

4 - DE L'ÊTRE SOCIAL COMME MATÉRIALITÉ
ET, PARTICULIÈREMENT DE L'ÊTRE DE CLASSE.

Au moment où nous atteignons la structure apodictique de l'expérience dialectique, en ce qu'elle a encore de plus abstrait, la découverte par l'agent de l'aliénation de sa *praxis* s'accompagne de la découverte de son objectivation comme aliénée. Cela signifie en somme qu'à travers une *praxis* qui s'efface devant une objectivité inerte et aliénée, il découvre son être-dehors-dans-la-chose comme sa vérité fondamentale et sa réalité. Et cet être-dehors se constitue pour lui (ou est constitué) comme matière *pratico-inerte*; soit que ce soit lui-même comme particularité brusquement conditionnée en extériorité par tout l'univers ou bien au contraire que son être l'attende du dehors, préfabriqué par une conjonction d'exigences. De toute manière, à ce niveau la *praxis* humaine et ses fins immédiates ne peuvent apparaître que dans la *subordination* : celle-là est subordonnée à l'exigence directe et morte d'un ensemble matériel, c'est le moyen de remplir cette exigence; celle-ci apparaissant comme le moyen de déclencher la *praxis*. « Il est utile que les ouvriers fassent la grève puisque cela contraint à faire des inventions. » L'invention est exigée par la production elle-même (se donnant comme fin absolue : accumulation des biens sur la Terre de Dieu) qui exige par elle les moyens de s'intensifier; le moyen pour que le patronat finance des recherches ou les encourage, c'est l'agitation des ouvriers. Dans cette pensée optimiste et parfaitement adaptée (en tant que pensée du capital) à l'enfer *pratico-inerte* qui l'a produite, la grève, conçue comme moyen de décider les patrons à sortir de l'inertie absolue, a deux caractères que nous reconnaitrons immédiatement : d'une part, elle perd son caractère de *praxis* collective (les motifs, les objectifs, l'unité faite — et si difficile à faire, les premiers temps — le calcul des chances, le courage, le plan adopté, le rapport des responsables élus avec leurs camarades, etc, bref tout

dépasse le conditionnement matériel par l'acte de sceller l'inorganique). Ainsi, l'agent pratique est un organisme se dépassant par une action et dont la saisie objective de soi-même le découvre comme objet inanimé, résultat d'une opération, que ce soit une statue, une machine ou son intérêt particulier. Pour les personnes qui ont lu *L'Être et le Néant*, je dirai que le fondement de la nécessité est pratique : c'est le Pour-Soi, comme agent, se découvrant d'abord comme inerte ou, au mieux, *pratico-inerte* dans le milieu de l'En-Soi. C'est, si l'on veut, que la structure même de l'action comme organisation de l'inorganique renvoie d'abord au Pour-Soi son être aliéné comme Être en soi. Cette matérialité inerte de l'homme comme fondement de toute connaissance de soi par soi est donc une aliénation de la connaissance en même temps qu'une connaissance de l'aliénation. La nécessité pour l'homme est de se saisir originellement comme Autre qu'il n'est et dans la dimension de l'altérité. Certes, la *praxis* se donne ses lumières, c'est-à-dire qu'elle est toujours conscience (de) soi. Mais cette conscience non-thétique ne peut rien contre l'affirmation pratique que je suis ceci que j'ai fait (et qui m'échappe en me constituant aussitôt comme un autre). C'est la nécessité de cette relation fondamentale qui permet de comprendre pourquoi l'homme se projette, comme je l'ai dit, dans le milieu de l'En-Soi-Pour-Soi. L'aliénation fondamentale ne vient pas, comme *L'Être et le Néant* pourrait le faire croire, à tort, d'un choix prénatal : elle vient du rapport univoque d'intériorité qui unit l'homme comme organisme pratique à son environnement.

