



I 2683 - 4.

UNIVERSITE DE PARIS - SORBONNE

## CRITICISME ET DIALECTIQUE CHEZ JEAN-PAUL SARTRE

La " Critique de la Raison Dialectique".



Thèse de Doctorat de III cycle, présentée sous la direction de Monsieur le Professeur Emmanuel Levinas.

PAUL SIMON

## AVANT-PROPOS

"Criticisme et Dialectique". Cette formulation de notre titre est intentionnelle. Elle renvoie d'abord, évidemment, à son sens immédiat: évoquant presque irrésistiblement les grandes "Critiques" de Kant, c'est-à-dire du philosophe en qui on a vu l'adversaire le plus déclaré de la dialectique, le titre de l'ouvrage de Jean-Paul Sartre est en lui-même assez provocant pour que l'idée vienne de rechercher ce qu'y deviennent les rapports entre le Criticisme et la dialectique.

Mais, tel que formulé, notre titre veut aussi laisser entendre qu'une autre recherche que celle presentée ici sersit concevable. "Criticisme et dialectique chez Jean-Paul Sartre" y sienifierait par exemple: du criticisme à la dialectique. A partir des pages qui suivront on devinera facilement que la mise en lumière d'un tel itinéraire sersit possible et d'un grand intérêt. Nous envisageons d'y consacrer de prochaines recherches.

<sup>(1)</sup> Critique de la veison dialectique (CRD), Gallimard, Paris, 196

point, comme Marx, une interprétation matérialiste et dialectique

de l'Histoire, c'est qu'il est <u>requis</u> par la dialectique matéria-

liste comme règle de la praxis ouvrière et comme unique fondement

Chapitre Premier

mes, c'est que la compréhension circulante, comme permésbilité d

toute praxis ouvrière à tous QUID JURIS ?

la dialectique et sa réalisation, la praxis, surgissent comme ré

Le matérialisme historique, déclare Sartre dans "Critique de la raison dialectique", est " la seule interprétation valable de l'Histoire humaine " (1). Et l'apparition de cette interprétation de l'Histoire est à situer dans le contexte de la fascination exercée par le prolétariat sur la petite bourgeoisie intellectuelle : " la fascination de la petite bourgeoisie intellectuelle par le prolétariat - mal définie par Marx et par les marxistes - ne vient pas d'intérêts matériels et particuliers mais de ce que l'universel est l'intérêt matériel et général de tout intellectuel et que cet universel est réalisé en puissance (sinon en acte) par la classe ouvrière.

L'intellectuel, en d'autres termes, produit de l'universalisme bourgeois, est seul sensible dans la classe bourgeoise aux contradictions de l'humanisme, c'est-à-dire tout ensemble à son extension illimitée (à tous les hommes) et à ses limites. Mais si le théoricien met au

1010. 10. 16. 179, 741 et soiv.

<sup>(1)</sup> Critique de la raison dialectique (CRD), Gallimard, Paris, 1967, p. 134.

point, comme Marx, une interprétation matérialiste et dialectique de l'Histoire, c'est qu'il est requis par la dialectique matériadu XIXe. siècle s'appuiers. liste comme règle de la praxis ouvrière et comme unique fondement de l'universalité vraie (c'est-à-dire future). Ou, en d'autres termes, c'est que la compréhension circulante, comme perméabilité de toute praxis ouvrière à tous, est déjà antianalytique, c'est que ntienne que la Sorbonne dispensait aux jeunes gens de sa géné la dialectique et sa réalisation, la praxis, surgissent comme réaction en chacun et en tous à la Raison analytique et comme sa dissolution ... Ainsi, à un certain niveau d'abstraction, le conflit de classes s'exprime en conflit de rationalités " (1). Le rationalisme analytique en effet, Sartre y revient souvent, a servi d'arme à la bourgeoisie dans son entreprise d' "atomisation" du prolétariat, c'est-à-dire dans son entreprise de maintenir les travailleurs dans la situation d'individus séparés, isolés. (2) prise analogue à celle de Kant par rapport à la raison anelytique.

Or dans ce monde de la raison analytique, auquel selon Sartre la La Critique, remarque-t-il, prend son sens étymologique et naît bourgeoisie a décidé de s'en tenir, Kant a joué un rôle de premier plan : il est celui qui a entrepris de prouver la légitimité de la nistorique avec lequel Sartre affirme son accord (5), se donne compe raison analytique (3). Et Sartre souligne comment la bourgeoisie des débuts de l'industrialisation"s'est obscurément découverte dans l'image de l'homme universel que lui proposait le kantisme " (4) et

<sup>(1)</sup> CRD, p.74I

<sup>(2)</sup> Ibid., pp. 16, 179, 74I et suiv.

<sup>(3)</sup> Ibid., pp. 10, 136 Sartre et la réalité humaine, Seghere, Paris,

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 15

comment dans la lutte générale qu'elle mènera contre le marxisme, la pensée bourgeoise de la seconde moitié du XIXe. siècle s'appuiera, entre autres, sur Kant lui-même (1). C'est dire la distance qui sépare Sartre de Kant. Une distance, du reste, que le jeune étudiant des années 1925 commençait déjà à prendre par rapport à la formation néo-kantienne que la Sorbonne dispensait aux jeunes gens de sa génération (2).

Cependant, comme le remarque Colette Audry, "cette formation même qu'il rejette l'a au moins entraîné à la rigueur. Si elle ne lui a pas donné d'instrument de pensée, elle l'a rendu difficile sur les fondements d'une pensée" (3). Par ces exigences, qui l'auront d'abord tourné vers la phénoménologie allemande, Sartre va se trouver ensuite engagé, par rapport à la raison dialectique, dans une entreprise analogue à celle de Kant par rapport à la raison analytique.

"La Critique, remarque-t-il, prend son sens étymologique et naît du besoin réel de séparer le vrai du faux "(4). Or le matérialisme historique avec lequel Sartre affirme son accord (5), se donne comme vérité. Il ne se reconnait pas, sur les idéologies contemporaines, la seule supériorité pratique d'être l'idéologie de la classe montante : lorsque, grâce à lui, l'ascension de la classe ouvrière, la

<sup>(1)</sup> CRD, p. 21'

<sup>(2)</sup> Ibid., pp. 22-24

<sup>(3)</sup> Colette AUDRY: Sartre et la réalité humaine, Seghers, Paris, 1970, p. 8.

<sup>(4)</sup> CRD, p. 141

<sup>(5)</sup> Ibid., p. 115

praxis révolutionnaire s'éclairent, se dévoilent à elles-mêmes, il parle d'un progrès dans la prise de conscience ; il se présente comme le mouvement réel de l'Histoire se dévoilant. En d'autres termes le monisme matérialiste de Marx qui se définit " en affirmant l'ir-réductibilité de l'être à la pensée et en réintégrant au contraire les pensées dans le réel comme un certain type d'activité humaine " se donne en même temps comme un " dualisme de l'Etre et de la Vérité " (1).

Mais le matérialisme historique qui se donne ainsi comme la vérité de l'Histoire, repose sur la mise en œuvre d'une méthode, la méthode dialectique, c'est-à-dire l'attitude totalisante prise "en tout cas" (2) par Marx et que "Questions de Méthode" avait déjà évoquée : "Convaincu que les faits ne sont jamais des apparitions isolées, que, s'ils se produisent ensemble, c'est toujours dans l'unité supérieure d'un tout, qu'ils sont liés entre eux par des rapports internes et que la présence de l'un modifie l'autre dans sa nature profonde, Marx abordait l'étude de la révolution de Février 1848 ou du coup d'Etat de Louis-Napoléon Bonaparte dans un esprit synthétique, il y voyait des totalités déchirées et produites, tout à la fois, par leurs contradictions internes " (3). Dans un entretien avec Pierre Verstraeten Sartre aura l'occasion de préciser avec une particulière vigueur ce qu'il entend par l'attitude totalisante de la pensée : "Une pensée

ction est perpétuellement en cours comme Histoire et comme Vé-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 123

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 116

<sup>(3)</sup> Questions de Méthode (QM), p.26 (nous soulignons).

dialectique c'est d'abord, dans un même mouvement, l'examen d'une réalité en tant qu'elle fait partie d'un tout, en tant qu'elle nie ce tout, en tant que ce tout la comprend, la conditionne et la nie; en tant que, par consé quent, elle est à la fois positive et négative par rapport au tout, en tant que son mouvement doit être un mouvement destructif et conservateur par rapport au tout; en tant qu'elle a des rapports avec chacune des parties de l'ensemble du tout, dont chacune est à la fois une négation du tout et comprend le tout en elle-même; en tant que l'ensemble de ces parties, ou la somme de ces parties, à un moment donné, nie - en tant que chacune contient le tout - la partie que nous considérons, en tant que cette partie les nie, en tant que la somme des parties, redevenant l'ensemble, devient l'ensemble des parties liées, c'est-à-dire le tout moins celle-ci, combattant contre celle-ci, en tant enfin que l'ensemble de tout cela donne, considéré chaque fois en positif et en négatif, un mouvement qui va vers une restructuration du tout ", et ceci " à propos de n'importe quel moment de l'Histoire qu'on expose, ou moment du moment de l'Histoire " (1).

C'est de cette attitude totalisante qu'il est directement question dans "Critique de la raison dialectique "et, corrélativement, de la totalisation historique qu'elle présuppose et qui la légitime. Dans "Questions de Méthode "Sartre prenait pour accordé "qu'une telle totalisation est perpétuellement en cours comme Histoire et comme Vé-

<sup>(1)</sup> Jean-Paul Sartre: Situations, IX, Gallimard, Paris, 1972, p. 76

rité historique " (1). Et c'est l'attitude totalisante qu'il exigeait des anthropologistes en même temps qu'il montrait, contre les marxistes contemporains, que la mise en oeuvre des schèmes totalisateurs ne doit pas être une liquidation de la particularité (2). Mais cette attitude totalisante est-elle bien la condition absolument requise pour qui veut connaître la vérité de l'Histoire ? L'Histoire ellemême est-elle totalisation ? Ces questions sont évidemment fondamentales pour qui donne son accord au matérialisme historique. Sartre a indiqué comment, dans le temps même où il rédigeait "Questions de Méthode", il lui parut nécessaire de les aborder pour elles-mêmes (3). En effet, d'une part, l'attitude totalisante à prendre " en tout cas " est loin de rencontrer l'accord unanime des anthropologistes. Même des historiens comme Lefebvre ou des sociologues comme Gurvitch, qui savent la prendre en certains cas (Lefebvre a étudié en dialecticien certains moments de la Révolution française, Gurvitch pratiquait un hyperempirisme dialectique), n'acceptent pas d'y voir la seule attitude légitime dans tous les secteurs de l'anthropologie. " L'Histoire n'est pas une ", dirait Lefebvre. Quant à l'hyperempirisme dialectique de Gurvitch, " en (le) généralisant, écrit Sartre, on pourrait parler, je crois, d'un néopositivisme qui découvre dans telle ou telle région de l'anthropologie tantôt des champs dialectiques, tantôt des champs de déterminisme a nalytique, et tantôt, s'il y a lieu, d'au-

<sup>(1)</sup> CRD p. 10

<sup>(2)</sup> QM, p. 28

<sup>(3)</sup> CRD p. 10

tres types de rationalité " (1).

D'autre part et paradoxalement le matérialisme historique qui s'affirme comme vérité, la seule vérité de l'Histoire, et dont Sartre, encore une fois, ne doute pas qu'il le soit effectivement, ne s'est jamais soucié de justifier cette portée qu'il attribue à son dévoilement du réel. Il est resté dans une "totale indétermination de la Vérité. Cette pensée totalisante a tout fondé, sauf sa propre existence " (2). Il met en oeuvre la rationalité dialectique et il "est sa propre preuve dans le milieu de la rationalité dialectique mais... il ne fonde pas cette rationalité " (3), "la pensée dialectique s'est, depuis Marx, occupée de son objet plus que d'elle-même " (4). En d'autres termes le matérialisme historique existe comme interprétation de l'Histoire, mais a-t-il le droit d'exister ? La rationalité dialectique y est mise en oeuvre, mais cette mise en oeuvre est-elle légitime ? Marx abordait "dans un esprit synthétique" toute étude d'un moment historique déterminé, mais en avait-il le droit ? A-t-on " le droit d'étudier un homme, un groupe d'hommes ou un objet humain dans la totalité synthétique de ses significations et de ses références à la totalisation en cours " ? (5)

"Quid juris ?", demandait Kant, et l'attitude d'esprit qui a donné naissance au criticisme kantien tient tout entière dans cette question.

<sup>(1)</sup> CRD, pp. 115-117 (15 mins nons). Voir sussi pp. 120, 129, 155

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 118

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 134

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 10

<sup>(5)</sup> Ibid., pp. 10-11 (nous soulignons).

C'est cette attitude d'esprit que rejoint Sartre dans son projet d'une " Critique de la raison dialectique ". Et il va effectivement définir celui-ci comme une tentative de "déterminer la validité et les limites de la Raison dialectique" (1), il précise incidemment qu'il parle de Critique " au sens où Kant a pris le terme " (2), il reconnait explicitement se trouver devant la même difficulté que Kant lorsque celui-ci entreprit à la fin du XVIIIe. siècle de " prouver (la) légitimité " de la raison analytique (3).

On voit donc l'objectif que se propose " Critique de la raison dialectique ". Et Sartre va constamment s'employer à écarter tout malentendu à son sujet : il ne s'agit pas, après tant d'autres, d'une nouvelle ré-exposition du marxisme, il ne s'agit pas davantage de continuer, dans la voie ouverte par Marx, une reconstruction de l'histoire réelle : " L'expérience tentée ici, bien qu'historique par ellemême, comme toute entreprise, ne vise pas à retrouver le mouvement de l'Histoire, l'évolution du travail, des rapports de production, les conflits de classe " (4); "notre tâche ne peut être en aucune manière de restituer l'Histoire réelle dans son développement pas plus ou'elle ne consiste en une étude concrète des formes de production ou des groupes qu'étudient le sociologue et l'ethnographe " (5). Et parlant de l'individu, dont nous verrons qu'il le prend comme point de départ

<sup>(1)</sup> CRD, p. 11 (nous soulignons). Voir aussi pp. 120, 129, 155

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 120

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 10 (nous soulignons)

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 134

<sup>(5)</sup> Ibid., p. 135

T'

d'une expérience régressive : " Je ne songe pas ici à cette prise de conscience qui lui ferait saisir le contenu de (sa) vie à partir de l'histoire concrète, de la classe à laquelle il appartient, des contradictions propres à cette classe et de ses luttes contre les autres classes : ce n'est pas l'histoire réelle de l'espèce humaine que nous voulons restituer " (1). Et encore : " Nous n'entendons aucunement... déterminer l'histoire concrète (des) avatars de la praxis. En particulier, nous verrons plus loin que l'individu pratique entre dans des ensembles fort différents, par exemple, dans ce que j'appelle des séries et ce qu'on appelle des groupes. Il n'entre aucunement dans notre projet de déterminer si les séries ont précédé les groupes ou réciproquement, que ce soit originellement ou dans tel moment particulier de l'Histoire... De la même façon, quand nous étudierons la classe et l'être-de-classe, il nous arrivera de prendre des exemples empruntés à l'histoire ouvrière. Mais notre intention ne sera pas de définir cette classe particulière qu'on nomme le prolétariat .... En un mot, nous n'abordons ni l'histoire humaine, ni la sociologie, ni l'ethnographie " (2). Les rappels de cette mise en garde seront constants, et il serait fastidieux de les reproduire ici (3).

Le but de "Critique de la raison dialectique" ne va donc pas être de restituer en dialecticien l'histoire réelle. Aussi bien, répétons-

(4) " Questions de Méthode " fera longuement état du livre de Guérin

tte des classes sous la première République ", " ou-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 142 as de vies nouvelles ... un des seuls apports and

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 153

<sup>(3)</sup> Voir ibid., pp. 2II, 383, 410, 413, 457, 459, 461, 479, 519, 567, 583, 594, 608, 612, 627, 636, 637, 641, 685.

le, de telles restitutions dialectiques ne sont pas inexistantes : nous savons déjà tout le crédit que Sartre accorde à la reconstruction, par Marx, du processus capitaliste (1). Il parle aussi de Lefebvre," cet excellent historien ", et cite particulièrement, de ses " Cours fameux sur la Révolution française ", l'étude de la période allant du 10 août aux massacres de septembre, celle de la Grande Peur de 1789 (2), il commentera l' "admirable ouvrage " de Braudel sur "La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II" (3). Dans sa " Réponse à Pierre Naville " il avait déjà cité " les ouvrages de Guérin sur l'Amérique, sur le Maghreb, sur le fascisme, sur la Révolution française (4); celui de Colette Audry sur Léon Blum... Deutscher et sa biographie de Staline (dans laquelle) on peut... trouver une application intéressante des méthodes marxistes à la connaissance d'une personne; par le renversement perpétuel des perspectives, Deutscher nous fait voir à la fois le mouvement objectif de l'histoire à travers l'individu historique et la marque de l'individu dans le mouvement objectif " (5).

guand elle est appliquée aux sciences de l'homme et

le fait envisagé et pourvu qu'il soit (1) QM, p.24; CRD, pp. 134, 214, 276.

<sup>(2)</sup> CRD, pp. 115-116, 340.

<sup>(3)</sup> Ibid., p.236 (4) " Questions de Méthode " fera longuement état du livre de Guérin intitulé " La lutte des classes sous la première République ", " ouvrage souvent discutable, montrera Sartre, mais, reconnaitra-t-il, passionnant et riche de vues nouvelles... un des seuls apports enrichissants des marxistes contemporains aux études historiques " (QM, p. 34, note 1).

<sup>(5) &</sup>quot; Réponse à Pierre Naville ", dans Jean-Paul Sartre : Situations, VII, Gallimard, Paris, p. 132

Mais de telles restitutions de l'Histoire réelle, si satisfaisantes qu'elles puissent être pour le dialecticien, laissent et laisseraient entier le problème que se pose " Critique de la raison dialectique ". Ce que nous avons dit plus haut des réserves de Lefebvre le montre assez. Le problème de " Critique de la raison dialectique " est d'établir non pas seulement que les synthèses totalisantes " sont possibles, mais... qu'elles sont requises, non pas celleci ou celle-là, mais, en tout état de cause, que le savant doit prendre en tout cas et à tous les niveaux (1) une attitude totalisante par rapport à ce qu'il étudie " (2). Si elle réussissait, l'entreprise tentée par Sartre aurait donc par là même établi l'insuffisance de toute interprétation positiviste et analytique de l'Histoire, elle aurait établi que seule la méthode dialectique peut révéler " des structures, des rapports et des significations qui échappent par principe à tout positivisme ", et, " si nous supposons le caslimite d'une information parfaite ", rendre l'évènement transparent (3). Bref on aurait ainsi établi " la valeur euristique de la méthode dialectique quand elle est appliquée aux sciences de l'homme et la nécessité, quel que soit le fait envisagé et pourvu qu'il soit humain, de le replacer dans la totalisation en cours et de le comprendre à partir d'elle " (4). La dialectique serait ainsi fondée permettra de découvrir les véritables fondements de la métaphysique,

<sup>(1)</sup> Nous soulignons.

<sup>(2)</sup> CRD, p. 116

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 147

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 153

" comme méthode <u>universelle</u> et comme loi <u>universelle</u> de l'anthropologie " (1).

Nous demandions : a-t-on " le droit d'étudier un homme, un groupe d'hommes ou un objet humain " dans l' "esprit synthétique" avec lequel Marx abordait une telle étude ? Si la "Critique de la raison dialectique" réussit, il faudra donc répondre : non seulement on en a le droit, mais on le doit : elle aura en effet établi que " toute connaissance partielle ou isolée de ces hommes ou de leurs produits doit se dépasser vers la totalité ou se réduire à une erreur par incomplétude " (2).

On se rappelle dans quel contexte Kant pose sa question " Quid juris?". La science lui paraît avoir atteint avec Newton un état de droit qui permet des certitudes universellement valables, alors que la métaphysique en est restée à un état de fait, les opinions les plus diverses s'y entrechoquant sans convaincre personne. Il va s'agir pour Kant de faire passer la métaphysique de son état de fait à un état de droit. Dans ce but il se propose d'examiner les conditions de possibilité de la science. Il apparaîtra que ces conditions ne sont pas et ne peuvent être réalisées en métaphysique. Mais cette mise en lumière des conditions de possibilité de la science ne sera cependant pas purement négative par rapport à la métaphysique : elle permettra de découvrir les véritables fondements de la métaphysique,

(1) CRD, p. 10

<sup>(1)</sup> CRD, pp. 117-118 (nous soulignons).

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 11 (nous soulignons).

autorisant ainsi des " Prolégomènes à toute métaphysique future ". La situation dans laquelle Sartre se voit au seuil de la " Critique de la raison dialectique " n'est pas sans analogie avec la situation de Kant au seuil de la " Critique de la raison pure ". L'anthropologie, pourrait-on dire, n'a pas encore atteint son état de droit : elle n'est encore qu'un " amas confus de connaissances empiriques, d'inductions positivistes et d'interprétations totalisantes " (1). Cependant à la différence de la métaphysique au temps de Kant, on ne saurait dire qu'aux yeux de Sartre l'anthropologie authentique n'existe pas encore. Elle existe : elle n'est autre que le matérialisme historique dans lequel, même s'il lui paraît devoir procéder à " certains aménagements de méthode " (2), Sartre voit " la seule anthropologie possible qui doive être à la fois historique et structurelle " (3). Ainsi, au seuil de la " Critique de la raison dialectique " et pour son auteur, il en est aussi du matérialisme historique comme d'une science newtonienne qui, au temps de Kant, n'aurait pas rallié l'unanimité des hommes de science et n'aurait dès lors paru qu'une opinion parmi d'autres.

Comme pour Kant à l'égard de la science newtonienne et de la métaphysique, il va donc s'agir pour Sartre de dégager les conditions de possibilité de l'anthropologie : " Notre but réel est théorique,

<sup>(1)</sup> CRD, p. 10

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 115

<sup>(3)</sup> QM, p. 107

on peut le formuler en ces termes : à quelles conditions la connaissance d'une histoire est-elle possible ? " (1). Cette formulation ne doit pas d'ailleurs induire en erreur, comme si Sartre ne
visait ici que la science historique à l'exclusion des autres branches de l'anthropologie : il montrera comment finalement " la sociologie et l'économisme doivent se dissoudre... dans l'Histoire " (2),
celle-ci étant " fondement de tout processus humain " (3), de même
que dans " Questions de Méthode " il avait montré les insuffisances d'une reconstitution historique qui ne recourrait pas à ces
" disciplines auxiliaires " que doivent être pour elle la psychanalyse et la sociologie. On comprend ainsi déjà comment Sartre, visant à dégager les conditions de possibilité de l'anthropologie,
peut parodier le titre de Kant et prétendre " jeter les bases de
"Prolégomènes à toute anthropologie future" " (4).

