

L'homme devant son histoire

Autor(en): **Ferrier, Jean-Louis**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia =
Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **18 (1958)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883324>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'homme devant son histoire

par Jean-Louis Ferrier

L'homme concret est histoire. L'on sait que l'animal, au moment où il naît, est en lui-même pleinement son être. L'on dit communément qu'il est prisonnier de ses scénarios héréditaires; c'est-à-dire qu'il ne saurait changer quoi que ce soit à son être, qu'il n'a plus qu'à actualiser ce qui en lui – bien que virtuellement – est déjà existant. Peut-être est-il exagéré de dire qu'il soit prisonnier du *cercle d'airain* du déterminisme universel *régi par des lois*, pour reprendre ici une expression de Maurice Pradines; il n'est pas semblable à cette salle, à cette chaise ou à ce pupitre; mais du moins est-il prisonnier du *cercle enchanté* de la vie *régi par des sortilèges*.

Par rapport à l'animal, l'homme n'est pas du tout dans cette situation. Nietzsche dit de lui qu'il est *l'animal non terminé*. Et c'est bien de cela qu'il s'agit. Nous savons bien que l'homme, s'il n'était pas vêtu, s'il ne vivait pas dans sa maison, s'il ne construisait pas ses outils qui lui permettent d'avoir un certain nombre de prises sur le monde – autrement dit s'il ne se situait pas dans un contexte ustensile, s'il ne s'organisait pas selon une certaine artificialité – nous savons bien qu'il ne pourrait pas vivre.

D'autre part et surtout, nous savons qu'il a besoin d'une *éducation*. Je suis un animal né trop tôt, c'est-à-dire qu'au moment où je nais, je suis moins qu'un animal et qu'il me faut pouvoir me hisser jusqu'au niveau de l'humain, par moi-même et avec l'aide des autres, si je veux pouvoir être homme. «L'homme invente l'homme en s'inventant» dit-on. Il se construit et construit en se construisant; c'est là l'expression de quelque chose d'essentiel qui est le fondement – le fondement concret – de son être. Je ne *suis* pas homme, pourrait-on dire, je le *deviens*.

En outre, cette nécessité même d'invention et de construction provoque dans la nature humaine un *glissement*. L'animal est stable. L'homme, au contraire, glisse. Cela ne veut pas dire que pour l'éternité, l'animal va être identique à lui-même. Les sciences naturelles

montrent au contraire qu'il y a évolution, non seulement d'espèce à espèce, mais au sein des espèces elles-mêmes, jusque dans les individus. L'animal n'est pas statique; il est prisonnier de l'élan vital qui le *déplace*; mais c'est précisément le fait qu'il soit emporté par cet élan, le fait qu'il soit prisonnier d'un cercle enchanté régi par des sortilèges et qui est celui de la vie, c'est précisément cela qui fait que malgré son continu *déplacement*, il soit stable. Si l'on veut, ce qui différencie l'homme de l'animal, c'est que non seulement il glisse, mais c'est qu'il *se fait glisser* lui-même et qu'il est l'agent de son propre glissement.

Comme l'indique Raymond Aron, «pour une espèce animale, l'histoire consiste à naître, à se répandre, puis à disparaître. Que par le fait des mutations germinales ou sous l'influence du milieu, il se forme un groupe nouveau, c'est là un événement. Mais les individus n'en resteront pas moins naturels et non historiques, car ceux qui sont restés les mêmes comme ceux qui sont devenus autres, n'ont rien appris les uns des autres, rien créé les uns pour les autres.» «Au contraire, l'homme a une histoire parce qu'il devient à travers le temps, parce qu'il édifie des œuvres qui lui survivent, parce qu'il recueille les monuments du passé.» «Maîtresse de son choix, l'humanité a une histoire parce qu'elle se cherche une vocation.»

