



> Le lycée Chateaubriand

Jérôme Porée : Les limites de l'action

Conférence prononcée au lycée Chateaubriand de Rennes le Mardi 20 novembre 2007.

Mise en ligne le 17 décembre 2007

Jérôme Porée est professeur agrégé à l'université de Rennes 1. Il est l'auteur des ouvrages suivants : *La Philosophie à l'épreuve du mal*, Vrin, 1993 ; *Homme coupable, homme souffrant*, Armand Colin, 2000 ; *Répliquer au mal. Symbole et justice dans l'oeuvre de Paul Ricoeur*, dir. avec Gilbert Vincent (Presses Universitaires de Rennes, 2006) ; *Le Vocabulaire de Paul Ricoeur*, avec Olivier Abel (Ellipses, 2007).

© : Jérôme Porée.

Les limites de l'action

Les limites de l'action

Je voudrais, pour introduire mon sujet, partir d'une image qui jouit aujourd'hui d'un grand succès public : celle de l' « homme d'action ». Cette image se confond plus ou moins dans notre société avec celles de l'entrepreneur, de l'entraîneur, de l'animateur ou du sportif [1] ; et elle symbolise dans tous les cas le dynamisme et la réussite. L' « homme d'action » est sans cesse en mouvement ; il ignore la fatigue ; et c'est au moment même où nous le croyions vaincu qu'il montre son aptitude à « rebondir » et à se propulser de nouveau en avant. Toujours mobile, il est donc aussi toujours gagnant. Son existence entière est une performance. Elle nous apparaît comme la preuve que tout est possible. Aussi ne l'imaginons-nous pas doutant de soi – encore moins soucieux de ceux qu'il entraîne dans son sillage et qui peinent à le suivre. Il ne sait pas où il va mais il y va. La volonté, dans tous les cas, suffit à l'action, qui se suffit à elle-même. Et il n'est que les oisifs et les plaintifs pour ne pas voir en lui la démonstration que, dans toutes les circonstances de la vie, agir plus est gagner plus.

Cette image pourtant est trompeuse. Elle nous dissimule la véritable nature de l'action. Celle-ci n'est pas, en réalité, telle qu'elle paraît dans la figure sociale de l' « homme d'action ».

Ce qui peut nous alerter est la confusion, dans cette figure, de l'action et du mouvement. L'action, en effet, n'est pas le mouvement, qui n'en constitue que la partie visible. Aussi s'explique-t-elle par d'autres notions que celles qui s'appliquent à celui-ci – ainsi les notions d'intention, de délibération, de décision et d'accomplissement. Je n'accomplis pas une action si je cours de maison en maison dans la ville en flammes ; j'en accomplis une, au contraire, si le fais pour réveiller leurs habitants après avoir jugé qu'il nous fallait lutter ensemble contre l'incendie. Je reviendrai plus loin sur le réseau conceptuel de l'action et sur son analyse en termes d'intention, de délibération, de décision et d'accomplissement. Nul doute, en effet, que cette analyse ne nous aide à distinguer l'action de ce qui n'est pas elle. Mais ce que masque surtout l'image dont nous sommes partis – et ce pourquoi elle entretient cette confusion de l'action et du mouvement –, est autre chose : c'est une expérience qui est à l'action ce que la mort est à la vie – j'entends une expérience à laquelle nous sommes confrontés par cela même que nous agissons et qui peut être vécue d'ailleurs comme une sorte de mort : l'expérience de l'échec.

Agir est risquer d'échouer. Il en est ainsi, du moins, de toute action effective. Qui agit vraiment sait bien que vouloir n'est pas pouvoir ; il mesure la distance qui sépare l'intention de sa réalisation ; il fait la différence entre l'idée et l'existence. L'action elle-même ne serait, sans cela, qu'une idée d'action, une posture, une illusion. C'est le cas, selon Hegel, des idéaux de la jeunesse – avant qu'ils ne « se brisent sur l'écueil de la froide réalité ». C'est le cas aussi, d'une autre façon, de la fuite en avant de l'« homme d'action ». L'action effective, elle, renonce au désir adolescent de tout prendre et de tout faire. Elle ne croit ni que tout est possible ni que tout ce qui est possible sera réalisé. Elle apprend, d'abord, la nécessité de choisir : elle n'ignore pas que tout choix suppose un abandon. Mais surtout elle sait qu'elle peut échouer.

L'échec surgit sur le chemin de l'accomplissement. Il tient au fait que l'action réalisée ne correspond pas à l'action projetée. Aussi sommes-nous tentés souvent d'en chercher la cause au dehors. Nous accusons alors le hasard, le destin ou les circonstances. Mais l'interrogation peut revenir aussi vers les moments antérieurs de l'action. Ai-je bien délibéré ? ai-je bien décidé ? ne m'appartenait-il pas d'envisager toutes les circonstances ? – telles sont alors les questions posées. Elles font ressembler l'échec à la faute. Cela n'autorise pas, certes, à les confondre : tous nos échecs ne peuvent pas nous être imputés comme des fautes. Mais ils découvrent en nous, sinon un homme coupable, du moins un homme faillible. On peut parler alors d'une intériorisation de l'échec et supposer qu'elle correspond à l'intériorisation d'une limite constitutive de l'action elle-même.

Cette supposition justifie mon titre : « les limites de l'action ». Je voudrais cependant, avant d'aller plus loin, distinguer entre deux sortes de limites. Les unes sont extérieures ; elles sont indépendantes de notre capacité d'agir – même s'il nous faut, chaque fois que nous agissons,

composer avec elles ; telles sont la naissance et la mort ; telle est encore l'histoire déjà faite ; telle est enfin la contingence d'un monde qui nous demeure, pour cette raison, en partie indéchiffrable. Les autres sont intérieures : ce sont des limites que l'action fait apparaître et qui n'existent effectivement que par elle. C'est en ce sens, me semble-t-il, qu'il faut parler de l'échec. Certes, l'action le rencontre le plus souvent comme un obstacle qui s'oppose de manière imprévue à sa réalisation. Mais il n'est pas une action, même la plus facile, qui ne l'assume comme une possibilité qui lui appartient. Nous agissons toujours en dépit de l'échec possible de nos actions.

Or c'est là non seulement un constat mais encore l'énoncé d'un problème. Comment, en effet, pouvons-nous agir malgré l'échec possible de nos actions ? J'évoquais à l'instant, selon l'image qu'il aime à donner de lui-même, l'étonnante aptitude de l'homme d'action à « rebondir » et à s'ouvrir victorieusement un avenir. Comment ignorer cependant l'extraordinaire retentissement de certains échecs et la menace qu'il font peser sur notre volonté de faire de nouveaux projets ou de prendre de nouvelles initiatives ? Le nombre n'y fait rien. L'échec d'une seule action peut nous conduire au désespoir. Il colore alors de la même teinte sombre toutes nos entreprises passées, présentes et à venir. Au-delà de cette action particulière, il met en péril notre capacité même d'agir.

On doit, pour l'expliquer, admettre que toutes nos actions sont reliées entre elles par des fils invisibles. La multiplicité des actions suppose l'unité de l'agir. Et cette unité, ajouterai-je, s'enracine elle-même dans l'unité singulière que nous formons avec le monde et que l'on peut appeler l'unité de l'existence. Platon déjà s'était étonné de l'espèce de cohérence qu'il y a entre toutes les actions d'un homme [2] Non que toutes se ressemblent : leurs intentions diffèrent autant que les situations dans lesquelles elles s'accomplissent [3]. Mais toutes expriment une visée qui englobe ces différentes intentions et transcende ces différentes situations. Cette visée, le plus souvent, n'est pas clairement consciente – elle le devient cependant lorsque nous nous demandons entre deux entreprises, deux engagements, deux occupations, : qu'ai-je fait de ma vie [4] ?

Il est remarquable que nos plus grands succès n'excluent pas le sentiment de l'échec. C'est comme s'il existait en nous un désir plus profond que celui que nous avons réalisé et qui demeure, lui, insatisfait. Je suis tenté d'interpréter dans ce sens la conception aristotélicienne de la praxis. Celle-ci s'inscrit en effet dans la perspective ouverte par le désir de la vie bonne, c'est-à-dire du bonheur, qu'Aristote conçoit comme l'accomplissement de toutes les potentialités humaines. Une action accomplie est un moment ou un segment d'une vie accomplie [5]. Cela distingue la praxis – ou action proprement dite – de la *téchnè* – c'est-à-dire d'un ensemble d'activités telles que la production ou la fabrication [6].

Mais jusqu'à quel point peut-on parler d'une vie accomplie ? Cette question, à peine posée, ranime le sentiment de l'échec – mais un échec cette fois inéluctable. Qu'on parle de désir ou de devoir, et qu'on choisisse pour étalon le plus grand contentement ou la plus haute vertu, toutes nos actions prises ensemble ne rempliront jamais la visée qui les porte et qui leur donne leur sens. Supposons même qu'elle forment un progrès continu : ce progrès n'en serait pas un pour l'existence, dont il ferait seulement mieux ressortir ainsi la déficience. La mort a ici valeur d'objection : qu'est-ce qu'un progrès voué à s'interrompre avant d'avoir atteint son terme ? L'accomplissement donne seulement alors la mesure de l'inaccompli. Par-delà l'échec de nos actions particulières, par-delà même l'échec de l'agir pris en général, il sanctionne l'échec de l'existence. Le problème que je posais – comment agir malgré tout ? – s'en trouve aggravé. Et il faut admettre que la force que réclame cet agir dépasse celle de la volonté.

C'est peut-être Karl Jaspers qui a réfléchi le plus profondément à l'inéluctabilité de l'échec et à sa signification existentielle [7]. Le sentiment de l'échec tend à se confondre alors avec le sentiment du tragique. L'échec, sans doute, n'est pas le tragique, mais il le devient lorsqu'il ne nous laisse le choix qu'entre deux impossibilités : celle d'agir, et celle de ne pas agir. Car tout serait facile si l'on pouvait, à la manière du contemplatif ou de l'esthète, désertir le domaine de l'action et établir son existence sur un autre plan. Mais c'est cette facilité que la vie nous refuse. C'est cette facilité aussi que nous devons rejeter si nous voulons répondre à la question posée.

Mais le tragique de l'action ne concerne pas seulement l'accomplissement : il affecte encore et d'abord la décision. J'y ai fait allusion plus haut en remarquant que tout choix supposait un abandon. Le tragique n'est pas dans cet abandon lui-même : il se manifeste lorsque nous devons choisir entre deux valeurs positives et de même rang [8]. Car il nous est impossible alors d'abandonner l'une ou l'autre. C'est Abraham partagé entre son devoir d'obéissance envers Dieu et son amour pour Isaac, c'est le résistant écartelé entre la fidélité au frère collaborateur et la solidarité avec le genre humain... Aristote, dans sa Poétique, définit la tragédie comme une *mimèsis praxeos*, c'est-à-dire comme une représentation des actions humaines. Mais la tragédie, comme genre poétique, suppose le tragique entendu comme une part irréductible de nos actions.

Il est vrai que les exemples d'actions sur lesquels je me suis appuyé plus haut n'ont rien de tragique. Il en est de même, plus généralement, des exemples privilégiés par la philosophie analytique de l'action : couper une planche, se faire un sandwich, payer la note de gaz... On peut leur opposer cependant les exemples pris par Hegel dans ses leçons sur l'histoire, ou la bataille de Borodino telle que la décrit Tolstoï dans *Guerre et paix*. D'un côté, on a une séquence aisément analysable en opérations relativement simples [9] ; de l'autre, on a un enchevêtrement inextricable

d'intentions, de calculs et de décisions qui défient l'analyse et qui conduisent d'ailleurs à l'opposé des résultats escomptés par les généraux des deux armées [10].

Je ne voudrais pas cependant aller trop vite aux aspects les plus pathétiques de mon propos. Aussi est-ce en un sens beaucoup plus large que je ne l'ai fait jusqu'à présent que je parlerai d'abord des limites de l'action. Le problème même que j'ai posé, à vrai dire, m'y oblige. Car avant de comprendre comment l'action peut affronter la possibilité de l'échec, il faut expliquer comment l'échec est possible. J'ajoute qu'il ne suffit pas, pour cela, d'évoquer de manière indéterminée la finitude de l'agir : il faut considérer plus précisément la délibération, la décision et l'accomplissement.

