou une page écrite, il n'en reste pas moins que l'ensemble du processus créateur est une joie puisqu'il se maintient dans le temps alors qu'il pourrait s'interrompre à tout instant. Si

l'artiste était réellement angoissé par sa création, il cesserait de créer. N'oublions pas : seule la liberté peut créer, et elle peut donc toujours se réorienter.

Il y a donc, derrière les hésitations (fort légitimes puisqu'elles visent le meilleur), une détermination constante dans l'acte de création, et une joie prise à cette détermination. C'est une joie prise à la permanence et à la continuité de l'acte créateur. Il devient clair que le créateur se réjouit d'abord de l'acte de créer avant de se réjouir éventuellement de l'œuvre qu'il aura créée. Mais cet acte de créer ne se réjouit que parce qu'il se sait créateur. Mieux : il se sait être le sujet créateur, c'est-à-dire le désir-sujet en activité de création. Cette activité est évidemment consciente. Elle se sait comme l'activité d'un sujet et elle se saisit en outre comme activité créatrice.

En outre, à travers les difficultés et les « angoisses » de la création, le sujet se réjouit du fait que c'est lui-même, comme sujet autonome, qui fait venir à l'être une réalité à la fois neuve et importante pour lui, puisqu'il la porte et la fait entrer dans la réalité. Et cette activité créatrice, qui lui donne la joie de la création, est en outre structurée, constituée par des idées et des visions neuves qui dessinent un monde – créé et désiré par le sujet créateur lui-même.

Le créateur se réjouit donc et de sa pure créativité et des contenus qu'il donne à sa création. Non pas encore de l'œuvre achevée, mais de la signification et des contenus de cette œuvre en gestation. L'auteur se sait alors à la fois source d'une émergence et origine d'un système d'idées et de réalités qui deviendront une œuvre.

L'auteur se sait donc l'origine effectivement active d'un déploiement créateur d'une œuvre significative. Et cette œuvre exprime l'auteur puisqu'il en est effectivement l'auteur. La chose devient évidente : la joie que prend le créateur à son propre acte de création provient du fait qu'il se sait alors son propre créateur.

La jubilation de la création est en fait la joie de la création de soi par soi, la joie de l'autocréation. Une claire conscience de l'événement en train de se

déployer permet d'éviter ce qu'on appelle le narcissisme ou l'amour de soi, c'est-à-dire la surestime de soi, de son activité créatrice et de son œuvre créée. Mais, au-delà de cette « surestime » trop facile ou de cette présomption éventuelle, une vérité est valablement saisie par le créateur : c'est que son activité créatrice peut être à ses propres yeux la preuve et la manifestation même du fait qu'il est en effet sa propre source et qu'il est en un sens son propre créateur. Il est, par sa création et son œuvre, *causa sui*.

Si l'on ajoute à ces contenus de l'acte de création la joie qui proviendra éventuellement de la reconnaissance de l'œuvre achevée par un public, fût-il restreint, on se convaincra aisément du fait que la joie de la création, loin d'être narcissique et condamnable, est au contraire le signe de la plus haute humanité et la possibilité la plus désirable de tout être humain.

Nul n'est plus autonome que celui qui se crée lui-même au travers de sa création et de son œuvre. Et l'on sait que l'autonomie est l'une des conditions de l'accès au Préférable¹.

Au-delà du narcissisme et de la présomption, la joie de la création semble donc bien être, comme satisfaction de la *causa sui*, la plus haute des joies. Mais la question se pose de savoir si cette vérité reste valable quelle que soit l'œuvre créée. Suffit-il de créer n'importe quoi pour « devenir comme des dieux » ?

C'est que l'activité de création revêt plusieurs significations. Il ne s'agit pas, bien évidemment, d'examiner tous les contenus possibles de la création culturelle, puisque celle-ci est le mouvement de la liberté. Hegel s'était consacré à cette tâche impossible, oubliant que si l'histoire est l'histoire de la liberté, il est contradictoire de la soumettre à un schéma indépassable. Il n'y a pas de synthèse finale pour la liberté.