La "Critique de la raison dialectique " "vise (donc) à fonder (cette) anthropologie structurelle et historique " (5) au'est, et que seul peut être, le matérialisme historique. Et cela signifie : la dialectique " comme méthode universelle et loi universelle de l'anthropologie doit être fondée. Mais comment ?

lesei primate transformée en un "empirirme sans princi-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 135

<sup>(2)</sup> Ibid., pp. 673-674

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 683

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 153

<sup>(5)</sup> Ibid., p. 156

Chapitre II stalt real dans la tête de Ra-

lité... en soumettait a priori les hommes et les choses aux idées ;

## LA DIALECTIQUE DOIT ETRE FONDEE A PRIORI

Il faut se méfier de l'a priori. Dans la première partie de "Questions de Méthode" Sartre explique pourquoi, malgré son accord de principe avec le marxisme, l'existentialisme ne s'est pas dissous en lui : " après nous avoir tirés à lui comme la lune tire les marées, après avoir transformé toutes nos idées, après avoir liquidé en nous les catégories de la pensée bourgeoise, le marxisme brusquement nous laissait en plan : il ne satisfaisait pas notre besoin de comprendre ; sur le terrain particulier où nous étions placés, il n'avait plus rien de neuf à nous enseigner parce qu'il s'était arrêté " (1).

Et en effet, durant la période stalinienne, les difficultés de la construction du socialisme en U.R.S.S. avaient amené les dirigeants du Parti à opérer une véritable scission entre la théorie et la pratique : celle-ci s'était transformée en un "empirisme sans principes", celle-là en un "savoir pur et figé" (2). De son côté " la planification, imposée par une bureaucratie qui ne voulait pas reconnaî-

<sup>(1)</sup> QM, p.25

<sup>(2)</sup> Ibid.

tre ses erreurs, devenait par là même une violence faite à la réalité... on soumettait a priori les hommes et les choses aux idées; l'expérience quand elle ne vérifiait pas les prévisions, ne pouvait qu'avoir tort. Le métro de Budapest était réel dans la tête de Rakosi; si le sous-sol de Budapest ne permettait pas de le construire, c'est que ce sous-sol était contre-révolutionnaire " (1).

L'intellectuel marxiste lui-même était gagné par cet idéalisme : il " crut qu'il servait son parti, en violant l'expérience, en négligeant les détails gênants, en simplifiant grossièrement les données et surtout en conceptualisant l'évènement avant de l'avoir étudié " (2). Ainsi, lors de la seconde intervention soviétique en Hongrie en novembre 1957, avant qu'aucun renseignement ne fût encore parvenu, les différentes tendances marxistes avaient déjà élaboré chacune leur interprétation de l'évènement; plus tard, lorsque les nouvelles furent arrivées, nombreuses, il ne semble pas qu'aucune des interprétations premières fût modifiée. Les concepts en usage dans le marxisme : la " bureaucratie ", la " contre-révolution ", la " démocratie directe ", les " conseils ouvriers ", la " petite bourgeoisie " la " réaction ", l' " impérialisme mondial " etc. étaient devenus de véritables entités que le marxiste contemporain cherchait à " placer " sans souci réel d'analyser l'expérience pour savoir s'ils lui correspondaient : " J'ai dit mon opinion sur la tragédie hongroise, note

Lisme" par aristocratie. En somme rien ne s'est pro-

<sup>(1)</sup> QM, p. 25

<sup>(2)</sup> Ibid., pp. 25-26

Sartre, et je n'y reviendrai pas. Du point de vue qui nous occupe, il importe peu a priori que les commentateurs communistes aient cru devoir justifier l'intervention soviétique. Ce qu'on trouvera navrant, par contre, c'est que leurs " analyses " aient totalement supprimé l'originalité du fait hongrois. Nul doute pourtant qu'une insurrection à Budapest, douze ans après la guerre, moins de cinq ans après la mort de Staline, devait présenter des caractères bien particuliers. Que font nos "schématiseurs" ? Ils soulignent les fautes du Parti mais sans les définir : ces fautes indéterminées prennent un caractère abstrait et éternel qui les arrache au contexte historique pour en faire une entité universelle; c'est " l'erreur humaine "; ils signalent la présence d'éléments réactionnaires mais sans montrer leur réalité hongroise : du coup, ceux-ci passent à la Réaction éternelle, ils sont frères des contre-révolutionnaires de 1793, et leur seul trait défini, c'est la volonté de nuire. Enfin, ces commentateurs présentent l'impérialisme mondial comme une force inépuisable et sans visage dont l'essence ne varie pas quel que soit son d'application. Avec ces trpis on constitue une interprétation passe-partout (les erreurs, éléments la-réaction-locale-qui-profite-du-mécontentement-populaire et l'exploitation-de-cette-situation-par-l'impérialisme-mondial) qui s'applique aussi bien ou aussi mal à toutes les insurrections, y compris aux troubles de Vendée, ou de Lyon, en 1793, à la seule condition de remplacer "impérialisme" par aristocratie. En somme rien ne s'est produit. Voilà ce qu'il fallait démontrer. " (1).

<sup>(1)</sup> QM, p. 29, note 1.

Pour Marx, au contraire, ses concepts acquis, son savoir antérieur étaient " régulateurs " ; loin de détourner de l'expérience, ils en stimulaient l'analyse; ils étaient " des clés, des schèmes interprétatifs " (1). Dans le marxisme contemporain de " Questions de Méthode " ces concepts ouverts se sont fermés : de " régulateurs " ils sont devenus " constitutifs " de l'expérience. L'analyse, dont on continue cependant à parler, s'est réduite à une " simple cérémonie " (2). Et l'on saisit dès lors le sens des lignes de conclusion du texte de 1957 (3) : "L'indissoluble unité des "appareils"... de leur fonctionnement rigoureux, de leurs finalités renversées... des nécessités pures ou naturelles et de la lutte furieuse des hommes aliénés, cette indissoluble unité doit apparaître à tout enquêteur qui veut comprendre le monde social. Ces objets sont devant ses yeux ... il doit s'imposer de les voir comme ils sont, sans négliger aucune de leurs structures... Il prendra le donné tel qu'il se manifeste (4). D'autant plus à l'aise qu'il dispose d'une philosophie, d'un point de vue, d'une base théorique d'interprétation et de totalisation, il s'imposera de les aborder dans un esprit d'empirisme absolu (4) et les laissera se développer, livrer d'eux-mêmes leur sens immédiat, dans l'intention d'apprendre et non de retrouver " (5).

<sup>(1)</sup> QM, p.28

<sup>(2)</sup> Ibid., pp. 27-28. Sartre souligne lui-même ici la couleur kantienne de sa terminologie.

<sup>(3)</sup> Une nouvelle conclusion fut ajoutée en 1960, dans l'édition de l' Critique de la raison dialectique ".

<sup>(4)</sup> Nous soulignons.

<sup>(5)</sup> QM, pp. 102-103

Du point de vue qui nous occupe la dénonciation des abus relevés par " Questions de Méthode " et les lignes de conclusion que nous venons de citer, prennent toute leur portée si l'on se reporte à ce quécrivait déjà Sartre, en 1950, dans "Faux-savants ou fauxlièvres", préface à l'ouvrage de Louis Dalmas sur " Le communisme yougoslave depuis la rupture avec Moscou ", et, en 1954, dans la troisième partie des " Communistes et la Paix ". Dans le premier de ces écrits Sartre souligne ainsi ce qui lui paraît le principal intérêt de l'étude de Dalmas : " Ce qui donne à ce travail une exceptionnelle valeur, c'est qu'il est un premier essai d'interprétation en profondeur de la dissidence titiste. Vous n'avez appliqué à ce fait historique aucun principe a priori : vous l'avez laissé se développer devant nous dans les perspectives de la dialectique marxiste mais, au lieu de l'expliquer de force au nom d'un marxisme particulier, vous l'avez considéré comme une expérience réalisée par l'histoire, qui vérifie, complète sur certains points et modifie sur d'autres la méthode qui permet de l'interpréter. Cette tentative est assez neuve qui laisse un évènement se dérouler, sous les yeux du lecteur, en pleine liberté, et se borne à nous montrer comment les faits engendrent leur propre dialectique. Elle pourrait servir d'exemple " (1).xpression singulière de relations universelles ; mais il ne

Dans la trosième partie des "Communistes et la Paix "Sartre évoque le parti-pris de l'anticommuniste français de gauche d'ignorer les

<sup>(1) &</sup>quot;Faux savants ou Faux lièvres ", dans Jean-Paul Sartre: "Situations, VI", Gallimard, Paris, 1964, p.25 (nous soulignons).

particularités du prolétariat français : " L'anticommuniste "de gauche" ne veut même pas entendre parler de la lassitude ouvrière : il nous montre un prolétariat d'acier plongé jusqu'à la garde dans la charogne bourgeoise ... L'anticommuniste "de gauche" fréquente les bourgeois français; il admet volontiers que leurs caractères nationaux ont été produits par les circonstances. Du prolétariat français, par contre, il nie purement l'existence : seul existe le prolétariat en soi qui se manifeste simultanément au sein de toutes les nations capitalistes. Comment ce prolétariat serait-il fatigué ? Et quel rapport veut-on qu'il ait, ce produit intelligible du capitalisme en soi, avec notre bourgeoisie si regrettablement empirique... Irrésistible, incompressible, inusable, il mûrit. Impitoyablement. C'est le plus terrible ennemi du capitalisme-en-soi. A la bourgeoisie française, on ne voit pas le mal qu'il pourrait faire : il ne la rencontrera jamais " (1). A cet idéalisme Sartre oppose sa propre position : " Pour moi je tiens que le développement du capital, pris dans sa généralité, rend compte des aspects communs à tous les mouvements ouvriers. Mais ces considérations de principe n'expliqueront jamais par elles seules les traits particuliers de la lutte des classes en France et en Angleterre entre telle date et telle autre. Un fait concret est, à sa manière, l'expression singulière de relations universelles ; mais il ne

<sup>(1) &</sup>quot;Les Communistes et la Paix ", dans Jean-Paul Sartre : "Situations, VI ", Gallimard, Paris, 1964, pp. 254-255 (nous soulignons).

<sup>(3)</sup> Ibid

<sup>(4)</sup> Ibid, p. 140

peut être expliqué dans sa singularité que par des raisons singulières : à vouloir le déduire d'un savoir absolu mais vide ou d'un principe formel de développement, on perd son temps et sa peine. En vérité, il y a des dialectiques et elles sont dans les faits, à nous de les y découvrir et non de les y mettre " (1).

On aura fait le rapprochement entre ce texte, en particulier la dernière phrase, et ce que nous citions plus haut de la préface au livre de Dalmas. Or nous lisons dans " Critique de la raison dialectique " : " Il n'y a point une dialectique qui s'impose aux faits comme les catégories de Kant aux phénomènes; mais la dialectique, si elle existe, est l'aventure singulière de son objet. Il ne peut y avoir nulle part ni dans une tête ni dans le ciel intelligible de schème préétabli qui s'impose aux développements singuliers " (2). Et Sartre n'hésite pas à parler de " nominalisme dialectique " (3). Plus loin il écrira encore : " Si la totalisation est en cours dans un secteur quelconque de la réalité, cette totalisation ne peut être qu'une aventure singulière dans des conditions singulières et, du point de vue épistémologique, elle produit les universels qui l'éclairent et elle les singularise en les intériorisant (de cette façon, en effet, tous les concepts forgés par l'histoire, y compris celui d'homme sont des universaux singularisés et n'ont aucun sens en dehors de cette aventure singulière"(4)

truire le markisme lui-même ? Sauf à vider celui-ci de son seus.

<sup>(1)</sup> Op. cit. p. 256 (nous soulignons)

<sup>(2)</sup> CRD, p. 132

<sup>(3)</sup> Ibid.

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 140

De la part de Sartre la mise en garde contre l'a priori est donc on ne peut plus nette et constante. Lui-même, dès les premières pages de " Critique de la raison dialectique ", rappelle ce qu'il en écrivait dans " Questions de Méthode " : " Cette méfiance de l'a priori est parfaitement justifiée dans les limites d'une anthropologie empirique. J'ai montré, dans la première partie (1), qu'elle était la condition même qui permettrait à un marxisme vivant de s'incorporer les disciplines qui demeurent jusqu'ici hors de lui " (2). Mais on a aussi remarqué la nuance : " dans les limites d'une anthropologie empirique ". Comment faut-il l'entendre ? \*L'apriorisme dénoncé dans " Questions de Méthode " équivalait à une véritable liquidation de la particularité. Pour y remèdier Sartre préconisait le recours à la psychanalyse et à la sociologie. Dans la suite du texte que nous venons de citer de " Critique de la raison dialectique ", Sartre indique le sens qu'il voit à cette incorporation au Marxisme, de " disciplines auxiliaires " : " (elle) consistera, quoi qu'on dise, à redécouvrir, sous le déterminisme classique de certains " champs " leur liaison dialectique à l'ensemble ou, s'il s'agit de processus déjà reconnus comme dialectiques, à montrer cette dialectique régionale comme l'expression d'un mouvement plus profond et totalisant " (3). Comment pourrait-il en être autrement à moins de détruire le marxisme lui-même ? Sauf à vider celui-ci de son sens,

<sup>(1)</sup> Il s'agit de " Questions de Méthode ".

<sup>(2)</sup> CRD, p. 117

<sup>(3)</sup> Ibid.

l'invitation sartrienne à faire appel à la psychanalyse et à la sociologie ne peut viser et ne vise en fait qu'à réintégrer la particularité dans la totalisation dialectique. La méfiance sartrienne de l'a priori ne contredit nullement l'attitude totalisante à prendre " en tout cas " par quiconque étudie les hommes et les objets humains. Mais dès lors cette méfiance de l'a priori ne va pas être le refus empiriste de tout a priori.

A la fin de notre premier chapitre nous interrogions : comment la dialectique doit-elle être fondée ? Or nous avions vu Sartre reconnaître la valeur de certaines reconstitutions de l'histoire réelle.

N'attestaient-elles pas dé jà l'efficacité de la méthode dialectique ? N'indiquaient-elles pas la voie à suivre : fonder la dialectique par les connaissances qu'elle a permis d'acquérir, par ses réussites pratiques, c'est-à-dire fonder la dialectique a posteriori ? (1)

"Les marxistes croient l'avoir fait " (2). A tort, pense Sartre.

S'il ne s'agissait que d'établir, à partir de certaines réussites, une hypothèse de travail, une méthode de recherche ou de définir la structure d'un secteur limité du réel, il n'y aurait évidemment pas d'objection. La science ne procède pas autrement, et Sartre ne songe pas à le lui reprocher. Déjà dans un article de 1946, "Matérialisme et Révolution", dans lequel on retrouve bien des amorces de thèmes qui seront repris dans "Critique de la raison dialectique",

<sup>(1)</sup> CRD, pp. 118, 120.

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 153

il remarquait, après avoir dénoncé la gratuité avec laquelle les marxistes français affirmaient la rationalité de l'univers,:

"La réussite de la science peut, à la riqueur, nous inciter à penser que cette rationalité est probable : mais il peut s'agir d'une rationalité locale, statistique; elle peut valoir pour un certain ordre de grandeur et s'effondrer au-dessus ou au-dessous de cette limite. De ce qui nous paraît une induction téméraire ou si l'on veut un postulat, le matérialisme fait une certitude ". Et il reconnaissait dans la même page le caractère privilégié de position kantienne : " Nous comprenons qu'un kantien vienne nous faire des déclararions sur la nature puisque, selon lui, la raison constitue l'expérience " (1).

Plus loin, à propos de l'affirmation de la dialectique comme structure du réel, il remarquait de nouveau : "La conscience hégélienne n'a pas besoin de <u>faire l'hypothèse</u> dialectique; elle n'est pas un pur témoin objectif assistant du dehors à la génération des idées : elle est elle-même dialectique, elle s'engendre elle-même selon les lois de la progression synthétique; point n'est besoin qu'elle <u>suppose</u> de la nécessité dans les liaisons : elle <u>est</u> cette nécessité, elle la vit. Et sa certitude ne lui vient pas de quelque évidence plus ou moins critiquable mais de l'identification progressive de la dialectique de la conscience avec la conscience de la dialectique.

<sup>(1) &</sup>quot; Matérialisme et Révolution " (MR), dans Jean-Paul Sartre : Situations, III, Gallimard, Paris, 1969, p. 142

Si au contraire la dialectique représente le mode de développement du monde matériel, si la conscience, loin de s'identifier tout entière à la dialectique tout entière, n'est qu'un"reflet de l'être", un produit partiel, un moment du progrès synthétique, si, au lieu d'assister à sa propre génération par l'intérieur, elle est envahie de l'extérieur par des sentiments et des idéologies qui ont leurs racines hors d'elle et qu'elle subit sans les produire, elle n'est qu'un maillon d'une chaîne dont le commencement et la fin sont fort éloignés ; et que peut-elle dire de certain sur la chaîne, à moins d'être la chaîne tout entière ? La dialectique dépose en elle quelques effets et poursuit son mouvement ; considérant ces effets. la réflexion peut juger qu'ils témoignent de l'existence probable (1) d'un mode synthétique de progression. Ou bien encore elle peut former des conjectures sur la considération des phénomènes extérieurs : de toute façon il faudra qu'elle se contente de regarder la dialectique comme une hypothèse de travail, comme une méthode qu'il faut essayer et qui se justifiera par sa réussite. D'où vient que les matérialistes tiennent cette méthode de recherche pour une structure de l'univers, d'où vient qu'ils se déclarent certains que "les relations et conditionnements réciproques des phénomènes, établis par la méthode dialectique, constituent les lois nécessaires de la matière en mouvement" (2), puisque les sciences de la nature procè-

tions " (2). Il faut songer loi à ce que Bachelard,

<sup>(1)</sup> Nous soulignons.

<sup>(2)</sup> Sartre cite ici Staline : Matérialisme dialectique et Matérialisme historique, Editions sociales, Paris, p. 13

dent d'un esprit contraire et usent de méthodes rigoureusement opposées, puisque la science historique n'est encore qu'à ses premiers pas " (1). Si nous laissons de côté (pour l'instant, car nous y reviendrons bientôt) la question de la dialectique hégélienne et celle de la dialectique de la nature, une chose est nette dans ce texte : aux yeux de Sartre, une hypothèse de travail, une méthode dialectiques pourraient s'autoriser de réussites de la science. Et même l'attribution d'une structure dialectique au réel, à condition toutefois, sauf à contredire le premier passage que nous avons cité, qu'il s'agît d'un secteur limité du réel.

La "Critique de la raison dialectique" soulignera comment le savant moderne se maintient dans ces limites de l'induction scientifique: il n'affirme pas " la rationalité absolue du réel, s'il faut entendre par là que la réalité obéirait à un système défini de principes et de lois a priori ou, en d'autres mots, qu'elle se conformerait à un certain type de raison constituée; le savant quoi qu'il cherche, où qu'il aille, pose dans son activité que la réalité se manifestera toujours de manière qu'on puisse constituer par elle et à travers elle une sorte de rationalité provisoire et toujours en mouvement. Ce qui revient à affirmer que l'esprit humain acceptera tout ce que l'expérience lui présentera et subordonnera sa conception de la logique et de l'intelligibilité aux données réelles qui se découvrent à ses investigations " (2). Il faut songer ici à ce que Bachelard,

<sup>(1)</sup> MR, pp. 163-165 (la seconde partie du texte est soulignée par nous).

<sup>(2)</sup> CRD, pp. 118-119

dont Sartre lui-même rappelle en effet les travaux, écrivait du " rationalisme ouvert " caractéristique du " nouvel esprit scientifique ": " Le physicien a été obligé trois ou quatre fois depuis vingt ans de reconstruire sa raison et intellectuellement parlant de se refaire une vie " (1). C'est qu'en effet " les concepts et les méthodes, tout est fonction du domaine d'expérience; toute la pensée scientifique doit changer devant une expérience nouvelle, un discours sur la méthode scientifique sera toujours un discours de circonstance, il ne décrira pas une constitution définitive de l'esprit scientifique " (2). Si l'on veut parler d'un principe scientifique de la rationalité du réel, il faut donc bien voir que ce principe n'a pas de contenu matériel, il représente au fond, pour reprendre les termes de Bachelard, " le courage de l'esprit scientifique contemporain " (3) qui n'accepte plus de s'en tenir à la " dichotomie du clair et de l'inextricable, du légal et de l'irrégulier ", de la loi et des perturbations à celle-ci (4), et qui ainsi se voit conduit à des révisions éprouvantes et sans cesse recommencées. Bref le principe scientifique de rationalité " vise plus l'activité humaine que la diversité des phénomènes " (5). Plutôt qu'un véritable principe, il n'est, à y regarder de près, que la praxis

<sup>(1)</sup> Gaston Bachelard : <u>Le nouvel esprit scientifique</u>, éd. Félix Alcan, Paris, 1934, p. 175

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 135

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 156

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 151

<sup>(5)</sup> CRD, p. 119

scientifique elle-même " pos(ant) et impos(ant) sa propre impossibilité " (1).

Mais là précisément apparaît toute la différence entre la situation du savant moderne et celle du dialecticien : la nécessité où celui-ci se trouve, d'une part, de fonder le savoir dialectique, d'autre part, de le fonder a priori. La Raison Dialectique en effet dépasse le cadre de la méthodologie : " la dialectique est une méthode et un mouvement dans l'objet; elle se fonde, chez le dialecticien, sur une affirmation de base concernant tout à la fois la structure du réel et celle de notre praxis : nous affirmons tout ensemble que le processus de la connaissance est d'ordre dialectique, que le mouvement de l'objet (quel qu'il soit) est lui-même dialectique et que ces deux dialectiques n'en font qu'une. Cet ensemble de propositions a un contenu meté. riel; elles forment elles-mêmes des connaissances organisées ou, si l'on préfère, elles définissent une rationalité du monde " (2). Ainsi alors que "le savant moderne considère la Raison comme indépendante de tout système rationnel particulier... le dialecticien, lui, se place dans un système : il définit une Raison, il rejette a priori la Raison purement analytique du XVIIe. siècle ou, si l'on veut, il l'intègre comme le moment premier d'une Raison synthétique et progressive" (3). Et non seulement la raison analytique, mais "ce système rationnel particulier prétend dépasser tous les modèles de rationalité

<sup>(1)</sup> CRD, p. 118

<sup>(2)</sup> Ibid. p. 119

<sup>(3)</sup> Ibid.

et les intégrer : la Raison dialectique n'est ni raison constituante ni raison constituée, elles est la Raison se constituant dans le
monde et par lui en dissolvant en elle toutes les Raisons constituées pour en constituer de nouvelles qu'elle dépasse et dissout à
son (sic, mais : leur ?) tour. C'est donc à la fois un type de rationalité et le dépassement de tous les types rationnels" (1). Certain
de " pouvoir toujours dépasser ", le dialecticien affirme " la nécessité permanente pour l'homme de totaliser et d'être totalisé, pour
le monde d'être une totalisation sans cesse plus ample et toujours
en cours " (2). Mais alors, conclut Sartre, " un savoir de cette ampleur n'est qu'un rêve philosophique s'il ne se découvre à nous avec
tous les caractères de l'évidence apodictique " (3).