Je mettrai premièrement l'accent sur la délibération. La délibération correspond au moment rationnel de l'action. Elle permet de rapprocher celle-ci du jugement – un jugement qui varie cependant au gré des situations et qui se trouve privé par là même de la certitude propres aux démonstrations mathématiques. L'échec de l'action apparaîtra d'abord, de ce point de vue, comme celui de la délibération, et ses limites seront plus généralement celles de la raison confrontée à la contingence du monde (I).

Mais la délibération n'est pas le tout de l'action. Aussi la décision peut-elle être regardée, dans une autre perspective, comme son sommet le plus élevé. Elle le sera d'autant plus que l'on aura montré d'abord qu'elle n'obéit à aucune nécessité logique et ne suit pas de la délibération comme la conclusion d'un syllogisme. Certains philosophes l'ont même entièrement détachée de la délibération et en ont fait une sorte d'absolu. L'absolu de la décision n'est pas autre, dans cette perspective, que celui de la liberté – une liberté qui s'établit au-dessus de toute raison et qui détermine elle-même les motifs, les mobiles et les fins de nos actions. Cette absolutisation de la liberté, cependant, n'est pas sans risque. Elle oublie que l'homme agissant n'est pas moins patient qu'agent ; et elle abolit le lien qui unit, dans l'action elle-même, l'activité et la passivité. Je dirai non qu'elle explique l'échec mais qu'elle l'ignore. Elle nourrit l'illusion que la volonté entretient à l'égard de sa puissance et qui lui fait courir le risque moins de l'échec que de la violence et de la folie. Les limites de l'action recevront à ce point une signification positive ; et elles apparaîtront comme celle de la liberté elle-même. L'action ne suppose pas seulement une raison finie ; elle implique encore une liberté finie (II).

L'exaltation de la décision ne doit pas masquer d'ailleurs les difficultés de l'accomplissement. Ce sont ces difficultés que j'envisagerai dans une troisième partie en mettant l'accent sur la situation de l'homme dans le monde et dans l'histoire. Nous retrouverons alors l'expérience de l'échec. Cette troisième étape ne sera pas coupée cependant des deux précédentes. L'échec de la réalisation

suppose l'échec de la délibération et celui de la décision. C'est alors qu'il faudra tenter de répondre à la question de savoir comment l'action est malgré tout possible (III).

I. Les limites de la rationalité :

J'ai pris du temps pour nouer ma problématique ; j'en prendrai moins pour développer chacune de ces trois parties. Je voudrais, pour faire apparaître, dans un premier temps, les limites inhérentes à la rationalité de l'action, partir de l'opposition traditionnelle de la théorie et la praxis. H.. Arendt, dans *La Condition de l'homme moderne*, rappelle la primauté que les anciens Grecs attribuaient à la théorie, c'est-à-dire à la vie contemplative. « Le primat de la contemplation », écrit-elle, « repose sur la conviction qu'aucune œuvre humaine ne peut égaler en perfection le kosmos éternel ». Si les hommes veulent connaître celui-ci, ils doivent « suspendre toute activité et être parfaitement au repos ». Il en est ainsi par exemple chez Platon. Aristote, dans un texte célèbre du livre A de la *Métaphysique*, parle dans le même sens d'un savoir qui aurait sa fin en soi et qui ne dépendrait en rien du besoin ni de l'utilité. Un tel savoir se passe de la parole ; il jouit en silence de son objet. Et surtout il est indifférent aux conditions matérielles de la vie. Posséder un tel savoir, c'est accéder à une forme d'éternité qui est refusée aux hommes en tant qu'animaux terrestres. Aristote cependant s'interroge, à la fin de ce texte, sur l'aptitude de l'homme à mener une vie purement contemplative ; il se demande si l'on ne doit pas « estimer plus qu'humaine sa possession ». C'est que l'homme n'est pas au monde comme au spectacle. Avant de contempler le monde, il l'habite. Et il l'habite comme un être qui sait qu'il doit mourir. Non qu'il ne désire l'éternité et qu'il ne doive cultiver à cette fin une sagesse théorique qui l'emporte en dignité sur tout le reste. Mais l'action seule lui permet d'assumer sa condition mortelle. L'action, seule, autrement dit, lui permet de s'orienter dans un monde qui n'est pas le monde clos des « choses nécessaires » (qui demeurent indéfiniment ce qu'elles sont) mais le monde ouvert des « choses contingentes » (qui peuvent être ainsi ou autrement). C'est pourquoi il doit exister une espèce de sagesse distincte de cette sagesse théorique. La distinction de la théorie et de la praxis engendre alors une autre distinction, celle de la sophia – ou sagesse théorique – et de la phronèsis – ou sagesse pratique. A ces deux types de sagesse correspondent deux types de rationalité. L'une s'accorde avec la perfection du kosmos, l'autre est adaptée au monde imparfait dans lequel nous vivons et agissons [11].

C'est la délibération, je l'ai dit, qui constitue le moment rationnel de l'action [12]. Toute la question est de savoir comment elle s'articule avec les autres moments et en particulier avec la décision. Le champ de la décision a en effet la même extension, selon Aristote, que le champ de la délibération. On ne décide vraiment que de ce dont on peut délibérer. De là l'importance des deux questions posées à ce propos dans le livre III de l'*Ethique à Nicomaque* : est-ce qu'on délibère sur toutes choses ? quelle est la nature du raisonnement impliqué dans la délibération ? A la première

question, il faut répondre non. On ne délibère pas sur les entités métaphysiques ni sur les objets mathématiques ni sur les objets physiques dont le mouvement est parfaitement régulier comme celui du soleil ou de la lune. On ne délibère pas non plus, à l'inverse, sur les choses qui sont le fait du hasard ou de la fortune. Toutes ces choses, en effet, ne dépendent pas de nous. Or nous délibérons, d'une manière générale, sur « les choses qui dépendent de nous » et dont « le résultat n'est pas toujours le même ».

Une question importante est de savoir si l'on délibère seulement sur les moyens ou aussi sur les fins. Ici Aristote n'est pas des plus clairs. Le plus souvent, certes, il répond que nous délibérons sur les moyens mais non sur les fins. Par exemple, « un médecin ne se demande pas s'il doit guérir son malade mais, cette fin étant posée, il se demande comment il va y parvenir ». Il en est de même, plus généralement, du bonheur ou de la santé : ces fins sont posées naturellement par le désir et nous n'avons pas d'autre choix en ce qui les concerne que celui des moyens. D'autres fois, pourtant, il hésite. Comment expliquer en effet, s'il en est ainsi, la conduite de ces ivrognes qui paraissent ruiner volontairement leur santé, ou celle du héros qui préfère la mort au déshonneur ? Renversant l'ordre de l'analyse, il écrit que « nous désirons alors conformément à notre délibération ». Je n'épiloguerai pas sur cette hésitation [13]. Retenant, des remarques précédentes, que l'on ne délibère pas sur tout, j'examinerai maintenant la nature du raisonnement qui forme le cœur de la délibération.

On peut l'appeler raisonnement pratique. En quoi se distingue-t-il du raisonnement scientifique ? La réponse est qu'il n'a pas, comme celui-ci, un caractère démonstratif. La démonstration, considérée en général, consiste à tirer de certaines propositions nécessaires une conclusion nécessaire. On démontre ainsi que si $A = B$, et si $B = C$, alors $A = C$. Cette conclusion étant logiquement nécessaire, elle est aussi absolument certaine. « Logiquement nécessaire » signifie qu'il n'y en a pas d'autre possible ; « absolument certaine » signifie qu'il n'y a pas lieu d'en discuter. Une vérité est dite démontrée, en ce sens, lorsqu'elle ne donne matière ni à délibération ni à discussion. Considérons à présent le raisonnement appelé par la situation où nous nous trouverions si, marchant sur la jetée en plein hiver, nous voyions quelqu'un se débattre dans l'eau glacée. On peut donner à ce raisonnement la forme d'un syllogisme dont les prémisses seraient : (a) toute vie vaut d'être vécue ; (b) on ne survit pas longtemps dans l'eau glacée. Mais qu'en conclure ? Que nous devons plonger pour sauver la vie de cette personne ou nous abstenir de le faire pour sauver notre propre vie ? Ni l'une ni l'autre de ces propositions ne se déduit nécessairement de ces prémisses. C'est dire justement qu'il nous appartient d'en décider et que nous ne pouvons le faire sans délibérer sur le meilleur parti à prendre. Introduirions-nous pour ce faire d'autres prémisses ? Aucune cependant ne nous dispensera de mettre en œuvre une faculté autre que la faculté de démontrer et que l'on peut appeler la faculté de juger.

Il ne suffit pas, pour bien juger, de disposer de certains principes (« toute vie vaut d'être vécue ») et de certaines connaissances générales (« on ne survit pas longtemps dans l'eau glacée ») ; il faut encore savoir les appliquer à une situation singulière. S'il est vrai que toute vie vaut d'être vécue mais si je suis un grand cardiaque ou si je suis mauvais nageur, alors il se peut que je doive, au nom du même principe, sauver ma vie, plutôt qu'en perdre deux. Je ferai preuve ainsi de discernement et je pourrai réfléchir éventuellement à un moyen plus efficace de venir en aide à cette personne. Que l'on pense aux qualités qui font le bon médecin. Il doit, sans doute, posséder une certaine science ; mais la médecine consiste moins dans cette science que dans l'art de l'accorder aux cas singuliers. Tel est l'art du diagnostic. Aristote y insiste : « la prudence a rapport aux choses singulières », « car elle est de l'ordre de l'action, et l'action a rapport aux choses singulières ». C'est une raison de rapprocher la politique et la médecine. La législation doit être comparée non à la science du géomètre mais à l'art du diagnostic : elle consiste à « déterminer quelles dispositions légales doivent correspondre à une situation donnée ». Le législateur n'est d'ailleurs pas seul concerné : c'est le même art qui est requis de tous les citoyens quand ils participent aux fonctions publiques. S'il y entre une part d'imperfection, c'est qu'il ne peut exister, s'agissant des choses contingentes et plus spécialement des choses humaines, de connaissance parfaite. Mais cette imperfection est la chance laissée au citoyen : il n'y aurait, sans elle, ni délibération ni jugement ni donc liberté politique [14].

Je voudrais insister justement sur la part laissée, dans l'analyse aristotélicienne de l'action, à la liberté. Il me faut pour cela dire un mot d'une théorie qui complète, à plusieurs titres, celle de la prudence ou de la sagesse pratique : la théorie de l'intempérance. On traduit ainsi le mot *acrasia* que l'on peut rendre aussi par incontinence, absence de maîtrise de soi ou faiblesse de la volonté. L'homme intempérant est celui qui recherche passionnément les plaisirs et qui renonce ainsi à l'exercice de la vertu. « Goinfre » ou « ventre fou », il est l'homme de la convoitise et des désirs insatiables. Dans la théorie de l'intempérance, l'accent est mis sur l'imputabilité de l'action, au sens fort où l'implique la notion de responsabilité. Aristote oppose en effet cette théorie à une thèse qu'il attribue à Socrate et selon laquelle « nul n'est méchant volontairement ». Selon cette thèse, il suffit de bien juger pour bien faire. L'homme qui fait le mal ne le fait que parce qu'il ne connaît pas le bien. La conviction d'Aristote est que, si nul n'était méchant volontairement, nul ne serait méchant, ces mots : « bon » et « méchant », se trouvant par là même dénués de sens. Une action est volontaire, selon lui, quand elle a son principe dans l'agent lui-même. Cette caractérisation lui permet d'étendre très loin le champ de l'imputabilité. Il inclut dans ce champ, par exemple, les actions accomplies par passion, ou celles que nous accomplissons par ignorance. C'est nous, en effet, qui nous laissons entraîner par la passion. Et, de l'avis général, il nous appartient de ne pas

rester ignorant et de nous instruire [15]. Il faut dire la même chose de notre caractère : il n'est pas une disposition innée mais une série de choix sédimentés en habitudes.