ce qui est ou peut être le moment de la constitution du groupe comme activité humaine) pour devenir une *exis* universelle; c'est la turbulence — comme qualité particulière de cet ensemble mécanique qu'on appelle : la population ouvrière — qui se manifeste dans sa généralité anonyme à travers des cas anecdotiques et, en tant que tels sans intérêt; ainsi la grève de Birmingham ou de Sheffield n'est pas une entreprise humaine particulière au sein de cette aventure singulière qu'est l'histoire humaine, c'est l'exemplification d'un concept; ceci dit, ne prenons pas cette abjecte pensée pour une erreur, elle est vraie au niveau où les patrons font entrer les risques de grève (calculés d'après les années précédentes) comme un facteur général dans leurs prévisions de production. D'autre part, elle gouverne du dehors un milieu inerte : la turbulence ouvrière, comme réalité générale et force négative (du type de la « force physique » telle qu'on la conçoit vers la même époque) frappe le milieu patronal comme ensemble inerte, lui communique une certaine énergie qui provoque des réactions internes et, en particulier, une invention. Inertie, extériorité : l'économie classique se veut *physique*. Mais, en même temps, cette inertie et cette extériorité sont, pour cette même pensée, des caractères humains (c'est-à-dire qu'ils renvoient en même temps à la *praxis* comme à leur seule intelligibilité) : cette inertie, on la reproche aux patrons : ils ne connaissent pas leur intérêt, un patronat de choc n'aurait pas besoin de stimulant extérieur; les textes des auteurs que j'ai cités plus haut traduisent en outre leur mauvaise humeur à l'égard de cette classe ouvrière dont la turbulence — si elle ne se résout pas en faits précis et historiques — leur apparaît du moins comme un *vilain défaut* (on ne l'en guérira pas; simplement, en maintenant constamment la crainte d'être renvoyés, remplacés — par le maintien constant d'une menace de remplacement par les victimes du chômage technologique — on obtiendra du dehors que la terreur comme force physique s'oppose à la turbulence). Mais de même que la turbulence, simple manifestation désordonnée à leurs yeux est, plus qu'une force, une *exis*, de même la terreur — comme on peut lire à chaque ligne de ces livres atroces — est une réaction morale tout autant que physique : c'est le bon châtiment. Ou, ce qui revient au même, c'est la revanche du patronat terrorisé. On voit le mélange d'inertie — stabilité par équilibre de forces égales et constantes — et de pratique, — valeurs posées sur l'*exis* « turbulence » et sur son châtiment. Peu importe que la pensée soit incomplète et fautive, que ce soit une pensée du patronat; au contraire nous pouvons dire avec tranquillité : voilà comment le capitalisme se pense lui-même au début de la première révolution industrielle : comme un milieu inerte où des transmutations d'énergie peuvent avoir lieu à la condition qu'elles soient provoquées par une source énergétique située à l'extérieur. Ceci dit, bien sûr, il ne s'agit pas du jugement que tel fabricant peut porter sur soi en tant qu'il prétende se connaître dans sa particularité : il se jugera au contraire un novateur hardi (s'il venait d'acheter une machine nouvelle, si son usine est en expansion) ou comme un homme sage (si pour l'instant il refuse de s'intéresser à une invention définie). C'est le patronat en tant qu'Autre qu'il juge ainsi (l'ensemble de ses concurrents, fournisseurs et clients);

mais ce patronat *autre* est en lui comme son impuissance (relative ou totale) à rien changer, « moi je ne demanderais pas mieux mais... », ainsi retrouve-t-il en lui, comme son être social négatif et comme impuissance provoquée, l'inertie qu'il considère chez les Autres comme caractère constitutif de leur être. Il n'a pas entièrement tort et il faut comprendre que son impuissance est faite pour lui de l'inertie des Autres et vécue par les Autres comme l'inertie autre qui les réduit à l'impuissance. Et que finalement, elle est tout simplement pour lui et pour les Autres le taux de sa production en tant qu'il est conditionné par la production totale dans le cadre du régime et de la conjoncture. C'est à partir de cet être-dehors de chacun dans un champ de matérialité unifiante que Marx peut décrire le procès du capital comme « force anti-sociale » développée à l'intérieur d'un champ social déterminé et se posant pour soi. Mais cette inertie d'impuissance, en tant qu'elle peut aussi se connaître elle-même comme impuissance par inertie (les circonstances, une innovation d'un concurrent peuvent définir pour le fabricant lui-même sa pseudo-impuissance comme inertie : « J'aurais dû m'en douter, j'aurais dû accepter les propositions de tel ou tel, etc.) et en tant qu'elle se constitue comme la réalité de l'individu (ou du groupe) et comme le milieu négatif à travers lequel les transmutations énergétiques produisent du dehors la *praxis* sous forme d'une transformation d'énergie conditionnée de l'extérieur mais se produisant comme *valeur humaine*, nous pouvons la considérer comme *l'Être social* de l'homme au stade fondamental, c'est-à-dire en tant qu'il y a *des hommes* à l'intérieur d'un champ pratique totalisé par le mode de production. Il s'agit, pour chacun, à un niveau élémentaire du social (nous verrons qu'il y en a d'autres) de prendre conscience de son être comme la matérialité inorganique du dehors s'intériorisant sous forme du lien qu'il entretient avec tous. Nous tenterons de voir dans la perspective du *pratico-inerte l'Être social* en tant qu'il détermine réellement et de l'intérieur une structure d'inertie dans la *praxis* individuelle, puis dans une *praxis* commune; enfin nous le verrons comme substance inorganique des premiers êtres collectifs : nous serons à même alors de découvrir une première structure de la classe en tant qu'*Être social et collectif*.