La question ne porte pas tant sur les contenus éventuels de la création que sur les motivations éventuelles de sa mise en œuvre. Je ne vais pas tenter de répondre à la question « Que créer ? », mais je vais répondre à la question « Pourquoi créer ? »

Pour éclairer le terrain, nous devons nous souvenir d'une vérité (décrite ailleurs) : la liberté qui constitue le sujet est le sujet lui-même, c'est-à-dire son désir. Le mouvement de la liberté est le mouvement du désir, que celui-ci soit spontané et de premier niveau, ou réfléchi et de second niveau. Nous devons donc évoquer les motivations les plus profondes du désir, à savoir la recherche de la satisfaction au-delà des difficultés empiriques. C'est dire que l'acte de création, pour rester cohérent avec le libre désir qui le sous-tend, devrait s'efforcer de répondre ou de faire écho à ce désir. C'est seulement dans cette perspective (que je dirai affirmative) que l'expérience de l'autonomie issue de l'acte de se créer en créant sera justifiée par la motivation même du mouvement créateur. Si le sujet éprouve en créant l'une des joies les plus hautes, n'est-il pas préférable qu'il se consacre à l'élucidation des sources et des conditions de la joie, plutôt que de se vouer à l'examen de n'importe quel autre objet ?

En jouissant de la joie de créer, le sujet affirme et découvre en même temps la motivation fondamentale de toute activité humaine : accéder au sentiment d'accomplissement. Il ne s'agit pas de croire que l'accomplissement est déjà donné pour tous, il s'agit de prendre au sérieux la joie de la création : elle révèle non pas que tous sont déjà dans cette joie, mais que l'accès à cette joie révèle l'une des vocations de l'humanité, qui est de se réjouir enfin de son propre accomplissement.

Ainsi la joie de la création (comme acte et comme œuvre) vaut maintenant pour nous comme critère d'orientation. Elle devient le révélateur de cela qui est recherché par tout individu, par toute conscience, et qui est l'accomplissement.

Par la création, par l'examen de la joie jubilatoire que produit la liberté créatrice, nous découvrons donc le but, c'est-à-dire la signification même de l'éthique en général puisque l'accomplissement par l'autonomie s'avère une valeur au sens fort, une valeur préférable entre toutes.

Pour le dire autrement : l'humanité étant caractérisée par son pouvoir d'invention, la joie prise à l'acte créateur peut être considérée comme « modèle » éthique. Mieux : la joie (issue notamment de l'action créatrice) peut être considérée non seulement comme critère de l'action authentiquement créatrice, mais encore comme critère de l'action valablement désirable, c'est-à-dire comme valeur. La joie (son acte) est à la fois cible et balise, objectif éthique et critère de validité.

C'est dans cette perspective qu'il devient possible de répondre à la dernière question : suffit-il de créer n'importe quoi pour devenir comme des dieux ? C'est-à-dire pour accéder à la réalisation de la vocation humaine et la déployer comme « libre joie ».

La réponse est dans la question : ne seront « utiles » que les œuvres qui prépareront ou au moins n'interdiront pas le mouvement de l'humanité vers cette libre joie, vers cette jouissance de l'existence par elle-même, grâce à la recreation de soi par soi.

Cela ne signifie pas que le créateur doive s'interdire de voir et de dire le malheur et la violence, par exemple. Cela suggère qu'il serait cohérent que les créateurs (qui connaissent la joie de la création) se consacrent à la recherche des voies de l'accomplissement à travers tous les obstacles. Il est préférable que la critique du négatif (dans les arts et la philosophie) soit orientée vers l'accès à la plénitude, cette plénitude que les créateurs (fussent-ils « négatifs ») connaissent par l'expérience personnelle qu'ils font de la liberté créatrice.