Mais sa théorie de l'intempérance est surtout l'occasion pour Aristote de revenir sur le raisonnement pratique et sur l'articulation qui unit en lui la délibération et la décision. Il est remarquable, en effet, que même la conduite de l'homme asservi à ses passions, comme l'est celle de l'homme intempérant, ne soit pas entièrement irrationnelle. Comme la conduite de l'homme prudent, elle dépend d'un raisonnement qui en constitue l'armature logique et auquel on peut donner d'ailleurs la forme d'un syllogisme. Ce raisonnement sera par exemple : tout plaisir est un bien ; or l'ivresse est plaisante ; donc je bois sans compter. Il est constitué d'une prémisses universelle, d'une prémisses particulière, et d'une conclusion déduite en quelque sorte de ces prémisses. Mais il ne faut pas se méprendre ici non plus sur sa nature. Il ne faut pas croire, autrement dit, que nos décisions aient la même nécessité logique que les conclusions tirées de nos démonstrations. Dans un raisonnement démonstratif, on l'a vu, les deux prémisses sont nécessaires ; c'est pourquoi la conclusion est elle-même nécessaire. Or dans le raisonnement que j'ai pris pour exemple, la première prémisses est une simple opinion ; et la seconde correspond seulement à un fait d'expérience. Ce ne sont donc pas des propositions nécessaires. Mais leur conclusion non plus n'est pas nécessaire. Je peux avoir l'opinion que tout plaisir est un bien et que l'ivresse est plaisante et renoncer pourtant à m'enivrer. Je peux, à l'inverse, avoir l'opinion que le tyran est le plus malheureux des hommes et ne pas vouloir être malheureux, et me conduire néanmoins en tyran. Je peux, autrement dit, agir mal tout en jugeant bien. C'est ce que fait l'homme intempérant. On peut appeler ainsi, en général, l'homme qui agit contre son meilleur jugement. L'intempérance montre qu'entre la délibération et la décision, il existe un abîme que rien ne peut combler et qui n'est autre que l'abîme de la liberté. La tentation est grande alors, comme je l'ai dit en commençant, d'exalter la décision et de la détacher entièrement du raisonnement et de la délibération.

II. Les limites de la liberté :

C'est ce que font les philosophes que j'examinerai rapidement dans ma deuxième partie. La décision, disais-je, n'est pas la conséquence nécessaire de la délibération. Elle implique un saut qui fait de toute action, même la mieux préparée, une aventure. Mais on peut aller plus loin et se demander si l'on ne peut pas décider sans délibérer. Ne peut-on même, plus radicalement, décider de ne pas délibérer, comme le font les plus résolus des adversaires de Socrate ? Ceux-là n'ont pas des arguments contraires aux siens : ils refusent d'argumenter. C'est comme s'ils avaient par

avance choisi de soustraire leurs actions à l'examen rationnel – Socrate apparaissant alors, à l'inverse, comme l'homme qui a fait par avance le choix de la raison. Cela montre que, s'il y a une décision qui suit la délibération, il y a une décision qui la précède et que l'on peut appeler décision originelle. On est au plus loin alors de ce que l'on appelle aujourd'hui, non sans équivoque, « théories de la décision ». Le but de ces théories est une rationalisation intégrale de l'action – au sens à la fois d'une formalisation intégrale des situations, d'une clarification intégrale des motifs et d'une prévision intégrale des comportements. La décision idéale, dans cette perspective, serait celle qui épargnerait à l'agent ce que les philosophes dont nous allons parler maintenant appellent l' « angoisse de la décision ». C'est celle que prendrait un logiciel assez puissant pour réduire à rien l'incertitude du choix. Une telle décision n'annule pas seulement la contingence du monde, elle ignore encore les conflits auxquels nous sommes confrontés quand nous nous interrogeons sur les fins de nos actions. Le mérite des philosophies de la décision originelle est de nous prémunir contre ce genre de naïveté. Leur tort est de faire de la décision un absolu qui décourage par avance tout effort d'explication ou de justification. Ce décisionnisme fait ressembler l'action à la création. Il suppose un homme capable de commencer absolument quelque chose. J'aurais pu m'appuyer, pour le montrer, sur Kierkegaard, à qui je songeais tout à l'heure en évoquant l'histoire d'Abraham. Mais c'est Sartre qui me servira de guide.

Il n'y a pour Sartre, comme il l'écrit dans *L'Être et le néant* [16], qu'une « condition de l'action » : c'est la liberté. Il faut cependant préciser cette thèse et la défendre notamment contre l'objection, d'origine psychologique, selon laquelle il n'y a pas d'action sans motif – et plus précisément sans un motif, sans un mobile et sans une fin. Il n'est pas très facile de distinguer ces notions. Toutes trois répondent à la question pourquoi ? et vérifient également ce qu'il est convenu d'appeler l'intentionnalité de l'action. Ce n'est cependant pas impossible. Supposons que nous ayons vécu en 1789 et croisé dans la rue un sans-culotte armé d'une fourche et allant d'un pas pressé en chantant : « Ah ! ça ira, ça ira, ... ». Si nous lui avons demandé : « pourquoi allez-vous en chantant d'un pas pressé armé d'une fourche ? », il aurait pu répondre : « pour aller prendre la Bastille » ; c'est là le but ou la fin. Mais nous aurions pu encore demander pourquoi et nous enquêter ainsi de ses motifs ; et nous aurions peut-être été satisfaits s'il nous avait répondu : « pour abolir tous les privilèges ». Nous aurions pu cependant demander une troisième fois pourquoi et signifier alors : qu'est-ce qui vous pousse ? qu'est-ce qui vous meut ? bref : quel est votre mobile ? Sa réponse eût été alors : « la misère » ; ou : « la vengeance » ; ou : « le sentiment d'injustice ». Sartre admet facilement qu'il n'y a pas d'action sans un mobile, sans un motif et sans une fin. Mais c'est nous-mêmes, dit-il, qui les constituons comme tels et qui leur donnons cette signification. Il en résulte que, « s'il n'y a pas d'action sans motif, ce n'est pas au sens où il n'y a pas d'effet sans cause ». Un motif n'est pas une cause ; il n'a de sens qu'à l'intérieur d'un projet auquel appartiennent aussi le mobile et la fin. C'est

nous-mêmes, autrement dit, qui faisons exister le motif, le mobile et la fin par lesquels le psychologue prétend expliquer objectivement l'action.

Le cas du mobile est le plus intéressant car il appartient à la sphère affective, dans laquelle il semble que la liberté n'ait pas sa place. Mais le mobile non plus n'est pas la cause de l'action. Il reçoit lui-même son sens du projet. Comment expliquer que l'ouvrier de 1830 ne se révolte pas contre ses conditions de vie comme le fera l'ouvrier de 1920 ? Parce qu'il ne se représente pas ces conditions comme intolérables. Même la souffrance n'est pas une cause. Elle n'apparaît telle à l'ouvrier de 1920 que parce qu'il en a décidé ainsi. Considérons de même des randonneurs en vadrouille ; la fatigue amène l'un d'eux à s'arrêter. La fatigue doit-elle être conçue alors comme une cause qui explique par elle-même sa conduite ? Nullement car il faudrait encore expliquer dans ce cas pourquoi la même cause ne produit pas chez tous le même effet. Adopterait-il lui-même cette explication qu'il ferait seulement ainsi la preuve de sa mauvaise foi. Peut-être d'ailleurs sa fin était-elle en réalité de se faire plaindre. Or de cette fin, à son tour, il a lui-même décidé. Elle suppose donc elle aussi la liberté du projet. Objectera-t-on encore que, s'il a décidé de s'arrêter, c'est que, mettant en balance ses douleurs musculaires et le chemin qu'il lui restait à parcourir, il avait délibéré auparavant sur le meilleur parti à prendre ? C'est le contraire qui est vrai : s'il en vient à délibérer, c'est que cela entrainait dans son projet. Lorsque la délibération intervient, la décision est déjà prise. Et cette décision, encore une fois, trouve son origine en elle-même. Elle est donc, comme nos actions, absolument libre.

La liberté dont il s'agit alors est « plus profonde que celle de la volonté » –particulièrement de la volonté conçue comme la faculté d'agir selon son meilleur jugement [17]. Foyer de toutes nos actions particulières, elle en est aussi le seul arbitre [18]. « Spontanéité pure », elle se confond avec l'élan du « projet » et ne dépend elle-même ni du poids d'un passé ni de la pesanteur des choses ni de la contrainte d'une règle quelconque.

Deux notions paraissent il est vrai alourdir la spontanéité du projet et imposer à la liberté des limites : les notions de situation et de facticité. Mais c'est assez gratuitement que Sartre écrit qu'il n'est de liberté possible que dans un monde où elle se trouve d'avance située. Les limites mêmes que la liberté rencontre dans le monde, c'est elle-même qui les y fait surgir. C'est ce que montre le fameux exemple du rocher tombé sur le chemin : il est un obstacle si je veux poursuivre ma route mais je le transforme en auxiliaire si je choisis de l'escalader pour contempler le paysage. Comme l'écrit Sartre, la liberté « récupère toujours ses limites ». Et il n'y a rien finalement qui puisse entamer réellement le pouvoir qu'elle a sur elle-même et sur les choses. Source d'angoisse, elle échappe toujours à la souffrance. Je reviendrai, quand j'aborderai pour finir le tragique de l'action, sur la notion de facticité. Au sens que lui donne Sartre, elle signifie que la liberté, qui est choix, n'est pas elle-même choisie : la liberté est pour elle-même une contrainte. D'où la fameuse formule : «

nous sommes condamnés à être libres ». Mais il n'y a pas pour autant de véritable passivité. Et le monde reste le terrain de jeu où une conscience s'amuse de ses pouvoirs.

Une telle conscience est-elle réellement capable d'action ? On peut en douter. On doit se demander, au contraire, si la capacité d'agir n'implique pas nécessairement la capacité de pâtir, et si la décision elle-même ne manquerait pas sans cela de gravité et de profondeur. P. Ricoeur ne parle pas sans raison, dans ses dernières œuvres, des hommes « agissants et souffrants » : agissants parce que souffrants, souffrants parce qu'agissants. Sans la souffrance, le monde est un songe et il n'y a pas d'action véritable. C'est ce que suggère le début des Mains sales, où les deux personnages principaux risquent leur vie mais où le sérieux de la situation ne leur apparaît pas et où la question posée est : agissons-nous ou jouons-nous à agir ? La réponse est donnée avec la question : ils jouent à agir. Ils se maintiennent dans une attitude qui est celle non de l'action mais de la représentation. Et le monde reste pour eux un pur spectacle. La pièce, il est vrai, paraît dénoncer cette attitude. A la fin, la mort semble signifier que l'on ne joue plus. Mais, même alors, on peut se demander si la liberté qui se dresse fièrement devant la mort la prend au sérieux et reconnaît en elle une limitation réelle. Dans Les Mots, Sartre reconnaît qu'il lui a fallu trente ans pour se défaire de ce qu'il appelle ses « tendances idéalistes ». Jean Améry, résistant belge torturé puis emprisonné par les nazis, peut ironiser : « chez nous, je puis l'assurer, cela prit beaucoup moins de temps. Quelques semaines passées au camp suffisaient généralement pour opérer cette démystification ».

« Il faut l'impossible pour sortir du rêve », écrit Simone Weil. A l'homme dont parle Sartre, rien n'est impossible : la souffrance elle-même n'est qu'un mot. C'est pourquoi l'action n'est qu'un jeu. Il est paradoxal, sans doute, d'affirmer que l'homme capable d'agir est fondamentalement un homme capable de souffrir. Mais on peut assez facilement assumer ce paradoxe. Peut-être suffit-il, pour cela, de considérer la situation de l'homme dans l'histoire.

III. L'action dans l'histoire :

Il faut être juste avec Sartre. Dans la Critique de la raison dialectique, l'œuvre qui devait le guérir de son idéalisme et dont le titre, à lui seul, dit ce qu'il doit à la lecture de Hegel et de Marx, il prend au sérieux l'hostilité du monde et la résistance des choses. C'est ce que montre notamment la notion de « pratico-inerte ». Cette notion désigne une matière ouvrée par l'homme, dans laquelle son action se fige et lui apparaît comme l'œuvre d'un autre. On fait la révolution, on change les institutions, mais ces institutions se retournent ensuite contre l'action et la paralysent. Le pratico-

inerte, c'est la retombée de la liberté en destin. L'action ne va plus alors sans l'effort, sans l'échec et sans la douleur. Et la liberté qui s'affirme en elle ne le peut que pour avoir pris d'abord le risque de se perdre.