Si l'on s'étonne de voir *l'être du dehors* qui est *mon être* déterminer dans ma *praxis* une structure d'inertie (alors que la *praxis* est justement le dépassement vers un objectif de toute l'inertie des « conditions matérielles ») c'est que j'aurais mal fait comprendre notre démarche : les êtres, les objets, les gens dont nous parlons — bien qu'encore abstraits — *sont réels*. Nous sommes réellement, dans un certain champ pratique, des êtres *pratico-inertes*; il ne s'agit pas ici de *rubriques symboliques* pour indiquer les résultats d'activités humaines dispersées et réunies par la matérialité : la fuite de l'or ou la crise de l'Ancien Régime sont des réalités. Simplement ces réalités se produisent à un certain niveau de l'expérience concrète, elles n'existent ni par ni pour le bloc de pierre dans la montagne, ni pour Dieu, ni pour des individus isolés et, par exemple illettrés, bien que ceux-ci puissent en subir le contrecoup. Ce sont les hommes sociaux qui les produisent et les découvrent dans la mesure où elle les découvre et les font, à travers

d'autres réalités sociales qui servent de médiation et qui se sont constituées antérieurement.

Ainsi finit-on par préciser la contradiction de l'être et du faire, qui n'existe pas dans l'individu considéré isolément, c'est-à-dire en dehors de ses rapports sociaux, mais qui éclate au contraire dans la région du pratico-inerte puisque la première assise du champ social est cette contradiction même. Nous avons, en effet, reconnu ici même que l'existence humaine se constituait par un projet pratique qui dépassait et niait les caractères donnés vers un remaniement totalisant du champ. Faut-il admettre en outre qu'on soit *passivement* ouvrier ou petit-bourgeois? L'existentialisme niait l'existence a priori des essences: ne faut-il pas admettre à présent qu'il y en a et que ce sont les caractères a priori de notre être passif? Et s'il y en a, comment la *praxis* est-elle possible? Nous disions autrefois qu'on n'est jamais lâche ni voleur. Ne faut-il pas en conséquence dire qu'on se fait bourgeois ou prolétaire? Voilà la première question qu'il faut examiner.

Or, il n'est pas douteux qu'on se fasse bourgeois. En ce cas, chaque moment de l'activité est embourgeoisement. Mais pour se faire bourgeois il faut l'être. Il n'y a pas lieu de comparer la lâcheté, le courage, ces résumés commodes d'une activité complexe, avec l'appartenance à la classe. A l'origine de cette appartenance, il y a les synthèses passives de la matérialité. Or, ces synthèses représentent à la fois les conditions générales de l'activité sociale et notre réalité objective la plus immédiate, la plus brute. Elles existent déjà, elles ne sont autres que la *pratique cristallisée* des générations précédentes : l'individu trouve en naissant son existence préexistant, il « se voit assigner par la classe (sa) position sociale et par suite (son) développement personnel »¹. Ce qui lui est « assigné », c'est un genre de travail, une condition matérielle et un niveau de vie liés à cette activité, c'est une *attitude fondamentale* ainsi qu'une jouissance définie d'instruments matériels et intellectuels, c'est un champ de possibilités rigoureusement limité. En ce sens, Claude Lanzmann a raison d'écrire : « L'ouvrière qui gagne 25 000 francs par mois et un eczéma chronique en manipulant huit heures par jour les shampoings Dop se résume tout entière dans son travail, sa fatigue, son salaire et les impossibilités matérielles que lui assigne celui-ci : impossibilité de se nourrir correctement, de s'acheter des souliers, d'envoyer son enfant à la campagne, de satisfaire ses plus modestes désirs. L'oppression n'atteint pas l'opprimé dans un secteur particulier de sa vie mais le constitue en totalité; il n'est pas un homme, plus des besoins : il est entièrement réductible à ses besoins. Pas de distance de soi à soi, pas d'essence cachée dans les limites de l'intériorité : l'homme est dehors, dans son rapport au monde et visible à tous; il coïncide exactement avec sa réalité objective »².

Mais cette réalité objective présente en elle-même une contradiction immédiatement visible : elle est à la fois l'individu et sa prédétermination dans la généralité : cette ouvrière est attendue dans la société bourgeoise, sa place est marquée d'avance par le « procès » capitaliste, par les

1. *Idéologie allemande*, trad. Molitor, 1^{re} partie, p. 223.

2. *Temps modernes*, numéro spécial sur la Gauche, p. 1647.

C

DE LA MATIÈRE COMME TOTALITÉ TOTALISÉE ET D'UNE PREMIÈRE EXPÉRIENCE DE LA NÉCESSITÉ

I - RARETÉ ET MODE DE PRODUCTION.