Or c'est ce que ne peut donner l'induction scientifique. Nous avons vu Sartre souligner le caractère provisoirgque la science moderne reconnaît à ses résultats et aux méthodes qu'elle définit à partir d'eux : aucune méthode scientifique ne revendique de caractère définitif et donc encore moins l'universalité à laquelle prétend au contraire la dialectique. Kant écrivait déjà : "l'expérience ne donne jamais à ses jugements une véritable et stricte universalité, mais seulement une universalité supposée et relative (par induction) qui n'a pas d'autre sens que celui-ci : nos observations, pour nombreuses qu'elles aient été jusqu'ici, n'ont jamais trouvé d'exception à telle

ttique de la rainen pure, trad. Tremesayques et Pacaud,

<sup>(1)</sup> CRD, p. 119

<sup>(2)</sup> Ibid., pp. 119-120

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 120

ou telle règle... L'universalité dialectique n'est donc qu'une élévation arbitraire de la valeur ; on fait d'une règle valable dans la plupart des cas une loi qui s'applique à tous, comme, par exemple, dans la proposition : Tous les corps sont pesants. " (1). Autrement dit, si nombreuses que soient les constatations scientifiques, elles n'attestent jamais absolument que les choses ne puissent être autrement qu'on ne l'a constaté jusqu'ici, elles ne donnent donc pas la nécessité, le "ceci ne peut pas ne pas être". Sartre, de son côté, écrit : " les réussites pratiques ne suffisent pas : quand même les affirmations du dialecticien seraient indéfiniment confirmées par les résultats de la recherche, cette confirmation permanente ne permettrait pas de sortir de la contingence empirique " (2). Il avait déjà fait remarquer : " quelles que soient... les liaisons constatées dans l'expérience, elles ne seront jamais en nombre suffisant pour fonder un matérialisme dialectique; une extrapolation d'une telle ampleur - c'est-a-dire infiniment infinie - est radicalement distincte de l'induction scientifique " (3).

A qui veut fonder la dialectique "comme méthode universelle et loi universelle de l'anthropologie" la voie a posteriori est donc fermée. En ce sens Gurvitch dans son hyperempirisme dialectique (4) et aussi bien Georges Lefebvre en qui Sartre reconnaît la même attitude (5),

<sup>(1)</sup> Kant: Critique de la raison pure, trad. Tremesaygues et Pacaud, p. 33.

<sup>(2)</sup> CRD, p. 120

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 118

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 117

<sup>(5)</sup> Ibid., p. 116

sont cohérents dans leur refus de la dialectique comme méthode universelle de l'anthropologie. Si une telle dialectique peut être fondée, elle devra donc l'être a priori.

Nous avons indiqué plus haut comment, dans la question de la rationalité du réel, Sartre reconnaissait le caractère privilégié de la position kantienne par rapport à ceux qui ne pouvaient au mieux qu'invoquer la réussite de la science. Devant l'exigence qui vient d'être mise en lumière, de fonder a priori la dialectique, il est difficile de ne pas penser de nouveau à Kant et à son a priori dont, comme le dit M. Dufrenne, "l'élaboration... est une pièce maîtresse du kantisme " (1), et dont le même auteur montre le rôle qu'il jouera dès lors dans la problématique post-kantienne (2). D'autant que Sartre, en notant que l'a priori dialectique " se rapporte... à une universalité et à une nécessité " (3) pourra sembler évoquer les critères qui définissaient l'a priori kantien. En outre Sartre entendra faire droit à l'exigence de fonder la dialectique a priori, par ce qu'il appellera le " formalisme " de sa démarche (4). Constamment il rappellera le niveau " formel " auquel doit se tenir et se tient son entreprise critique (5), et l'opposera au " contenu " : " contenu matériel " du marxisme (6), "contenu" de chaque vie singulière (7), "contenu des

<sup>(1)</sup> Mikel Dufrenne: La notion d'a priori, P.U.F. Paris, 1959, p. 1

<sup>(2)</sup> Ibid., pp. 1-49

<sup>(3)</sup> CRD, p. 130

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 179

<sup>(5)</sup> Ibid., p. 153

<sup>(6)</sup> Ibid., p. 134

<sup>(7)</sup> Ibid., p. 142

relations humaines "(1) qui fait, par exemple, qu' "une amitié, du temps de Socrate, n'a pas la même fonction qu'une amitié contemporaine "(2) etc... Il opposera forme et matière, et affirmera la permanence de la forme par rapport au contenu changeant qui l'actualise (3).

Mais, pour frappantes qu'elles puissent paraître à première vue, ces analogies de langage seraient trompeuses si elles inclinaient à croire que l'a priori dialectique recherché par Sartre se rapportait à des principes constitutifs et antérieurs à l'expérience (4). L'exigence de fonder a priori la rationalité dialectique en rencontre une autre qui, celle-là, va contre les principes du criticisme kantien et dont il nous faut maintenant parler.

<sup>(1)</sup> CRD, pp. 179, 198

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 146

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 622

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 130

Chapitre III at auton de monne, (la dialor-

LA RATIONALITE DIALECTIQUE DOIT SE DECCUVRIR
DANS L'EXPERIENCE DIRECTE ET QUOTIDIENNE.

les faccherames de la dialectique de la nature, plore doctrine

"Nous savons depuis Kant que l'expérience livre le fait mais non pas la nécessité " (1). Or la rationalité dialectique dont nous venons de voir qu'elle devait s'imposer " avec tous les caractères de l'évidence apodictique ", ne peut en même temps se découvrir que " dans l'expérience directe et quotidienne " (2). " La contradiction, note Sartre, est manifeste " (3). Mais il l'assume : il s'y voit conduit par l'échec de ce qu'il appelle le " dogmatisme dialectique ". Celui-ci est le fait d'Engels et des marxistes qui défendent à sa suite une dialectique de la Nature.

L'irrationalisme que l'on reproche à l'existentialisme sartrien est bien connu. Dans " Questions de Méthode " Sartre lui-même, à plusieurs reprises, s'en défendait (4). Mais l'irrationalisme n'est peut-être

<sup>(1)</sup> CRD, p. 130

<sup>(2)</sup> Ibid.

<sup>(3)</sup> Ibid.

<sup>(4)</sup> QM, pp. 95, 106, 110.

pas où l'on pense. Déjà "Matérialisme et Révolution "dénonçait les incohérences de la dialectique de la nature, alors doctrine officielle des marxistes français. "Critique de la Raison dialectique "y revient: "par quelque bout qu'on (la) prenne, (la dialectique de la Nature) aboutit à l'irrationnel: ou bien en supprimant la pensée de l'homme empirique ou bien en créant une conscience nouménale qui impose sa loi comme un caprice ou bien en retrouvant dans la Nature "sans addition étrangère" les lois de la Raison dialectique sous forme de faits contingents "(1). Arrêtons-nous un peu sur les différents points de cette critique.

Bien que Marx eût une conception profonde et riche de l'objectivité et qu'il " serait facile de trouver (chez lui) les éléments d'une épistémologie <u>réaliste</u> qui n'a jamais été developpée ", " la théorie de la connaissance reste le point faible du marxisme " (2). C'est ainsi que Marx s'est trouvé avoir fourni aux "dialecticiens" de la Nature la définition d'un matérialisme dialectique qui n'est pas le sien : " La conception matérialiste du monde signifie simplement la conception de la Nature telle qu'elle est, sans aucune addition étrangère ". Dans une telle conception, ainsi que le remarque Sartre, la pensée de l'homme, " l'addition étrangère ", " est tenue pour une déformation radicale de son objet " (3) contre laquelle on

T'

<sup>(1)</sup> CRD, p. 128

<sup>(2)</sup> MR, p. 141, note 1; QM, pp. 30-31, note 1.

<sup>(3.)</sup> CRD, p. 125

prétend se défendre en se faisant pur regard objectif. Mais alors

" ayant dépouillé toute subjectivité et s'étant assimilé à la pure

vérité objective, (on) se promène dans un monde d'objets habité

par des hommes-objets " (1). Tel est bien le statut de l'homme dans

une telle conception : " il rentre au sein de la Nature comme un de

ses objets et se développe sous nos yeux conformément aux lois de

la Nature, c'est-à-dire comme pure matérialité gouvernée par les

lois universelles de la dialectique " (2). Et sa pensée, elle aussi,

se révèle dans sa vérité lorsqu'on " a pu la réduire... à un résul
tat " (3). Et Sartre cite Naville : " Ce que nous nommons sujet n'est

qu'un objet considéré comme le siège de réactions particulières...

Comme centre de réactions plus ou moins différées, le corps effectue

des mouvements qui s'organisent en un comportement. Il en résulte des

actes (Penser est un acte. Souffrir est un acte)... " (4).

En réalité, dans une telle perspective, l'homme a disparu, et avec lui la connaissance: "Car la connaissance, sous quelque forme que ce soit, est un certain rapport de l'homme avec le monde qui l'environne: si l'homme n'existe plus, ce rapport disparaît "(5), "l'Etre ne se manifeste plus, de quelque manière que ce soit: il évolue selon ses lois propres "(6). Dans ce matérialisme dialectique "il n'y

<sup>(1)</sup> QM, pp. 30-31 (nous soulignons). Voir aussi MR, p. 141.

<sup>(2)</sup> CRD, p. 124

<sup>(3)</sup> Ibid. p. 125

<sup>(4)</sup> Ibid. p. 125

<sup>(5)</sup> Ibid. p. 124

<sup>(6)</sup> Ibid. p. 123

a plus besoin de certitudes, de critères " (1), l'entreprise de fonder la dialectique n'y a évidemment pas de sens.

Mais cette dialectique de la Nature qui supprime toute pensée, voilà qu'on la présente comme la vérité de l'Etre! La dialectique est la loi du monde. Qui peut l'affirmer avec une telle assurance ? Pas l'homme, nous le savons. Qui peut apprécier la vérité d'une affirmation aussi sûre d'elle-même ? Pas l'homme non plus ! Pour présenter la dialectique comme la vérité de l'Etre et la loi du monde, il faut donc bien que les tenants de la dialectique de la Nature s'attribuent une double conscience : comme à tout homme une conscience empirique, rigoureusement conditionnée par le monde et à laquelle ils ont ôté tout moyen de distinguer le vrai du faux, et une autre conscience, transcendante à la première. Que peut bien être cette conscience trans. cendante ? " l'Esprit (qui) voit la dialectique comme loi du monde " ? (2). On se retrouve alors en plein idéalisme! Et "comment s'accommode ce dédoublement de personnalité ?" (3). Déjà, dans " Matérialisme et Révolution ", Sartre dénonçait cette facilité à sortir de l'humain et à se substituer au Dieu qu'on nie pour contempler le spectacle de l'univers (4). On retrouve en fait ici l'impasse dans laquelle se retrouve quiconque ne reconnaît que le point de vue de l'extériorité, et qu'André Gorz a évoqué de façon suggestive à propos de certains

<sup>(1)</sup> CRD, p. 124

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 125

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 126

<sup>(4)</sup> MR, p. 141

sociologues: "Si, comme le soutiennent certains sociologues (marxistes ou non), l'individu doit être expliqué à partir des ensembles sociaux matériellement structurés sans que ceux-ci puissent être rendus intelligibles à partir des individus, alors la société ne peut être connue que comme objet extérieur et d'un point de vue extérieur (non-dialectique), et l'individu sera, de même, connu du dehors comme pur produit passif. Mais connu par qui ? Par le sociologue. Celui-ci n'est-il donc pas un individu ? Bien sûr que si; mais il réclame pour soi seul, en tant que "support neutre" de la "science", la faculté privilégiée d'expliquer les individus par l'extérieur, tout en niant que lui-même et sa propre démarche doivent ou puissent être expliqués de même (sans quoi il tomberait dans le scepticisme). Ainsi la subjectivité que l'on entendait éliminer ressaisit le sociologue par derrière, en tant qu'il pose dognatiquement pour lui seul la possibilité d'une connaissance absolue, parce qu'extérieure, des autres : c'est lui, sociologue, qui se pose comme seul sujet, témoin absolu et étranger dans sa prétention de connaître les individus comme purs objets, à partir d'une société que lui seul saisit comme leur vérité, mais qui ne serait pas sa vérité (et celle de sa sociologie). Bref, tout le monde serait "dans" la société et explicable par elle, sauf le sociologue qui explique " (1). Dans ce texte la société tient pour les sociologues visés la même place que la Nature pour les dialecticiens de la Nature et, comme on voit, le problème posé est identique.

<sup>(1)</sup> André Gorz : <u>Le Socialisme difficile</u>, Le Seuil, Paris, 1967, p. 224 (dans le chapitre IX, intitulé : "Sartre et le Marxisme").

Au surplus " le principe absolu que "la Nature est dialectique" n'est suceptible en ce jour d'aucune vérification " (1). La valeur des lois scientifiques dépend seulement de leur vérification par les faits. Et elles resteront ce qu'elles sont, qu'on déclare ou non qu'elles représentent un certain mouvement dialectique dans leurs objets. En elle-même chaque loi scientifique n'est ni dialectique ni antidialectique. Et pas davantage les faits scientifiques, dont Sartre rappelle après Whitehead qu'ils ne sont que d'anciennes lois (2). Bref, pour être ce qu'elles sont actuellement, les sciences de la Nature n'ont aucunement besoin de l'interprétation dialectique, et celle-ci ne trouvera en elles ni démenti, ni confirmation. Jusqu'à maintenant, et sans préjuger des découvertes futures des sciences de la Nature (3), l'affirmation qu'il y a une dialectique de la Nature n'est donc qu'une affirmation dogmatique. "Elle ressemble curieusement, note Sartre, à ces idées de la Raison dont Kant nous explique qu'elles sont régulatrices et qu'aucune expérience singulière ne peut les justifier " (4). Une conscience nouménale, qui impose sa loi à la Nature sans être capable de la justifier, donc comme un pur caprice, en un mot un " idéalisme dogmatique ", voilà donc où nous en sommes avec la Dialectique de la Nature.

Enfin la dialectique de la Nature ramène la raison à n'être que cet os dont parlait Hegel. Sartre rappelle ce qu'Engels écrivait des "lois

<sup>(1)</sup> CRD, p. 125

<sup>(2)</sup> Ibid.; la référence à Whitehead se trouve p. 124

<sup>(3)</sup> CRD, pp. 129-130, 148.

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 126

les plus générales de l'histoire naturelle et de l'histoire sociale ":
"On peut les réduire pour l'essentiel à trois :

La loi du renversement de la quantité en qualité et inversement.

La loi de l'interprétation des contraires. (1)

La loi de la négation de la négation.

Toutes trois sont développées par Hegel à sa manière idéaliste comme de simples lois de pensée... L'erreur consiste à vouloir imposer ces lois à la Nature et à l'Histoire comme lois de pensée au lieu de les en déduire" (2).

Si l'on passe sur l'expression fautive (on induit, on ne déduit pas, des lois universelles de lois particulières) et si l'on suppose qu'on puisse en effet induire des lois générales de la dialectique, à quoi cela conduit-il? Au mieux " à trouver les lois de la Raison dans l'U-nivers comme Newton a trouvé le principe d'attraction " (3), c'est-à-dire à voir en elles des faits indépassables. Le mot de Newton est célèbre: " Hypotheses non fingo ": il avait établi " l'existence de fait de la gravitation, mais... il se refusait à la fonder en droit. à l'expliquer, à la réduire à quelque principe plus général. Ainsi la rationalité paraissait à ses contemporains s'arrêter avec les démonstrations et les preuves: le fait en lui-même restait inexplicable et contingent " (4). Ainsi en serait-il des lois de la Raison dialectique: " c'est ainsi et non autrement ". La Raison ne serait alors qu'un

<sup>(1)</sup> Sic, mais il faut évidemment lire : "la loi de l'interpénétration des contraires".

<sup>(2)</sup> CRD, p. 127

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 128

<sup>(4)</sup> Ibid.

fait contingent, sans nécessité connaissable : il arrive que...

" il se trouve que les contraires s'interpénètrent ". La Raison
n'est plus qu'une " pure et simple irrationalité ", " un os " (1).

Un peu plus loin Sartre montrera en outre comment, à présenter ainsi les lois de la dialectique, on détruit purement et simplement la totalisation, c'est-à-dire la dialectique. En tant que faits indépassables, c'est-à-dire tant qu'il n'existe pas de " principe plus général dont elles pourraient être des conséquences nécessaires " (2), les lois les plus générales de la Raison positiviste " apparaissent comme des consignes séparées (sauf si l'on envisage cette raison comme une limite de la Raison dialectique et au point de vue de celle-ci) " (3). Telles sont donc nécessairement " les lois les plus générales de l'histoire naturelle et de l'histoire sociale ", trouvées dans l'univers de la manière dont le veut Engels. Mais en réalité, s'il y a des lois de la dialectique, elles doivent être " chacune toute la dialectique : il ne saurait en être autrement sinon la Raison dialectique cesserait d'être elle-même un processus dialectique et la pensée, comme praxis du théoricien, serait nécessairement discontinue " (4). Concevoir des lois de la dialectique dans les perspectives que propose la Dialectique de la Nature de Engels équivaut à nier la Raison dialectique comme totalisation,

<sup>(1)</sup> CRD, p. 128

<sup>(2)</sup> Ibid.

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 137 (nous soulignons)

<sup>(4)</sup> Ibid.

c'est-à-dire équivaut à la nier purement et simplement.

Tel apparaît donc le bilan malheureux de cette Dialectique de la Nature. L'homme y est supprimé, et par là même sa connaissance. Cependant les tenants de cette dialectique l'imposent comme la Vérité, il faut bien alors qu'ils se réclament d'une conscience transcendante à leur conscience empirique, qui soit apte à juger de cette vérité. Mais, outre qu'il est gratuit, le recours à cette instance supérieure ramène ces matérialistes à l'idéalisme. D'autre part l'affirmation d'une dialectique de la Nature est incapable de se justifier : la considération des lois scientifiques ne peut être d'aucun secours en ce sens. Enfin la dialectique de la Nature ramène la Raison à l'inintelligibilité du fait. Pire : en envisageant les "lois les plus générales " de la dialectique à la manière des règles induites de la Raison positiviste, elle nie purement et simplement la Raison dialectique.

Sartre explique l'origine de ces déboires. L'erreur des "dialectique ciens "de la Nature, c'est d'avoir voulu transférer la dialectique du secteur où elle fut découverte, celui des relations des hommes à la matière et des hommes entre eux, au secteur de la Nature inanimée et, oubliant ensuite où ils l'avaient prise, d'avoir voulu, dans le secteur humain, substituer à l'authentique dialectique la loi irrationnelle qu'elle était devenue au cours de l'opération (1). Engels,

<sup>(1)</sup> CRD, pp. 126, 129

dira Sartre, a tué deux fois la dialectique : " la première fois en prétendant la découvrir dans la nature, la seconde fois en la suppri dans la société " (1)

Pour qui entreprend de fonder la dialectique, la voie de la dialectique de la Nature est donc, elle aussi, fermée. Il reste à chercher la dialectique où elle a été effectivement trouvée, c'est-à-dire dans la praxis des hommes situés dans la Nature et dans la société (2) Et ceci revient à dire que " la dialectique comme rationalité (doit) se découvrir dans l'expérience directe et quotidienne " (3). C'est ce qu'il nous faut maintenant comprendre.

Dans la troisième partie de "Questions de Méthode "Sartre a vigoureusement mis en relief ce qu'il opposait au matérialisme mécaniste qu'était celui des marxistes contemporains, malgré leurs prétentions à une "dialectique de la Nature "(4). "Les hommes font leur histoire eux-mêmes mais dans un milieu donné qui les conditionne ". Cette phrase célèbre d'Engels n'est pas sans poser des problèmes : comment comprendre que l'homme fait l'Histoire, si d'un autre côté c'est l'Histoire qui le fait ? En plein accord avec leur dialectique de la Nature les marxistes contemporains semblent à l'auteur de "Questions de Méthode " avoir pris l'interprétation la plus facile : "entièrement

<sup>(1)</sup> CRD, p. 670

<sup>(2)</sup> Ibid., pp. 126, 129

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 130

<sup>(4)</sup> Voir déjà sur ce point MR, p. 144

déterminé par les circonstances antérieures, c'est-à-dire, en dernière analyse, par les conditions économiques, l'homme est un produit passif, une somme de réflexe conditionnés. Mais cet objet inerte, en s'insérant dans le monde social, au milieu d'autres inerties
pareillement conditionnées, contribue par la nature au'il a reçue
à précipiter ou à freiner le " cours du monde " : il change la société comme une bombe, sans cesser d'obéir au principe d'inertie,
peut détruire un immeuble " (1).

Ce matérialisme n'est pas celui de Marx, auquel adhère Sartre. Ce dernier rapuelle la troisième thèse de Feuerbach : "La doctrine matérialiste selon laquelle les hommes sont un produit des circonstances et de l'éducation... ne tient pas compte du fait que les circonstances sont modifiées précisément par les hommes et que l'éducateur doit être éduqué lui-même ". Cette thèse, à moins de n'être qu'une tautologie qui la rendrait inutile et absurde, est "l'affirmation décisive de l'irréductibilité de la praxis humaine... Si l'on veut donner toute sa complexité à la pensée marxiste, il faudrait dire que l'homme, en période d'exploitation, est à la fois le produit de son propre produit et un agent historique qui ne peut en aucun cas passer pour un produit... les hommes font leur histoire sur la base de conditions réelles antérieures... mais ce sont eux qui la font et non les conditions antérieures : autrement ils seraient les simples véhicules de forces inhumaines qui régiraient à travers eux le monde so-

<sup>(1)</sup> QM, p. 60

vent être vicues (1) dans la rarticularité des ? sial. " (1). Certes, ma praxis peut m'être "volée ", mais " cela ne vient pas de ce que je ne fais pas l'Histoire, mais de ce que l'autre la fait aussi " (2). Et cette aliénation " peut modifier les résultats de l'action, mais non sa réalité profonde. Nous refusons, déclare Sartre, de confondre l'homme aliéné avec une chose, et l'aliénation avec les lois physiques qui régissent les conditionnements d'extériorité " (3). Ainsi, à l'encontre des tenants de la dialectique de la Nature qui ramènent l'homme à un " objet inerte ", et en accord avec ce qu'il estime être le matérialisme véritablement marxiste, Sartre maintient " la spécificité de l'acte humain... l'homme se caractérise avant tout par le dépassement d'une situation, par ce qu'il parvient à faire de ce qu'on a fait de lui, même s'il ne se reconnaît pas dans son objectivation ... la conduite la plus élémentaire doit se déterminer à la fois par rapport aux facteurs réels et présents qui la conditionnent et par rapport à un certain objet à venir qu'elle tente de faire naître. C'est ce que nous nommons le projet "(4) Or une telle praxis comporte nécessairement un moment subjectif d'expérience vécue : elle est " un passage de l'objectif à l'objectif par l'intériorisation (5)... Pour devenir des conditions réelles de la praxis, les conditions matérielles qui gouvernent les relations humai-

<sup>(1)</sup> QM, p. 61

<sup>(2)</sup> Ibid.

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 63

<sup>(4)</sup> Ibid.