Conclusion

En nous l'or du temps

Nous avons montré qu'un aspect inaperçu du sujet est un pouvoir constituant de création. Au cœur du sujet, et comme sa puissance permanente, réside implicitement la source active de toutes les significations, de toutes les situations et de toutes les valeurs. Ce pouvoir de créer, nous l'avons nommé le *hors-monde*. C'est que, antérieur aux significations et à leur condition de possibilité, il n'est pas l'objet de notre attention, il n'est pas affirmé clairement, alors que cela qu'il crée (le sens des choses) se présente au premier plan de notre attention comme le monde lui-même. Le créateur, antérieur à sa création, est donc tellement caché qu'il semble en dehors du monde lorsqu'on le fait émerger, lorsque l'implicite du sujet devient sa richesse intérieure, et sa puissance fondatrice.

Pour souligner et rendre plus perceptible le lien qui existe entre un pouvoir de créer et la liberté, nous avons regardé de près la notion de possible et de possibilité. Par l'évidence de sa signification, elle a permis de comprendre à la fois ce que sont la contingence des événements (qui peuvent toujours se produire ou ne pas se produire) et le lien entre l'émergence d'un événement contingent (possible) et le caractère créateur (radicalement innovant) de l'initiative qui a suscité la réalisation du possible. Il y a donc un lien étroit entre le pouvoir de créer un sens et le pouvoir de mettre en œuvre une

initiative qui réalise éventuellement du possible. *Agir* (par exemple partir pour les îles) est un acte d'une richesse inouïe puisqu'il implique, met en œuvre, des *significations* (voyage, lieu géographique, promesses et attentes), des *anticipations* du possible (arrivée à bon port, découvertes), des initiatives (décisions libres au cours du voyage). Tous ces actes de conscience, présents également dans la moindre activité quotidienne, mettent en évidence la signification profonde du lien entre création de sens, pertinence de l'idée de possible et liberté. En agissant, les sujets affirment simultanément des significations (qu'ils envisagent) et des initiatives (qu'ils mettent en œuvre). On le voit, *toute* action est le déploiement de la liberté dans toute sa richesse. Mais cette idée de la liberté ne fut qu'un commencement.

Nous avons approfondi cette connaissance en mettant en lumière une structure jamais soulignée de cette liberté : elle est une, mais comporte deux niveaux.

Le premier niveau de la liberté (premier par son antériorité) est celui de la spontanéité. *Toute* action est contingente, fruit d'une initiative, d'une rupture et d'une invention créatrice : songeons au match de football. Mais les actions spontanées (« sources d'elles-mêmes ») ne sont pas forcément pertinentes et adéquates, « indépendantes » et heureuses. Le plus souvent, elles sont « dépendantes » parce que consentantes, malheureuses parce que contradictoires, inadéquates parce qu'irréfléchies. Souvent la liberté spontanée est aliénée et malheureuse.

Il fallait souligner cette liberté de premier niveau pour rendre possible et compréhensible la liberté de second niveau. Nous avons en effet montré que seule une conscience *déjà* libre (fût-elle inculte ou passionnée, dépendante ou malheureuse) a le *pouvoir d'imaginer une liberté meilleure*, plus claire et plus intense, à la fois indépendante et heureuse. Et ce second niveau de la liberté est acquis par la réflexion, elle est la liberté réfléchie.

Non seulement le premier niveau est la condition d'émergence du second, la condition de son évocation et de sa réalisation, mais encore il est *par nature*

toujours capable d'imaginer et de réaliser un second niveau, puisque la spontanéité est *déjà* une conscience de soi. (Par exemple il faut déjà être libre, avoir le sentiment de sa liberté intérieure au cœur d'une ville qui nous aliène, pour imaginer d'habiter ailleurs et de dépasser l'aliénation citadine vers la libre joie campagnarde.)

Par nature : c'est par sa propre nature de *conscience* désirante (désir-sujet) que le sujet quotidien est libre (de ses initiatives) et qu'il peut *toujours* passer au niveau de la conscience réfléchissante et donc de la liberté de second niveau. Tout individu, passionné, intéressé, peut *toujours* envisager et accomplir des actions intelligentes et pertinentes. La *responsabilité* est l'autre nom de la liberté réfléchie.

Ayant confirmé, validé, notre sentiment de la liberté et décrit son plus haut niveau, nous avons voulu dire aussi sa motivation, son orient : que veut, que désire la liberté, elle qui est le pouvoir même d'un désir-sujet ?