La matière est, en tant que pure matière inhumaine et inorganique (ce qui veut dire non pas *en soi* mais au stade de la *praxis* où elle se découvre à l'expérimentation scientifique), régie par des lois d'extériorité. S'il est vrai qu'elle réalise une première union des hommes, ce doit être *en tant que l'homme a déjà tenté pratiquement de l'unir* et qu'elle supporte passivement le sceau de cette unité. Autrement dit, une synthèse passive dont l'unité dissimule une dispersion moléculaire conditionne la totalisation d'organismes dont la dispersion ne peut masquer leurs liens profonds d'intériorité. Elle représente donc la condition matérielle de l'historicité. En même temps, elle est ce qu'on pourrait appeler le moteur passif de l'Histoire. L'histoire humaine en effet, orientation vers l'avenir et conservation totalisante du passé, se définit aussi dans le présent par ceci que *quelque chose arrive aux hommes*. Nous allons voir que la totalité inerte de la matière travaillée dans un champ social déterminé en enregistrant et en conservant, comme mémoire inerte de tous, les formes que le travail antérieur lui a imprimées, permet *seule* le dépassement de chaque situation historique par le processus total de l'Histoire, et, comme jugement synthétique matériel, l'enrichissement continu de l'événement historique. Mais, puisque la matérialité inorganique en tant que scellée par la *praxis* se présente comme *unité subie*, et puisque l'unité d'intériorité qui est celle des moments dialectiques de l'action se retourne en elle et ne dure que *par extériorité* — c'est-à-dire dans la mesure où aucune force extérieure ne vient la détruire — il est *nécessaire*, nous le verrons bientôt, que l'histoire humaine soit vécue — à ce niveau d'expérience — comme l'histoire inhumaine. Et cela ne signifie pas que les événements vont nous apparaître comme une succession arbitraire de faits irrationnels, mais *au contraire* qu'ils vont prendre l'unité totalisante d'une négation de l'homme : l'Histoire, prise à ce niveau, offre un sens terrible et désespérant; il apparaît, en effet, que les hommes sont unis par cette négation inerte et démoniaque qui leur prend leur substance (c'est-à-dire leur travail) pour la retourner contre tous sous forme *d'inertie active* et de totalisation par extermination. Nous allons voir que cette relation étrange — avec la première aliénation qui en résulte —

comporte sa propre intelligibilité dialectique dès qu'on examine le rapport d'une multiplicité d'individus avec le champ pratique qui les entoure, en tant que ce rapport est pour chacun une relation univoque d'intériorité, en le reliant dialectiquement aux rapports réciproques qui les unissent.

Il convient d'observer toutefois que ce rapport univoque de la matérialité environnante aux individus se manifeste *dans notre Histoire* sous une forme particulière et contingente puisque toute l'aventure humaine — au moins jusqu'ici — est une lutte acharnée contre la *rareté*. Ainsi, à tous les niveaux de la matérialité travaillée et socialisée nous retrouverons à la base de chacune de ses actions passives la structure originelle de la rareté comme première unité venant à la matière par les hommes et revenant sur les hommes à travers la matière. Pour notre part, la contingence de la relation de rareté ne nous gêne pas : certes, il est logiquement possible de concevoir pour d'autres organismes et en d'autres planètes un rapport au milieu qui ne soit pas la rareté (bien que nous soyons fort incapables d'*imaginer seulement* ce qu'il pourrait être et que, dans l'hypothèse où d'autres planètes seraient habitées, la conjecture la plus vraisemblable c'est que l'être vivant souffrirait de la rareté là-bas comme ici); et surtout, quoique la rareté soit *universelle*, elle varie pour un même moment historique. Selon les régions considérées (et certaines raisons de ces variations sont historiques — surpopulation, sous-développements, etc. — donc sont pleinement intelligibles à l'intérieur de l'Histoire elle-même, alors que d'autres — pour un état donné des techniques — conditionnent l'Histoire à travers les structures sociales sans être conditionnées par elle — climat, richesse du sous-sol, etc.). Mais il reste que les trois quarts de la population du globe sont sous-alimentés, après des millénaires d'Histoire; ainsi, malgré sa contingence, la rareté est une relation humaine fondamentale (avec la Nature et avec les hommes). En ce sens, il faut dire que c'est elle qui fait de nous *ces* individus produisant *cette* Histoire et qui se définissent comme des hommes. Sans la rareté, on peut parfaitement concevoir une *praxis* dialectique et même le travail : rien n'empêcherait, en effet, que les produits nécessaires à l'organisme fussent pratiquement inépuisables et qu'il faille, malgré tout, une opération pratique pour les arracher à la terre. Dans cette hypothèse, l'unité renversée des multiplicités humaines par les contre-finalités de la matière subsisterait nécessairement : car c'est au travail qu'elle est liée comme à la dialectique originelle. Mais ce qui disparaîtrait, c'est notre caractère *d'hommes*, c'est-à-dire, puisque ce caractère est historique, la singularité propre de notre Histoire. Ainsi, un homme quelconque d'aujourd'hui doit reconnaître dans cette contingence fondamentale la nécessité qui (à travers des milliers d'années et très directement, aujourd'hui même) lui impose d'être exactement ce qu'il est. Nous étudierons, dans le moment progressif de l'expérience, le problème de la contingence de l'Histoire et nous verrons que le problème est surtout important dans la perspective d'un avenir de l'homme. Dans le cas qui nous occupe, la rareté paraît de moins en moins contingente *dans la mesure* où nous engendrons nous-même ses formes nouvelles comme le milieu de notre vie sur la base d'une contingence