<sup>(5)</sup> Nous soulignons.

nes doivent être vécues (1) dans la particularité des situations particulières : la diminution du pouvoir d'achat ne provoquerait jamais d'action (1) revendicative si les travailleurs ne la ressentaient dans leur chair (1) sous forme d'un besoin ou d'une crainte fondée sur cruelles expériences; la pratique de l'action syndicale peut accroître l'importance et l'efficacité des significations objectives chez le militant entraîné : le taux des salaires et l'indice des prix peuvent par eux-mêmes éclairer ou motiver son action; mais toute cette objectivité se rapporte finalement à une réalité vécue (1) : il sait ce qu'il a ressenti et ce que d'autres ressentiront (1). Or ressentir, c'est déjà dépasser vers la possibilité d'une transformation objective; dans l'épreuve du vécu la subjectivité se retourne contre elle-même et s'arrache au désespoir par l'objectivation. Ainsi le subjectif retient en soi l'objectif qu'il nie et dépasse vers une objectivité nouvelle; et cette nouvelle objectivité à son titre d'objectivation extériorise l'intériorité du projet comme subjectivité objectivée ! (2). pople tiville sum au qui decourre l'advers la du réel dans

Il n'est pas sans intérêt, pour saisir toute la portée de ces remarques, de se reporter à ce que Sartre écrivait déjà dans "Matérialisme et Révolution ". L'équivalence entre l'expérience du réel et la praxis ou le projet humains, et corrélativement l'impossibilité d'une expérience du réel dans un monde de purs objets comme celui des "dialecticiens" de la Nature y sont fortement marqués : "Nulle part, en aucun

<sup>(1)</sup> Nous soulignons.

<sup>(2)</sup> QM, pp. 66-67

cas, la nature par elle seule ne nous donne l'impression de résistance vaincue, de révolte et de soumission, de lassitude. En toute circonstance, elle est tout ce qu'elle peut être, voilà tout. Et les forces opposées composent selon les calmes lois de la mécanique. Pour rendre compte de la réalité comme résistance à dompter par le travail, il faut que cette résistance soit vécue par une subjectivité qui cherche à la vaincre. La nature conque comme pure objectivité est l'inverse de l'idée. Mais précisément à cause de cela elle se transforme en idée : elle est la pure idée d'objectivité. Le réel s'évanouit. Car le réel c'est ce qui est perméable à une subjectivité : c'est ce morceau de sucre, dont j'attends, comme dit Bergson, qu'il fonde ou, si l'on préfère, c'est l'obligation pour un sujet de vivre une semblable attente. C'est le projet humain (1), c'est ma soif qui décide qu'il " met longtemps " à fondre. En dehors de l'humain il ne fond ni lentement ni vite, mais précisément dans un temps qui dépend de sa nature, de son épaisseur et de la quantité d'eau où il baigne. C'est la subjectivité humaine qui découvre l'adversité du réel dans et par le projet (1) qu'elle fait de le dépasser vers l'avenir. Pour qu'une colline soit aisée ou malaisée à gravir, il faut avoir fait le projet de monter à son sommet " (2). Quelques pages plus loin Sartre y reviendra encore : " Pour que les choses révèlent ce que Bachelard appelle à juste titre leur " coefficient d'adversité ", il faut que ce soit à la lumière d'un projet (1) qui les éclaire, fût-ce le très

<sup>(1)</sup> Nous soulignons.

<sup>(2)</sup> MR, pp. 212-213

simple et très fruste projet de vivre " (1). Et c'est pour le moins à la lumière de ce projet de vivre que " la mort, le chômage, la répression d'une grève, la misère et la faim ne sont pas des idées... (mais) des réalités de tous les jours qui sont vécues dans l'horreur " (2). On saisit dès lors le sens de l'opposition que Sartre institue dans " Critique de la raison dialectique " entre l' "idéalisme matérialiste" qu'il voit dans la dialectique de la Nature, et le "matérialisme réaliste, pensée d'un homme situé dans le monde, traversé par toutes les forces cosmiques et qui parle de l'univers matériel comme de ce qui révèle peu à peu à travers une praxis en situation" (3).

Si l'irrecevabilité de la dialectique de la Nature fait que la raison dialectique, si elle existe, doit se découvrir et se fonder " dans et par la praxis humaine à des hommes situés dans une certaine société, à un certaine moment de son développement " (4), on comprend maintenant en quel sens cela nous renvoie finalement à devoir découvrir la raison dialectique " dans l'expérience directe et quoquidienne " (5). Et, rappelons-le, nous devons l'y découvrir a priori. Donc, comme nous l'avons vu souligné par Sartre lui-même, contrairement aux principes kantiens.

Cette exigence d'une découverte d'un a priori dans l'expérience

<sup>(1)</sup> MR. p. 220

<sup>(2)</sup> Ibid. p. 210

<sup>(3)</sup> CRD, p. 126

<sup>(4)</sup> Ibid. p. 129

<sup>(5)</sup> Ibid. p. 130

n'est pas sans faire penser à l'étude de M. Dufrenne, à laquelle nous avons déjà fait allusion. Celle-ci a montré les difficultés de l'a priori kantien. Pour Kant l'a priori ne peut être qu'un a priori formel dont il est exclu qu'il puisse être donné dans l'expérience. Mais, demande M. Dufrenne, "Viser l'expérience, fût-ce pour la fonder, n'est-ce pas déjà la présupposer ? Pour que l'expérience soit référence, ne faut-il pas qu'elle soit source ? Ne doit-on pas aller jusqu'à dire que l'a priori, principe de l'expérience, a aussi son principe dans l'expérience en ce qu'il est donné en elle ? "(1). Et M. Dufrenne va s'employer dès lors à justifier un "empirisme du transcendantal".

Un autre point de rencontre (qui, pas plus que le précédent, ne préjuge des différences que nous aurons plus tard l'occasion de signaler) est le refus opposé par Sartre et M. Dufrenne au salut offert à Kant tant par Hegel que Husserl (2). Sartre n'ignore pas les avantages de la solution hégélienne. Bien entendu " à condition que l'on y croie " (3) ! Chez Hegel, rappelle-t-il, " le mouvement de l'être ne fait qu'un avec le processus du Savoir : donc, comme le dit fort bien Hyppolite, le Savoir de l'Autre (objet, monde, nature) est un Savoir de soi et réciproquement. Ainsi Hegel peut-il écrire : "La connaissance scientifique exige qu'on s'abandonne à la vie de l'objet ou, ce qui signifie la même chose, qu'on ait présente et

<sup>(1)</sup> Mikel Dufrenne : op. cit. p. 6

<sup>(2)</sup> Ibid. pp. 26-50

<sup>(3)</sup> CRD, p. 120.

<sup>(4)</sup> Husserl, Ideen, p. 92 (cité par Lyoterd, La Phénoménologie)

qu'on exprime la nécessité intérieure de cet objet". L'empirisme absolu s'identifie à l'absolue nécessité (1) : on prend l'objet tel qu'il se donne, à son moment dans l'histoire du Monde et de l'Esprit, mais cela veut dire que la conscience retourne au commencement de son Savoir et le laisse se reconstituer en elle - <u>le</u> reconstitue pour elle-même - <u>en liberté</u>, en d'autres mots, qu'elle saisit la rigoureuse nécessité de l'enchaînement et des moments qui constituent peu à peu le monde en totalité concrète parce que c'est elle-même qui se constitue pour elle-même comme Savoir absolu, dans l'absolue liberté de sa rigoureuse nécessité "(2). Il n'y a cu'un ennui à cette solution si avantageuse : c'est que l'être est irréductible au Savoir. Comme Marx, et aussi, de ce point de vue, comme Kierkegaard, Sartre rejette les solutions idéalistes (3).

Il ne se satisfait pas davantage de l'expérience apodictique de Husserl. Celui-ci en effet a pensé, lui aussi, avoir saisi la nécessité dans l'expérience. Le moi pur, résultat de la réduction phénoménologique, n'est pas à assimiler, ainsi que l'ont pensé les néo-kantiens, au sujet transcendantal kantien comme ensemble des conditions a priori de l'objectivité. Le moi pur husserlien n'est pas une conscience conçue logiquement, mais une conscience actuelle "

(4). "L'épochê, note Tran-Duc-Thao, n'est pas une opération logique exigée par les conditions d'un problème théorique, elle est la dé-

<sup>(1)</sup> Nous soulignons.

<sup>(2)</sup> CRD, pp. 120-121

<sup>(3)</sup> Ibid., pp. 121, 131; QM, pp. 18-21

<sup>(4)</sup> Husserl, <u>Ideen</u>, p. 92 (cité par Lyotard, La Phénoménologie,) P.U.F. Paris, pp. 26 et 27)

marche qui donne accès à un mode nouveau de l'existence " (1). Dans la préface à l'édition anglaise des Ideen, en 1931, Husserl écrira : " La subjectivité transcendantale... est un domaine absolument indépendant d'expérience directe, quoique pour des raisons tenant à sa nature essentielle il ait pu demeurer si longtemps inaccessible. L'expérience transcendantale dans son allure théorique et, tout d'abord, descriptive ne devient valable qu'au prix d'une véritable altération de cette forme correspondante de présence sous laquelle se développe une expérience du monde naturel, au prix d'un déplacement de point de vue - qui, en tant que méthode de passage au domaine de la phénoménologie transcendantale, est appelée " réduction phénoménologique " " (2). C'est dans cette prétention à une expérience transcendantale que les néo-kantiens, malgré l'accord qu'ils croiront pouvoir donner au moi transcendantal de Husserl, dénonceront un préjugé empiriste. Or, selon Husserl, cette expérience transcendantale livre la nécessité : le moi pur y est évident à lui-même d'une évidence apodictique. Et c'est précisément cette apodicticité qui l'oppose à la chose et au monde en général, contingents en ce qu'ils n'excluent pas la possibilité que l'on doute d'eux. Le moi pur n'est pas " mondain ".

Mais Sartre marque précisément ses distances par rapport à cette ex périence de la nécessité : " Husserl a pu parler sans trop de diffi-

<sup>(1)</sup> Tran-Duc-Thao: Phénoménologie et Matérialisme dialectique, Minh-Tan, 1951, pp. 73-74.

<sup>(2)</sup> Cité par Francis Jeanson, dans <u>Le problème moral et la pensée</u> <u>de Sartre</u>, <u>Le Seuil</u>, <u>Paris</u>, <u>1965</u>, pp. <u>112-113</u> (nous soulignons).

culté d'évidence apodictique mais c'est qu'il se tenait sur le terrain de la pure conscience formelle s'atteignant elle-même dans sa
formalité : il faut trouver notre expérience apodictique dans le
monde concret de l'Histoire " (1).

the second of th

<sup>(1)</sup> CRD, p. 131 (nous soulignons).

a l'Univers, une force métaphysique qui enrendre par elle-même le possus historique (et l'on retombe dans l'idéalisme hémilien) - ou

Chapitre TV

dans le réel le mouvement de totalisation : la dislectione doit êtr

L'EXPERIENCE CRITIQUE DE LA DIALECTIQUE

DOIT PARTIR DE LA PRAXIS SINGULIERE.

nux pravis sinculibres.

"Les hommes, reprenait Sartre après Engels, font l'Histoire sur la base des conditions antérieures ". Mais il insiste : "Encore faut-il comprendre que l'Homme n'existe pas : il y a des personnes ...; si nous ne voulons pas que la dialectique redevienne une loi divine, une fatalité métaphysique, il faut qu'elle vienne des individus et non de je ne sais quels ensembles supra-individuels " (1). Et telle est bien la signification qu'il voyait, dans "Questions de Méthode ", à la reconnaissance de la praxis humaine dans son irréductibilité, telle que nous l'avons évoquée dans notre précédent chapitre, : "Seul, le projet comme médiation entre deux moments de l'objectivité peut rendre compte de l'histoire... Il faut choisir. En effet : ou l'on réduit tout à l'identité (ce qui revient à substituer un matérialisme mécaniste au matérialisme dialectique) - ou bien l'on fait de la dialectique une loi céleste qui s'impose

<sup>(1)</sup> CRD, p. 131.

à l'Univers, une force métaphysique qui engendre par elle-même le processus historique (et l'on retombe dans l'idéalisme hégélien) - ou bien l'on rend à l'homme singulier (1) son pouvoir de dépassement par le travail et l'action. Cette solution seule permet de fonder dans le réel le mouvement de totalisation : la dialectique doit être cherchée dans le rapport des hommes avec la nature, avec les " conditions de départ " et dans les relations des hommes entre eux " (2). L'entreprise de fonder la dialectique renvoie donc en premier lieu aux praxis singulières.

C'est ce qui se précise dans le "système expérimental" (3) que le projet critique peut définir à partir des exigences de son objet. Le problème, nous l'avons vu, est celui de l'attitude totalisante à prendre en tout cas par qui veut parler en vérité de l'homme. Ce qui suppose, corrélativement, la réalité d'une totalisation dans le secteur humain. Cette totalisation est donc l'hypothèse de base de l'entreprise de fonder critiquement la raison dialectique.

Mais si la totalisation existe, la connaissance de cette totalisation - la connaissance dialectique, qui, par hypothèse, appartient au secteur humain - ne peut en être qu'un moment : " il faut... que la totalisation comprenne en soi-même sa retotalisation réflexive comme une indispensable structure et comme un processus totalisateur

<sup>(1)</sup> Nous soulignons.

<sup>(2)</sup> QM. pp. 67-68.

<sup>(3)</sup> CRD, pp. 135-136

au sein du processus d'ensemble " (1). " S'il y a présence consciente de la totalisation à elle-même... c'est par la médiation de réalités différenciées qu'elle unifie et qui l'incarnent efficacement en tant qu'elles se totalisent par le mouvement même de l'acte totalisateur " (2). L'entreprise critique de fonder la dialectique ne peut ainsi se réaliser qu' " à l'intérieur de la totalisation " (3): l'attitude contemplative de la Science analytique est ici inopérante (4). L'entreprise critique est donc " un moment réel de la totalisation en cours en tant que celle-ci s'incarne en toutes ses parties et se réalise comme connaissance synthétique d'elle-même par la médiation de certaines d'entre elles " (5).

Dans ces conditions on comprend que l'entreprise de fonder la dialectique " (puisse) et (doive) être l'expérience réflexive de n'importe qui " (6). Ce qui " ne signifie pas que l'époque de cette entreprise soit indéterminée ". Sartre explique que la critique de
la Raison dialectique ne pouvait apparaître " avant que (la totalisation historique) se soit posée pour elle-même à travers les philósophies de Hegèl et de Marx ", non plus qu' " avant les abus (de l'idéalisme stalinien) qui ont obscurci la notion même de rationalité

<sup>(1)</sup> CRD, p. 139 (nous soulignons)

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 140 (nous soulignons)

<sup>(3)</sup> Ibid.

<sup>(4)</sup> Ibid., pp. 133, 140.

<sup>(5)</sup> Ibid., p. 140 (nous soulignons)

<sup>(6)</sup> Ibid.

dialectique " (1) et dont nous avons vu plus haut comment " Questions de Méthode " les dénonçait. " Il s'agit de n'importe qui aujourd'hui. Que veut dire alors "n'importe qui" ? Nous entendons marquer par ce mot que n'importe quelle vie humaine, si la totalisation historique doit pouvoir exister, est l'expression directe et indirecte du tout (du mouvement totalisateur) et de toutes les vies, dans la mesure même où elle s'oppose à tout et à tous. En conséquence, en n'importe quelle vie (mais plus ou moins explicitement selon les circonstances) la totalisation réalise le divorce de la praxis aveugle et sans principes et de la pensée sclérosée ou, en d'autres mots, l'obscurcissement de la dialectique qui est un moment de l'activité totalisante et du monde. Par cette contradiction vécue dans le malaise et parfois dans le déchirement, elle prescrit à chacun, comme son avenir individuel, la remise en question de ses outils intellectuels qui représente, en fait, un nouveau moment plus détaillé, plus intégré et plus ri che de l'aventure humaine " (2).

Ainsi, en ce sens, n'importe qui peut partir de sa propre vie en vu de questionner la dialectique sur elle-même. Partir, car sa propre vi expression du tout, va précisément le conduire hors de sa singularité "Si le mouvement de la Raison dialectique existe, ce mouvement producette vie, cette appartenance à telle classe, à tels milieux, à tels groupes, c'est la totalisation même qui a provoqué ses réussites et se

<sup>(1)</sup> CRD, p. 141

<sup>(2)</sup> Ibid. pp. 14I-142

échecs, à travers les vicissitudes de sa communauté, ses bonheurs, ses malheurs particuliers; ce sont les liens dialectiques qui se manifestent à travers ses liaisons amoureuses ou familiales, à travers ses camaraderies et les "relations de production" qui ont marqué sa vie. A partir de là sa compréhension de sa propre vie doit aller jusqu'à nier la détermination singulière de celle-ci pour en chercher l'intelligibilité dialectique dans l'aventure humaine tout entière " (1). Ainsi celui qui entreprend de fonder la dialectique doit pouvoir " si l'unité de l'Histoire existe, saisir sa propre vie comme le Tout et comme la Partie, comme le lien des Parties au Tout, et comme le rapport des Parties entre elles, dans le mouvement dialectique de l'U nification; il doit pouvoir sauter de sa vie singulière à l'Histoire par la simple négation pratique de la négation qui la détermine " (2). L'ordre de l'expérience critique sera dès lors régressif : elle " partira de l'immédiat, c'est-à-dire de l'individu s'atteignant dans sa praxis abstraite ", Sartre entend par là : dans sa praxis telle qu'elle s'offre antérieurement à la mise au jour des conditionnements

"partira de l'immédiat, c'est-à-dire de l'individu s'atteignant dans sa praxis abstraite ", Sartre entend par là : dans sa praxis telle qu'elle s'offre antérieurement à la mise au jour des conditionnements de plus en plus profonds qui la déterminent (3). " Ce qui revient à dire que l'individu - questionneur questionné - c'est moi et ce n'est personne " (4). Mais, avertit Sartre, il importe de ne pas perdre de vue le but de l'expérience critique : pour celui qui vise la fonda-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 142

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 143

<sup>(3)</sup> Ibid.

<sup>(4)</sup> Ibid.

tion critique de la dialectique, il ne s'agit pas de cette "prise de conscience qui lui ferait saisir le contenu de (sa propre) vie à partir de l'histoire concrète, de la classe à laquelle il appartient, des contradictions propres à cette classe et de ses luttes avec les autres classes : ce n'est pas l'histoire réelle de l'espèce humaine que nous voulons restituer, c'est la Vérité de l'histoire que nous essaierons d'établir : il s'agit donc que l'expérience critique porte sur la nature des liens d'intériorité (s'ils doivent exister) à partir des relations humaines qui définissent l'enquêteur " (1). En d'autres termes - et bien qu'elle ne soit pas sans rapport avec elle : elle la prépare en constituant les fondations critiques de la méthode (2) - la "Critique de la Raison dialectique " n'est pas l'entreprise, tentée par exemple dans " L'idiot de la famille ", de restituer dans sa réalité concrète un individu déterminé, fût-ce soi-même.

Si la dialectique, c'est-à-dire la totalisation, existe, celui qui entreprend de la fonder <u>peut</u> donc partir de sa propre praxis (abs-l traite). Mais, ce faisant, il partira, par là même, de la conscience "comme "conscience de l'objet" et "conscience non thétique (de) soi" "(3). Répondant à une critique de Lukacz, Sartre, dans "Questions de Méthode "rappelle que la connaissance est d'abord un moment de la praxis, en tant que celle-ci "se donne en cours d'accomplisse-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 142

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 9; Jean-Paul Sartre: L'idiot de la famille, Gallimard Paris, 1971, pp. 7-8

<sup>(3)</sup> QM, p. 31.

ment ses propres lumières " (1). Sartre vise par là ce moment subjectif, dont nous avons déjà parlé et par lequel une réalité (une certaine objectivité) est refusée (niée) - et, de ce fait, dévoible - au nom ou, si l'on préfère, à la lumière d'une autre réalité (une autre objectivité) à produire, vers laquelle la réalité niée est ainsi dépassée (2). En ce sens Sartre écrit : " par rapport au donné, la praxis est négativité... par rapport à l'objet visé, elle est positivité... Fuite et bond en avant, refus et réalisation tout ensemble, le projet retient et dévoile la réalité dépassée, refusée par le mouvement même qui la dépasse : ainsi la connaissance est un moment de la praxis, même de la plus élémentaire " (3). " C'est précisément cette négativité dévoilante, concluait la réponse à Lukacz, cette distance dans la proximité immédiate qui constitue d'un même coup ce que l'existentialisme nomme "conscience de l'objet" et "conscience non thétique (de) soi " (4).

Par la mise au point dont la critique de Lukacz lui fournissait l'occasion, Sartre entendait réaffirmer les droits de la subjectivité face à un marxisme qui, ainsi que nous avons déjà vu, par l'insuffisance de sa théorie de la connaissance, risque de n'admettre ou, dans une aberrante dialectique de la nature, n'admet effectivement que le point de vue de l'objectivité, c'est-à-dire de l'extériorité. Nous

<sup>(1)</sup> QM, p. 30

<sup>(2)</sup> Ibid., pp. 63-64, 66-67.

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 64

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 31

avons indiqué plus haut l'impasse dans laquelle se fourvoie quiconque ne reconnaît que le point de vue de l'extériorité, et le privilège exorbitant qu'il doit finalement s'accorder pour en sortir : " la subjectivité que l'on entendait éliminer, écrivait Gorz, ressaisit le sociologue (disons, tout chercheur) par derrière, en tant qu'il pose dogmatiquement pour lui seul la possibilité d'une connaissance absolue...: (il) se pose comme seul sujet, témoin absolu et étranger " d'un monde de purs objets. C'est ainsi que, pour quiconque entreprend de fonder la dialectique, la possibilité de partir de sa propre praxis et, par là, de la conscience "comme "conscience de l'objet" et "conscience non thétique (de) soi" ", rejoint une exigence épistémologique qui ne lui laisse pas d'autre choix : " le point de départ épistémologique, souligne Sartre, doit toujours être la conscience comme certitude apodictique (de) soi et comme conscience de tel ou tel objet " (1). Si l'on entreprend de fonder la dialectique, non seulement on peut partir de sa propre praxis, mais on le doit.

Le lieu de l'expérience critique de la raison dialectique est ainsi déterminé: "(il) n'est pas autre chose que l'identité fondamentale d'une vie singulière et de l'histoire humaine "(2). "Chacun de nous (est) individu et tout de l'histoire humaine "(3) et cette expérience "est, en somme, celle de toute ma vie en tant qu'elle se dissout

<sup>(1)</sup> CRD, p. 142

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 156

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 147

dans toute l'histoire, de toute l'histoire en tant qu'elle se ramasse dans toute une vie " (1).

Il faut d'ailleurs bien saisir toute la portée de cette identité : elle est à comprendre tout autant du point de vue diachronique que synchronique : "Comme homme de culture (expression qui désigne tout homme, quelle que soit sa culture, même un illettré), je me totalise à partir d'une histoire millénaire et, dans la mesure de ma culture, je totalise cette expérience. Cela signifie que ma vie même est millénaire puisque les schèmes qui me permettent de comprendre, de modifier et de totaliser mes entreprises pratiques (et l'ensemble de déterminations qui les accompagnent) sont passés dans l'actuel (présents par leur efficace et passés par leur histoire devenue). En ce sens, l'évolution diachronique est actuelle... dans la totalisation synchronique; les liens de l'une et l'autre sont d'intériorité et, dans la mesure même où l'expérience critique est possible, la profondeur temporelle de l'aventure totalisante se révèle dès le moment où j'interprète réflexivement les opérations de ma vie sinculière " (2).