C'était déjà la signification du concept hégélien d' « aliénation ». Le point de vue adopté alors est celui de la philosophie de l'histoire. Il est, du moins, celui d'une philosophie qui prend au sérieux notre condition historique : celle, à la fois, d'un patient affecté par l'histoire déjà échue et d'un agent requis par l'histoire encore à faire. Il devient clair alors qu'agir n'est pas créer et que l'homme, par ses actions, ne commence rien absolument. J'ajoute que l'accent n'est plus mis, à ce point de vue, sur la délibération, ni sur la décision, mais sur l'accomplissement. Or cet accomplissement, affirme Hegel, déjoue nos intentions et nos décisions les mieux réfléchies. Il en résulte qu'il y a toujours plus dans l'action accomplie que dans l'action projetée. Son sens se confond avec l'ensemble des conséquences qu'elle entraîne et dont la connaissance est refusée par principe à l'agent lui-même. Cela oblige à s'interroger sur le véritable sujet de l'action et sur la véritable nature de l'accomplissement : qui agit ? et qu'est-ce qui est accompli par son fait ?

Dans sa philosophie de l'histoire, Hegel ironise contre la « psychologie des maîtres d'école » et répond ensemble à ces deux questions. Le tort d'une telle psychologie est précisément de réduire l'action accomplie à l'action projetée. Il est de ne pas voir que l'action projetée a une signification particulière mais que l'action accomplie a une signification universelle. Exemplaires sont, à cet égard, les actions accomplies par les grands hommes. Aussi sont-ils moins auteurs qu'acteurs. Ils sont les moyens par lesquels se réalise l' « esprit d'un peuple ». Encore les peuples particuliers sont-ils eux-mêmes les moyens par lesquels se réalise ce que Hegel appelle l' « Esprit du monde » : il est le vrai sujet de l'Histoire et l'unique étalon de ce qui s'accomplit en elle. C'est donc doublement que les grands hommes sont sacrifiés à la fin qu'ils servent et dépossédés du sens de leurs actions. Et que dire des autres ?

Tolstoï préfère penser que, si l'Esprit du monde doit s'incarner dans des hommes tels que Napoléon, alors il n'y a pas d'Esprit du monde. Je suis de son avis mais je retiendrai néanmoins de la philosophie hégélienne de l'histoire trois thèses complémentaires : la première est l'identité de la conscience agissante et de la conscience malheureuse ; la deuxième l'inéluctabilité de l'échec – rapporté du moins aux attentes des agents individuels ; la troisième enfin le tragique de l'action considérée en général. A propos des grands hommes encore, Hegel remarque : « leur but atteint, ils sont tombés comme des douilles vides [et] ils sont morts : jeunes comme Alexandre, assassinés comme César, déportés comme Napoléon. » « Qu'ont-ils gagné ? », demande-t-il alors. Réponse : « ce qu'ils ont accompli ; ils n'ont rien gagné d'autre. »

On comprend alors que l'on puisse fuir l'action à la manière du sceptique, du mystique ou de la belle âme [19]. Pensons à la révolte. Sitôt que l'action a laissé derrière elle la protestation qui l'engendre – ce que Camus appelle la « noblesse première » du non que la personne oppose à la misère et à l'injustice – elle court le risque d'ajouter la violence à la violence et d'éloigner d'autant l'idéal qui est le sien : il n'est pas besoin de parcourir toutes les étapes du cycle qui, de la révolte, mène à la révolution, puis de la révolution conduit à la terreur, et de la terreur enfin ramène à la révolte, pour prendre la mesure de cette trahison meurtrière.

Comment alors agir encore ? Le problème que je posais en commençant en me plaçant au point de vue de l'existence singulière reçoit ici son expression la plus aiguë. Car ce qu'il s'agit de ménager au fond, c'est une sortie du tragique au sein même du tragique.

Hegel, il faut l'avouer, ne propose rien de tel. Sa philosophie s'achève dans le « savoir absolu ». Et ce savoir appartient non à l'homme agissant mais au penseur spéculatif. C'est à la spéculation, autrement dit, de dire la vérité de l'action, et elle ne le peut qu'en se projetant idéalement vers la fin de l'Histoire. Hegel s'inscrit ainsi dans la continuité d'une tradition métaphysique qui commence avec Platon et qui affirme la supériorité de la théorie sur la praxis. Mais c'est sur le terrain même de la praxis que doit être cherchée la solution du problème. Nous qui souffrons des actions mêmes que nous accomplissons et qui faisons par elles l'expérience de l'échec et du tragique, comment pouvons-nous néanmoins continuer d'agir ?

Je voudrais revenir d'abord, pour tenter de répondre à cette question, sur la fonction de la tragédie comme genre poétique. On peut supposer en effet que les grands poètes tragiques ne se sont pas contentés de représenter les actions humaines. S'ils l'ont fait, c'est pour instruire les hommes eux-mêmes et leur indiquer les moyens de sortir du tragique. Certes, toutes les tragédies finissent mal, mais elles n'en montrent pas moins aux hommes qu'une autre fin est possible. C'est la thèse de Jaspers [20], qui distingue dans ce sens entre deux espèces de tragédies : dans les unes, la fin du tragique est cherchée à l'intérieur même du tragique ; elle se résume à un apprentissage de la patience qui fait toute la grandeur du héros ; c'est le cas, par exemple, de l'Antigone de Sophocle. Dans les autres, la fin du tragique est cherchée au-delà du tragique : c'est ce qu'on voit dans le Prométhée délivré ou dans Œdipe à Colonne. Ces histoires montrent que l'existence humaine n'est pas enfermée dans sa propre finitude. Elle peut, du sein même de celle-ci, s'ouvrir à une « transcendance » qui ne soit ni celle d'un Destin qui annule toute liberté ni celle d'une Liberté qui s'éprouve elle-même comme un destin (comme l'implique le thème sartrien de la facticité).

La thèse de Jaspers est partagée par Paul Ricoeur. Dans *Soi-même comme un autre*, il parle d'une « instruction de l'éthique par le tragique » – comme si l'échec de l'action dans la situation

tragique montrait par contraste la condition de son succès dans d'autres situations. Un « appel à bien délibérer », remarque-t-il, traverse la tragédie d'Antigone. Le poète paraît nous dire : regardez et ne faites pas comme eux ! Mais parfois, comme le supposait Jaspers, il va plus loin et montre l'issue. Je pense, ce disant, à l'Ajax de Sophocle. Ajax dispute à Ulysse l'honneur de porter les armes d'Achille, tombé devant Troie. Ne pouvant le tuer, comme il le désirait, il se tue. Agamemnon, chef des Grecs contre les Troyens, veut livrer son cadavre aux chiens. Mais Ulysse refuse de « soigner le mal par le mal ». Ainsi Ajax sera enterré ; et Eurysace, son fils, conjurant l'apparente fatalité de la violence, jettera lui-même à terre le casque du guerrier.

L'action réelle, cela dit, n'est pas l'action représentée par les poètes. Il reste donc à comprendre comment nous pouvons suivre effectivement la voie qu'ils nous indiquent. Il reste à comprendre, autrement dit, comment nous pouvons assumer pratiquement les limites de l'action et laisser derrière nous l'échec et le tragique. La question vise le maintien, à l'arrière-plan de nos entreprises particulières, de l'unité de l'agir, conçue fondamentalement comme l'unité que nous formons nous-mêmes avec le monde. Elle concerne donc des ressources impliquées, d'une manière ou d'une autre, dans l'existence de l'homme agissant.

Le stoïcien dira qu'il faut être endurant. C'est là cependant non la solution mais l'énoncé du problème : comment endurer ? où trouver nous-mêmes le courage et la patience que magnifie l'imagination du poète racontant les actions de ses héros ? J'ai dit au début, en élargissant l'expérience de l'échec à l'ensemble de notre situation dans le monde, que la force nécessaire au maintien de notre capacité d'agir surpassait celle de notre volonté. Qui veut, peut ? Encore faut-il pouvoir vouloir. Et ce pouvoir vient de plus loin que nous ne le savons nous-mêmes lorsque nous disons agir de manière délibérée.

Devra-t-on supposer alors, comme Sartre, une liberté plus originelle que celle de la volonté ? Ou préférera-t-on invoquer, avec Nietzsche, la « vie » et les « instincts » qui animent notre puissance individuelle d'affirmation ? Mais cette liberté, on l'a vu, manque de chair : sans limitation réelle dans le monde et dans l'histoire, elle reste étrangère au problème que nous posons. Quant à la vie et aux instincts censés nous porter en avant et nous faire agir, comment expliquer qu'ils soient si facilement défaits et si constamment retournés contre eux-mêmes ? Il n'y a que le « surhomme » pour affirmer que tout ce qui ne tue pas rend fort.

L'action, d'ailleurs – il faut le dire à la fois contre l'apologie vitaliste de la puissance et contre la célébration idéaliste de la décision – n'est jamais l'œuvre isolée d'un agent solitaire. Je ne veux pas parler seulement de ces actions que nous appelons collectives : l'action individuelle dépend elle-même des actions possibles d'autres agents. « On torture un homme pour le faire parler. S'il refuse de donner les noms et les adresses qu'on veut lui arracher, ce n'est pas par une décision solitaire et

sans appui ; il se sentait encore avec ses camarades et, engagé dans la lutte commune, il était comme incapable de parler ; ou bien, depuis des mois ou des années, il avait affronté cette épreuve et misé toute sa vie sur elle ; ou enfin il veut prouver en la surmontant ce qu'il a toujours déclaré aux autres [...]. Ce n'est pas finalement une conscience nue qui résiste à la douleur, mais le prisonnier avec ses camarades ou avec ceux qu'il aime et sous le regard de qui il vit [...]. Et, sans doute, c'est l'individu, dans sa prison, qui ranime chaque jour ces fantômes, mais réciproquement, s'il s'est lié avec ces camarades ou attaché à cette morale, c'est parce que la situation historique, ses camarades, le monde autour de lui paraissaient attendre de lui cette conduite-là » [21].

Il est remarquable que la force qui fonde la résistance soit la même, ici, que celle qui avait permis l'engagement. Plus remarquable encore est le fait que cette force se montre, dans la résistance, indépendante de toute évaluation des circonstances, de tout calcul des conséquences, de tout jugement relatif à la probabilité de réaliser ou non la fin désirée [22]. Il n'en faut pas plus pour reconnaître en elle ce qu'il faut bien nommer – je risque le seul terme encore disponible – l'espérance. L'homme qui espère, espère en dépit de l'échec possible de ses actions. Il espère même en dépit de toutes les raisons qui auraient dû le conduire au désespoir et qui sont celles précisément qui entrent dans ses prévisions et dans ses calculs.

Je n'entends pas, par cette espérance, la ferveur pieuse – cette religiosité que critique Hegel et qu'il tient à tort ou à raison pour l'ennemie de l'action [23]. L'espérance ne remplace pas l'action par la prière. Car c'est l'action elle-même, en vérité, qui a besoin de l'espérance. L'homme qui agit espère, et il n'agit que dans cette mesure. Qu'espère-t-il ? Le plus souvent, il ne le sait pas lui-même. L'espérance est l'horizon indéterminé de ses actions. Aussi la question reste-t-elle posée de savoir comment remplir cet horizon. Cette question nous conduirait à explorer, au-delà de la tragédie, le pouvoir inépuisable de l'imagination narrative : c'est à elle d'ouvrir de nouveaux chemins à l'homme agissant [24]. Elle ne doit pas, d'ailleurs, le couper ainsi de tous ses héritages : le passé est riche de potentialités inaccomplies [25], et les promesses du futur sont souvent le trésor caché des traditions les plus anciennes. Mais, laissant cette question, je ferai à propos de l'espérance une dernière remarque. Elle est appelée par le texte que je citais à l'instant et s'applique ensemble à l'engagement dans la lutte et à la résistance à la torture [26]. Il n'est pas vrai, comme le prétend Virgile, que « chacun [soit] sa propre espérance » car il n'est pas un moment où l'on ne puisse compter que sur soi-même : la liberté même qui se détermine pour l'action n'est pas l'unique source de ses actes. Si agir est espérer, espérer est toujours, qu'on le sache clairement ou non, espérer en l'autre. Il revient au même, en ce sens, d'affirmer que l'homme qui agit espère, et de supposer que ses actions sont reliées intérieurement aux actions possibles d'autres agents.

Il existe, certes, de « folles espérances », sources de folles entreprises : l'histoire nous en offre maints exemples. Mais il n'y a pas d'action, aussi sage soit-elle, qui ne soit portée par une espérance capable de lui survivre.

Oui, à l'angoisse de la décision et à la fatalité de l'échec, seule peut répondre et permettre à l'homme d'agir malgré tout, le moteur immobile de l'espérance [27].