originelle : on peut y voir, si l'on veut, la nécessité de notre contingence ou la contingence de notre nécessité. Reste qu'une tentative de critique doit distinguer cette relation particularisée de la relation générale (c'est-à-dire indépendante de toute détermination historique) d'une *praxis* dialectique et multiple avec la matérialité. Cependant, comme la rareté est la détermination de cette relation générale, comme celle-ci ne se manifeste à nous qu'à travers celle-là, il convient pour ne pas nous égarer de présenter la rareté d'abord et de laisser les relations universelles de la dialectique avec l'inerte se dégager ensuite d'elles-mêmes. Nous décrirons brièvement la relation de rareté, pour la raison que tout a déjà été dit; en particulier le matérialisme historique comme interprétation de notre Histoire a fourni sur ce point les précisions désirables. Ce qu'on n'a point tenté par contre, c'est d'étudier le type d'action passive qu'exerce la matérialité en tant que telle sur les hommes et sur leur Histoire en leur retournant une *praxis* volée sous la forme d'une contre-finalité. Nous y insisterons davantage : l'Histoire est plus complexe que ne le croit un certain marxisme simpliste, et l'homme n'a pas à lutter seulement contre la Nature, contre le milieu social qui l'a engendré, contre d'autres hommes, mais aussi contre sa propre action en tant qu'elle devient autre. Ce type d'aliénation primitive s'exprime à travers les autres formes d'aliénation mais il est indépendant d'elles et c'est lui au contraire qui leur sert de fondement. Autrement dit, nous découvrirons là l'anti-*praxis* permanente comme moment nouveau et nécessaire de la *praxis*. Sans un effort pour le déterminer, l'intelligibilité historique (qui est l'évidence dans la complexité d'un développement temporel) perd un moment essentiel et se transforme en inintelligibilité.

1° La rareté comme relation fondamentale de notre Histoire et comme détermination contingente de notre relation univoque à la matérialité.

La rareté — comme relation vécue d'une multiplicité pratique avec la matérialité environnante et à l'intérieur d'elle-même — fonde la possibilité de l'histoire humaine. Ce qui implique donc deux réserves expresses : elle ne fonde pas, pour un historien situé en 1957, la possibilité de toute Histoire car nous n'avons aucun moyen de savoir si, pour d'autres organismes en d'autres planètes ou pour nos descendants, au cas où les transformations techniques et sociales briseraient le cadre de la rareté, une autre Histoire, constituée sur une autre base, avec d'autres forces motrices et d'autres projets intérieurs, est ou non logiquement concevable (par là, je ne veux pas seulement dire que nous ne savons pas si, ailleurs, la relation d'êtres organiques aux êtres inorganisés peut être autre que la rareté, mais surtout que, si ces êtres devaient exister, il est impossible de décider *a priori* si leur temporalisation prendrait ou non la forme d'une histoire). Mais dire que notre Histoire est histoire des hommes ou dire qu'elle est née et qu'elle se développe dans le cadre permanent d'un champ de tension engendré par la rareté, c'est tout un. La deuxième réserve : la rareté fonde la possibilité de l'histoire humaine et non sa réalité; autrement dit, elle rend l'Histoire possible et il y a besoin d'autres facteurs (que nous aurons à déterminer) pour que celle-ci se produise : la raison de cette restriction c'est qu'il existe des sociétés arriérées qui souffrent, en un

sens, plus que d'autres de la disette ou de la suppression saisonnières des ressources alimentaires et qui pourtant sont classées à juste titre par les ethnographes comme des sociétés sans histoire, fondées sur la répétition¹. Cela signifie que la rareté peut être grande; si un équilibre s'établit, pour un mode de production donné, et s'il se conserve d'une génération à l'autre, il se conserve comme *exis*, c'est-à-dire à la fois comme détermination physiologique et sociale des organismes humains et comme projet pratique de maintenir les institutions et le développement corporel à ce stade, ce qui correspond idéologiquement à une décision sur la « nature » humaine : l'homme, c'est cet être rabougri, difforme mais dur à la peine, qui vit pour travailler de l'aube à la nuit avec ces moyens techniques (rudimentaires) sur une terre ingrate et menaçante. On verra plus tard que certaines raretés conditionnent un moment de l'Histoire quand, dans le cadre de techniques qui elles-mêmes se changent (et il faudra dire pourquoi), elles se produisent elles-mêmes sous forme de brusque changement dans le niveau de vie. L'Histoire naît d'un déséquilibre brusque qui fissure à tous les niveaux la société; la rareté fonde la possibilité de l'histoire humaine et seulement sa possibilité en ce sens qu'elle peut être vécue (par adaptation interne des organismes) entre certaines limites comme un équilibre. Tant qu'on reste sur ce terrain, il n'y a aucune absurdité logique (c'est-à-dire dialectique) à concevoir une terre sans Histoire, où végéteraient des groupes humains demeurés au cycle de la répétition, produisant leur vie avec des techniques et des instruments rudimentaires, et s'ignorant parfaitement les uns les autres. On a dit, je le sais bien, que ces sociétés sans Histoire étaient en fait des sociétés dont l'Histoire s'est arrêtée. C'est fort possible, puisqu'elles disposent, en effet, d'une technique et que, si primitifs que soient ses outils, il a fallu un processus temporel pour les amener à ce degré d'efficacité, à travers des formes sociales qui elles-mêmes, en liaison avec ce processus, présentent malgré tout une certaine différenciation, donc renvoient elles aussi à cette temporalisation. Cette manière de voir, en fait, dissimule la volonté *a priori* de certains idéologues — visible aussi bien chez des idéalistes que chez des marxistes — de fonder l'Histoire comme nécessité essentielle. Dans cette perspective, les sociétés non historiques seraient au contraire certains moments très singuliers où le développement historique se freine et s'arrête lui-même en retournant contre lui ses propres forces. Dans la position critique, il est impossible d'admettre cette conception, toute flatteuse qu'elle puisse être (puisque elle réintroduit partout la nécessité et l'unité), simplement parce qu'elle se donne comme une conception du monde sans que les faits puissent l'infirmier ni la confirmer (il est vrai que beaucoup de groupes stabilisés dans la répétition ont une histoire légendaire mais cela ne prouve rien, car cette légende est négation de l'Histoire et sa fonction est de réintroduire l'arché-type aux moments sacrés de la répétition). La seule chose que nous puissions conclure en tant que nous examinons la validité d'une dialectique, c'est que la rareté — en toute hypothèse — n'est pas à elle seule suffi-