Du point de vue méthodologique Sartre en tirera des conclusions immédiates: "Dans la mesure où (mes) universaux singuliers sont perpétuellement suscités - dans ma vie immédiate comme dans ma vie réflexive - et, du profond passé où ils se sont actualisés, donnent les clés
ou les règles de mes conduites, nous devons pouvoir, dans notre expé-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 146

<sup>(2)</sup> Ibid., pp. 144-145.

rience régressive, utiliser tout le savoir actuel... Loin de suproser, comme ont fait certains philosophes, que nous ne sachions rien, nous devrions à la limite (mais c'est impossible) supposer que nous savons tout. En tout cas, nous acceptons toutes les connaissances pour déchiffrer les ensembles humains qui constituent l'individu et que l'individu totalise par la façon même dont il les vit... Dans notre expérience... nous ferons feu de tout bois parce que, dans les vies singulières, chaque praxis utilise toute la culture et se fait à la fois synchronique (dans l'ensemble actuel) et diachronique (dans sa profondeur humaine) et parce que notre expérience est elle-même un fait de culture " (1).

Il reste que l'identité de chaque vie singulière et de l'Histoire humaine ne peut être affirmée que <u>si</u> la totalisation existe. Elle n'est donc pas encore prouvée. Mais l'expérience critique de la dialectique " part de cette hypothèse et chaque moment de la régression (et, plus tard, de la progression) la met directement en question.

La poursuite de cette régression serait à chaque niveau interrompue si précisément l'identité ontologique et la réciprocité méthodologique ne se découvraient pas chaque fois comme un fait et comme une Vérité intelligible et nécessaire " (2). L'identité supposée est donc l'hypothèse qui va permettre de tenter l'expérience, mais elle est aussi celle que l'expérience tente de démontrer (3).

<sup>(1)</sup> CRD, p. 145

<sup>(2)</sup> Ibid., pp. 156-157

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 157

par library distributes Chapitre V and Basis and Table 1986 and the Chapitre V

res " (1) : le boach m'est " sion d'outre one la tobolité vivante

LA PRAXIS INDIVIDUELLE ET L'A PRIORI.

Si la dialectique existe, l'entreprise de la fonder peut donc et doit même prendre son départ dans la praxis singulière de l'individu. Et puisque, nous l'avons vu, la dialectique ne peut être fondée qu'a priori, la question qui nous intéresse du point de vue où nous nous sommes placés, est maintenant celle-ci : que va nous découvrir de la dialectique dans son apriorité l'expérience de la praxis individuelle ?

Il s'agit de totalisation. Or " à la racine même de l'humain " (1), dès le besoin, nous nous trouvons dans le champ de la totalisation : le besoin " est le premier rapport totalisant de cet être matériel, un homme, avec l'ensemble matériel dont il fait partie " (2). Négation d'un manque, le besoin est, par là même, dévoilement de ce statut particulier de la matière pour lequel seul il puisse être question d'un manque, le statut de totalité organique qui " suppose un lien

Control of the second of the s

<sup>(1)</sup> QM, p. 63

<sup>(2)</sup> CRD, p. 166

d'intériorité entre le tout comme unité et les rapports moléculaires " (1) : le besoin n'est " rien d'autre que la totalité vivante qui se manifeste comme totalité " (2). Négation d'un manque il est, par là même, déjà totalisant en ce que " par lui la totalité organique tend à se conserver comme telle " (3). Il est encore totalisant en ce que, dépassant l'organique vers l'environnement matériel inorganique et cherchant à s'y assouvir, il dévoile cet environnement comme " le champ total des possibilités d'assouvissement " (4).

D'autre part " la conduite originelle du besoin " n'est que la répétition des conduites élémentaires de la fonction, non pas éparpillées, mais liées dans l'unité de la fonction, celle-ci se totalisant donc comme fonction, mais fonctionnant à vide, pour elle-même, isolée " et non dans l'intégration de la vie organique. Et, à
travers cet isolement, l'organisme tout entier court le risque de
désagrégation " (5).

Ce fonctionnement à vide de la fonction organique et, par là, le surgissement de la négation de négation qu'est le besoin se produit sent dans des circonstances que Sartre décrit avec précision. La fonction organique est à comprendre comme un processus cyclique dans

ceulo Millerance, un allet, entre la temporalité sentha-

I.

<sup>(1)</sup> CRD, p. 167

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 166

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 166

<sup>(4)</sup> Ibid.

<sup>(5)</sup> Ibid. (nous soulignons)

lequel " par-delà un présent de désintégration réintégrée " la totalité organique se reconstitue constamment identique à son passé (1). En ce sens " avec l'organisme... le temps dialectique est entré dans l'être puisque l'être vivant ne peut persévérer qu'en se renouvelant... l'unité vivante se caractérise par la décompression de la temporalité de l'instant; mais la nouvelle temporalité est une synthèse élémentaire du changement et de l'identité puisque l'avenir gouverne le présent dans la mesure où cet avenir s'identifie rigoureusement au passé " (2). Mais que l'environnement matériel n'offre plus à l'organisme de quoi se satisfaire, c'est-à-dire que se produise une situation de rareté, et le processus cyclique est brisé. L'interruption des échanges avec l'environnement extérieur " est (alors) vécue comme négation en ce simple sens que le mouvement cyclique ou fonction se reproduit à vide, niant par là même l'identité de futur au passé et retombant au niveau d'une organisation circulaire présente et conditionnée par le passé; ce décalage est la condition nécessaire pour que l'organisme ne soit plus le milieu et le destin de la fonction mais sa fin " (3). C'est en ce point précis que l'on peut saisir le passage de la fonction à la praxis primitive qu'est le travail : " la seule différence, en effet, entre la temporalité synthétique primitive et le temps de la praxis élémentaire vient de l'environnement matériel qui transforme - par l'absence de ce que l'organis-

<sup>(1)</sup> CRD, pp. 167-168

<sup>(2)</sup> Ibid.

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 168

me y cherche - la totalité future en <u>possibilité</u>. Le besoin comme négation de négation c'est l'organisme lui-même se vivant dans le futur à travers les désordres présents comme sa possibilité propre et, par conséquent, comme la possibilité de sa propre impossibilité; et la praxis n'est d'abord rien d'autre que le rapport de l'organisme comme fin extérieure et future à l'organisme présent comme totalité menacée; c'est la fonction extériorisée " (1).

Nous avons dit dans un précédent charitre le rapport que Sartre établit entre l'expérience du réel et le projet de la subjectivité : c'est dans et par le projet, "fût-ce le très simple et très fruste projet de vivre", que le réel se révèle, s'énrouve. Il ne s'agit pas d'autre chose dans ce qui nous occupe en ce moment, et Sartre l'indique en toute netteté : "Donc, conclut-il de la description précédente, bien que d'abord l'univers matériel puisse rendre l'existence de l'homme impossible, c'est par l'homme que la négation vient à l'homme et à la matière "(2). Et en effet l'absence ou la rareté, dans l'environnement matériel, des substances nécessaires à l'existence humaine mettent celle-ci en danger. Mais, si cette absence ou cette rareté se révèlent comme telles, si l'interruption des échanges qu'elles entraînent " est vécue comme négation ".c'est en fonction du projet, si " rudimentaire " (3) soit-il, de la

7

<sup>(1)</sup> CRD, p. 168

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 168

<sup>(3)</sup> QM, p. 105

totalité organique de se conserver dans son intégrité, bref en fonction du "très simple et très fruste projet de vivre "(1).

Et de nouveau, comme dans " Matérialisme et Révolution ", il opnose aux dialecticiens de la Nature : " Il ne peut y avoir de résistance et, par conséquent, de forces négatives qu'à l'intérieur d'un mouvement qui se détermine en fonction de l'avenir, c'est-à-dire d'une certaine forme d'intégration. Si le terme à atteindre n'est pas fixé dès le départ comment pourrait-on même concevoir un freinage ? Autrement dit, pas de négation si la totalisation future n'est présente à chaque moment comme totalité détotalisée de l'ensemble considéré... En un mot l'intelligibilité du négatif comme structure de l'être ne peut apparaître qu'en liaison avec un processus de totalisation en cours (2); la négation se définit comme force opposée à partir d'une force première d'intégration et par rapport à la totalité future comme destin ou comme fin du mouvement totalisateur " (3) Et déjà dans la désassimilation et l'excrétion Sartre voit des formes de la négation, quoique " encore opaques et biologiques " (4). C'est sur la base de ces observations que Sartre indique à grands traits ce que pourrait être une logique dialectique de la négation " comme rapport des structures internes entre elles et avec le tout dans une totalité faite ou une totalisation en cours " (5).

<sup>(1)</sup> MR, p. 220

<sup>(2)</sup> Nous soulignons.

<sup>(3)</sup> CRD, pp. 169-170

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 170

<sup>(5)</sup> Ibid.

Mais l'expérience du réel à la lumière du projet de conserver ou restaurer la totalité organique ne s'arrête pas là : " Dans le moment où le projet traverse le monde environnant vers sa propre fin, qui est ici la restauration d'un organisme nié, il unifie le champ d'ustensilité autour de lui pour en faire une totalité servant de fond aux objets singuliers qui doivent l'aider dans sa tâche " (1). Ainsi se trouve constituée une nouvelle totalité qui va donner lieu à de nouvelles formes de négations : "L'homme qui produit sa vie dans l'unité du champ matériel est amené par la praxis même à déter miner des zones, des systèmes, des objets privilégiés dans cette totalité inerte; il ne peut construire ses outils... sans introduire des déterminations partielles dans l'environnement unifié...: ainsi s'oppose-t-il à lui-même par la médiation de l'inerte; et, réciproquement, la force constructive du travailleur oppose la partie au tout dans l'inerte à l'intérieur de l'unité "naturelle"... cette opposition vient doublement à la Nature par l'homme puisque son action constitue à la fois le tout et la déchirure du tout " (2). Mais le travail n'en reste pas à cette déchirure du tout : " la démarche ultérieure du travail doit être nécessairement la remise en contact de l'objet créé, à l'intérieur du Tout, avec les autres secteurs et leur unification d'un point de vue neuf : il nie la séparation " (3). On retrouve ici une négation de négation, et oui de nouveau se produit à la lumière du projet " de conserver ou de res-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 171

<sup>(2)</sup> Ibid., pp. 172-173

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 173

taurer la totalité organique ". C'est comme telle qu'elle n'est pas un retour au point de départ, qu'elle ne ramène pas à l'indifférenciation originelle de l'environnement unifié, comme si le but était seulement " de préserver pour soi et en soi l'unité du champ d'action ", alors que l'unification de ce champ d'action renvoie comme à sa fin à la totalité organique (1).

Nous avons déjà cité ce que Sartre écrivait dans "Matérialisme et Révolution": " Pour rendre compte de la réalité comme résistance à dompter par le travail, il faut que cette résistance soit vécue par une subjectivité qui cherche à la vaincre. (Dans une nature conçue comme pure objectivité), le réel s'évanouit " (2). Autrement dit, la description proposée par " Critique de la Raison dialectique " tant du besoin que de la praxis qui naît de celui-ci nous remet dans les mêmes perspectives : le niveau de cette description est le niveau de l'expérience du réel " directe et quotidienne " (3).

Or Sartre conclut ainsi cette description: "Ainsi, dans la mesure où le corps est fonction, la fonction besoin et le besoin praxis,
on peut dire que le travail humain, c'est-à-dire la praxis originelle
par quoi il produit et reproduit sa vie, est entièrement dialectique
... Détermination du présent par l'avenir, chassé-croisé de l'inerte
et de l'inorganique (4), négation, contradictions dépassées, négation

oue to (a. 174). Noir

<sup>(1)</sup> CRD, p. 173

<sup>(2)</sup> MR, p. 2I2

<sup>(3)</sup> CRD, p. 130

<sup>(4)</sup> Sartre vise ici un aspect important du travail que nous.

de la négation, bref totalisation en cours : ce sont les moments d'un travail, quel qu'il soit, sauf si - à un niveau dialectique que nous n'avons pas encore envisagé - la société pousse la division du travail jusqu'à spécialiser les machines... Dans tous les autres cas la dialectique apparaît comme la logique du travail "(1). Bref la description du travail nous a découvert la dialectique au niveau de l'expérience directe et quotidienne, ainsi d'ailleurs que Sartre lui-même nous le confirme : " ce que nous avons voulu montrer c'est que notre expérience la plus quotidienne - qui est celle du travail - prise à son niveau le plus abstrait - celui de l'action de l'individu isolé - nous révèle immédiatement le caractère dialectique de l'action " (2).

Mais si l'expérience dialectique n'est ainsi d'abord que l'expérience même du travail individuel, il apparaît que la description à laquelle se réfèrent les pages précédentes n'est que la thématisation d'une expérience déjà consciente d'elle-même. Ce que cette description peut apprendre au travailleur individuel, celui-ci, d'une

<sup>...</sup> n'avons pas encore eu à considérer jusqu'ici et que Sartre évoque ainsi : "l'unité du projet donne au champ pratique une unité quasi synthétique, le moment capital du travail est celui où l'organisme se fait inerte (l'homme pèse sur le levier, etc.) pour transformer l'inertie environnante. Ce chassé-croisé qui oppose la chose humaine à l'homme-chose se retrouvera à tous les niveaux de l'expérience dialectique " (p. 174). Voir dans le même chapitre pp. 167-168. pp. 171-172.

<sup>(1)</sup> CRD, pp. 173-174

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 174

certaine manière, le sait déjà, toujours déjà. Et Sartre le note explicitement : " A ce niveau l'expérience dialectique peut être difficile à exposer; mais elle est commune à tous et constante. Il est vrai que la plupart des gens s'expriment dans le discours selon les règles de la rationalité analytique; mais cela ne signifie pas que leur praxis n'est pas consciente d'elle-même " (1). Et en effet, à moins qu'on ne parle d'autre chose que d'elle-même, elle ne neut pas ne pas l'être, puisque, nous le savons déjà, elle est "passage de l'objectif à l'objectif par l'intériorisation ... dépassement subjectif de l'objectivité vers l'objectivité", et que dans ce moment subjectif, qui est " négativité dévoilante " (à partir de la réalité à produire), elle se donne ses propres lumières, c'est-à-dire " est toujours conscience (de) soi " (2). " La transparence de la praxis (disons, pour l'instant, de la praxis individuelle), expliquait déjà Sartre dans l'Introduction, a pour origine l'inséparable liaison de la négation (qui totalise en situation ce qu'elle nie) et du projet qui se définit par rapport au tout abstrait - et formel encore - que l'agent pratique pro-jette dans l'avenir et qui apparaît comme l'unité réorganisée de la situation niée " (3).

La praxis individuelle se donne donc ses lumières et est transparente pour elle-même. Mais, pour autant, " elle ne s'exprime pas nécessairement par des mots ", à la différence justement de l'analyse qui
" se fait par le discours et la pensée d'abord, même si, par la suite,

<sup>(1)</sup> CRD, p. 176

<sup>(2)</sup> QM, pp. 30-31 (note); CRD, p. 286 (note)

<sup>(3)</sup> CRD, p. 149

il faut user d'un dispositif matériel " (1). Ainsi s'expliquent l'ucage encore quasi-exclusif d'un langue analytique et l'absence d'un
langue adéquat à l'expérience dialectique : "l'effort de chacun,
remarque Sartre, est pour exprimer sur toute chose une expérience
dialectique en termes de rationalité analytique et mécanique " (2).
Mais tout ceci n'empêche pas que " la Raison dialectique comprend en
elle la raison analytique comme la totalité comprend la pluralité...
(L')"analyse de la situation" s'opère par des méthodes et selon le
type d'intelligibilité de la Raison analytique... mais (elle) suppose d'abord la totalisation " (3): le technicien, par exemple, qui
entreprend la réparation d'une machine, voit d'abord le tout, c'està-dire le fonctionnement total de la machine, et cherche " à partir
de la fonction d'ensemble les structures de détail qui enrayent le
fonctionnement " (4).

En tout état de cause, même si elle ne s'exprime pas par des mots, même si elle n'arrive pas encore à " se fixer par le discours dans une société qui, dans son ensemble, confond encore la connaissance, et la contemplation " (5), l'expérience dialectique qu'est la praxis est toujours consciente d'elle-même. En ce sens elle est toujours déjà connue, il n'y a jamais à l'apprendre. Elle est ce dont on peut seulement dire quand la description la révèle : " Je le savais déjà ".

<sup>(1)</sup> CRD, p. 176

<sup>(2)</sup> Ibid.

<sup>(3)</sup> Ibid.

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 149

<sup>(5)</sup> Ibid., p. 176

En d'autres termes l'expérience dialectique qui a été dévoilée dans l'expérience directe et quotidienne de la praxis est de l'ordre de l'a priori.

Mais on voit immédiatement que ce qui est ainsi a priori dans l'e: périence quotidienne de la praxis, ce qui est toujours déjà su et n'a pas à être appris, ce ne sont pas les circonstances concrètes de l'action, par exemple les conditions particulières dans lesquelles tel besoin a surgi, les circonstances qui ont créé telle situation de rareté (sécheresse, inondation, accident d'avion en plein désert nord-africain ou en pleine Cordillère des Andes, disproportion des naissances masculines et des naissances féminines qui provoque la rareté des femmes marquisiennes etc...), ni non plus, par conséquent, le champ pratique concret dont la réorganisation s'impose. On comprend ainsi comment Sartre parle de l'expérience dialectique dévoilée dans l'expérience quotidienne de la praxis individuelle comme d'une " condition formelle " de l'Histoire (1), l'opposant à ce qu'il désigne ailleurs comme le " concret " de l'Histoire (2), son " contenu " (3), sa " matière " (4), ses " conditions matérielles " (5), ses " conditions réelles " (6), ou purement et simplement l' "historique" (7).

-- est précisément déjà un caractère de l'abjet...

T'

<sup>(1)</sup> CRD, p. 198.

<sup>(2)</sup> Ibid., pp. 153, 154, 225, 57I, 6I6

<sup>(3)</sup> Ibid., pp. 142, 145, 179, 198, 622

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 622

<sup>(5)</sup> Ibid., p. 224

<sup>(6)</sup> Ibid., p. 222

<sup>(7)</sup> Ibid., pp. 225, 616.

On commence dès lors à mieux situer ce niveau formel que Sartre définit comme étant celui de son entreprise critique et qu'il distingue avec insistance, nous l'avons déjà dit, de celui de la sociologie, de l'ethnographie et de l'histoire. Faut-il dire dès lors que Sartre se manifeste en quelque sorte kantien ? En effet, des deux attitudes possibles à l'égard de l'a priori, " la pensée préréflexive (qui) vit l'a priori dans l'a posteriori " et la réflexion qui " isole l'a priori comme formel, et en même temps... l'explicite par des propositions qui sont alors apodictiques ", M. Dufrenne qualifie la seconde de " kantienne, inconsciemment ou non kantienne "(1). On pourrait être d'autant plus tenté de suivre cette voie que l'a priori formel n'est pas à prendre ici au sens trop limité que lui donnait Kant, de sceau logique imprimé du dehors, par l'activité constituante du sujet transcendantal, sur une matière empirique, mais est à comprendre dans les perspectives de l'empirisme du transcendantal que M. Dufrenne veut justifier. L'a priori formel habite l'objet tout autant que l'a priori matériel : " Déformaliser l'a priori, ce n'est pas renoncer à l'a priori formel en tant qu'opposé à matériel, c'est-à-dire à un a priori qui porte moins sur le contenu du donné que sur le caractère donné du donné, sur l'objectivité de l'objet; car l'objectivité est précisément déjà un caractère de l'objet... Au fond, l'a priori est formel en ce qu'il est plus général (sans être le résultat d'une généralisation), parce qu'il détermine l'ob-

grante : on, cit. b. 26

<sup>(1)</sup> Mikel Dufrenne: op. cit., pp. 118-119

jet en général et non une certaine région d'objets, et il détermine l'objet en général parce qu'il est proposé par tous les objets, et connu a priori comme un sens fondamental de ces objets : en quoi il est déjà matériel. Inversement d'ailleurs tout a priori peut être dit formel si l'on entend par là qu'il constitue la forme oui donne sens au sensible: on pourrait même dire que plus l'a priori est matériel, plus il mord profondément sur la matière de l'objet, et plus il est formel " (1). Ainsi le caractère kantien reconnu par M. Dufrenne à l'entreprise d'isoler l'a priori comme formel, n'est pas lié à la conception kantienne de l'a priori et pourrait dès lors s'accorder avec l'exigence sartrienne de découvrir l'a priori dialectique dans l'expérience. A quoi l'on pourrait objecter que M. Dufrenne qualifie de kantienne la réflexion qui " isole l'a priori comme formel, et en même temps... l'explicite par des propositions qui sont dès lors apodictiques " (2), alors que Sartre nous avertit de son côté que, " dans la mesure où (l'expérience dialectique de la praxis individuelle) présente en pleine lumière la logique des touts et l'intelligibilité des relations de l'homme à l'univers, nous ne pouvons encore la considérer comme apodictique " (3). Cependant cette difficulté ne serait neut-être pas décisive. Hous verrons bientôt que, pour Sartre, la première rencontre de l'apodicticité dialectique se fait dans l'expérience d'une aliénation. Or, au terme de la description de la praxis individuelle, Sartre laisse entendre que le délai dans la rencontre de l'anodicticité

<sup>(1)</sup> Wikel Dufrenne: op. cit. p. 86

<sup>(2)</sup> Nous soulignons.

<sup>(3)</sup> CRD, pp. 176-177

n'est dû qu'eux conditions imposées par le discours : "L'homme comme projet totalisant est lui-même l'intellimbilité en acte des totalisations; puisque l'aliénation n'entre pas encore en jeu (simplement d'ailleurs parce que nous ne pouvons tout dire à la fois) faire et comprendre sont indissolublement liés "(1). L'objection pourrait encore rebondir : M. Dufrenne parle d'une explicitation par des propositions apodictiques, or nous verrons que l'apodicticité dialectique telle qu'elle se découvre à Sartre est premièrement une nécessité pratique. Mais de nouveau une réponse serait peut-être possible puisque M. Dufrenne par lui-même de la saisie réflexive de l'a priori comme " vérifi(ant)... l'a priorité à la prégnance de l'intuition plus qu'à la riqueur des propositions qui l'explicitent " (2).