Jérôme Porée

[1] Plus rarement du partisan ou du militant.

[2] Dans *La République*, il a, pour l'expliquer, recours à un mythe. Selon ce mythe, chacun choisit, avant de naître, un genre de vie, et ce qu'il fait ensuite exprime de multiple façon ce choix originel.

[3] C'est pourquoi elles peuvent être décrites séparément.

[4] Il s'agit bien alors de faire mais non de faire ceci ou cela.

[5] On a beaucoup à perdre à couper l'action de sa visée éthique comme le font aujourd'hui de nombreux philosophes de l'action. S'il s'agit d'Aristote, ce n'est certainement pas possible. Mais je crois plus généralement que l'action ne peut pas être l'objet d'une description éthiquement neutre. L'action, sans cette visée, n'est plus l'action : elle se confond avec la production ou la fabrication.

[6] Lesquelles activités, en ce sens au moins du terme, n'accomplissent rien.

[7] Cf. sa *Philosophie*.

[8] Sur cette définition du tragique, cf. M. Scheler, « Le phénomène du tragique », dans *Mort et survie*, trad. fr. Paris, Aubier, 1952.

[9] L'intention qui pose la fin, la délibération qui calcule les moyens, la décision qui termine la délibération, enfin la réalisation ou l'accomplissement.

[10] On peut supposer bien sûr que la bataille de Borodino n'est pas une seule action mais un ensemble composé d'actions du premier type, que l'on appellera alors actions de base (Danto).

Mais on peut faire aussi bien la supposition inverse et penser que ces actions dépendent en réalité d'autres actions qui les expliquent et dont elles ne peuvent pas être séparées sans abstraction. L'action alors gagne en épaisseur ; elle se déroule dans un monde riche d'un passé reçu en héritage ; elle n'est plus l'opération isolée d'un agent solitaire. Non que les décisions des agents comptent alors pour rien, comme le laisse parfois penser Tolstoï lorsqu'il montre le général en chef de l'armée russe, la veille de la bataille, profondément endormi pendant que l'on discute des différentes stratégies, et le lendemain contemplant sans intervenir le déroulement des opérations. Mais ces décisions n'en sont, elles n'ont un sens et un poids, elles n'affrontent la possibilité de l'échec et le conflit tragique que dans cette mesure.

[11] La philosophie aristotélicienne de l'action fait fond ainsi sur ce que nous appellerions aujourd'hui une ontologie de la finitude, c'est-à-dire une compréhension de l'homme existant dans un monde contingent. Dans un tel monde seulement, je le répète, l'action est possible – dans un tel monde seulement il y a à délibérer, à décider, à accomplir.

[12] En mettant l'accent sur celle-ci, Aristote s'oppose également à une conception intellectualiste qui fait dériver l'action de la science, et à une conception spontanéiste qui assimile l'action à la naissance.

[13] Je remarque simplement qu'elle doit nous inciter à ne pas comprendre les moments de l'action comme les étapes d'un développement linéaire.

[14] Il y a une affinité profonde entre l'ontologie de la contingence et la pratique de la démocratie. P. Aubenque en fait la remarque dans livre qu'il a consacré à la prudence chez Aristote. Une philosophie comme celle de Platon, qui « comptait sur la science pour connaître la réalité dans ses moindres déterminations », « ne pouvait avoir que mépris pour un régime d'assemblée où la parole n'est que le paravent de l'incompétence » ; il n'en est plus de même pour Aristote, qui réhabilite en même temps l'opinion et la délibération. La contingence du monde est la naissance de l'homme démocratique.

[15] Il est vrai que nous ne pouvons pas connaître toutes les circonstances dont dépendent notre action, mais nous ne pouvons pas non plus, « à moins d'être stupide ou fou », les ignorer toutes.

[16] IV^{ème} partie, ch. 1.

[17] Peut-être résout-elle seule le problème de l'intempérance tel qu'il a été formulé plus haut.

[18] Comme tout vient d'elle, tout revient à elle.

[19] La belle âme, qui cultive sa solitude et attend pour agir d'accomplir la seule action digne d'elle, justement n'agit pas.

[20] Sur le tragique.

[21] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. J'exploite librement un argument qui, en vérité, s'adresse à Sartre. Mais il y a un point de tangence, on l'a vu, entre l'idéalisme de Sartre et l'individualisme de Nietzsche. Et l'on peut penser qu'ils sont, ici, réfutés ensemble.

[22] Cette évaluation, ce calcul et ce jugement annuleraient, dans le cas contraire, toute résistance ! En le convaincant que ses chances de succès tendent vers zéro, ils réduiraient à rien l'effort opposé par l'homme agissant à la douleur.

[23] Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, il oppose en ce sens l'« espérance » et l'« accomplissement », dont on peut supposer qu'il correspond à l'attitude inverse de la ferveur pieuse, autrement dit à l'attitude propre à l'action.

[24] Le prophétisme, l'utopie, les récits légendaires, le roman engagé et tant de fictions qui ne relèvent elles-mêmes d'aucun de ces genres ouvrent à l'homme agissant des possibilités que n'annulent pas ses échecs et qu'elles l'invitent à réaliser malgré tout.

[25] P. Ricoeur, *Temps et récit III*.

[26] Qu'il faut tenir non pour une simple conséquence de l'action initiale mais pour une deuxième action qui la confirme et lui répond. On doit peut-être, en ce qui la concerne, inverser les termes dans lesquels on décrit ordinairement le drame de l'action. Ce drame, dit-on, consiste en ce que l'on ne peut pas tout ce que l'on veut. Or l'homme qui endure la torture peut plus qu'il ne veut. Le récit que fait R. Antelme, dans *L'Espèce humaine*, de la marche forcée que les nazis imposèrent aux prisonniers des camps lors de l'avance des troupes alliées va dans le même sens : c'est le corps alors qui résiste et non la volonté consciente. Cela oblige cependant à demander comment la résistance du corps est elle-même possible. Invoquera-t-on l'instinct de conservation ? Il devrait nous porter plutôt à céder et à trahir ! Mieux vaut parler d'un sentiment de pouvoir et tenir ce sentiment pour indiscernable de celui que nous avons de notre propre corps. Est-ce assez

cependant ? Ce pouvoir du corps ne repose-t-il que sur lui-même ? Ne suppose-t-il pas l'ouverture d'un horizon qui excède ses possibilités réelles et dont le sentiment nous est donné du même coup ? C'est à cette question que répond l'espérance.

[27] Ne faut-il pas dire davantage ? Ne faut-il pas supposer que l'espérance, qui rend l'action possible, enveloppe une visée qui porte plus loin que toute action ? C'est la question que soulève la souffrance, dans la mesure où elle ne peut pas être entièrement reprise et assumée par cette dernière. Peut-être ne peut-elle trouver de réponse que dans la foi. Mais il s'agit d'une autre question. sont ces difficultés que j'envisagerai dans une troisième partie en mettant l'accent sur la situation de l'homme dans le monde et dans l'histoire. Nous retrouverons alors l'expérience de l'échec. Cette troisième étape ne sera pas coupée cependant des deux précédentes. L'échec de la réalisation suppose l'échec de la délibération et celui de la décision. C'est alors qu'il faudra tenter de répondre à la question de savoir comment l'action est malgré tout possible (III).

I. Les limites de la rationalité :

J'ai pris du temps pour nouer ma problématique ; j'en prendrai moins pour développer chacune de ces trois parties. Je voudrais, pour faire apparaître, dans un premier temps, les limites inhérentes à la rationalité de l'action, partir de l'opposition traditionnelle de la *théoria* et la *praxis*. H.. Arendt, dans *La Condition de l'homme moderne*, rappelle la primauté que les anciens Grecs attribuaient à la *théoria*, c'est-à-dire à la vie contemplative. « Le primat de la contemplation », écrit-elle, « repose sur la conviction qu'aucune œuvre humaine ne peut égaler en perfection le *kosmos* éternel ». Si les hommes veulent connaître celui-ci, ils doivent « suspendre toute activité et être parfaitement au repos ». Il en est ainsi par exemple chez Platon. Aristote, dans un texte célèbre du livre A de la *Métaphysique*, parle dans le même sens d'un savoir qui aurait sa fin en soi et qui ne dépendrait en rien du besoin ni de l'utilité. Un tel savoir se passe de la parole ; il jouit en silence de son objet. Et surtout il est indifférent aux conditions matérielles de la vie. Posséder un tel savoir, c'est accéder à une forme d'éternité qui est refusée aux hommes en tant qu'animaux terrestres. Aristote cependant s'interroge, à la fin de ce texte, sur l'aptitude de l'homme à mener une vie purement contemplative ; il se demande si l'on ne doit pas « estimer plus qu'humaine sa possession ». C'est que l'homme n'est pas au monde comme au spectacle. Avant de contempler le monde, il l'habite. Et il l'habite comme un être qui sait qu'il doit mourir. Non qu'il ne désire l'éternité et qu'il ne doive cultiver à cette fin une sagesse théorique qui l'emporte en dignité sur tout le reste. Mais l'action seule lui permet d'assumer sa condition mortelle. L'action, seule, autrement dit, lui permet de s'orienter dans un monde qui n'est pas le monde clos des « choses nécessaires » (qui demeurent indéfiniment ce qu'elles sont) mais le monde ouvert des « choses contingentes » (qui peuvent être ainsi ou autrement). C'est pourquoi il doit exister une espèce de sagesse distincte de cette sagesse théorique. La distinction de la *théoria* et de la *praxis* engendre alors une autre distinction, celle de la

sophia – ou sagesse théorique – et de la *phronèsis* – ou sagesse pratique. A ces deux types de sagesse correspondent deux types de rationalité. L'une s'accorde avec la perfection du *kosmos*, l'autre est adaptée au monde imparfait dans lequel nous vivons et agissons¹ [11].

C'est la délibération, je l'ai dit, qui constitue le moment rationnel de l'action² [12]. Toute la question est de savoir comment elle s'articule avec les autres moments et en particulier avec la décision. Le champ de la décision a en effet la même extension, selon Aristote, que le champ de la délibération. On ne décide vraiment que de ce dont on peut délibérer. De là l'importance des deux questions posées à ce propos dans le livre III de *l'Ethique à Nicomaque* : est-ce qu'on délibère sur toutes choses ? quelle est la nature du raisonnement impliqué dans la délibération ? A la première question, il faut répondre non. On ne délibère pas sur les entités métaphysiques ni sur les objets mathématiques ni sur les objets physiques dont le mouvement est parfaitement régulier comme celui du soleil ou de la lune. On ne délibère pas non plus, à l'inverse, sur les choses qui sont le fait du hasard ou de la fortune. Toutes ces choses, en effet, ne dépendent pas de nous. Or nous délibérons, d'une manière générale, sur « les choses qui dépendent de nous » et dont « le résultat n'est pas toujours le même ».

Une question importante est de savoir si l'on délibère seulement sur les moyens ou aussi sur les fins. Ici Aristote n'est pas des plus clairs. Le plus souvent, certes, il répond que nous délibérons sur les moyens mais non sur les fins. Par exemple, « un médecin ne se demande pas s'il doit guérir son malade mais, cette fin étant posée, il se demande comment il va y parvenir ». Il en est de même, plus généralement, du bonheur ou de la santé : ces fins sont posées naturellement par le désir et nous n'avons pas d'autre choix en ce qui les concerne que celui des moyens. D'autres fois, pourtant, il hésite. Comment expliquer en effet, s'il en est ainsi, la conduite de ces ivrognes qui paraissent ruiner volontairement leur santé, ou celle du héros qui préfère la mort au déshonneur ? Renversant l'ordre de l'analyse, il écrit que « nous désirons alors conformément à notre délibération ». Je n'épiloguerai pas sur cette hésitation³ [13]. Retenant, des remarques précédentes, que l'on ne délibère pas sur tout, j'examinerai maintenant la nature du raisonnement qui forme le cœur de la délibération.