1. En fait, nous verrons qu'elles commencent à intérioriser notre Histoire car elles ont subi passivement comme événement historique l'entreprise coloniale. Mais ce n'est pas une réaction à leur rareté qui les historialise.

sante pour provoquer le développement historique ou pour faire éclater en cours de développement un goulot d'embouteillage qui transforme l'Histoire en répétition. C'est elle, par contre — comme tension réelle et perpétuelle entre l'homme et l'environnement, entre les hommes — qui en tout état de cause rend compte des structures fondamentales (techniques et institutions) : non en tant qu'elle les aurait produites comme une force réelle mais en tant qu'elles ont été faites dans le milieu de la rareté¹ par des hommes dont la *praxis* intériorise cette rareté même en voulant la dépasser.

Abstraitement, la rareté peut être tenue pour une relation de l'individu à l'environnement. Pratiquement et historiquement — c'est-à-dire en tant que nous sommes situés — l'environnement est un champ pratique déjà constitué, qui renvoie à chacun des structures collectives (nous verrons plus loin ce que cela signifie) dont la plus fondamentale est justement la rareté comme unité négative de la multiplicité des hommes (de cette multiplicité concrète). Cette unité est négative par rapport aux hommes puisqu'elle vient à l'homme par la matière en tant qu'elle est inhumaine (c'est-à-dire en tant que sa présence d'homme n'est pas possible sans lutte sur cette terre); cela signifie donc que la première totalisation par la matérialité se manifeste (à l'intérieur d'une société déterminée et entre des groupes sociaux autonomes) comme possibilité d'une destruction commune de tous et comme possibilité permanente pour chacun que cette destruction par la matière vienne à lui à travers la *praxis* des autres hommes. Ce premier aspect de la rareté peut conditionner l'union du groupe, en ce sens que celui-ci, collectivement visé, peut s'organiser pour réagir collectivement. Mais cet aspect dialectique et proprement humain de la *praxis* ne peut en aucun cas être contenu dans la relation de rareté elle-même, précisément parce que l'unité dialectique et positive d'une action commune est la négation de l'unité négative comme retour de la matérialité environnante sur les individus qui l'ont totalisée. En fait, la rareté comme tension et comme champ de forces est l'expression d'un fait quantitatif (plus ou moins rigoureusement défini) : telle substance naturelle ou tel produit manufacturé existe, dans un champ social déterminé, en nombre insuffisant étant donné le nombre des membres des groupes ou des habitants de la région : il n'y en a pas assez pour tout le monde. Ainsi pour chacun tout le monde existe (l'ensemble) en tant que la consommation de tel produit là-bas, par d'autres, lui ôte ici une chance de trouver et de consommer un objet de même ordre. En examinant le rapport vague et universel de réciprocité non déterminée, nous avons remarqué que les hommes pouvaient être unis les uns aux autres indirectement par des adhérences en série et sans même soupçonner l'existence de tel ou tel autre. Mais, dans le milieu de la rareté, au contraire, quand bien même les individus s'ignoraient, quand bien même des stratifications sociales, des structures de classe briseraient net la réciprocité, chacun à l'intérieur du champ social défini existe et agit en présence de tous et de chacun. Ce membre de

1. La rareté est milieu, on va le voir, en tant qu'elle est rapport unitaire d'une pluralité d'individus. Autrement dit, elle est relation individuelle et milieu social.