Ainsi donc, en tant que civilisation et comme développement de cette civilisation, – et, on l'aura remarqué, c'est *l'histoire-réalité*, l'histoire que l'on vit et non *l'histoire-science*, l'histoire que l'on connaît, qui va nous intéresser ici – l'histoire n'est pas autre chose que le statut de l'être humain en tant qu'il est concret. Pour exprimer l'ancrage existentiel de l'homme dans le monde, parmi les autres hommes, dans ses techniques, dans ses institutions, Merleau-Ponty emploie le terme de *sédimentation*. C'est cela même que l'histoire concrètement se révèle être; non seulement l'histoire pèse sur moi, mais pesant sur moi, elle est mon propre poids, mon *dépôt*. M'attachant au monde et aux hommes, elle me lie à moi-même.

Comment, par l'histoire, cependant suis-je lié à moi-même et attaché aux hommes et au monde? En tant que je suis histoire puisqu'elle me *fait*, dois-je m'y *enfoncer* et tout attendre d'elle, de mes techniques, de mon éducation, de mes arts, de mes institutions? Dois-je au contraire m'y soustraire et ne me *fait-elle* pas justement pour qu'en un certain point je me détache d'elle et continue mon chemin tout seul? En un mot, si je dois m'inventer et si l'histoire est

invention, *comment dois-je m'inventer?* A cette question, le concret ne fournit pas de réponse.

Notre problème est donc de tirer au clair la relation de l'homme et de l'histoire. Sachant qu'il est concrètement histoire, il nous faut chercher à comprendre ce qu'il doit être, ontologiquement, devant son histoire.

Pour ce faire, allons à l'homme lui-même et décrivons sa réalité la plus intérieure, celle qui semble devoir se confondre avec son être même, à savoir sa *liberté*. L'homme qui est histoire est-il libre et s'il est libre, qu'est-ce que cette liberté, qu'implique-t-elle? voilà la question à laquelle il nous faut répondre.

Sartre, dans «L'être et le néant», fonde la liberté radicalement et montre qu'elle est infinie. Qu'est-ce que cela peut-il bien vouloir dire? Car enfin, nous sommes dans un monde qui nous limite sans cesse. Je suis loin d'y faire tout ce que je veux. Je suis embarqué dans une aventure que je domine parfois, à quoi peut-être même je confère son sens, mais dans laquelle je sens bien cependant que je suis engagé profondément. Plus encore, cette notion même de liberté, elle n'est formulable qu'à un certain niveau de maturité de mon être. L'on pourrait dire que c'est parce que concrètement j'ai été construit dans mon histoire que le problème de ma liberté non seulement se pose, mais qu'il peut se poser, que j'en ai conscience. Si je n'avais pas été éduqué, si je n'avais pas surgi dans un monde œuvré par l'homme, la notion même de liberté comprise comme réalisation de soi serait dépourvue de toute signification. Et pourtant, bien qu'elle soit immergée dans ce contexte concret, la liberté ontologiquement est.

L'expérience authentique sinon fréquente de l'*angoisse* le montre assez. Elle montre qu'il y a des situations limites dans lesquelles l'homme se retrouve seul devant lui-même et que c'est précisément cet état dans lequel, seul à seul, il doit pourtant être et dans lequel son être n'est que ce qu'il va faire de son être qui précisément est la liberté et dont, précisément, naît l'angoisse.

Tirons de «L'existentialisme est un humanisme» cet exemple d'un officier qui mène ses soldats à l'attaque à travers un terrain arrosé d'obus. Bien sûr, pour accomplir sa mission, il a une technique. Il est officier; c'est dire qu'il a du métier. Il sait comment il lui faut faire pour limiter les dégâts et il peut y aller en confiance. Dès l'instant pourtant où se pose à lui la question de sa responsabilité, c'est-à-dire de la réussite absolue de son acte, dès cet instant où il se rend subite-

ment compte que son savoir-faire ne l'épaule pas jusqu'au bout et qu'il lui reste une marge où il doit tout tirer de lui-même, dès cet instant naît l'angoisse. Non pas la peur qui est fixation, et refus de l'action, mais l'angoisse qui est dépassement de la peur dans l'action. Qui est action *nue*, action totale et libre.