Le caractère kantien qu'en s'inspirant de M. Dufrenne, on attribuerait à ce moment de l'entreprise sartrienne, ne supprimerait nas les différences avec le criticisme kantien. M. Poulantzas en a indiqué d'essentielles: Chez Sartre " le type d'intelligibilité de la "raison humaine" présuppose - à l'encontre de Kant - l'existence de... structures simuificatives pré-catégoriales ou anté-prédicatives qui constituent, non par (si mais sans doute: non pas) des axiomes logiques, mais des conditions phil sophiques de possibilité et de sens "(3). Et en effet, dans la conclusio ajoutée à "Questions de Méthode" pour l'édition de "Critique de la raiso dialectique", Sartre a particulièrement insisté sur le caractère pré-cat gorial des " moments " ou " structures " de la praxis individuelle - et donc de l'expérience dialectique - que sont " (le) projet... la

<sup>(1)</sup> CRD, p. 176

<sup>(2)</sup> Mikel Dufrenne: on. cit., p.119

<sup>(3)</sup> Nicos Poulantzas: <u>La Critique de la raison dialectique de J.-P. Sartre et le Droit</u>, dans Archives de Philosophie du Droit, t.X, Sirev, Paris, 1965, p. 84.

négativité comme base du projet... la transcendance comme existence hors-de-soi en relation avec l'Autre-que-soi et l'Autre-que-l'homme, (le) dépassement comme médiation entre le donné subi et la signification pratique, (le) besoin... comme être-hors-de-soi-dans-le-monde d'un organisme pratique " (1). Ces différents moments ou structures de la praxis sont susceptibles de " dénotation" : l'utilisation de vocables pour les désigner le manifeste. "Mais, remarque Sartre, le rapport du signe au signifié ne peut être conçu. ici. dans la forme d'une signification empirique : le mouvement signifiant - en tant que le langage est à la fois une attitude immédiate de chacun par rapport à tous et un produit humain - est lui-même projet. Cela signifie que le projet existentiel sera dans le mot qui le dénotera. non comme le signifié - qui, par principe, est dehors - mais comme son fondement originel et sa structure même " (2). En d'autres termes ces vocables ne désignent pas conceptuellement la praxis et ses différents moments : " Le concept, en effet, vise l'objet (que cet objet soit hors de l'homme ou en lui) et, précisément, pour cela, il est Savoir intellectuel. Dans le langage, autrement dit, l'homme se désigne en tant qu'il est l'objet de l'homme. Mais dans l'effort pour retrouver la source de tout signe et, par conséquent, de toute objectivité, le langage se retourne sur lui-même pour indiquer les moments d'une compréhension perpétuellement en acte puisqu'elle n'est rien d'autre que l'existence elle-même. En donnant des noms à ces mo-

<sup>(1)</sup> QM, p. 105

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 106

ments, on ne les transforme pas en Savoir " (1).

En ce sens Sartre situe au fondement du savoir anthropologique un non-savoir. Mais un non-savoir <u>rationnel</u> en tant que la dénotation qui désigne régressivement la praxis et ses moments renvoie à cette compréhension d'elle-même dont nous avons vu qu'elle est présente en toute praxis. Dès lors "l'irrationalisme originel de la tentative kierkegaardienne disparaît entièrement pour faire place à l'anti-intellectualisme "(2). C'est dans l'explicitation et le rappel de ce non-savoir rationnel que Sartre voit, par rapport à l'anthropologie, le rôle "ontologique "qu'il se reconnaît comme idéologue de l'existence. Par quoi il entend remédier à une faille de la pensée marxiste dans la mesure où le marxisme, comme nous avons déjà dit, "tend à éliminer le questionneur de son investigation et à faire du questionné l'objet d'un savoir absolu "(3).

C'est dans cette perspective " ontologique " qu'achève de se révéler l'enjeu de la découverte de la praxis individuelle comme a priori
dialectique. Là encore " Matérialisme et Révolution " se présente comme une première ébauche, éclairante, de " Critique de la Raison dialectique. A l'abstraite autonomie intérieure de la pensée à laquelle
les prophètes de la liberté réduisent trop souvent celle-ci et qui
reste si étrangère au travailleur opprimé, Sortre oppose la liberté
pratique que le travailleur découvre dans son travail même sur la ma-

<sup>(1)</sup> QM, pp. 106-107

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 106

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 107

tière : " En fait l'élément libérateur de l'operimé, c'est le travail. En ce sens c'est le travail qui est d'abord révolutionnaire. Certes il est commandé et prend figure d'asservissement du travailleur : il n'est pas vraisemblable que celui-ci, si on ne le lui eût imposé, eût choisi de faire ce travail dans ces conditions et dans ce laps de temps pour ce salaire " (1). Les contraintes sont donc on ne peut mieux soulignées. " Mais, continue Sartre, dans le même temps le travail offre une amorce de libération concrète... parce qu'il est d'abord négation de l'ordre contingent et capricieux qui est l'ordre du maître. Au travail, l'opprimé n'a plus le souci de plaire au maître, il échappe au monde de la danse de la politesse, de la cérémonie, de la psychologie; il n'a pas à deviner ce oui se passe derrière les yeux du chef, il n'est plus à la merci d'une humeur : son travail, certes, lui est imposé à l'origine et on lui en vole finalement le produit. Mais entre ces deux limites, il lui confère la maîtrise sur les choses (2); le travailleur se saisit comme possibilité de faire varier à l'infini la forme d'un objet matériel en agissant sur lui selon certaines règles universelles... il n'apprend pas qu'il est libre par un retournement ré flexif sur luimême : mais il dépasse son état d'esclave par son action sur les phénomènes qui lui renvoient par la rigueur même de leur enchaînement l'image d'une liberté concrète qui est celle de les modifier... Ce qu'il constate, au cours de l'action même, c'est qu'il dépasse l'état

<sup>(1)</sup> MR, p. 197

<sup>(2)</sup> Nous soulignons.

actuel de la matière par un projet précis de la disposer de telle ou telle manière et que, ce projet ne faisant qu'un avec le rouvernement des moyens en vue des fins, il réussit en fait à la disposer comme il l'a voulu. S'il découvre la relation de cause à effet, ce n'est pas en la subissant, mais dans l'acte même qui dérasse l'état actuel (adhérence du charbon aux parois de la mine etc.) vers un certain but qui éclaire et définit du fond de l'avenir cet état )

... L'unité organique du projet du travailleur, c'est le surgissement d'une fin qui n'était pas d'abord dans l'univers et qui se manifeste par la disposition des moyens en vue de l'obtenir (car la fin n'est pas autre chose que l'unité synthétique de tous les movens agencés pour la produire (1) et, en même temps, la couche inférieure qui sous-tend ces moyens et se découvre à son tour par leur disposition même, c'est la relation de cause à effet... " (2).

On aura déjà reconnu l'identité d'inspiration entre ces pages de "Matérialisme et Révolution " et la description de la praxis individuelle dans "Critique de la Raison dialectique ". On n'en spisit que mieux le sens des lignes qui, dans ce dernier ouvrage, ouvrent la description : "Il faut donc voir au niveau de la praxis individuelle (peu nous importe, pour l'instant, quelles sont les contraintes collectives qui la suscitent, la limitent ou lui ôtent son efficacité) quelle est la rationalité de l'action "(3) : il y a donc quelque chose à découvrir dans la praxis d'un individu, au coeur

exigences. H'importe puisqu'il

<sup>(1)</sup> A rapprocher de CRD, p. 171

<sup>(2)</sup> MR, p. 198... 200... 203... 205.

<sup>(3)</sup> CRD, p. 166.

même et indépendamment des contraintes et limitations auxquelles elle peut être en même temps soumise, Et dans "Critique de la Raison dialectique ", comme dans " Matérialisme et Révolution ", ce qu'il y a à découvrir, c'est la liberté. Défendant le départ pris par l'expérience régressive dans la praxis du travailleur isolé Sartre écrit : " Et ne disons pas que le travailleur isolé n'existe pas. Tout au contraire, il existe partout quand les conditions sociales et techniques de son travail exigent qu'il travaille seul. Mais sa solitude même est une désignation historique et sociale : dans une certaine société, à un certain degré de développement technique, etc., un paysan travaille, à certains moments de l'année, dans la complète solitude, qui devient un mode social de la division du travail. Et son opération - c'est-à-dire sa manière de se produire conditionne non seulement l'assouvissement du besoin, mais le besoin lui-même. Dans le Sud italien, les journalies agricoles... ne mangent pas plus d'une fois par jour et - dans certains cas - une fois tous les deux jours. A ce moment, la faim comme besoin disparaît (ou plutôt n'apparaît que s'ils sont mis brusquement dans l'impossibilité de faire tous les deux jours cet unique repas). Ce n'est pas qu'elle n'existe plus mais elle s'est intériorisée, structurée comme une maladie chronique. Le besoin n'est plus cette négation violente qui s'achève en praxis : il est passé dans la généralité du corps comme exis, comme lacune inerte et généralisée auquel l'organisme tout entier essaye de s'adapter en se dégradant, en se mettant en veilleuse pour pouvoir baisser ses exigences. N'importe puisqu'il est seul, puisque, dans le moment présent, dans la société présente

1

avec les objectifs particuliers qu'il vise et les outils dont il dispose, il décide de ce travail ou de cet autre et de l'ordre des moyens, il peut faire l'objet d'une expérience régressive, j'ai le droit de saisir et de fixer sa praxis comme se temporalisant à travers tous les conditionnements " (1). " A travers tous les conditionnements " le paysan solitaire " décide de ce travail ou de cet autre et de l'ordre des moyens ", c'est-à-dire, au sens que le terme a " partout " dans " Critique de la Raison dialectique " (2), il est libre : " Comme l'élan vers (1') objectivation prend des formes diverses selon les individus, comme il nous projette à travers un champ de possibilités dont nous réalisons certaines à l'exclusion des autres, nous le nommons aussi choix ou liberté " (3). Sartre venait de le nommer l' " existence ". Et plus tard, parlant de " l'unité translucide d'intégration active... dont l'organisme est le seul exemple ", Sartre précisera : " C'est tout simplement ce que nous appelons ailleurs l'existence " (4). La liberté, l'existence, la praxis organique ou individuelle, trois termes qui désignent la même réalité.

Au coeur même des contraintes, exposait " Matérialisme et Révolution ", son travail " confère (à l'opprimé) la maîtrise sur les choses " (5). La " Critique de la raison dialectique " identifiera

<sup>(1)</sup> CRD, p. 179

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 441 possibility de ventre cette autre chose, 1em-

<sup>(3)</sup> QM, p. 95 (nous soulignons)

<sup>(4)</sup> CRD, p. 552

<sup>(5)</sup> MR, p. 199

à son tour la praxis individuelle et la " souveraineté " : " Par souveraineté... j'entends le pouvoir pratique absolu de l'organisme dialectique, c'est-à-dire sa pure et simple praxis comme synthèse en cours de toute multiplicité donnée dans son champ pratique... Ce remaniement - en tant qu'il est opéré par l'individu organique est le point de départ et le milieu de toute action (qu'elle soit une réussite ou qu'elle se solde par un échec). Je le nomme souveraineté parce qu'il n'est rien d'autre que la liberté même en tant que projet dépassant et unifiant les circonstances matérielles qui l'ont suscité et parce qu'il n'y a aucun moyen de l'ôter à chacun, si ce n'est la destruction de l'organisme lui-même ". A quoi Sartre ajoute en note et de manière fort significative : " Qu'on n'aille surtout pas conclure qu'on est libre dans les chaînes. La liberté est un développement dialectique complet... Mais il est vrai que l'esclave même, au pire de l'oppression et, fût-ce pour mieux obéir à son maître, peut et doit pouvoir opérer la synthèse du champ pratique " (1). A diverses reprises la " Critique de la raison dialectique " souligne cette souveraineté de l'exploité et de l'opprimé eux-mêmes. Aux premiers temps de l'industrialisation anglaise " l'industrie et les représentants politiques des industriels en tant qu'ils se mettent politiquement au service de cette industrialisation portent sentence sur les pauvres : ... (ceux-ci se trouvent constitués en) simples choses inertes ... dont le seul rapport avec soi est la "libre" possibilité de vendre cette autre chose, leur

<sup>(1)</sup> CRD, pp. 563-564 (nous soulignons)

force de travail (c'est-à-dire aussi la possibilité de travailler comme un homme et non comme un âne, celle d'organiser sa praxis de manière à servir davantage la production, celle d'être un homme en général puisque la praxis est l'humanité réelle de l'homme) "(1). Et nous verrons plus loin comment la "Critique de la raison diablectique " met en relief la reconnaissance, par les exploiteurs et les oppresseurs eux-mêmes, de la praxis humaine, c'est-à-dire de la souveraineté, de ceux qu'ils exploitent ou oppriment. En même temps qu'ils font écho aux pages que nous avons citées de "Tatérialisme et Révolution", ces passages de "Critique de la raison dialectique "indiquent donc, au coeur des pires contraintes, le lieu et le sens de ce que Sartre entend par " praxis individuelle ".

"Qu'on n'aille surtout pas conclure qu'on est libre dans les chaînes". Mais cette mise en garde doit être bien comprise. Sartre ne le concluait pas davantage dans "Matérialisme et Révolution".

Mais, en même temps, au terme des pages que nous avons citées, il répondait à une objection qu'il prévoyait "Mais, diront les marxistes (2), si vous enseignez à l'homme qu'il est libre, vous le trahissez : car il n'a plus besoin de le devenir; peut-on concevoir un homme libre de naissance qui réclame d'être libéré ? A quoi je réponds que si l'homme n'est pas originellement libre, mais une fois pour toutes déterminé, on ne peut même pas concevoir ce que pourrait être sa libération " (3). Cette réponse exprimait la dis-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 227

<sup>(2)</sup> Rappelons qu'il s'agit des tenants d'une dialectique de la Nature.

<sup>(3)</sup> MR, p. 207

tinction qu'il faut bien maintenir entre l'a posteriori historique et l'a priori qui le rend possible. Elle situait déjà, par rapport à l'Histoire concrète qui est celle de l'homme aliéné, exploité et opprimé, et cherchant à se libérer, le niveau a priori que "Critique de la raison dialectique "se donnerait pour tâche d'expliciter. L'anthropologie, y dira Sartre - et on sait que, pour lui, la seule possible est le marxisme - pense rendre compte de l'Histoire réelle par les notions d' "exploitation, aliénation, fétichisation, réification etc. "(1), mais quel sens peuvent avoir ces notions si l'homme n'est pas libre, si l'homme est une chose ? "On n'asservit l'homme que s'il est libre "(2).

Nous sommes ainsi de plain pied avec la seconde étape de l'expérience critique, dont Sartre, comme nous allons voir, a particulièrement souligné le "formalisme".

<sup>(1)</sup> QM, p. 107

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 110

Chapitre VI

a rut qu'un produit. Il aux rétélé sur encenes P fil. Coci n'est pas

LA RELATION HUMAINE ET L'A PRIORI.

Si légitime et si nécessaire que puisse être la description de la praxis individuelle, elle n'est pour Sartre qu'un moment abstrait auquel l'expérience critique, sous peine de rester incomplète et dès lors fausse, ne saurait s'arrêter : tout homme, même le travailleur isolé, est dans le monde des autres. Mais, d'entrée de jeu, Sartre met en relief l'exigence à laquelle doit satisfaire le dévoilement de la relation humaine. Cette eximence va nous maintenir à ce niveau formel et a priori que Sartre a défini comme celui de son entreprise critique.

Nous avons vu comment Sartre opposait à la pseudo-dialectique de la Nature, pour lequelle l'homme n'est en définitive qu'un objet inerte, le fait de la praxis humaine, c'est-à-dire du dénassement subjectif de l'objectivité vers l'objectivité. Si la dialectique existe, les hommes ne sont pas seulement faits par l'Histoire, ils la font aussi. Le problème rebondit en ce qui concerne la relation à autrui (1). Il faut en effet choisir : les relations humaines sont

<sup>(1)</sup> CRD, p. 180

ou ne sont pas le produit de l'Histoire. Mais " si le rapport humain n'est qu'un produit, il est réifié par essence " (1). Ceci n'est pas pour inquiéter le libéralisme économique qui y trouve au contraire son compte. Déjà dans " Les Communistes et la Paix " Sartre avait indiqué la signification de la séparation, préconisée par le libéralisme entre l'économique et le politique : le libre jeu des "lois d'airain " de l'économie ne doit pas être entravé, mais ainsi les relations des hommes entre eux ne sont pas différentes des rapports des choses entre elles : " Ce fut écrit, Sartre, la loi de l'offre et de la demande. "Véritable mécanisme régulateur, ajustant les prix, éliminant certains aspirants vendeurs et certains aspirants acquéreurs ... stimulant la production en cas d'insuffisance, la décourageant en cas de pléthore" (2)... La loi s'appliquait merveilleusement aux ra pports de l'employeur et de l'employé : le travail était une marchandise et le salaire son prix. Nul ne pouvait blâmer le patronat : le salaire était à chaque instant ce qu'il pouvait être, rien de plus et rien de moins puisque le réglage était automatique. Ainsi le domain de l'économique devint celui de la nécessité, tandis que le domaine de la politique demeurait celui de la liberté. Tout va bien tant que les deux domaines restent séparés ... Cela signifie que toute tentative pour substituer un ordre bumain à l'ordre mécanique est vouée à l'échec. Il n'est qu'une manière d'être bon : s'adapter à l'ordre naturel... Ainsi l'économie classique décrit ce qui se passerait si les

<sup>(1)</sup> CRD, p. 180

<sup>(2)</sup> Sartre cite ici Robert Mosse: Les Salaires, Rivière, 1952, p. 40

rapports entre les hommes étaient riquireusement assimilables aux rapports des choses entre elles " (1). La " Critique de la raison dialectique y revient : " la bourgeoisie individualiste demande qu'on lui concède une chose et une seule : la relation des individus entre eux est passivement subie par chacun d'eux et conditionnée en extériorité par d'autres forces (toutes celles au'on veut); ce qui signifie qu'on la laisse libre d'appliquer le principe d'innertie et les lois positivistes d'extériorité aux rapports humains" (2).

Le marxiste conséquent ne saurait par contre se satisfaire de cette réification " par essence " des rapports humains. Sans quoi quel
sens pourrait bien garder la dénonciation qu'il en fait, à la suite
de Marx, et qui en réclame la suppression ? (5). On reconnaît l'argumentation que nous venons de rencontrer à propos de la praxis individuelle. Quant à lui, précisément, "Marx a très bien indiqué qu'il
distinguait les relations humaines de leur réification ou d'une façon générale de leur aliénation au sein d'un régime social donné" (4).
Cette distinction porte en elle-même l'indication d'un " formalisme "
que Sartre entreprend de développer.

Si, en effet, à moins de réduire les hommes, au niveau de leurs rapports, à des objets inertes, si ce n'est pas l'Histoire " <u>qui fait</u>
qu'il y ait des relations humaines en général ", si l'Histoire ne détermine que le contenu des relations humaines, dans sa totalité cer-

<sup>(1) &</sup>quot;Les Communistes et la Paix ", dans Jean-Paul Sartre : <u>Situations, VI</u>, Gallimard, Paris, pp. 117-118.

<sup>(2)</sup> CRD, p. 179

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 180

tes, il faut dire que " les relations humaines (quel qu'en soit le contenu) est une réalité de fait permanente à quelque moment de l'Histoire que l'on se place, même entre des individus séparés, appartenant à des sociétés de régimes différents et qui s'ignorent l'une l'autre " (1). En d'autres termes il faut qu'au moment de son actualisation concrète et historique elle " se donne comme ayant toujours existé " (2), il faut qu'elle soit un a priori (3). Et son dévoilement doit faire l'objet d'une nouvelle " étape abstraite " de l'expérience critique (4). C'est cette étape abstraite que refusent certains marxistes pour qui "les individus ne sont a priori ni des particules isolées ni des activités en relation directe puisque c'est la société qui décide en chaque cas, à travers la totalité du mouvement et la particularité de la conjoncture " (5). Nais ce faisant, et quoiqu'ils en aient, ils donnent satisfaction à la réclamation libérale (5). Sartre se retrouve ainsi, cette fois à propos de la relation humaine, devant la tâche d' " isoler l'a priori comme formel ", c'est-à-dire de reprendre l'attitude kantienne dont parle M. Dufrenne. Le problème de la relation humaine, venons-nous de voir, retrouve celui de " Questions de Méthode " : " que veut dire faire l'Histoire sur la base des circonstances antérieures ? " (6). Ceci revient à dire

<sup>(1)</sup> CRD, p. 179

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 187

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 186

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 179

<sup>(5)</sup> Ibid., p. 179

<sup>(6)</sup> Ibid., p. 180

que les relations entre les hommes, si elles sont humaines et, par conséquent, a priori, vont devoir être découvertes au niveau de la praxis: "les relations historiques sont humaines dans la mesure où elles se donnent en tout temps comme la conséquence dialectique de la praxis " (1). Dans cette nouvelle étape l'entreprise sartrienne va donc garder aussi, à l'égard du criticisme kantien, la distance que nous avons déjà marquée : la relation humaine comme a priori va devoir être découverte, elle aussi, dans l'expérience quotidienne. Sartre lui-même l'annonce expressément : " Ceci, comme le reste, doit se découvrir dans la simple praxis quotidienne " (2). Il va apparaître, en effet, que la relation humaine, considérée formellement, " n'est autre que la praxis elle-même - c'est-à-dire la dialectique comme développement de l'action vivante chez chaque individu - en tant qu'elle est pluralisée par la multiplicité des hommes à l'intérieur d'une même résidence matérielle. Chaque existant intègre l'autre à la totalisation en cours et par là même - quand il ne le verrait jamais - il se définit - malgré les écrans, les obstacles et les distances - par rapport à la totalisation actuelle que l'Autre est en train d'opérer " (3).

Mais, de même qu'en partant du travailleur isolé Sartre accordait au point de vue moléculaire du rationalisme analytique toutes ses

<sup>(1)</sup> CRD, p. 180

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 182

<sup>(3)</sup> Ibid., pp. 186-187

chances (1) et se situait lui-même dans la position apparemment la plus défavorable pour une découverte de la dialectique, de même pour dévoiler la relation humaine originelle, il part de la considération d' " individus séparés (par les institutions, par leur condition sociale, par les hasards de leur vie) et (va tenter) de découvrir dans cette séparation même - c'est-à-dire dans un rapport qui tend vers l'extériorité absolue - leur lieu (sic, mais sans doute : leur lien) historique et concret d'intériorité " (2). Sartre va prendre comme exemple un intellectuel estivant, lui-même d'ailleurs, qui, sans être vu, regarde de sa fenêtre d'hôtel, deux travailleurs manuels - un jardinier dans un jardin, un cantonnier sur la route - cachés à la vue l'un de l'autre par le mur de la propriété où travaille le jardinier. Les relations d'intériorité entre cet intellectuel et les deux travailleurs manuels, comme aussi entre ceux-ci, se découvrent bien, ainsi qu'on va voir, comme conséquence dialectique de leur praxis respective.

L'estivant aperçoit deux travailleurs, qu'il reconnaît, dans leur labeur propre, l'un comme jardinier, l'autre comme cantonnier. Cette perception n'est elle-même " qu'un moment d'une entreprise (je cherche le repos après un " surmenage ", ou " la solitude " pour faire un livre, etc...) qui renvoie à mon métier et à mon milieu. De ce point de vue, ma présence à la fenêtre est une activité passive (je

<sup>(1)</sup> CRD; p. 174

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 182

veux "respirer l'air pur "ou je trouve le paysage "reposant ",
etc.) et ma perception présente figure à titre de moyen dans un processus complexe qui est l'expression de ma vie entière ". Par là la
première relation de l'intellectuel estivant aux deux travailleurs
qu'il aperçoit de sa fenêtre est négative et marque sa séparation :
"Je ne suis pas de leur classe, je n'exerce aucune de leurs deux
professions, je ne saurais faire ce qu'ils font, je ne partage pas
leurs soucis ".