cette société ne sait peut-être même pas le nombre d'individus qui la composent; il ignore peut-être le rapport exact de l'homme aux substances naturelles, aux instruments et aux produits humains qui définit avec précision la rareté; il explique peut-être la pénurie présente par des raisons absurdes et sans aucune vérité. Il n'en demeure pas moins que les autres hommes du groupe existent pour lui ensemble, en tant que chacun d'eux est une menace pour sa vie ou, si l'on préfère, en tant que l'existence de chacun est l'intériorisation et l'assomption par une vie humaine de l'environnement en tant que négation des hommes. Seulement le membre individuel que nous considérons, s'il se réalise par son besoin et par sa *praxis* comme au milieu des hommes, les dévoile chacun à partir de l'objet de consommation ou du produit manufacturé et — sur le plan élémentaire où nous sommes placés — il les dévoile comme la simple possibilité de consommation d'un objet dont il a besoin. Bref, il le découvre comme possibilité matérielle de son propre anéantissement par anéantissement matériel d'un objet de première nécessité. Il faut naturellement prendre ces remarques pour la description d'un moment encore très abstrait de notre expérience régressive : tous les antagonismes sociaux sont en fait qualifiés et structurés dans une société donnée qui définit elle-même (au moins dans une certaine mesure) les limites de la rareté pour chacun des groupes qui la constituent et dans le cadre fondamental de la rareté collective (c'est-à-dire d'un rapport originel des forces productrices aux relations de production). Ce qui nous importe, en ce moment, c'est seulement de marquer en ordre les structures de l'intelligibilité dialectique. Or, de ce point de vue, nous saisissons immédiatement que la totalisation par la rareté est tournante. En effet, la rareté ne manifeste pas l'impossibilité radicale que l'organisme humain existe (encore que — je l'ai montré — on puisse se demander si la formule ne resterait pas vraie sous cette forme : l'impossibilité radicale que l'organisme humain existe sans travail) mais, dans une situation donnée, qu'il s'agisse du radeau de la *Méduse*, d'une cité italienne en état de siège ou d'une société contemporaine (qui, comme on sait, choisit discrètement ses morts par la simple répartition des postes de défense et qui, dans ses assises les plus profondes, est déjà sélection des nantis et des sous-alimentés) la rareté réalise la totalité passive des individus d'une collectivité comme impossibilité de coexistence : le groupe en la nation est défini par ses excédentaires; il faut qu'il se réduise numériquement pour subsister. Notons que cette réduction numérique, toujours présente comme nécessité pratique, ne prend pas nécessairement la forme de l'homicide : on peut laisser mourir (c'est le cas quand les enfants sont en surnombre sous l'Ancien Régime); on peut pratiquer le *birth control*; dans ce dernier cas, c'est l'enfant à naître, comme futur consommateur, qui est désigné comme indésirable, c'est-à-dire qu'on le saisit ou, dans les démocraties bourgeoises, comme l'impossibilité de continuer à nourrir ses frères dans une famille individuelle, ou, comme dans une nation socialiste — la Chine, par exemple — comme l'impossibilité de maintenir un certain taux d'accroissement de la population tant qu'on ne peut dépasser un certain taux d'accroissement de la production. Mais, lorsqu'il ne s'agit pas d'un contrôle des naissances, l'exigence

négative de la matérialité se manifeste uniquement sous un aspect *quantitatif*. C'est-à-dire qu'on peut déterminer le nombre des excédentaires mais non pas leur caractère individuel¹. Ici se manifeste dans toute sa force cette *commutativité* dont nous apprécierons plus tard toute l'importance et qui manifeste chaque membre du groupe *et en même temps* comme un survivant possible et comme un excédentaire à supprimer. Et chacun est ainsi constitué dans son objectivité par lui-même et par tous. Le mouvement direct du besoin l'affirme inconditionnellement comme devant survivre : c'est l'évidence pratique de la faim et du travail; aucune mise en question directe de cette évidence ne peut se concevoir puisqu'elle traduit elle-même le dépassement d'une mise en question radicale de l'homme par la matière. Mais dans le même temps l'individu est mis en question par chacun *dans son être* et, justement, par le même mouvement qui dépasse toute mise en question. Ainsi *sa propre activité* se retourne contre lui et vient à lui *comme Autre* à travers le milieu social. A travers la matière socialisée et la négation matérielle comme unité inerte, l'homme se constitue comme Autre que l'homme. Pour chacun, l'homme existe en tant qu'*homme inhumain* ou, si l'on préfère, comme espèce étrangère. Et cela ne signifie pas nécessairement que le conflit soit intériorisé et vécu *déjà* sous forme de lutte pour la vie mais seulement que la *simple existence* de chacun est définie par la rareté comme risque constant de non-existence *pour un autre et pour tous*. Mieux encore, ce risque constant d'anéantissement de moi-même et de tous, je ne le découvre pas seulement chez *les Autres* mais *je suis moi-même* ce risque en tant qu'Autre, c'est-à-dire en tant que désigné *avec les Autres* comme excédentaire possible par la réalité matérielle de l'environnement. Il s'agit d'une structure objective de mon être puisque *réellement* je suis dangereux pour les Autres et, à travers la totalité négative pour moi-même, en tant que je fais partie de cette totalité. Nous verrons plus tard pourquoi vendeurs et clients, sur un marché libre, établissent les uns et les autres le prix en tant qu'ils sont en soi et pour soi *les Autres*. Bornons-nous ici à tirer quelques conséquences de ces observations.