C'est le sentiment qui accompagne toute conscience de créer vraiment qui nous a mis sur la voie : ce sentiment est la joie. Nous avons pu observer de près le lien étroit qui existe entre trois actes de l'esprit, ces trois significations que sont le *pouvoir de créer*, son implication qui est la *liberté*, et son vécu, sa conscience affective concrète, qui est la *joie*.

C'est dire que si la liberté est toujours existante et qu'elle est nous-mêmes, et si, en outre, elle produit la joie en se déployant et en s'incarnant dans une création, alors c'est que, *en son fond*, par son être même, le sujet poursuit la joie.

Mais nous savons bien que la joie est le vécu de l'accomplissement et que, dans le sujet, ce qui poursuit l'accomplissement est le désir, c'est-à-dire, pour moi, le sujet lui-même. Je le désigne ailleurs comme désir-sujet.

Être pleinement soi-même, se réaliser et s'accomplir, c'est donc déployer sa liberté en lui donnant un contenu (au lieu de l'abandonner à son vide), et ce contenu est la joie.

Non pas certes n'importe quelle joie, mais une joie qui soit *active*, c'est-à-dire simultanément créatrice et réfléchie, autonome et partagée².

C'est dire que, à partir d'une réflexion sur le pouvoir de créer, nous avons en somme découvert une éthique : le but, la seule fin fondatrice et préférable à toute autre, est la joie active et créatrice.

Si l'acte de créer n'est pas seulement la source de toute la culture et de toutes les disciplines, mais aussi, plus précisément, la source de toutes les valeurs, c'est-à-dire du domaine entier du désirable ; si, en outre, la création du désirable est faite par le sujet, pour le désir-sujet et sa joie, on peut dire alors que le sujet est finalement la source et de son action et de son être.

Ce qui apparaît donc comme le résultat le plus « subversif » et paradoxal, mais aussi le plus « incontournable » et irrécusable, est le fait que la conscience se crée elle-même.

L'homme est son propre créateur.

Il devrait découler de là une réflexion elle aussi « subversive » sur la responsabilité des individus dans leur société et sur une philosophie politique qui sache reconnaître enfin ce que désire vraiment et ce qu'a raison de désirer un citoyen responsable.

Notes

Introduction

1. Ce château est situé à Challain-la-Potherie dans le Maine-et-Loire.

Le hors-monde : du sujet fondateur à la liberté

1. À l'exclusion de nos propres travaux.
2. Je pense au suicide de Stefan Zweig, en 1942, au Brésil, après avoir appris la prise de Singapour par les Japonais.
3. Bien entendu, je songe à Husserl, à Freud et à d'autres (Merleau-Ponty, Sartre). Mais ces références culturelles ne doivent pas occulter ce qui importe : *l'expérience directe elle-même*.
4. Cf. R. MISRAHI, *Les Actes de la joie*, 1987 ; *Qu'est-ce que la liberté ?*, 1998 ; *La Jouissance d'être*, 1996 ; *Le Travail de la liberté*, 2008.
5. Cf. Jean-Paul SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1965.
6. Cf. R. MISRAHI, *La Problématique du sujet aujourd'hui*, 1994.

La signification du possible : la liberté impliquée dans toute possibilité

1. Est contingent ce qui pourrait aussi bien exister que ne pas exister, comme le choix d'un itinéraire ou l'arrivée d'un courrier attendu.
2. On relit toujours avec intérêt les pages de Raymond Aron sur la pseudo-causalité dans l'histoire ; celles de Bergson sur l'imprévisible nouveauté de toute action ; ou celles de Sartre sur le temps comme « néantisation » et dépassement perpétuels, et encore sur la volonté comme reconstruction.
3. On reconnaîtra ici une méthode phénoménologique simplifiée.
4. Sauf dans la mystique kierkegaardienne ou la mythologie nietzschéenne.
5. Et « néantisante », comme dit Sartre.
6. Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance*, Paris, Gallimard, 1976.
7. Des statistiques corroboreraient probablement cette hypothèse, cette possibilité.