Il y a donc des situations dans lesquelles, et nous avons certainement tous fait une fois ou l'autre cette expérience-là, non seulement ce que nous savons, ce que nos habitudes, nos connaissances, ce que nos lois morales mêmes nous enseignent, ne nous apprend rien et ne nous indique aucune conduite absolue à suivre, mais des situations dans lesquelles nous référer à tel ou tel savoir, à tels ou tels préceptes moraux, est déjà une manifestation de notre liberté et est déjà fonction de cette recherche de nous-mêmes qui ne concerne que nous-mêmes et que nous ne pouvons faire que par nous-mêmes.

Et cela nous indique déjà qu'en de certaines occasions, exceptionnelles, bien qu'insérés dans l'histoire, si nous devons nous inventer, nous ne pouvons rien tirer de cette insertion. Sans doute n'est-il pas nécessaire que nous soutenions continuellement notre effort d'invention; nous pouvons très souvent nous laisser porter par les événements dans notre existence journalière, mais le fait que l'expérience de l'angoisse soit, révèle notre *délaissement* et montre qu'il y a des circonstances dans lesquelles nous ne saurions tirer quoi que ce soit de l'expérience.

Mais il y a plus. Ce qu'indique l'expérience de l'angoisse, ce qu'indique cette espèce de *remontée* de la liberté qui tout à coup fait surface, une explicitation de la liberté comprise dans sa relation à son obstacle le montre mieux encore et le fonde en raison.

L'on dit d'habitude, comme nous l'avons remarqué tout à l'heure – et l'on pense avancer là un argument de poids – que la liberté est limitée, voire même niée, par les *obstacles* qu'elle rencontre sur sa route et qu'elle ne peut surmonter. A y regarder de plus près cependant, il est aisé de montrer que ces obstacles ne sont ce qu'ils sont que parce que, d'abord, ils sont signifiés par une liberté qui les constitue comme tels. La liberté, si l'on veut, est *antérieure* au coefficient d'adversité que le monde lui oppose parce que c'est elle qui s'oppose au monde et qui constitue ce monde comme opposant.

Il y a un fameux exemple de Sartre, souvent cité, qui illustre cette relation et qui est son exemple du *rocher*. Un rocher, dit-il, que peut-on imaginer de plus obstacle? Peut-on concevoir une chose qui soit

plus directement et d'une façon plus nette pour l'homme, une barrière? Il est l'obstacle à l'état pur. A l'examiner, ce rocher cependant ne se révèle comme tel, il ne se révèle comme obstacle que dans la mesure où je projette d'en faire l'ascension. C'est parce que je veux le gravir qu'il s'oppose à moi comme ce que je ne peux gravir comme étant trop abrupte. Si au contraire je suis un promeneur et si j'en longe simplement la base, si je suis un peintre et si je décide simplement d'en saisir l'organisation formelle ou spatiale, cet objet-rocher va évidemment présenter d'autres particularités, il va être *découpé* de façon différente, mais en tout cas, il ne sera pas mon obstacle; il n'empêchera en aucune façon mon projet de se réaliser. Au contraire, que le vent se mette à souffler, et il va m'abriter de sa masse, pendant ma promenade; il va d'un coup se revêtir d'un coefficient non négligeable d'auxiliarité. Au contraire, si je le peins, en tant que thème de mon œuvre, peut-être va-t-il seul permettre une création picturale qui sans lui ne saurait atteindre à la même efficacité. C'est dire que mon rocher, en lui-même, n'est jamais qu'un *résidu*. Il est là comme un donné que j'éclaire et à quoi je confère son sens, et à chaque fois son sens, selon le projet que je fais et selon la façon dont je le signifie de par l'orientation propre de mon action.

De même, l'être humain est reculé par rapport à sa condition. Considérons une situation politique ou sociale quelconque. Il est faux de dire qu'une telle situation enferme l'homme. Dans les événements jamais aucune action précise n'est clairement lisible. S'ils proposent une gamme d'actions possibles, ils n'en imposent pourtant aucune précisément circonscrite; ils ne sont jamais porteurs de leur sens. Par exemple, ce n'est pas la misère seulement qui provoque les révolutions mais son assomption et sa canalisation vers un certain sens. Ce n'est que dans la mesure où elle est appréhendée par l'ouvrier comme misère devenue intolérable et devant absolument cesser qu'elle devient explosive; c'est-à-dire dans la mesure où l'ouvrier ne se contentant plus de la vivre, prend distance par rapport à elle et lui donne sa signification de scandale. Les événements ne sont jamais en eux-mêmes que des *états de fait* que l'homme doit à chaque fois déchiffrer et parachever en leur conférant leur sens d'événements – tout comme les choses qui *avant* mon assomption ne sont jamais qu'autant de donnés ou de résidus.