Lorsque je dis que l'homme existe comme Autre sous les traits de l'homme inhumain, il faut entendre cela, évidemment, de tous les occupants humains du champ social considéré, pour les autres et pour eux-mêmes. Ou, en d'autres mots, chacun *est* homme inhumain pour tous les Autres, considère tous les Autres comme des hommes inhumains et traite réellement l'Autre avec inhumanité (nous allons voir ce que cela veut dire). Cependant, il faut entendre ces remarques dans leur sens véritable, c'est-à-dire dans la perspective qu'il n'y a pas de *nature* humaine. Pourtant, jusqu'à ce moment, du moins, de notre préhistoire, la rareté, quelque forme qu'elle prenne, domine toute la *praxis*. Il faut donc comprendre *à la fois* que l'inhumanité de l'homme

1. J'ai dit et je répète que nous verrons plus loin les institutions sociales comme le choix stratifié et inerte qu'une société fait de ses morts (naturellement ce n'est *qu'un* des aspects de l'institution). Mais même quand ce choix est opéré, même quand une classe opprimée et exploitée doit le supporter, l'indétermination demeure à l'intérieur de cette classe et au niveau des individus.

ne vient pas de sa nature, que, loin d'exclure son humanité, elle ne peut se comprendre que par elle *mais* que, tant que le règne de la rareté n'aura pas pris fin, il y aura *dans chaque homme et dans tous* une structure inerte d'inhumanité qui n'est rien d'autre en somme que la négation matérielle en tant qu'elle est intériorisée. Comprenons, en effet, que l'inhumanité est un rapport des hommes entre eux et ne peut être que cela : on peut être cruel, sans doute, et inutilement envers telle ou telle bête particulière; mais c'est au nom des relations humaines que cette cruauté est blâmée ou punie : à qui fera-t-on croire, en effet, que l'espèce carnivore qui dresse par centaines de milliers les bêtes pour les tuer ou pour utiliser leur force de travail et qui détruit systématiquement les autres (soit par hygiène, soit pour se protéger, soit, tout à fait gratuitement, par jeu), à qui fera-t-on croire que cette espèce de proie a mis — sinon pour les bêtes châtées, domestiquées, et par suite d'un symbolisme simpliste — ses valeurs et sa définition réelle d'elle-même dans ses rapports avec les animaux? Or, les relations *humaines* (positives ou négatives) sont de réciprocité, cela signifie que la praxis de l'un, dans sa structure pratique et pour l'accomplissement de son projet, reconnaît la praxis de l'autre, c'est-à-dire au fond, qu'elle juge la dualité des activités comme un caractère inessentiel et l'unité des praxis en tant que telles comme leur caractère essentiel. En quelque sorte, dans la réciprocité, la *praxis* de mon réciproque, c'est au fond *ma praxis* qu'un accident a séparée en deux et dont les deux tronçons, redevenus chacun *praxis* complète, conservent mutuellement de leur indifférenciation originelle une appropriation profonde et une compréhension immédiate. Je ne prétends pas que le rapport de réciprocité ait jamais existé chez l'homme *avant* le rapport de rareté puisque l'homme est le produit historique de la rareté. Mais je dis que, sans ce rapport humain de réciprocité, le rapport inhumain de rareté n'existerait pas. En effet, la rareté comme relation univoque de chacun et de tous à la matière devient finalement structure objective et sociale de l'environnement matériel et par là désigne en retour de son doigt inerte chaque individu comme facteur et victime de rareté. Et chacun intériorise cette structure en ce sens qu'il se fait par ses comportements *l'homme de la rareté*. Son rapport à l'Autre en tant qu'il lui vient de la matière est un rapport d'extériorité : en premier lieu parce que l'Autre est pure possibilité (vitale mais abstraite) que le produit nécessaire soit détruit et, donc, parce qu'il se définit en extériorité comme une possibilité menaçante mais contingente du produit lui-même comme objet extérieur; en second lieu parce que la rareté comme schème figé de négation organise, à travers la *praxis* de chacun, chaque groupe d'excédentaires possibles comme totalité *à nier* en tant que totalité qui nie tout ce qui n'est pas elle. Ainsi l'unité négative par la matière a pour résultat de totaliser faussement, c'est-à-dire inerte, les hommes, comme les molécules de la cire sont inerte unies *du dehors* par un sceau. Mais les rapports de réciprocité n'étant pas supprimés pour autant, c'est *en eux* que l'extériorité se glisse. Cela signifie que la compréhension de chacun pour la *praxis* de l'Autre demeure mais que cette autre *praxis* est comprise de l'intérieur dans la mesure même où la matérialité intériorisée chez l'agent qui