Création, liberté, joie

1. Cf. R. MISRAHI, *Lumière, commencement, liberté*, 1969 ; *Les Actes de la joie*, 1987.
2. Cf. R. MISRAHI, *Les Actes de la joie*, 1987.

Avertissement au lecteur

Le chapitre « Les deux niveaux de la liberté » est paru sous la forme d'article dans la revue poétique et philosophique de l'Association des amis de Claude Vigée, *Peut-être*, n° 4, 2013 ; le chapitre « Liberté, création, joie » est paru dans la même revue, *Peut-être*, n° 5, 2014.

Biographie de l'auteur

Éminent spécialiste de Spinoza, **Robert Misrahi** a consacré l'essentiel de son œuvre aux questions du bonheur et de la liberté. Professeur émérite de philosophie éthique à la Sorbonne, il est l'auteur de très nombreux ouvrages, dont *Le Bonheur. Essai sur la joie* ; *La Nacre et le Rocher* (salué par *Lire* comme meilleure autobiographie de l'année) et *La Joie d'amour. Pour une érotique du bonheur* (Autrement, 2014).

Du même auteur

- Lumière, commencement, liberté*, Paris, Plon, 1969.
- Marx et la question juive*, Paris, Gallimard, 1972.
- La Philosophie politique et l'État d'Israël*, Paris, Mouton, 1975.
- Traité du bonheur*, t. 1, *Construction d'un château*, Paris, Entrelacs, 2006 [Seuil, 1981, 1995].
- Traité du bonheur*, t. 2, *Éthique, politique et bonheur*, Paris, Seuil, 1983.
- Traité du bonheur*, t. 3, *Les Actes de la joie*, Paris, Encre marine, 2010 [PUF, 1987, 1997].
- Éthique. Spinoza. Traduction, introduction, commentaires et index de Robert Misrahi*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005 / Livre de poche, 2011 [PUF, 1990, 1993].
- Le Corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Synthélabo, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1992.
- Spinoza*, Paris, Grancher, 1992.
- La problématique du sujet aujourd'hui*, Paris, Encre marine, 1994 [Encre marine Poche, 2002].
- Le Bonheur. Essai sur la joie*, Paris, Hatier, 1994. [Ed. Cécile Default, 2011]
- La Signification de l'éthique*, Synthélabo, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1995. [réédité sous le titre *Le philosophe, le patient et le soignant*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2006.]
- Existence et démocratie*, Paris, PUF, 1995.
- La Jouissance d'être. Le sujet et son désir*, Paris, Encre marine, 2009 (1996).
- Les Figures du moi et la question du sujet depuis la Renaissance*, Paris, Armand Colin, 1996.
- L'Être et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme*, Paris, Encre marine, 1997.
- Qu'est-ce que l'éthique ?*, Paris, Armand Colin, 1997.
- Spinoza*, Paris, Armand Colin, 1998.
- Qu'est-ce que la liberté ?*, Paris, Armand Colin, 1998.
- Qui est l'autre ?*, Paris, Armand Colin, 1999.
- Un combat philosophique*, entretien avec Nicolas Martin, Latresne, Le Bord de l'eau, 2000.
- Désir et besoin*, Paris, Ellipses, 2001.
- 100 mots pour construire son bonheur*, Paris, Seuil, Les Empêcheurs de penser en rond, 2004.
- Un Juif laïque en France* (recueil d'articles), Paris, Entrelacs, 2004.
- 100 mots sur l'Éthique de Spinoza*, Paris, Seuil, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005.
- Spinoza*, Paris, Médicis-Entrelacs, 2005.
- Le Travail de la liberté*, Paris, Le Bord de l'eau, 2008.

Savoir vivre. Manuel à l'usage des désespérés, entretien entre Hélène Fresnel et Robert Misrahi, Paris, Encre marine, 2010.

La Nacre et le rocher. Une autobiographie, Paris, Les Belles Lettres, Encre marine, 2012.

La Joie d'amour : pour une érotique du bonheur, Paris, Autrement, 2014.