Dans son livre récent sur la connaissance historique, Marrou s'élève contre la notion d'histoire *événementielle*. Il n'est pas vrai que les événe-

ments historiques puissent nous apparaître tels qu'ils sont, dit-il, parce que justement ils nous *apparaissent*. «L'objet de l'histoire se présente en quelque sorte à nous, ontologiquement, comme ,nou-mène': il existe, bien sûr, sans quoi la notion même d'une connaissance historique serait absurde, mais nous ne pouvons le décrire, car dès qu'il est appréhendé, c'est comme connaissance qu'il l'est et à ce moment il a subi toute une métamorphose, il se trouve comme remodelé par les catégories du sujet connaissant, disons mieux, par les servitudes logiques et techniques qui s'imposent à la science historique.» Mettons l'histoire-réalité à la place de l'histoire-science, l'existence à la place de la connaissance, cette remarque vraie pour ce qui concerne l'exploration de notre passé devient telle quelle valable comme explicitation des relations qui nous lient à notre présent.

L'on comprend alors non seulement que l'angoisse soit, dans le concret, l'affleurement de la liberté, mais que même si l'angoisse n'apparaît pas, comme *donneurs de sens*, dans l'histoire, nous sommes à chacun de nos choix, à chacun de nos actes, à chacune de nos paroles, mise en perspective de l'histoire. Nous sommes concrètement engagés, bien sûr, mais ce qui frappe, c'est au sein même de cet engagement, non pas seulement la possibilité, mais la réalité de notre *dégagement*.

Enfin et plus radicalement, ce que montre la description de la liberté, c'est que le concret – et par conséquent l'histoire – loin d'être ce qu'il est, sans problème, n'est jamais ontologiquement que ce que je le fais être. Il est, mais comme ma mesure.

Il y a une croyance et ce n'est en effet qu'une croyance ou une attitude du sens commun selon laquelle la réalité concrète serait telle qu'elle est, sans que j'y sois pour rien. Si nous tirons les implications ontologiques des exemples que nous venons de donner cependant, l'on comprend qu'il est exclu que tel puisse être le cas. Sans moi, nous avons vu que le rocher n'était que résidu; nous avons montré que l'événement n'était jamais qu'état de fait. Autant dire que sans moi, ils ne sont pas, ou mieux, qu'étant inachevés, ils ne sont pas encore. L'on connaît la distinction que fait Hegel entre l'*objet* et la *chose*. L'objet hégélien, pourrait-on dire, c'est un résidu. La chose c'est ce résidu joint au concept que j'en ai. Dans la chose, le résidu et le concept sont liés et constituent une réalité qui seule est concrète et qui non seulement seule m'apparaît, mais seule *est*. C'est quelque chose de semblable que montre l'analyse de la notion

de liberté: le concret n'est pas en lui-même ce qu'il est; il ne l'est que par moi qui suis liberté. Les choses, les événements, loin d'être leur être à eux seuls, ne peuvent l'être que pour autant que je les parachève, selon la manière dont je les parachève. Et serais-je moi-même chose ou serais-je moi-même événement, nous tous, il serait contradictoire que nous puissions être. Puisque les choses ne seraient que résidu et puisque les événements ne seraient qu'états de fait, si moi-même j'étais chose et si j'étais événement, les choses ne seraient pas et moi-même je ne serais pas puisque tous ensemble nous ne serions jamais que des résidus ou des états de fait, dans un univers coïncé, informulé et informulable.