On peut l'appeler *raisonnement pratique*. En quoi se distingue-t-il du raisonnement scientifique ? La réponse est qu'il n'a pas, comme celui-ci, un caractère démonstratif. La démonstration,

considérée en général, consiste à tirer de certaines propositions nécessaires une conclusion nécessaire. On démontre ainsi que si $A = B$, et si $B = C$, alors $A = C$. Cette conclusion étant logiquement nécessaire, elle est aussi absolument certaine. « Logiquement nécessaire » signifie qu'il n'y en a pas d'autre possible ; « absolument certaine » signifie qu'il n'y a pas lieu d'en discuter. Une vérité est dite démontrée, en ce sens, lorsqu'elle ne donne matière ni à délibération ni à discussion. Considérons à présent le raisonnement appelé par la situation où nous nous trouverions si, marchant sur la jetée en plein hiver, nous voyions quelqu'un se débattre dans l'eau glacée. On peut donner à ce raisonnement la forme d'un syllogisme dont les prémisses seraient : (a) toute vie vaut d'être vécue ; (b) on ne survit pas longtemps dans l'eau glacée. Mais qu'en conclure ? Que nous devons plonger pour sauver la vie de cette personne ou nous abstenir de le faire pour sauver notre propre vie ? Ni l'une ni l'autre de ces propositions ne se déduit nécessairement de ces prémisses. C'est dire justement qu'il nous appartient d'en *décider* et que nous ne pouvons le faire sans *délibérer* sur le meilleur parti à prendre. Introduisons-nous pour ce faire d'autres prémisses ? Aucune cependant ne nous dispensera de mettre en œuvre une faculté autre que la faculté de démontrer et que l'on peut appeler la *faculté de juger*.

Il ne suffit pas, pour bien juger, de disposer de certains principes (« toute vie vaut d'être vécue ») et de certaines connaissances générales (« on ne survit pas longtemps dans l'eau glacée ») ; il faut encore savoir les appliquer à une situation singulière. S'il est vrai que toute vie vaut d'être vécue mais si je suis un grand cardiaque ou si je suis mauvais nageur, alors il se peut que je doive, au nom du même principe, sauver ma vie, plutôt qu'en perdre deux. Je ferai preuve ainsi de discernement et je pourrai réfléchir éventuellement à un moyen plus efficace de venir en aide à cette personne. Que l'on pense aux qualités qui font le bon médecin. Il doit, sans doute, posséder une certaine science ; mais la médecine consiste moins dans cette science que dans l'art de l'accorder aux cas singuliers. Tel est l'art du diagnostic. Aristote y insiste : « la prudence a rapport aux choses singulières », « car elle est de l'ordre de l'action, et l'action a rapport aux choses singulières ». C'est une raison de rapprocher la politique et la médecine. La législation doit être comparée non à la science du géomètre mais à l'art du diagnostic : elle consiste à « déterminer quelles dispositions légales doivent correspondre à une situation donnée ». Le législateur n'est d'ailleurs pas seul concerné : c'est le même art qui est requis de tous les citoyens quand ils participent aux fonctions publiques. S'il y entre une part d'imperfection, c'est qu'il ne peut exister, s'agissant des choses contingentes et plus spécialement des choses humaines, de connaissance parfaite. Mais cette imperfection est la chance laissée au citoyen : il n'y aurait, sans elle, ni délibération ni jugement ni donc liberté politique⁴ [14].

Je voudrais insister justement sur la part laissée, dans l'analyse aristotélicienne de l'action, à la *liberté*. Il me faut pour cela dire un mot d'une théorie qui complète, à plusieurs titres, celle de la prudence ou de la sagesse pratique : la théorie de l'*intempérance*. On traduit ainsi le mot *acrasia* que l'on peut rendre aussi par incontinence, absence de maîtrise de soi ou faiblesse de la volonté. L'homme intempérant est celui qui recherche passionnément les plaisirs et qui renonce ainsi à l'exercice de la vertu. « Goinfre » ou « ventre fou », il est l'homme de la convoitise et des désirs insatiables. Dans la théorie de l'intempérance, l'accent est mis sur l'imputabilité de l'action, au sens fort où l'implique la notion de responsabilité. Aristote oppose en effet cette théorie à une thèse qu'il attribue à Socrate et selon laquelle « nul n'est méchant volontairement ». Selon cette thèse, il suffit de bien juger pour bien faire. L'homme qui fait le mal ne le fait que parce qu'il ne connaît pas le bien. La conviction d'Aristote est que, si nul n'était méchant volontairement, nul ne serait méchant, ces mots : « bon » et « méchant », se trouvant par là même dénués de sens. Une action est volontaire, selon lui, quand elle a son principe dans l'agent lui-même. Cette caractérisation lui permet d'étendre très loin le champ de l'imputabilité. Il inclut dans ce champ, par exemple, les actions accomplies par passion, ou celles que nous accomplissons par ignorance. C'est nous, en effet, qui nous laissons entraîner par la passion. Et, de l'avis général, il nous appartient de ne pas rester ignorant et de nous instruire⁵ [15]. Il faut dire la même chose de notre caractère : il n'est pas une disposition innée mais une série de choix sédimentés en habitudes.

Mais sa théorie de l'intempérance est surtout l'occasion pour Aristote de revenir sur le raisonnement pratique et sur l'articulation qui unit en lui la délibération et la décision. Il est remarquable, en effet, que même la conduite de l'homme asservi à ses passions, comme l'est celle de l'homme intempérant, ne soit pas entièrement irrationnelle. Comme la conduite de l'homme prudent, elle dépend d'un raisonnement qui en constitue l'armature logique et auquel on peut donner d'ailleurs la forme d'un syllogisme. Ce raisonnement sera par exemple : tout plaisir est un bien ; or l'ivresse est plaisante ; donc je bois sans compter. Il est constitué d'une prémisses universelle, d'une prémisses particulière, et d'une conclusion déduite en quelque sorte de ces prémisses. Mais il ne faut pas se méprendre ici non plus sur sa nature. Il ne faut pas croire, autrement dit, que nos décisions aient la même nécessité logique que les conclusions tirées de nos démonstrations. Dans un raisonnement démonstratif, on l'a vu, les deux prémisses sont nécessaires ; c'est pourquoi la conclusion est elle-même nécessaire. Or dans le raisonnement que j'ai pris pour exemple, la première prémisses est une simple opinion ; et la seconde correspond seulement à un fait d'expérience. Ce ne sont donc pas des propositions nécessaires. Mais leur conclusion non plus n'est pas nécessaire. Je peux avoir l'opinion que tout plaisir est un bien et que l'ivresse est plaisante et renoncer pourtant à m'enivrer. Je peux, à l'inverse, avoir l'opinion que le

tyran est le plus malheureux des hommes et ne pas vouloir être malheureux, et me conduire néanmoins en tyran. Je peux, autrement dit, *agir mal tout en jugeant bien*. C'est ce que fait l'homme intempérant. On peut appeler ainsi, en général, l'homme qui agit contre son meilleur jugement. L'intempérance montre qu'entre la délibération et la décision, il existe un abîme que rien ne peut combler et qui n'est autre que l'abîme de la liberté. La tentation est grande alors, comme je l'ai dit en commençant, d'exalter la décision et de la détacher entièrement du raisonnement et de la délibération.

II. Les limites de la liberté :

C'est ce que font les philosophies que j'examinerai rapidement dans ma deuxième partie. La décision, disais-je, n'est pas la conséquence nécessaire de la délibération. Elle implique un saut qui fait de toute action, même la mieux préparée, une aventure. Mais on peut aller plus loin et se demander si l'on ne peut pas décider sans délibérer. Ne peut-on même, plus radicalement, décider de ne pas délibérer, comme le font les plus résolus des adversaires de Socrate ? Ceux-là n'ont pas des arguments contraires aux siens : ils refusent d'argumenter. C'est comme s'ils avaient par avance choisi de soustraire leurs actions à l'examen rationnel – Socrate apparaissant alors, à l'inverse, comme l'homme qui a fait par avance le choix de la raison. Cela montre que, s'il y a une décision qui suit la délibération, il y a une décision qui la précède et que l'on peut appeler *décision originelle*. On est au plus loin alors de ce que l'on appelle aujourd'hui, non sans équivoque, « théories de la décision ». Le but de ces théories est une rationalisation intégrale de l'action – au sens à la fois d'une formalisation intégrale des situations, d'une clarification intégrale des motifs et d'une prévision intégrale des comportements. La décision idéale, dans cette perspective, serait celle qui épargnerait à l'agent ce que les philosophes dont nous allons parler maintenant appellent l'« angoisse de la décision ». C'est celle que prendrait un logiciel assez puissant pour réduire à rien l'incertitude du choix. Une telle décision n'annule pas seulement la contingence du monde, elle ignore encore les conflits auxquels nous sommes confrontés quand nous nous interrogeons sur les fins de nos actions. Le mérite des philosophies de la décision originelle est de nous prémunir contre ce genre de naïveté. Leur tort est de faire de la décision un absolu qui décourage par avance tout effort d'explication ou de justification. Ce décisionnisme fait ressembler l'action à la création. Il suppose un homme capable de commencer absolument quelque chose. J'aurais pu m'appuyer, pour le montrer, sur Kierkegaard, à qui je songeais tout à l'heure en évoquant l'histoire d'Abraham. Mais c'est Sartre qui me servira de guide.

Il n'y a pour Sartre, comme il l'écrit dans *L'Être et le néant*⁶ [16], qu'une « condition de l'action » : c'est la liberté. Il faut cependant préciser cette thèse et la défendre notamment contre l'objection,

d'origine psychologique, selon laquelle il n'y a pas d'action sans motif – et plus précisément sans un motif, sans un mobile et sans une fin. Il n'est pas très facile de distinguer ces notions. Toutes trois répondent à la question *pourquoi* ? et vérifient également ce qu'il est convenu d'appeler l'intentionnalité de l'action. Ce n'est cependant pas impossible. Supposons que nous ayons vécu en 1789 et croisé dans la rue un sans-culotte armé d'une fourche et allant d'un pas pressé en chantant : « Ah ! ça ira, ça ira, ... ». Si nous lui avons demandé : « pourquoi allez-vous en chantant d'un pas pressé armé d'une fourche ? », il aurait pu répondre : « pour aller prendre la Bastille » ; c'est là le but ou la *fin*. Mais nous aurions pu encore demander pourquoi et nous enquérir ainsi de ses *motifs* ; et nous aurions peut-être été satisfaits s'il nous avait répondu : « pour abolir tous les privilèges ». Nous aurions pu cependant demander une troisième fois pourquoi et signifier alors : qu'est-ce qui vous pousse ? qu'est-ce qui vous meut ? bref : quel est votre *mobile* ? Sa réponse eût été alors : « la misère » ; ou : « la vengeance » ; ou : « le sentiment d'injustice ». Sartre admet facilement qu'il n'y a pas d'action sans un mobile, sans un motif et sans une fin. Mais c'est nous-mêmes, dit-il, qui les constituons comme tels et qui leur donnons cette signification. Il en résulte que, « s'il n'y a pas d'action sans motif, ce n'est pas au sens où il n'y a pas d'effet sans cause ». Un motif n'est pas une cause ; il n'a de sens qu'à l'intérieur d'un *projet* auquel appartiennent aussi le mobile et la fin. C'est nous-mêmes, autrement dit, qui faisons exister le motif, le mobile et la fin par lesquels le psychologue prétend expliquer objectivement l'action. Le cas du mobile est le plus intéressant car il appartient à la sphère affective, dans laquelle il semble que la liberté n'ait pas sa place. Mais le mobile non plus n'est pas la cause de l'action. Il reçoit lui-même son sens du projet. Comment expliquer que l'ouvrier de 1830 ne se révolte pas contre ses conditions de vie comme le fera l'ouvrier de 1920 ? Parce qu'il ne se représente pas ces conditions comme intolérables. Même la souffrance n'est pas une cause. Elle n'apparaît telle à l'ouvrier de 1920 que parce qu'il en a décidé ainsi. Considérons de même des randonneurs en vadrouille ; la fatigue amène l'un d'eux à s'arrêter. La fatigue doit-elle être conçue alors comme une cause qui explique par elle-même sa conduite ? Nullement car il faudrait encore expliquer dans ce cas pourquoi la même cause ne produit pas chez tous le même effet. Adopterait-il lui-même cette explication qu'il ferait seulement ainsi la preuve de sa mauvaise foi. Peut-être d'ailleurs sa fin était-elle en réalité de se faire plaindre. Or de cette fin, à son tour, il a lui-même décidé. Elle suppose donc elle aussi la liberté du projet. Objectera-t-on encore que, s'il a décidé de s'arrêter, c'est que, mettant en balance ses douleurs musculaires et le chemin qu'il lui restait à parcourir, il avait délibéré auparavant sur le meilleur parti à prendre ? C'est le contraire qui est vrai : s'il en vient à délibérer, c'est que cela entrainait dans son projet. Lorsque la délibération intervient, la décision est déjà prise. Et cette décision, encore une fois, trouve son origine en elle-même. Elle est donc, comme nos actions, *absolument libre*.