Or, d'une part, cette séparation ne veut " se dévoiler que sur fond indifférencié de relations synthétiques qui me maintiennent avec eux dans une immanence actuelle : je ne puis opposer leurs fins aux miennes sans les reconnaître comme fins. Le fondement de la compréhension, c'est la complicité de principe avec toute entreprise — même si l'on doit par la suite la combattre ou la condamner - chaque fin nouvelle, dès qu'elle est signifiée, se détache sur l'unité organique de toutes les fins humaines ". Bref, pour l'intellectuel estivant, les deux travailleurs qu'il aperçoit ne sont ni des " fourmis ", ni des " robots " (1). D'autre part les négations ( " je ne suis pas de leur classe, je n'exerce aucune de leurs deux professions " etc.) qui marquent à l'intellectuel estivant sa séparation, sont chacune une relation d'intériorité. Son acte perceptif unifie l'environnement en un champ dans lequel les deux praxis qu'il observe lui apparaissent comme des " centre(s) hémorragique(s) de l'ob-

T'

<sup>(1)</sup> CRD, pp. 182-183

jet " : " leur environnement matériel m'échappe dans la mesure où il devient l'objet ou le moyen de leur activité. Leur relation pratique aux choses que je vois implique un dévoilement concret de ces choses au sein de la praxis même; et ce dévoilement est impliqué dans ma perception de leur activité. Mais dans la mesure même où cette activité comme autres que moi; dans la mesure où elle me constitue comme intellectuel en face de travailleurs manuels, le dévoilement qui en est un moment nécessaire m'apparaît comme découvrant au coeur de l'objectivité une objectivité-pour-l'autre qui m'échappe... par chacun d'eux, à travers les mains qui sarclent, qui émondent ou qui creusent, à travers les yeux qui mesurent ou qui guettent, à travers le corps entier comme instrument vécu, un aspect du réel m'est volé. Leur travail le leur découvre et je le saisis comme un manque d'être (1) en découvrant leur travail. Ainsi leur relation négative à ma propre existence me constitue au plus profond de moi (1) comme ignorance définie, comme insuffisance. Je me ressens comme intellectuel par les limites qu'ils prescrivent à ma perception " (2). Mais en outre, dans la perception même de celui qui les observe, se

<sup>(1)</sup> Nous soulignons.

<sup>(2)</sup> CRD, pp. 183-184. Dans "La Force de l'âge " (Gallimard, Paris, 1965, p. 447) Simone de Beauvoir a raconté l'intérêt que Sartre éprouva pour "Terre des Hommes " de Saint-Exupéry. Sartre lui-même devait en parler dans "Qu'est-ce que la littérature? ". Il y revient de nouveau dans "Critique de la raison dialectique ", p. 465. Qui se reportera à "Terre des Hommes " y trouvera effectivement de suggestives évocations du dévoilement du monde, opéré par la praxis.

manifeste une relation d'intériorité entre les deux travailleurs : " c'est d'abord ainsi qu'ils sont liés dans na perception, c'est-àdire comme deux glissements centrifuges et divergents au sein du même monde. Mais, précisément parce que c'est le même monde, ils se trouvent unis, à travers ma perception singulière, par l'univers entier, en tant que chacun le dérobe à l'autre " (1). Et en effet ce centre hémorragique qu'ils sont chacun per rapport à l'estivant qui les regarde, les deux travailleurs le sont aussi, à travers la perception de celui-là, chacun par rapport à l'autre : " Le seul fait, pour chacun d'eux, de voir ce que l'autre ne voit pas, de dévoiler l'objet par un travail particulier, établit dans mon champ perceptif un rapport de réciprocité qui transcende ma perception même : chacun d'eux constitue l'ignorance de l'autre " (2). Cette réciprocité d'Ignorance ne doit pas être réduite à une "impression subjective" de l'observateur : elle n'est pas moins réelle que l'ignorance constituée en lui par le dévoilement du monde ovéré par chacune des deux praxis au'il observe (3).

Enfin à l'observateur qui les regarde il apparaît que c'est " dans leur situation même ", c'est-à-dire par la seule actualisation de leur projet respectif - et non pas seulement dans le monde unifié par l'acte perceptif du tiers qui les regarde - que les deux travail-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 184 (nous soulignons)

<sup>(2)</sup> Ibid. (nous soulignons)

<sup>(3)</sup> Ibid.

leurs sont en relation réciproque : " chacun dans son projet fait apparaître le monde, comme envelopmement objectif de son travail et de ses fins (1) : ce dévoilement sphérique revient sur lui pour le situer par rapport à ce qui est derrière lui comme à ce qui est devant, par rapport à ce qu'il voit comme à ce qu'il ne voit pas ... Ainsi chacun d'eux, comme objectivation de soi dans le monde, réaffirme l'unité de ce monde en s'inscrivant en lui par son travail... chacun a donc dans sa situation même la possibilité de découvrir l'Autre comme objet actuellement présent dans l'univers. Et comme ces possibilités sont objectivement saisissables de ma fenêtre, comme ma seule médiation dévoile les chemins réels qui pourraient les rapprocher, la séparation, l'ignorance, la pure juxtaposition dans l'extériorité sont donnés comme de simples accidents voilant la possibilité fondamentale immédiate et permanente d'une découverte réciproque, donc l'existence, en fait, d'une relation humaine... Même si la rencontre des deux hommes n'a pas lieu, chacun dans son ignorance de l'Autre... intériorise en conduite ce qui qui était extériorité d'indifférence " (2). En note Sartre explique ce dernier point par un exemple : " Dès que je table sur (cette ignorance), c'est une réalité. Qu'un chef militaire utilise l'ignorance de l'ennemi pour anéantir deux unités qui ne connaissent pas leurs positions réciproques, cette ignorance devient manque de liai-

<sup>(1)</sup> Nous soulignons.

<sup>(2)</sup> CRD, pp. 184-185

son, impéritie etc. " (1): "l'existence cachée d'une relation humaine rejette les obstacles physiques et sociaux, bref le monde de l'inertie, au rang de réalité inessentielle " (2). En résumé, "l'organisation du champ pratique en monde détermine pour chacun une relation réelle, mais que seule définira l'expérience, avec tous les individus qui figurent dans ce champ. Il ne s'agit de rien autre que de l'unification par la praxis; et chacun, unifiant en tant qu'il détermine par ses actes un champ dialectique, est unifié à l'intérieur de ce champ par l'unification de l'Autre" (3).

Dans la description dont nous venons de retracer les principaux moments, la place tenue par la praxis est manifeste, qu'il s'agisse de l'immanence dans laquelle l'intellectuel se tient avec les deux travailleurs manuels par la reconnaissance de leurs fins, c'est-àdire par la compréhension de leur praxis à partir de la compréhension de sa propre praxis; qu'il s'agisse de l'ignorance dans laquelle il se trouve constitué par les deux autres praxis qu'il découvre dans le champ unifié par son acte perceptif, ou de l'ignorance dans laquelle les deux travailleurs manuels, dans le champ perceptif du tiers, se constituent réciproquement par leur praxis; qu'il s'agisse enfin de la relation réciproque qui s'établit entre les deux travailleurs manuels par l'unification du champ pratique que chacun réalise par sa propre praxis.

<sup>(1)</sup> CRD, p. 185

<sup>(2)</sup> Ibid.

<sup>(3)</sup> Ibid. (nous soulignons)

Mais la dernière relation mise en lumière par la description, celle qui s'établit entre les deux travailleurs par la seule actualisation de leur projet respectif, doit retenir particulièrement notre attention. Il n'y s'agit, disions-nous, de " rien autre que de l'unification par la praxis " : elle n'est donc pas quelque chose qui leur vienne du dehors (1). Elle existe avant toute rencontre entre eux ; elle n'est donc pas le résultat d'un accord commun (1). Ainsi cette relation existe du seul fait de leur praxis. Et ceci signifie : elle n'est autre que la praxis elle-même, mais aussi elle n'est autre que la praxis, quel que soit le contenu de celle-ci. En d'autres termes la relation humaine que nous avons découverte, est toujours déjà là avec toute praxis : elle " se dévoile (donc)... comme un a priori " (2). En ce sens, si les deux travailleurs viennent à se rencontrer effectivement, leur reconnaissance réciproque " n'est que l'actualisation d'un rapport qui se donne comme ayant toujours existé, comme réalité concrète et historique du couple qui vient de se former. Il faut bien y voir, en effet, la manière dont chacun des deux existe - autrement dit se fait être - en présence de l'autre et dans le monde humain; en ce sens, la réciprocité est une structure permanente de chaque objet (sic, mais il faut évidemment lire : de chaque projet) : définis à l'avance comme des choses par la praxis collective (3), nous dépassons notre être en nous produisant comme des

<sup>(1)</sup> CRD, p. 189

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 186

<sup>(3)</sup> Sartre anticipe ici sur des descriptions qu'il proposera plus loin (pp. 289-305...) et dont nous parlerons dans notre prochain chapitre.

hommes parmi les hommes et nous nous laissons intégrer par chacun dans la mesure même où chacun doit être intégré dans notre projet " (1).

Nous avons écrit : la relation humaine n'est autre que la praxis, quel que soit le contenu de celle-ci. Mais les lignes de Sartre que nous venons de citer, nous laissent entendre que le caractère a priori de la relation de réciprocité n'empêche nullement qu'elle soit concrète. Et Sartre y insiste : " Comme le contenu historique de mon projet est conditionné par le fait d'être déjà là parmi les hommes, reconnu d'avance par eux comme un homme d'une certaine espèce, d'un certain milieu, avec une place déjà fixée dans la société par les significations gravées dans la matière (2), la réciprocité est toujours concrète : il ne peut s'arir ni d'un lien universel et abstrait - comme la "charité" des chrétiens - ni d'une volonté a priori de traiter la personne humaine en moi-même et dans l'Autre comme fin absolue, ni d'une intuition purement contemplative qui livrerait à chacun " l'Humanité " comme l'essence de son prochain. C'est la praxis de chacun, en tant que réalisation du projet, qui détermine ses liens de réciprocité avec chacun. Et le caractère d'homme n'existe pas comme tel : mais ce cultivateur reconnaît dans ce cantonnier un projet concret qui se manifeste par ses conduites et que d'autres ont déjà reconnu par la tâche même qu'ils lui ont

T.

<sup>(1)</sup> CRD, p. 189

<sup>(2)</sup> Voir note (3) de la page précédente.

prescrite. Ainsi chacun reconnaît l'autre sur la base d'une reconnaissance sociale dont témoignent dans la passivité ses vêtements, ses outils, etc. De ce point de vue, le seul usage de la parole, le geste le plus simple, la structure élémentaire de la perception (qui dévoile les comportements de l'Autre en allant de l'avenir au présent, de la totalité aux moments particuliers) impliquent la reconnaissance mutuelle " (1).

Mais peut-être va-t-on penser qu'en soulignant ainsi le caractère concret de la réciprocité, on s'est aventuré sur un terrain dangereux pour la thèse de son apriorité : n'y a-t-il pas des "situations" concrètes où manifestement la réciprocité est inexistante ? Lorsque des hommes sont exploités comme des " choses " ou opprimés comme des " animaux ", si des relations humaines viennent ensuite à s'instaurer entre ces exploités ou opprimés et leurs exploiteurs ou oppresseurs, dira-t-on encore que cette reconnaissance réciproque n'aura été que " l'actualisation d'un rapport qui se donne comme ayant toujours existé " ? Sartre prévient l'objection : " On aurait tort de m'opposer l'exploitation capitaliste et l'oppression ". La première " s'opère sur la base d'un contrat ", c'est-à-dire "d'un libre échange entre deux hommes qui se reconnaissent dans leur liberté ". " L'homme (n'y) devient chose pour l'autre et pour lui-même que dans la mesure même où il est d'abord posé par la praxis même comme une liberté humaine " (2). L'oppression, de son côté, " consis-

<sup>(1)</sup> CRD, pp. 189-190

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 190

te plutôt à traiter l'Autre comme un animal ", mais elle n'en présuppose pas moins la reconnaissance de l'humanité de l'esclave :
"l'ordre le plus insultant, il faut bien qu'il soit donné d'homme à homme, il faut bien que le maître fasse confiance à l'homme en la personne de ses esclaves... Le malaise secret du maître, c'est qu'il est perpétuellement contraint de prendre en considération la réalité humaine en ses esclaves (soit qu'il compte sur leur adresse, leur compréhension synthétique des situations, soit qu'il prenne ses précautions contre la possibilité permanente d'une révolte ou d'une évasion)... " (1).

Sartre reviendra à diverses reprises, dans "Critique de la raison dialectique", sur cette contradiction inéluctable de l'exploitation ou de l'oppression: "La contradiction dans le cas du racisme vient en fait de ce que le colon se voit contraint d'utiliser pour des activités proprement humaines le "sous-homme" qu'il opprime en tant que tel "(2). Et encore: "(La violence) porte le nom d'oppression quand elle s'exerce sur un ou plusieurs individus et qu'elle leur impose un statut indépassable en fonction de la rareté... Or cette oppression se constitue comme praxis consciente de soi et de son objet: qu'elle passe ou non le fait sous silence, elle définit la multiplicité des travailleurs excédentaires non pas en dépit de leur réalité de libre organisme pratique mais à cause d'elle. L'esclave.

1'artisan, l'ouvrier qualifié, l'O.S. sont produits, certes, par le

<sup>(1)</sup> CRD, p. 190

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 692 (nous soulignons)

mode de production. Mais ils sont produits justement comme cette part plus ou moins considérable <u>de libre contrôle</u>, <u>de libre direction ou de libre surveillance</u> (1) qui doit combler l'écart entre l'être-instrumental et l'homme "(2).

Dans notre précédent charitre nous voyions Sartre montrer comment, au coeur de l'oppression et de l'exploitation, l'homme conserve sa " souveraineté " et comment, seule, cette souveraineté inaliénable rend possibles - et ainsi concevables par l'anthropologie - l'asservissement et la libération. Nous venons de voir que les oppresseurs et les exploiteurs eux-mêmes reconnaissent cette souveraineté à ceux qu'ils oppriment et exploitent, et que l'oppression et l'exploitation auxquelles ils se livrent ne leur sont possibles que par cette reconnaissance même. Ainsi, loin que l'exploitation et l'oppression puissent être invoquées contre l'apriorité de la réciprocité, elles la confirment : la réciprocité " fonde et soutient " les relations oppressives et réifiées elles-mêmes (3).

Nous avons marqué plus haut la distance que Sartre conservait, à l'égard du criticisme kantien, dans son entreprise de découvrir, mais dans l'expérience, la relation humaine comme a priori. Au point où nous sommes parvenus, Sartre se démarque encore, d'un autre point de vue, par rapport à Kant. On sait que pour Kant le motif de l'ac-



<sup>(1)</sup> Nous soulignons.

<sup>(2)</sup> CRD, pp. 689-690.

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 191

tion morale, l'obéissance au devoir nar devoir, ne neut déterminer la volonté que par un mobile qu'il nomme le respect. " Rien sans doute, écrit M. Jean Lacroix, ne révèle mieux le caractère ontologique de la raison pratique ". Et il rappelle ce que Kant écrivait dans les "Fondements de la métaphysique des moeurs ": "Les êtres raisonnables sont appelés des personnes parce que leur nature les dirige déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut être employé simplement comme un moyen, quelque chose qui, par suite, limite d'autant toute faculté d'agir comme bon me semble et qui est un objet de respect ". " Si la chose appartient à l'ordre des moyens, commente M. Lacroix, c'est qu'elle est objet de mon désir; si la personne appartient à l'ordre des fins, c'est qu'elle limite mon vouloir en même temps qu'elle lui donne sa valeur en l'obligeant. Le respect est donc bien la solution métaphysique du problème de la connaissance d'autrui, l'expérience effective de mon devoir dans le droit de l'autre à être reconnu. On ne connaît pas les autres comme des objets, c'est-à-dire qu'on ne les atteint pas par la seule raison spéculative... Connaître autrui c'est le respecter, le poser comme personne. Ou, plus exactement, avant de connaître quelque homme que ce soit, il faut préalablement le reconnaître comme homme, et c'est cet acte de reconnaissance, appliqué a priori à tout être humain et qui lui confère pour moi la dignité de personne, que Kant nomme respect " (2). Ainsi il y a chez

<sup>(1)</sup> Nous soulignons.

<sup>(2)</sup> Jean Lacroix: Kant et le kantisme, P.U.F., Paris, 1966, pp. 93-96

Kant une reconnaissance a priori, qui est un acte de la raison pratique et par laquelle les hommes ne se prennent pas les uns les autres pour des moyens, mais se posent réciproquement comme des fins en soi. C'est par cette reconnaissance que l'obéissance morale établit entre les hommes des liens de liberté et de rationalité, et constitue ainsi le "règne des fins ".

Nous avons vu comment, partant de la séparation, Sartre découvre l'existence d'une réciprocité entre les praxis, en tant que chacune organise son champ pratique en monde. Mais Sartre avertit : " N'allons pas croire... que nous sommes entrés dans la cité des fins et que, dans la réciprocité, chacun reconnaît et traite l'Autre comme fin absolue " (1). Ce serait de nouveau oublier cette situation matérielle de l'homme que Sartre opposait déjà à l' " idéalisme matérialiste " des dialecticiens de la Nature (2) : " l'homme est un être matériel au milieu d'un monde matériel; il veut changer le monde qui l'écrase, c'est-à-dire agir par la matière sur l'ordre de la matérialité : donc se changer lui-même. C'est un autre arrangement! de l'Univers avec un autre statut de l'homme qu'il recherche à chaque instant; et c'est à partir de cet ordre nouveau qu'il se définit lui-même comme l'Autre qu'il sera " (3). La fin de sa praxis, c'est ce " remaniement de l'ordre matériel qui par lui-même rendra l'homme possible " (4), mais " il est impossible (à l'homme) de prendre son Par la d'ailleure le caractère occitif ou négatif de la réciprocité

<sup>(1)</sup> CRD, p. 191

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 126

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 191

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 192

propre présent pour fin " (1). Au contraire il ne peut agir sur la matière qu'en se faisant lui-même matière inerte. Décrivant la praxis individuelle Sartre écrivait déjà : " c'est en tant que système mécanique que (la totalité organique) peut modifier l'environnement matériel : l'homme du besoin est une totalité organique qui se fait perpétuellement son propre outil dans le milieu de l'extériorité. La totalité agit sur les corps inertes par l'intermédiaire du corps inerte qu'elle est et qu'elle se fait être " (2). " Ainsi, conclut-il maintenant, (l'homme) se fait-il à chaque instant l'instrument, le moyen de ce futur statut qui le réalisera comme autre... En conséquence, dans la mesure où mon projet est dépassement du présent vers l'avenir et de moi-même vers le monde, je me traite toujours comme moyen et ne puis traiter l'Autre comme une fin. La réciprocité implique : 1º que l'Autre soit moyen dans l'exacte mesure où je suis moyen moi-même, c'est-à-dire qu'il soit moyen d'une fin transcendante et non pas mon moyen; 2° que je reconnaissance l'Autre comme praxis, c'est-à-dire comme totalisation en cours en même temps que je l'intègre comme objet à mon projet totalisateur; 3° que je reconnaisse son mouvement vers ses propres fins dans le mouvement même par lequel je me projette vers les miennes; 4° que je me découvre comme objet et comme instrument de ses fins par l'acte même qui le constitue pour mes fins comme instrument objectif " (3).

Par là d'ailleurs le caractère positif ou négatif de la réciprocité

<sup>(1)</sup> CRD, p. 191

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 167

<sup>(3)</sup> Ibid., pp. 191-192

T'

n'est pas encore décidé: dans l'un et l'autre cas les quatre conditions que nous venons d'énumérer sont également remplies. Dans le premier cas, celui de la réciprocité positive, ou bien, si les fins restent séparées, " chacun (se fait) moyen dans le projet de l'Autre pour que l'Autre se fasse moyen dans son propre projet, ou bien, si la fin est commune, " chacun se fait moyen de l'Autre pour que leurs efforts conjugués réalisent leur but unique et transcendant ". Dans le second cas, celui de la réciprocité négative, " chacun refuse de servir la fin de l'Autre et, tout en reconnaissant son être objectif de moyen dans le projet de l'adversaire, il met à profit sa propre instrumentalité en autrui pour faire de celui-ci, en dépit de lui-même, un instrument de sa propre fin : c'est la lutte; chacun s'y résume dans sa matérialité pour agir sur celle de l'Autre; chacun, par des feintes, des ruses, des fraudes, des manoeuvres, s'y laisse consconstituer par l'Autre en faux objet, en moyen trompeur " (1).

La conception sartrienne et la concention kantienne de la réciprocité ne sauraient donc être confondues. Certes, dans la première , il
y a une réciprocité négative, une aliénation et une réification des
rapports humains, mais la réciprocité positive, la non-aliénation et
la non-réification des rapports humains ne sauraient signifier que
l'Autre et soi-même ne pussent être traités en moyens, mais seulement
en fins absolues.

C'est partie d'un tiers - l'intellectuel estivant - que la descrip-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 192

tion proposée nous a conduits à la réciprocité. Les conditions d'expérience choisies - la considération d'individus entièrement séparés - rendaient nécessaire cette médiation d'un tiers (1). Mais, lorsque la réciprocité se découvre à elle-même, le tiers la voit se refermer sur elle et l'exclure. " En ce sens le rapport des tiers entre eux - en tant que chacun s'absorbe à médier une relation réciproque - est une séparation qui postule la réciprocité comme lien fondamental entre les hommes " (2). Comme telle, la relation a priori de réciprocité est, en même temps que la praxis individuelle, " condition formelle de toute Histoire " (3). Sartre indiquera avec vigueur la portée qu'il accorde à la découverte de la praxis individuelle et de la réciprocité comme conditions a priori de toute Histoire : " au contraire de ce qu'on soutient si fréquemment, la souveraineté en elle-même ne constitue pas un problème et ne réclame aucun fondement... s'il fallait vraiment trouver un fondement à la souveraineté, nous pourrions chercher longtemps : il n'y en a pas. Il n'y en a pas parce qu'il n'en est pas besoin : elle est simplement le rapport d'intériorité univoque de l'individu comme praxis au champ objectif qu'il organise et dépasse vers sa propre fin. Il n'y a aucun lieu de fonder le droit de la praxis par quoi l'homme reproduit sa vie en remaniant librement la matière autour de lui : bien au contraire ce dépassement dialectique qui montre le devenir-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 187

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 195

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 198

40

praxis du besoin est lui-même le fondement de tous les droits. Ou, si l'on préfère, la souveraineté c'est l'homme lui-même en tant qu'acte, en tant que travail unificateur, en tant qu'il a prise sur le monde et qu'il le change. L'homme est souverain. Et, dans la mesure où le champ matériel est aussi champ social, la souveraineté de l'individu s'étend sans aucune limite sur tous les individus : ces organismes matériels doivent être unifiés, comme ses movens dans le champ total de son action souveraine. La seule limitation de la souveraineté de l'homme sur tous les Autres c'est la simple réciprocité, c'est-à-dire l'entière souveraineté de tous et de chacun sur lui. Cette relation originelle, quand elle est vécue en dehors de toute institution, revient à constituer tout homme comme un absolu pour n'importe quel autre homme, c'est-à-dire comme le moyen indépassable dont chacun est tout ensemble le moyen et la fin dans la mesure où tout individu est le moyen de sa propre fin et la fin de tous les moyens. En ce sens, la souveraineté est à la fois le lien univoque déjà décrit et le rapport fondamental de réciprocité (co-souveraineté) " (1)

Cependant, si fondamentale qu'elle soit, la réciprocité est hantée par une radicale insuffisance : " cette relation
... contient elle-même sa contradiction : elle est une totalisation
qui exige d'être totalisée par celui-là même qu'elle totalise : elle



<sup>(1)</sup> CRD, pp. 588-589

pose l'équivalence absolue de deux systèmes de référence et de deux actions; en un mot elle ne pose pas sa propro unité " (1). Mais, comme on voit, " cette désunion vient d'un excès plutôt que d'un défaut : elle est produite, en effet, par l'existence de deux unifications synthé tiques et rigoureusement équivalentes... la dialectique en chacun fait l'expérience de la dialectique de l'Autre comme arrêt imposé dans et par l'effort synthétique lui-nême au projet de totalisation " (2). Sartre montre comment la dyade qui se refermait sur elle-même en niant le tiers, va dès lors viser à nouveau celui-ci pour en recevoir son unité. Mais, si à un stade ultérieur de l'expérience critique l'unité médiée par le tiers sera une intériorisation de la multiplicité (les membres du groupe seront les mêmes), nous n'en sommes pas encore là. L'unité qui du dehors vient à la dualité par le tiers n'est d'abord qu'une " unité-objet, c'est-à-dire... (une) unité matérielle. Sans doute, la relation des termes intégrés n'est pas extérieure ni moléculaire mais dans la mesure où chacun d'eux exclut l'Autre par sa reconnaissance effective, autrement dit, dans la mesure où cette relation ne peut que lier sans unifier, l'unité est imprimée du dehors et, au premier moment, passivement reque: la dyade devient équipe non en produisant sa totalité mais en la subissant d'abord comme détermination de l'être " (3). Ainsi le rap-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 193

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 194

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 197

port du tiers à la dyade est un rapport sans réciprocité.