Serais-je moi-même la mesure de mon *monde concret*, tel qu'il est et tel qu'il vient à moi, non seulement je ne serais pas, mais c'est le concret lui-même qui, perdant toute signification, ne serait pas – ne saurait pas être.

C'est dire que mon dégagement, loin de me concerner seulement, concerne l'histoire dans son être même et l'atteint. Non seulement, l'étant, je suis en marge d'elle, mais pour qu'elle soit, il faut que de quelque façon, et parce que justement je la suis, je sois en marge. D'ailleurs, tel ne serait-il pas le cas, elle cesserait du même coup d'être histoire pour devenir *déterminisme* ou *élan vital*. Je ne glisserais plus avec elle, je ne parviendrais plus à la faire glisser et, la faisant glisser, à me faire glisser; elle me déplacerait. Et comment le choix et la vocation de l'humanité, dont parle Raymond Aron, et qui sont son histoire, pourraient-ils alors s'effectuer?

Ainsi donc, prend-on la liberté comme un fait, elle montre que si l'histoire me fait, parce que je me fais en son sein et parce que je la fais, loin de pouvoir m'enfoncer en elle, il faut que je l'assume au contraire et, prenant du recul, que je la mette en perspective, non seulement si je veux être, mais si je veux qu'elle soit. Je suis historique, tout l'indique dans mon univers concret, mais je ne puis tout attendre de l'histoire. De là naîtrait la contradiction, car si tel était le cas, il n'est pas assez de dire que je ne serais pas, mais comme je ne serais pas, c'est elle au profit de qui je me désisterais de mon être qui ne serait pas. S'identifier absolument à l'histoire ne signifie pas seulement pour l'homme renoncer à soi-même, mais renoncer à l'histoire, – paradoxalement.

Pourtant, si la liberté, par le dégagement qu'elle nécessite, montre qu'il serait contradictoire que je croie pouvoir m'abandonner à l'his-

toire, cela signifie-t-il pour autant que je doive m'y soustraire? Que je doive, une fois concrètement *construit* et *inventé*, une fois parvenu jusqu'au niveau de l'humain, me tenir à l'écart délibérément et dans ce détachement parvenir seulement à l'édification de mon être? Certainement pas. Dégagement n'est nullement synonyme de détachement. Mais regardons-y d'un peu près.

Si la liberté humaine est infinie, cela ne signifie cependant pas qu'elle soit *indéfinie*. Comme le remarque Sartre, si la liberté s'identifiait au caprice, loin de s'accomplir, elle ne serait que sa propre condition d'impossibilité; elle deviendrait prisonnière de son rêve. «S'il suffit de concevoir pour réaliser, dit-il, me voilà plongé dans un monde semblable à celui du rêve, où le possible ne se distingue plus aucunement du réel.» «L'objet apparaissant dès lors qu'il est simplement conçu, ne sera plus ni choisi ni même souhaité. La distinction entre le simple *souhait*, la *représentation* que je pourrais choisir et le *choix* étant aboli, la liberté disparaît avec elle.» Nous sommes libres dans la mesure où nous signifions le monde et les choses, dans la mesure où nous agissons selon une fin, c'est-à-dire selon un non encore existant. «Mais dès lors cette fin ne saurait être transcendante que si elle est séparée de nous en même temps qu'accessible.» C'est dire que si les choses *avant* la liberté ne sont que résidus et si les événements ne sont qu'états de fait, le fait qu'ils soient en tant que résidus et en tant qu'états de fait cependant, comme *résistance*, n'est nullement indifférent. Pour que la liberté soit – en tant même qu'elle est infinie – il faut que cette résistance soit.

Transportée au niveau de la circonstance concrète, cette reconnaissance de l'impossibilité radicale de la *liberté-caprice* est importante. Dans «Individuum und Gemeinschaft», Théodore Litt insiste au passage sur l'assistance que ma liberté reçoit de mon corps. Bien sûr, je suis *donneur de sens*; j'installe les choses dans leur être; les assumant, je les fais *tourner* au monde; il est incontestable que je confère aux événements leur signification. Je ne puis agir sur le monde néanmoins que parce que, loin d'être un simple reflet, une simple conscience évanescence, je suis au contraire un être humain habitant un corps. Si je fais un geste de la main, par exemple, il est totalement libre et spontané. Cette liberté étant cependant, force nous est bien de reconnaître que c'est par le truchement seulement de l'adhérence au déterminisme universel que représente mon corps que mon geste libre est possible. Ma liberté n'est sans doute pas

déterminisme, mais elle n'est pas non plus sans lui; elle est *avec* le déterminisme.