La liberté dont il s'agit alors est « plus profonde que celle de la volonté » –particulièrement de la volonté conçue comme la faculté d'agir selon son meilleur jugement⁷ [17]. Foyer de toutes nos actions particulières, elle en est aussi le seul arbitre⁸ [18]. « Spontanéité pure », elle se confond avec l'élan du « projet » et ne dépend elle-même ni du poids d'un passé ni de la pesanteur des choses ni de la contrainte d'une règle quelconque.

Deux notions paraissent il est vrai alourdir la spontanéité du projet et imposer à la liberté des limites : les notions de *situation* et de *facticité*. Mais c'est assez gratuitement que Sartre écrit qu'il n'est de liberté possible que dans un monde où elle se trouve d'avance située. Les limites mêmes que la liberté rencontre dans le monde, c'est elle-même qui les y fait surgir. C'est ce que montre le fameux exemple du rocher tombé sur le chemin : il est un obstacle si je veux poursuivre ma route mais je le transforme en auxiliaire si je choisis de l'escalader pour contempler le paysage. Comme l'écrit Sartre, la liberté « récupère toujours ses limites ». Et il n'y a rien finalement qui puisse entamer réellement le pouvoir qu'elle a sur elle-même et sur les choses. Source d'*angoisse*, elle échappe toujours à la *souffrance*. Je reviendrai, quand j'aborderai pour finir le tragique de l'action, sur la notion de *facticité*. Au sens que lui donne Sartre, elle signifie que la liberté, qui est choix, n'est pas elle-même choisie : la liberté est pour elle-même une contrainte. D'où la fameuse formule : « nous sommes condamnés à être libres ». Mais il n'y a pas pour autant de véritable passivité. Et le monde reste le terrain de jeu où une conscience s'amuse de ses pouvoirs.

Une telle conscience est-elle réellement capable d'action ? On peut en douter. On doit se demander, au contraire, si la *capacité d'agir* n'implique pas nécessairement la *capacité de pâtir*, et si la décision elle-même ne manquerait pas sans cela de gravité et de profondeur. P. Ricoeur ne parle pas sans raison, dans ses dernières œuvres, des hommes « agissants et souffrants » : agissants parce que souffrants, souffrants parce qu'agissants. Sans la souffrance, le monde est un songe et il n'y a pas d'action véritable. C'est ce que suggère le début des *Mains sales*, où les deux personnages principaux risquent leur vie mais où le sérieux de la situation ne leur apparaît pas et où la question posée est : agissons-nous ou jouons-nous à agir ? La réponse est donnée avec la question : ils jouent à agir. Ils se maintiennent dans une attitude qui est celle non de l'action mais de la représentation. Et le monde reste pour eux un pur spectacle. La pièce, il est vrai, paraît dénoncer cette attitude. A la fin, la mort semble signifier que l'on ne joue plus . Mais, même alors, on peut se demander si la liberté qui se dresse fièrement devant la mort la prend au sérieux et reconnaît en elle une limitation réelle. Dans *Les Mots*, Sartre reconnaît qu'il lui a fallu trente ans pour se défaire

de ce qu'il appelle ses « tendances idéalistes ». Jean Améry, résistant belge torturé puis emprisonné par les nazis, peut ironiser : « chez nous, je puis l'assurer, cela prit beaucoup moins de temps. Quelques semaines passées au camp suffisaient généralement pour opérer cette démystification ».

« Il faut l'impossible pour sortir du rêve », écrit Simone Weil. A l'homme dont parle Sartre, rien n'est impossible : la souffrance elle-même n'est qu'un mot. C'est pourquoi l'action n'est qu'un jeu. Il est paradoxal, sans doute, d'affirmer que l'homme capable d'agir est fondamentalement un homme capable de souffrir. Mais on peut assez facilement assumer ce paradoxe. Peut-être suffit-il, pour cela, de considérer la *situation de l'homme dans l'histoire*.

III. L'action dans l'histoire :

Il faut être juste avec Sartre. Dans la *Critique de la raison dialectique*, l'œuvre qui devait le guérir de son idéalisme et dont le titre, à lui seul, dit ce qu'il doit à la lecture de Hegel et de Marx, il prend au sérieux l'hostilité du monde et la résistance des choses. C'est ce que montre notamment la notion de « pratico-inerte ». Cette notion désigne une matière ouvrée par l'homme, dans laquelle son action se fige et lui apparaît comme l'œuvre d'un autre. On fait la révolution, on change les institutions, mais ces institutions se retournent ensuite contre l'action et la paralysent. Le pratico-inerte, c'est la retombée de la liberté en destin. L'action ne va plus alors sans l'effort, sans l'échec et sans la douleur. Et la liberté qui s'affirme en elle ne le peut que pour avoir pris d'abord le risque de se perdre.

C'était déjà la signification du concept hégélien d' « aliénation ». Le point de vue adopté alors est celui de la philosophie de l'histoire. Il est, du moins, celui d'une philosophie qui prend au sérieux notre condition historique : celle, à la fois, d'un *patient* affecté par l'histoire déjà échue et d'un *agent* requis par l'histoire encore à faire. Il devient clair alors qu'*agir n'est pas créer* et que l'homme, par ses actions, ne commence rien absolument. J'ajoute que l'accent n'est plus mis, à ce point de vue, sur la délibération, ni sur la décision, mais sur l'accomplissement. Or cet accomplissement, affirme Hegel, déjoue nos intentions et nos décisions les mieux réfléchies. Il en résulte qu'il y a toujours plus dans l'action accomplie que dans l'action projetée. Son sens se confond avec l'ensemble des conséquences qu'elle entraîne et dont la connaissance est refusée par principe à l'agent lui-même. Cela oblige à s'interroger sur le véritable sujet de l'action et sur la véritable nature de l'accomplissement : qui agit ? et qu'est-ce qui est accompli par son fait ?

Dans sa philosophie de l'histoire, Hegel ironise contre la « psychologie des maîtres d'école » et répond ensemble à ces deux questions. Le tort d'une telle psychologie est précisément de réduire l'action accomplie à l'action projetée. Il est de ne pas voir que l'action projetée a une signification *particulière* mais que l'action accomplie a une signification *universelle*. Exemplaires sont, à cet

égard, les actions accomplies par les grands hommes. Aussi sont-ils moins auteurs qu'acteurs. Ils sont les moyens par lesquels se réalise l' « esprit d'un peuple ». Encore les peuples particuliers sont-ils eux-mêmes les moyens par lesquels se réalise ce que Hegel appelle l' « Esprit du monde » : il est le vrai sujet de l'Histoire et l'unique étalon de ce qui s'accomplit en elle. C'est donc doublement que les grands hommes sont sacrifiés à la fin qu'ils servent et dépossédés du sens de leurs actions. Et que dire des autres ?

Tolstoï préfère penser que, si l'Esprit du monde doit s'incarner dans des hommes tels que Napoléon, alors il n'y a pas d'Esprit du monde. Je suis de son avis mais je retiendrai néanmoins de la philosophie hégélienne de l'histoire trois thèses complémentaires : la première est l'*identité de la conscience agissante et de la conscience malheureuse* ; la deuxième l'*inéluçtabilité de l'échec* – rapporté du moins aux attentes des agents individuels ; la troisième enfin le *tragique de l'action considérée en général*. A propos des grands hommes encore, Hegel remarque : « leur but atteint, ils sont tombés comme des douilles vides [et] ils sont morts : jeunes comme Alexandre, assassinés comme César, déportés comme Napoléon. » « Qu'ont-ils gagné ? », demande-t-il alors. Réponse : « ce qu'ils ont accompli ; ils n'ont rien gagné d'autre. »

On comprend alors que l'on puisse fuir l'action à la manière du sceptique, du mystique ou de la belle âme [19]. Pensons à la révolte. Sitôt que l'action a laissé derrière elle la protestation qui l'engendre – ce que Camus appelle la « noblesse première » du *non* que la personne oppose à la misère et à l'injustice – elle court le risque d'ajouter la violence à la violence et d'éloigner d'autant l'idéal qui est le sien : il n'est pas besoin de parcourir toutes les étapes du cycle qui, de la révolte, mène à la révolution, puis de la révolution conduit à la terreur, et de la terreur enfin ramène à la révolte, pour prendre la mesure de cette trahison meurtrière.

Comment alors agir encore ? Le problème que je posais en commençant en me plaçant au point de vue de l'existence singulière reçoit ici son expression la plus aiguë. Car ce qu'il s'agit de ménager au fond, c'est *une sortie du tragique au sein même du tragique*. Hegel, il faut l'avouer, ne propose rien de tel. Sa philosophie s'achève dans le « savoir absolu ». Et ce savoir appartient non à l'homme agissant mais au penseur spéculatif. C'est à la spéculation, autrement dit, de dire la vérité de l'action, et elle ne le peut qu'en se projetant idéalement vers la fin de l'Histoire. Hegel s'inscrit ainsi dans la continuité d'une tradition métaphysique qui commence avec Platon et qui affirme la supériorité de la *théoria* sur la *praxis*. Mais c'est sur le terrain même de la *praxis* que doit être cherchée la solution du problème. Nous qui souffrons des actions mêmes que nous accomplissons et qui faisons par elles l'expérience de l'échec et du tragique, comment pouvons-nous néanmoins continuer d'agir ?

Je voudrais revenir d'abord, pour tenter de répondre à cette question, sur la fonction de la tragédie comme genre poétique. On peut supposer en effet que les grands poètes tragiques ne se sont pas contentés de représenter les actions humaines. S'ils l'ont fait, c'est pour instruire les hommes eux-mêmes et leur indiquer les moyens de sortir du tragique. Certes, toutes les tragédies finissent mal, mais elles n'en montrent pas moins aux hommes qu'une autre fin est possible. C'est la thèse de Jaspers¹⁰ [20], qui distingue dans ce sens entre deux espèces de tragédies : dans les unes, la fin du tragique est cherchée à l'intérieur même du tragique ; elle se résume à un apprentissage de la patience qui fait toute la grandeur du héros ; c'est le cas, par exemple, de l'*Antigone* de Sophocle. Dans les autres, la fin du tragique est cherchée au-delà du tragique : c'est ce qu'on voit dans le *Prométhée délivré* ou dans *Œdipe à Colonne*. Ces histoires montrent que l'existence humaine n'est pas enfermée dans sa propre finitude. Elle peut, du sein même de celle-ci, s'ouvrir à une « transcendance » qui ne soit ni celle d'un Destin qui annule toute liberté ni celle d'une Liberté qui s'éprouve elle-même comme un destin (comme l'implique le thème sartrien de la facticité).

La thèse de Jaspers est partagée par Paul Ricoeur. Dans *Soi-même comme un autre*, il parle d'une « instruction de l'éthique par le tragique » – comme si l'échec de l'action dans la situation tragique montrait par contraste la condition de son succès dans d'autres situations. Un « appel à bien délibérer », remarque-t-il, traverse la tragédie d'*Antigone*. Le poète paraît nous dire : regardez et ne faites pas comme eux ! Mais parfois, comme le supposait Jaspers, il va plus loin et montre l'issue. Je pense, ce disant, à l'*Ajax* de Sophocle. Ajax dispute à Ulysse l'honneur de porter les armes d'Achille, tombé devant Troie. Ne pouvant le tuer, comme il le désirait, il se tue. Agamemnon, chef des Grecs contre les Troyens, veut livrer son cadavre aux chiens. Mais Ulysse refuse de « soigner le mal par le mal ». Ainsi Ajax sera enterré ; et Eurysace, son fils, conjurant l'apparente fatalité de la violence, jettera lui-même à terre le casque du guerrier.

L'action réelle, cela dit, n'est pas l'action représentée par les poètes. Il reste donc à comprendre comment nous pouvons suivre effectivement la voie qu'ils nous indiquent. Il reste à comprendre, autrement dit, *comment nous pouvons assumer pratiquement les limites de l'action* et laisser derrière nous l'échec et le tragique. La question vise le maintien, à l'arrière-plan de nos entreprises particulières, de l'*unité de l'agir*, conçue fondamentalement comme l'*unité que nous formons nous-mêmes avec le monde*. Elle concerne donc des ressources impliquées, d'une manière ou d'une autre, dans l'existence de l'homme agissant.