Eh bien, le corps de ma liberté, en tant que moi-même je suis déjà corps, pourrait-on dire, c'est l'histoire. Il y a des *gestes* dans l'histoire qui «sont libres» parce qu'ils *épousent* le courant de l'histoire.

Ainsi, sans même nous arrêter à l'histoire de la science où, nous semble-t-il, le fait que le savant ne peut avancer que pas à pas n'est plus à prouver, considérons, par exemple, l'histoire de l'art dans laquelle l'on pourrait penser, au premier abord, que la liberté se confonde avec le dégagement sinon même avec le détachement. Certes, il ne s'agit pas de dire que l'artiste ne doit pas créer. En s'opposant à Donatello, Michel-Ange, en un sens, tirait tout de lui-même dans l'angoisse; s'opposant à la tradition, Picasso, en s'inventant, réinvente avec lui la peinture. Cela étant cependant, qu'est-ce que la création sinon, dans son décollement même, une inévitable adhérence à ce à partir de quoi elle prend son propre départ? Picasso indique une rupture; à voir les choses de plus près cependant, il ne fait pas de doute qu'il soit l'aboutissement de l'impressionnisme et de Cézanne; et de fait, il est entré aujourd'hui, à son tour, dans la tradition et il est fort peu probable que la peinture à venir puisse se faire sans tenir compte des chemins qu'il a ouverts, des voies qu'il a indiquées. Ou bien le *Quattrocento*. Comme le montre Pierre Francastel, il fut surtout la difficile conquête d'un espace. Avec la mise au point de la triangulation linéaire et du système de la ségrégation des plans cependant, il fixa son lieu à la peinture occidentale pour à peu près quatre siècles, et l'on ne fit pas à nouveau Cimabue ou Giotto après Raphaël ou Tintoret. L'on ne les refit pas sinon *autrement*, à travers précisément Raphaël et Tintoret dans l'étendue à trois dimensions.

De même, nous avons montré avec Sartre que la misère ne suffisait pas à provoquer les révolutions; pour qu'elles soient, avons-nous dit, il faut que la misère soit signifiée d'une certaine façon; dans une prise de distance, il faut qu'elle soit jugée intolérable et vécue comme scandale. Pour que tel puisse être le cas, néanmoins, il est nécessaire que la misère *soit vécue*, c'est-à-dire qu'elle *soit*. Ainsi que le remarque Merleau-Ponty, son sens n'est pas conféré à la misère abstraitement, intellectuellement, de l'extérieur, mais il est élaboré du dedans, dans la lutte et la souffrance. Les révolutions ne sont d'abord, le plus souvent, que des révoltes et s'il est vrai que pour aboutir et se dé-

passer, il faut qu'elles soient orientées, encore faut-il attendre qu'elles soient suffisamment *furieuses* pour qu'elles puissent se préciser et s'affirmer comme révolutions. Et il n'en va pas autrement de l'expérience de l'angoisse dont nous avons parlé ou de la constitution d'un rocher comme de mon obstacle. Si mon rocher n'est pas uniquement obstacle, si son coefficient d'adversité n'est qu'une des dimensions seulement de son être, du moins est-il nécessaire qu'il soit *pour* qu'il puisse être obstacle. De la même façon, il serait faux de croire que l'angoisse – sans qu'intervienne un caprice – puisse naître de n'importe quelle situation, n'importe où et n'importe comment. Chez Dali, par exemple, elle surgit à tout propos, il est vrai, mais elle est inauthentique; il s'agit d'une angoisse en carton-pâte qui *n'angoisse* plus personne; même plus Dali lui-même.

L'on comprend donc, par l'impossibilité où se trouve la liberté-caprice d'être liberté et par les quelques exemples que nous venons de donner qu'il n'y a de liberté réelle, authentique, que dans un dialogue de l'homme avec la circonstance concrète. La relation qui me lie aux choses, au monde, à l'histoire, loin d'être univoque et d'aller de moi vers le concret seulement, n'a de sens que dans la réciprocité. Qu'est-ce à dire sinon que si je ne puis sans contradiction m'abandonner à l'histoire, je m'y trouve du moins investi et *engagé*? Mon dégagement implique, comme son autre soi-même et sa condition de possibilité, la nécessité de mon engagement qui seul le distingue du détachement, et qui, désormais, est ontologiquement fondé.

Enfin et surtout, l'engagement dont nous venons de reconnaître la nécessité comme condition indispensable de possibilité de la liberté n'indique pas seulement qu'il est nécessaire qu'une résistance soit pour que la liberté, cessant d'être caprice, puisse être, mais que cette résistance est *dans* la liberté, comme sa partie intégrante. Elle ne signifie pas seulement que la liberté est dans le monde et dans l'histoire, mais que le monde et l'histoire sont dans la liberté.

Nous venons de citer Théodore Litt. Pour faire comprendre l'inscription de la liberté dans l'histoire, nous l'avons comparée à mon geste qui n'est possible, par la médiation de mon corps, qu'*avec* le déterminisme qui devient son appui. Ce déterminisme est installé dans toute liberté. Reprenons notre exemple du *rocher*. Si, à un premier niveau, il est obstacle pour moi qui m'efforce, sans y parvenir, d'en faire l'ascension et seulement pour moi en tant que précisément je m'efforce d'en faire l'ascension, à un deuxième niveau, plus fonda-

mental, comme nous l'avons vu, rendant seul possible le déploiement de ma liberté, il m'est auxiliaire. C'est parce que quelque chose est comme un rocher, qu'une liberté qui va faire l'expérience de sa propre limite est néanmoins possible. De même, si les événements ne sont jamais en eux-mêmes absolument lisibles et s'ils ne sont par conséquent jamais que des états de fait, c'est néanmoins à partir de ces états de fait seulement en tant qu'ils sont partie intégrante de ma liberté que ma liberté peut prendre son envol. Il n'est pas assez de dire que la liberté ne serait pas si, jamais, elle ne rencontrait aucune résistance, mais c'est cette résistance comme son coefficient indispensable d'auxiliarité qui fait que la liberté soit.

L'on en aperçoit immédiatement la conséquence. Jusqu'ici, nous avons pu montrer dans notre description que la liberté était infinie. Il n'y a pas d'obstacle, aussi insurmontable soit-il – contrairement à ce que pense le sens commun – qui atteigne vraiment ma liberté pour la simple raison que mon projet est libre dans la mesure où il est nécessairement *antérieur* à tout coefficient d'adversité que lui seulement constitue par son éclairage de la circonstance concrète. Désormais et par son coefficient d'auxiliarité, la liberté se trouve être *limitée* du dedans. Elle est, elle est infinie, mais *par* quelque chose cependant qu'elle n'est pas, qu'elle ne saurait pas être et sans quoi cependant elle ne serait que pur néant, que pur évanouissement. Si, loin d'être indéfinie, ce qui est son impossibilité radicale, la liberté, ce qu'il faut qu'elle soit, est infinie, son infinitude n'est cependant possible que *par* la circonstance concrète, c'est-à-dire par le monde, les choses, les hommes, leurs expressions, l'histoire, qui la traverse de part en part et sans quoi elle ne saurait pas être. Il n'en faut pas plus, il ne faut pas plus que cette hétéronomie, pour qu'elle soit sa radicale limitation et que sa nécessité soit par conséquent, puisqu'elle est infinie, de mettre tous ses efforts à extirper d'elle-même ce qu'elle n'est pas et par quoi cependant elle peut seulement être.