Le stoïcien dira qu'il faut être endurant. C'est là cependant non la solution mais l'énoncé du problème : comment endurer ? où trouver nous-mêmes le courage et la patience que magnifie l'imagination du poète racontant les actions de ses héros ? J'ai dit au début, en élargissant

l'expérience de l'échec à l'ensemble de notre situation dans le monde, que la force nécessaire au maintien de notre capacité d'agir surpassait celle de notre volonté. Qui veut, peut ? Encore faut-il pouvoir vouloir. Et ce pouvoir vient de plus loin que nous ne le savons nous-mêmes lorsque nous disons agir de manière délibérée.

Devra-t-on supposer alors, comme Sartre, une liberté plus originelle que celle de la volonté ? Ou préférera-t-on invoquer, avec Nietzsche, la « vie » et les « instincts » qui animent notre puissance individuelle d'affirmation ? Mais cette liberté, on l'a vu, manque de chair : sans limitation réelle dans le monde et dans l'histoire, elle reste étrangère au problème que nous posons. Quant à la vie et aux instincts censés nous porter en avant et nous faire agir, comment expliquer qu'ils soient si facilement défaits et si constamment retournés contre eux-mêmes ? Il n'y a que le « surhomme » pour affirmer que tout ce qui ne tue pas rend fort. *L'action, d'ailleurs* – il faut le dire à la fois contre l'apologie vitaliste de la puissance et contre la célébration idéaliste de la décision – *n'est jamais l'œuvre isolée d'un agent solitaire*. Je ne veux pas parler seulement de ces actions que nous appelons collectives : l'action individuelle dépend elle-même des actions possibles d'autres agents. « On torture un homme pour le faire parler. S'il refuse de donner les noms et les adresses qu'on veut lui arracher, ce n'est pas par une décision solitaire et sans appui ; il se sentait encore avec ses camarades et, engagé dans la lutte commune, il était comme incapable de parler ; ou bien, depuis des mois ou des années, il avait affronté cette épreuve et misé toute sa vie sur elle ; ou enfin il veut prouver en la surmontant ce qu'il a toujours déclaré aux autres [...]. Ce n'est pas finalement une conscience nue qui résiste à la douleur, mais le prisonnier avec ses camarades ou avec ceux qu'il aime et sous le regard de qui il vit [...]. Et, sans doute, c'est l'individu, dans sa prison, qui ranime chaque jour ces fantômes, mais réciproquement, s'il s'est lié avec ces camarades ou attaché à cette morale, c'est parce que la situation historique, ses camarades, le monde autour de lui paraissent attendre de lui cette conduite-là »¹¹ [21].

Il est remarquable que la force qui fonde la résistance soit la même, ici, que celle qui avait permis l'engagement. Plus remarquable encore est le fait que cette force se montre, dans la résistance, indépendante de toute évaluation des circonstances, de tout calcul des conséquences, de tout jugement relatif à la probabilité de réaliser ou non la fin désirée¹² [22]. Il n'en faut pas plus pour reconnaître en elle ce qu'il faut bien nommer – je risque le seul terme encore disponible – l'*espérance*. L'homme qui espère, espère en dépit de l'échec possible de ses actions. Il espère même en dépit de toutes les raisons qui auraient dû le conduire au désespoir et qui sont celles

précisément qui entrent dans ses prévisions et dans ses calculs. Je n'entends pas, par cette espérance, la ferveur pieuse – cette religiosité que critique Hegel et qu'il tient à tort ou à raison pour l'ennemie de l'action¹³ [23]. L'espérance ne remplace pas l'action par la prière. Car c'est l'action elle-même, en vérité, qui a besoin de l'espérance. L'homme qui agit espère, et il n'agit que dans cette mesure. Qu'espère-t-il ? Le plus souvent, il ne le sait pas lui-même. L'espérance est l'horizon *indéterminé* de ses actions. Aussi la question reste-t-elle posée de savoir comment remplir cet horizon. Cette question nous conduirait à explorer, au-delà de la tragédie, le pouvoir inépuisable de l'imagination narrative : c'est à elle d'ouvrir de nouveaux chemins à l'homme agissant¹⁴ [24]. Elle ne doit pas, d'ailleurs, le couper ainsi de tous ses héritages : le passé est riche de potentialités inaccomplies¹⁵ [25], et les promesses du futur sont souvent le trésor caché des traditions les plus anciennes. Mais, laissant cette question, je ferai à propos de l'espérance une dernière remarque. Elle est appelée par le texte que je citais à l'instant et s'applique ensemble à l'engagement dans la lutte et à la résistance à la torture¹⁶ [26]. Il n'est pas vrai, comme le prétend Virgile, que « chacun [soit] sa propre espérance » car il n'est pas un moment où l'on ne puisse compter que sur soi-même : la liberté même qui se détermine pour l'action n'est pas l'unique source de ses actes. Si agir est espérer, espérer est toujours, qu'on le sache clairement ou non, espérer en l'autre. Il revient au même, en ce sens, d'affirmer que *l'homme qui agit espère*, et de supposer que *ses actions sont reliées intérieurement aux actions possibles d'autres agents*.

Il existe, certes, de « folles espérances », sources de folles entreprises : l'histoire nous en offre maints exemples. Mais il n'y a pas d'action, aussi sage soit-elle, qui ne soit portée par une espérance capable de lui survivre.

Oui, à l'angoisse de la décision et à la fatalité de l'échec, seule peut répondre et permettre à l'homme d'agir malgré tout, le moteur immobile de l'espérance¹⁷ [27].

17[1] Plus rarement du partisan ou du militant.

17 [2] Dans *La République*, il a, pour l'expliquer, recours à un mythe. Selon ce mythe, chacun choisit, avant de naître, un genre de vie, et ce qu'il fait ensuite exprime de multiple façon ce choix originel.

17 [3] C'est pourquoi elles peuvent être décrites séparément.

17 [4] Il s'agit bien alors de *faire* mais non de faire *ceci ou cela*.

17 [5] On a beaucoup à perdre à couper l'action de sa visée éthique comme le font aujourd'hui de nombreux philosophes de l'action. S'il s'agit d'Aristote, ce n'est certainement pas possible. Mais je crois plus généralement que l'action ne peut pas être l'objet d'une description éthiquement neutre. L'action, sans cette visée, n'est plus l'action : elle se confond avec la production ou la fabrication.

17 [6] Lesquelles activités, en ce sens au moins du terme, n'*accomplissent* rien.

17 [7] Cf. sa *Philosophie*.

17 [8] Sur cette définition du tragique, cf. M. Scheler, « Le phénomène du tragique », dans *Mort et survie*, trad. fr. Paris, Aubier, 1952.

17 [9] L'intention qui pose la fin, la délibération qui calcule les moyens, la décision qui termine la délibération, enfin la réalisation ou l'accomplissement.

17 [10] On peut supposer bien sûr que la bataille de Borodino n'est pas une seule action mais un ensemble composé d'actions du premier type, que l'on appellera alors actions de base (Danto). Mais on peut faire aussi bien la supposition inverse et penser que ces actions dépendent en réalité d'autres actions qui les expliquent et dont elles ne peuvent pas être séparées sans abstraction. L'action alors gagne en épaisseur ; elle se déroule dans un monde riche d'un passé reçu en héritage ; elle n'est plus l'opération isolée d'un agent solitaire. Non que les décisions des agents comptent alors pour rien, comme le laisse parfois penser Tolstoï lorsqu'il montre le général en chef de l'armée russe, la veille de la bataille, profondément endormi pendant que l'on discute des différentes stratégies, et le lendemain contemplant sans intervenir le déroulement des opérations. Mais ces décisions n'en sont, elles n'ont un sens et un poids, elles n'affrontent la possibilité de l'échec et le conflit tragique que dans cette mesure.

17 [11] La philosophie aristotélicienne de l'action fait fond ainsi sur ce que nous appellerions aujourd'hui une ontologie de la finitude, c'est-à-dire une compréhension de l'homme existant dans un monde contingent. Dans un tel monde seulement, je le répète, l'action est possible – dans un tel monde seulement il y a à délibérer, à décider, à accomplir.

17 [12] En mettant l'accent sur celle-ci, Aristote s'oppose également à une conception intellectualiste qui fait dériver l'action de la science, et à une conception spontanéiste qui assimile l'action à la naissance.

17 [13] Je remarque simplement qu'elle doit nous inciter à ne pas comprendre les moments de l'action comme les étapes d'un développement linéaire.

17 [14] Il y a une affinité profonde entre l'ontologie de la contingence et la pratique de la démocratie. P. Aubenque en fait la remarque dans livre qu'il a consacré à la prudence chez Aristote. Une philosophie comme celle de Platon, qui « comptait sur la science pour connaître la réalité dans ses moindres déterminations », « ne pouvait avoir que mépris pour un régime d'assemblée où la parole n'est que le paravent de l'incompétence » ; il n'en est plus de même pour Aristote, qui réhabilite en même temps l'opinion et la délibération. La contingence du monde est la naissance de l'homme démocratique.

17 [15] Il est vrai que nous ne pouvons pas connaître toutes les circonstances dont dépend notre action, mais nous ne pouvons pas non plus, « à moins d'être stupide ou fou », les ignorer toutes.

17 [16] IV^{ème} partie, ch. 1.

17 [17] Peut-être résout-elle seule le problème de l'intempérance tel qu'il a été formulé plus haut.

17 [18] Comme tout vient d'elle, tout revient à elle.

17 [19] La belle âme, qui cultive sa solitude et attend pour agir d'accomplir la seule action digne d'elle, justement n'agit pas.

17 [20] *Sur le tragique.*

17 [21] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. J'exploite librement un argument qui, en vérité, s'adresse à Sartre. Mais il y a un point de tangence, on l'a vu, entre l'idéalisme de Sartre et l'individualisme de Nietzsche. Et l'on peut penser qu'ils sont, ici, réfutés ensemble.

17 [22] Cette évaluation, ce calcul et ce jugement annuleraient, dans le cas contraire, toute résistance ! En le convaincant que ses chances de succès tendent vers zéro, ils réduiraient à rien l'effort opposé par l'homme agissant à la douleur.

17 [23] Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, il oppose en ce sens l'« espérance » et l'« accomplissement », dont on peut supposer qu'il correspond à l'attitude inverse de la ferveur pieuse, autrement dit à l'attitude propre à l'action.

17 [24] Le prophétisme, l'utopie, les récits légendaires, le roman engagé et tant de fictions qui ne relèvent elles-mêmes d'aucun de ces genres ouvrent à l'homme agissant des possibilités que n'annulent pas ses échecs et qu'elles l'invitent à réaliser malgré tout.

17 [25] P. Ricoeur, *Temps et récit III*.

17 [26] Qu'il faut tenir non pour une simple conséquence de l'action initiale mais pour une deuxième action qui la confirme et lui répond. On doit peut-être, en ce qui la concerne, inverser les termes dans lesquels on décrit ordinairement le drame de l'action. Ce drame, dit-on, consiste en ce que l'on ne peut pas tout ce que l'on veut. Or l'homme qui endure la torture peut plus qu'il ne veut. Le récit que fait R. Antelme, dans *L'Espèce humaine*, de la marche forcée que les nazis imposèrent aux prisonniers des camps lors de l'avance des troupes alliées va dans le même sens : c'est le corps alors qui résiste et non la volonté consciente. Cela oblige cependant à demander comment la résistance du corps est elle-même possible. Invoquera-t-on l'instinct de conservation ? Il devrait nous porter plutôt à céder et à trahir ! Mieux vaut parler d'un *sentiment de pouvoir* et tenir ce sentiment pour indiscernable de celui que nous avons de notre propre corps. Est-ce assez cependant ? Ce pouvoir du corps ne repose-t-il que sur lui-même ? Ne suppose-t-il pas l'ouverture d'un horizon qui excède ses possibilités réelles et dont le sentiment nous est donné *du même coup* ? C'est à cette question que répond l'espérance.

17 [27] Ne faut-il pas dire davantage ? Ne faut-il pas supposer que l'espérance, qui rend l'action possible, enveloppe une visée qui porte plus loin que toute action ? C'est la question que soulève la souffrance, dans la mesure où elle ne peut pas être entièrement reprise et assumée par cette dernière. Peut-être ne peut-elle trouver de réponse que dans la foi. Mais il s'agit d'une autre question.