Si l'on prend la liberté comme un fait et si l'on en déduit les implications ontologiques, c'est-à-dire les nécessités internes à son concept selon lesquelles seulement elle peut se définir globalement, sans contradiction, il en résulte qu'elle ne peut avoir de signification que comme *libération*. Elle s'étale comme sa propre genèse et sa propre nécessité d'accomplissement et cette genèse et cet accomplissement ne sont pas autre chose que l'histoire même de l'homme, que sa vocation dont parle Raymond Aron. Je suis libre, pourrait-on dire,

c'est un fait, mais pour que je sois libre, même si concrètement je suis libre, encore faut-il, ontologiquement, que je me libère. C'est cela-même pour moi qui suis *dans* l'histoire, *être* histoire.

Ainsi sommes-nous en mesure, pour terminer, de répondre brièvement à la question à laquelle le concret, s'il indique que je doive sans cesse m'inventer, ne donne cependant aucune réponse et qui est de savoir *comment il me faut m'inventer*.

Lorsque concrètement je suis histoire, avons-nous vu, lorsque je parviens à son niveau, je puis l'interpréter de deux façons radicalement différentes et opposées: Ou bien, jugeant qu'elle représente la totalité de mon être, qu'elle le résume, je puis choisir de m'y abandonner. Je puis penser que mes arts, mes techniques, mes institutions, à elles seules suffisent à me faire, qu'elles me tracent mon chemin. Ou bien, ne la tenant que pour mon infrastructure, je puis tout aussi bien choisir de m'en détacher. Je puis penser qu'il me faut rejeter toute expression humaine et me retirer. Rien, dans le concret, sinon mon engouement ou mes convictions – voire même mon caprice – ne me permet de trancher. Si je recours cependant à la nécessité intérieure de la liberté telle qu'une description philosophique permet ontologiquement de la comprendre, l'incertitude et la gratuité tombent. L'on peut espérer s'acheminer vers une vérité.

A un premier niveau de notre exposé, nous avons montré que mon invention ne pouvait se faire que dans un dégagement. Il est exclu que je puisse sans contradiction m'abandonner à l'histoire, car c'est alors aussi bien l'histoire que moi-même qui nous révélerions être impossibles. Un deuxième niveau nous a montré la nécessité de mon engagement; si je renonce à habiter l'intérieur même de mon histoire, je ne puis être autre chose qu'un caprice; et cette nécessité nous a conduit jusqu'à celle de la libération. Qu'est-ce à dire sinon que pour que mon dégagement ait un sens et pour que mon engagement ait un sens, il me faut m'engager profondément, *pour* me dégager?

Deux tendances s'affrontent de nos jours: Les uns ne croient que ce qu'ils voient; ce sont les réalistes. Pour eux, l'histoire ne peut que suivre son mouvement propre; les événements sont ce qu'ils sont et en eux-mêmes ils sont sensés pouvoir donner leur propre réponse. Les institutions, les arts, les techniques sont compris comme devant pouvoir résoudre d'eux-mêmes et totalement les problèmes de l'homme. Et ils définissent l'être humain comme un *dehors*. Les autres ne veulent pas croire ce qu'ils voient; ils sont idéalistes. Pour eux,

non seulement l'histoire n'est pas son mouvement propre et sa propre progression, mais comme mouvement et comme progression, même avec l'aide de l'homme, elle compte pour rien. L'être humain ne serait qu'un *dedans* et ni ses institutions, ni ses techniques, ni même ses arts ne pourraient quoi que ce soit pour lui. Sa solution il la détiendrait en lui-même, pour lui-même, en marge de l'histoire, en marge de toute action. Si notre analyse est rigoureuse cependant, c'est au rejet aussi bien du réalisme que de l'idéalisme qu'elle doit conduire. L'histoire ne peut rien pour l'homme, sans l'homme. Mais non plus l'homme ne peut rien pour lui, sans l'histoire. C'est dans cette espèce de dialectique, ou si l'on veut dans cette *ambiguïté* que l'être humain doit se situer selon son être. Et il lui faut la redéfinir sans cesse, en fonction aussi bien de lui-même dans son glissement que de l'histoire dans son déplacement vers sa libération.

C'est cela même pour l'homme s'inventer et c'est ainsi *devant* son histoire que son être se joue.