Z.

En d'autres termes, au seul niveau des relations humaines, binaires et ternaires, la totalisation se révèle irréalisable. De façon inattendue les premières totalisations de la multiplicité des praxis vont être réalisées par la matérialité inorganique elle-même, d'abord en tant que n'offrant pas suffisamment de quoi subvenir aux besoins des organismes humains, c'est-à-dire par la rareté, ensuite en tant que produit de la praxis, c'est-à-dire que matérialité ouvrée. C'est au niveau de cette seconde totalisation - par la matérialité ouvrée - que l'expérience critique va rencontrer pour la première fois l'apodicticité.

catte nocessité quiquelles, selos Sartre, se resporte l'a prio

ri dislectique pouvaient combler évoquer, distant-hous, les

eritarus de l'a priori mantieni Capendant l'obligation mit

n'impose à Sartre, contrairement aux principes hautiens, de

encouvrir l'a priori diniectique dens l'envirience même, pou-

l'aniversalité et de la nécessité de reproduireit pas éscessi

guesat l'interprétation kantienne. Et, "e fe'il, quelence page

stantioin, one recurrence visant is notion is interested on engage

derivationent le lectour à se garder d'ascisilations trop hati-

wast? Lorqu'um serviste fait usage de la nation de ? mécessité

March Lorquine Barkiste fait usone on the second of an annual and annual to

July Team 2 320 (would monlightons)

1

110

pour qualifier le rapport de deux événements à l'intérieur

70

Chapitre VII

fie pas - au contraire - que nous refusions la nécessité dans

LES EXPERIENCES DIALECTIQUES

DE LA NECESSITE

Raison analytique et que, précisément, le marxisme ne se sou-

cipes constitutifs et antérieurs à l'expérience, mais à une universalité et à une nécessité contenues dans toute expérience et débordant chaque expérience "(1). Cette universalité et cette nécessité auxquelles, selon Sartre, se rapporte l'a priori dialectique pouvaient sembler évoquer, disions-nous, les critères de l'a priori kantien. Cependant l'obligation qui s'impose à Sartre, contrairement aux principes kantiens, de découvrir l'a priori dialectique dans l'expérience même, pouvait aussi laisser déjà soupçonner que son interprétation de l'universalité et de la nécessité ne reproduirait pas nécesairement l'interprétation kantienne. Et, de fait, quelques pages plus loin, une remarque visant la notion de nécessité va engager formellement le lecteur à se garder d'assimilations trop hâtives: "Lorqu'un marxiste fait usage de la notion de " nécessité "

<sup>(1)</sup> CRD, p. 130 (nous soulignons)

pour qualifier le rapport de deux évènements à l'intérieur d'un même processus, nous restons hésitants, même si la synthèse tentée nous a parfaitement convaincus. Et cela ne signifie pas - au contraire - que nous refusions la nécessité dans les choses humaines mais simplement que la nécessité dialectique est par définition <u>autre chose</u> que la nécessité de la Raison analytique et que, précisément, le marxisme ne se soucie pas, - pourquoi le ferait-il? - de déterminer et de fonder cette structure nouvelle de l'être et de l'expérience " (1).

On sait que, de son côté, M. Dufrenne, conduit, lui aussi, par l'exigence de découvrir l'a priori dans l'expérience même, a montré qu'on ne pouvait s'en tenir à l'interprétation kantienne des critères de l'a priori."Chez Kant, rappelle-t-il,...
l'a priori est défini par des critères logiques qui qualifient une proposition; lorsqu'il les introduit, Kant les rapporte au jugement: "Si on trouve une proposition dont la pensée implique la nécessité, on a un jugement a priori ". Il est vrai que par la suite il parle de l'universalité et de la nécessité du concept (il s'agit alors du concept de cause) et aussi "des autres représentations possibles a priori (l'espace et le temps par exemple) "; mais les concepts purs de l'entendement ou les formes pures de la sensibilité doivent s'expliciter dans des propositions, principes de l'entendement pur ou théorèmes mathématiques, et ce sont bien ces jugements

<sup>(1)</sup> CRD, pp. 134-135

qui sont susceptibles de nécessité et d'universalité : tels les jugements synthétiques a priori qui attestent " une source particulière de la connaissance, un pouvoir de connaissance a priori". Même lorsque le champ de l'a priori s'étendra à la morale ou à l'esthétique, c'est toujours dans des jugements a priori qu'il s'exprimera et à des critères logiques qu'il se repèrera" (1). Et même lorsque, s'interdisant de logiciser totalement l'a priori, Kant aura conféré les privilèges de l' a priori à la forme de la sensibilité, il reviendra à mesurer l' a priorité au caractère logique : " en opposant à la forme de l'intuition " qui donne simplement le divers " l'intuition formelle " qui donne l'unité de la représentation " parce qu' alors "l'entendement détermine la sensibilité ", Kant a restauré la signification formaliste du formel aux dépens de l'originalité irréductible de l'intuition. Comme le dit Tran Duc Tao, c'était " supprimer l'autonomie de l'Esthétique et absorber tout le sens de l'objectivité dans les conditions logiques de la connaissance "; c'était en tout cas compromettre l'a priorité de l'espace et du temps originaires donnés en qualité d'intuition. en mesurant l'a priorité au caractère logique des propositions qui les explicitent et non au caractère originaire de l'objet de ces propositions " (2).

Pour son compte M. Dufrenne, qui au préalable a distingué la nécessité de l'évidence ( l'idée qui s'impose à moi ) de la né-

<sup>(1)</sup> Mikel Dufrenne: La notion de l'a priori. P.U.F., Paris, 1959, pp. 67-68

<sup>(2)</sup> op. cit. p. 69

cessité de la contrainte (l'avalanche qui m'écrase) propose comme forme de la nécessité de l'a priori celle de la nécessité intellectuelle, non selon qu'elle se pense elle-même mais selon qu'elle pense la nécessité physique. La pensée en effet " peut considérer la nécessité de fait selon deux optiques. Lorsqu'elle se situe dans l'ordre de la modalité et qu'alors " la non- existence du fait peut se concevoir ", la nécessité de fait lui apparaît contingente et par conséquent non justifiée, et en cela elle s'oppose toujours à la nécessité de droit qui régit l'enchaînement des idées, et que sa rationalité justifie et rend justifiante, puisque c'est par elle qu'un raisonnement est juste. Mais d'autre part, quand elle conçoit la contingence " en s'appuyant sur les changements et non pas simplement sur la possibilité de la pensée du contraire ", elle la définit " par le fait que quelque chose be peut exister qu'à titre d'effet d'une cause ", et donc comme identique à la nécessité qu'affirme le déterminisme " (1). Mais " lorsque je forme l'idée de l'avalanche, de ses causes et de ses effets, ce n'est plus d'une nécessité logique ou formelle qu'il s'agit, comme lorsque je dis nécessiare ce dont le contraire implique contradiction, et que je suis astreint à être fidèle aux principes qui s'imposent à moi ou aux définitions que je pose et qui concernent la réalité formelle de l'idée ; ... La nécessité

<sup>(1)</sup> op. cit. pp. 72-73

n'exprime donc plus une exigence de rigueur logique, elle exprime l'être de l'univers : une nécessité d'essence qui fonde en raison l'existence de la chose ou le surgissement de l'évènement, et qui par là peut déjà être appelée une nécessité matérielle, opposée à la nécessité purement formelle, bien qu'il ne s'agisse pas de l'enregistrement pur et simple de la nécessité physique... Et alors, au lieu que, pour la nécessité logique, l'universalité suive de la nécessité parce que c'est la pensée qui doit être fidèle à ellemême et que le contradicteur est contradictoire, ici la nécessité suit de l'universalité, dans la mesure au moins où elle désigne une structure de l'univers et où c'est l'univers qui contraint la pensée. Or, il me semble que cette dernière forme de la nécessité est celle de l'a priori " (1).

lectique "? Nous avons vu comment, pour Sartre, l'entreprise de fonder la dialectique à partir de ses réussites pratiques " ne permettrait pas de sortir de la contingence empirique " (2), et comment par conséquent un hyperempirisme, même dit dialectique (3), ne pourrait dépasser le stade du provisoire. L'obligation de fonder la dialectique a priori ne faisait qu'un avec celle que la dialectique " se découvre à nous avec tous les caractères de l'évidence apodictique " (4) : " le caractère provisoire de l'hyperempirisme dialectique nous oblige à conclure que l'universalité dialectique doit s'imposer a priori comme une nécessité " (5).

<sup>(1)</sup> on. cit. pp. 73-74

<sup>(2)</sup> CRD, p. 120

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 117

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 120

<sup>(5)</sup> Ibid., n. 130

Dans l'introduction cette condition d'apodicité à laquelle doit répondre l'expérience critique de la dialectique sera constamment rappelée (1).

Or, au point où nous en sommes de l'expérience critique, nous avons déjà rencontré les a priori que sont la praxis individuelle et la relation humaine, nous n'avons pas encore rencontré la nécessité. C'est au-delà du second moment de l'expérience critique - celui de la relation humaine - que Sartre annoncera que " la suite de l'expérience régressive ne se borne pas à nous montrer l'intelligibilité de la formation des classes ( à partir du mode de production, dans le cadre de la rareté et comme structures complexes d'altérités stratifiées, de contradictions intériorisées puis réextériorisées et d'antagonismes ) mais encore elle nous fait rencontrer sa première structure d'apodicité " (2). Dès la fin de la première étape, celle de la praxis individuelle, il avertissait : " Toutefois cette expérience, dans la mesure même où elle présente en pleine lumière la logique des touts et l'intelligibilité des relations de l'homme à l'univers, nous ne pouvons pas encore la considérer comme apodictique. La pleine compréhension de l'acte et de l' objet se caractérise comme le développement temporel d'une intuition pratique, mais non comme la saisie d'une nécessité "(3). Il y reviendra encore plus tard : " A son niveau le plus immédiat, l'expérience dialectique s'est révélée comme étant la

<sup>(1)</sup> CRD. pp. 133 - 137 - 157 - 159

<sup>(2)</sup> CRD. p. 224

<sup>(3)</sup> CRD. pp. 176-177

praxis elle-même produisant ses propres lumières pour contrôler son développement.... Mais cette expérience, justement parce qu'elle est son propre objet, nous livre une transparence plénière sans nécessité. Puisque l'homme se fait dialectique en agissant sur la matière, puisque la connaissance est action dans la mesure où l'action est connaissance, nous avons affaire à un fait indubitable. Mais l'indubitabilité n' est pas la nécessité " (1). Nous avons déjà indiqué ce que Sartre entend par l'intelligibilité plénière de la praxis individuelle. Il s'agit de cette conscience non thétique de soi - "Conscience ( de ) soi" - qu'est la praxis en tant que " négativité située ", " négativité dévoilante " c'est-à-dire en tant que " dépassement subjectif de l'objectivité vers l'objectivité ", qui " retient et dévoile la réalité dépassée, refusée par le mouvement même qui la dépasse ... au nom de la réalité à produire ". C'est en ce sens que pour Sartre, 1' action se donne ses propres lumières, que l'action est connaissance, que " faire et comprendre sont indissolublement liés "(2). Mais en regard de cette intelligibilité plénière de la praxis individuelle, qu'est donc la nécessité à quoi cette intelligibilité semble s'opposer ?

Au terme de la seconde étape de l'expérience régressive, nous n'avons pas encore rencontré la nécessité. Mais cette seconde étape, en nous dévoilant la pluralité des actions hu-

<sup>(1)</sup> CRD. pp. 279-280

<sup>(2)</sup> CRD. p. 176

maines sur le même champ matériel, préparait déjà cette rencontre. La praxis, avons-nous déjà dit, est " un passage de l'objectif à l'objectif par l'intériorisation " (1): en d' autres termes " intériorisation de l'extérieur " elle est aussi " extériorisation de l'intérieur " (2). " La praxis, quelle qu'elle soit, écrit Sartre, est d'abord instrumentalisation de la réalité matérielle. Elle enveloppe la chose inamimée dans un projet totalisateur qui lui impose une unité pseudo-organique. Par là, j'entends que cette unité est bien celle d'un tout mais qu'elle reste sociale et humaine, qu'elle n'atteint pas en soi les structures d'extériorité qui constituent le monde moléculaire. Si l'unité persiste, au contraire, c'est par l' inertie matérielle " (3). Instrumentalisation de la réalité matérielle, la praxis ne cesse d'imprimer en celle-ci ses significations. Sartre y revient constamment :" les significations viennent de l'homme et de son projet mais elles s'inscrivent partout dans les choses et dans l'ordre des choses " (4): " la matière ... retient en elle (les significations)... les projets des hommes se gravent dans l'Etre, leur translucidité se change en opacité, leur ténuité en épaisseur, leur légèreté volatile en permanence ; ils deviennent de l'Etre ... C'est par transsubstantiation que le projet inscrit par notre corps dans la chose prend les caractères substantiels de cette chose sans perdre tout à fait ses qualités originelles " (5). En ce sens, Sartre

<sup>(1)</sup> QM. p. 66 (nous soulignons)

<sup>(2)</sup> ibid.

<sup>(3)</sup> CRD., p. 231

<sup>(4)</sup> QM. p. 98

notera " ce n'est pas l'entendement qui fige les significations, c'est l'Etre " (1). Bref "... la matérialité se retrouve partout et ... elle est indissolublement liée aux significations qu'y grave la praxis " (2). Mais s'il en est ainsi et dans la mesure où d'autres praxis s'exercent sur le même champ matériel, chaque praxis rencontre une matérialité qui a déjà absorbé en elle les significations d'autres praxis.

C'est à ce niveau que se situe l'expérience dialectique de la nécessité.

Soit, par exemple, le paysan chinois qui arrachait un arbre d'un champ de sorgho. Le but visé, et effectivement obtenu, par cette action était une moisson plus riche. Mais cette action s'inscrivait dans un champ matériel où la même opération de millions d'autres paysans chinois s'était déjà inscrite dans le passé et continuait à s'inscrire dans le présent. La pra-xis de chaque paysan prend dès lors un autre sens que le sens voulu, "un résultat <u>autre</u> ... vient coiffer le résultat visé et obtenu ". En effet " arracher un arbre d'un champ de sorgho devient déboiser dans la perspective d'une grande plaine et de terrasses de loess unies par le travail d'hommes séparés " (3) et " le déboisement comme élimination d'obstacles devient négativement absence de protection : le loess des montagnes et des plaines n'étant pas fixé par les arbres, encombre les fleu-

<sup>(1)</sup> CRD., p. 249

<sup>(2)</sup> ibid., p. 247

<sup>(3)</sup> ibid., p. 284

ves, les exhausse au-dessus du niveau de la plaine et. dans les parties inférieures de leur cours, il les obture comme un bouchon et les contraint à déborder. Ainsi, le processus entier des terribles inondations chinoises apparaît comme un mécanisme construit intentionnellement. Si quelque ennemi de l'homme avait voulu persécuter les travailleurs de la Grande Chine. il aurait chargé des troupes mercenaires de déboiser systématiquement les montagnes. Le système positif de la culture s'est transformé en machine infernale. Or, l'ennemi qui a fait entrer le loess, le fleuve, la pesanteur, toute l'hydrodynamique dans cet appareil destructeur, c'est le paysan lui-même! (1). Evidemment en dehors de toute intention ! On comprend déjà en quel sens Sartre peut noter : " précisément parce que la signification a pris le caractère de la matérialité, elle entre en rapport avec l'Univers tout entier. Cela signifie qu'une infinité de relations imprévisibles s'établissent, par l'intermédiaire de la pratique sociale, entre la matière qui absorbe la praxis et les autres significations matérialisées " (2).

Soient encore les entreprises commerciales de tel marchand espagnol de la Renaissance : elles visent à accroître sa fortune, c'est-à-dire concrètement, dans le monde espagnol des XVIe. - XVIIe. siècles, à accumuler davantage de ducats. Ce peut être avec succès. Et certes " il est toujours vrai <u>ici</u> et

<sup>(1)</sup> CRD., p. 233

<sup>(2)</sup> ibid., p. 232

pour tel marchand, quels que soient les circonstances et le mouvement des prix, qu'il sera plus riche ce soir s'il reçoit mille ducats de plus " (1). Mais par l'augmentation du stock national - à la suite de la découverte des mines, de la découverte d'un nouveau procédé technique, de l'arrivage massif de métaux précieux qui en est la conséquence - cette accumulation de ducats par tel marchand contribue pour sa part à la dégradation de ces mêmes ducats : " en même temps que pour lui toute quantité nouvelle accroît sa richesse, dans la communauté nationale elle diminue la valeur de l'unité ; et du coup la fortune individuelle subit dans les mains du commerçant ou de l'industriel une dégradation continue dont son propre enrichissement est partiellement la cause.... Hier j'avais 5 000 ducats, aujourd'hui j'en ai 10 000 ; en conséquence ce ducat particulier qui n'a pas quitté ma poche a subi, sans changer de nature, une sorte de dégradation, de perte d'énergie " (2). Ainsi arrive-t-il que " l'instrument dont use tel individu ou telle communauté se transforme du dehors entre les mains qui l'emploient. L'or, ..., au temps de l'hégémonie espagnole, est pour une personne ou pour une collectivité un pouvoir réel. Et, dans la mesure où l'agent historique se définit par sa réalité objective, donc par son objectivation, le métal précieux, pour une société donnée, devient cette objectivation

<sup>(1)</sup> CRD., p. 240

<sup>(2)</sup> ibid., pp. 241-242

elle-même; la praxis objectivante se définira, à son tour, par l'usage qu'elle fait de l'or, c'est-à-dire par la répartition de la richesse (capitalisation, financement d'entreprises, postes de défense, etc.). Mais en même temps qu'il est le mode d'extériorisation de l'intériorité pour tel agent singulier ou collectif, l'or représente pour celui-ci l'existence en totale extériorité puisque l'ensemble de l'Histoire décide de sa valeur en tel point particulier; et par là, la réalité objective du prince ou du marchand lui échappe dans la mesure même où il la réalise "(1).

On pourrait aussi s'arrêter avec Sartre sur l'exemple de Flaubert qui " détestait le réalisme et l'a répété toute sa vie ", qui " n'aimait que la pureté absolue de l'art ", qui " rêvait, pendant le voyage en Orient, d'écrire l'histoire d'une vierge mystique, dans les Pays-Bas, rongée par le rêve et qui eût été le symbole de son propre culte de l'art " qui pensait s'être objectivé en vérité dans " Madame Bovary " ( " Madame Bovary, c'est moi " ), et qui, lorsque " Madame Bovary " échappera de ses mains pour entrer en rapport avec le monde des lecteurs, sera consacré " réaliste ", " père du Réalisme ", de préférence aux représentants de l'école réaliste ! (2). C'est que " Madame Bovary " matérialisé dans un livre a rencontré cette instrumentalisation perpétuelle de la matière qu'est la parole des autres

<sup>(1)</sup> CRD., p. 283

<sup>(2)</sup> QM., pp. 89-95; CRD., p. 204

(comme l'était également la sienne et comme le fut la confection de ce livre ) et qui fait que " dès que (l'on) parle,

(on) dit plus et autre chose que ce qu'(on) veut dire "(l):

"chaque phrase que je forme, écrit Sartre, son sens m'échappe,

il m'est volé: chaque jour et chaque parleur altère pour tous

les significations, les autres viennent les changer jusque dans

ma bouche "(2).

Dans chacun des exemples que nous avons cités, nous avons vu une praxis viser une fin, l'atteindre par le fait même de l'atteindre, réaliser autre chose que ce qu'elle visait. Chaque fois l'agent se voit "voler" (3) sa praxis. Nous avons vu également comment pour comprendre cette altération de l'action, "il s'agit... de saisir la praxis et son résultat de deux points de vue inséparables : celui de l'objectivation (ou de l'homme agissant sur la matière) et celui de l'objectivité (ou de la matière totalisée agissant sur l'homme) ", autrement dit du dedans et du dehors (4). Et, il faut insister, cette altération ne présuppose pas une quelconque défectuosité de l'action considérée en elle-même. Au contraire "l'expérience de la nécessité est d'autant plus manifeste, d'autant plus aveuglante que tous les moments de la praxis ont été plus clairs, plus conscients et le choix des moyens plus délibéré " (5).

<sup>(1)</sup> QM., p. 75

<sup>(2)</sup> CRD., p. 180

<sup>(3)</sup> ibid., p. 283; cf. pp. 223, 279 - QM., p. 94; cf. p. 61

<sup>(4)</sup> CRD. pp. 283 - 284; QM. p. 94

<sup>(5)</sup> CRD. p. 284

Autrement dit la nécessité dialectique ne doit rien à la contrainte ni à l'erreur : " si j'ai commis des erreurs ou subi des contraintes, il reste toujours possible que le résultat ait été faussé par les unes ou par les autres. Mais si j'assume la pleine responsabilité de l'opération, je découvrirai la nécessité comme inéluctable " (1): " Il faut se rappeler, en effet, que la praxis, en s'enrichissant, finit par resteindre peu à peu les possibles à un seul et que, pour finir, elle se supprime elle-même comme déroulement dialectique et comme travail au profit d'un résultat inscrit dans les choses. Or, nous avons vu que seul le résultat permet d'apprécier la fin réelle de l'agent et, ce qui revient au même, l'agent luimême. C'est Mme Bovary qui éclaire Flaubert, et non l'inverse. Mais précisément si, dans tous les cas, un résultat autre, plus ample, lié à la totalité présente, vient coiffer le résultat visé et obtenu, ce n'est pas seulement la fin qu'on apprécie du point de vue de l'objectivité totalisée, c'est l'agent lui-même en tant qu'il n'est rien d'Autre que son objectivation par la praxis. Il s'agit donc de se reconnaître comme Autre dans sa propre objectivation singulière à partir d'un résultat autre. Et cette découverte est expérience du nécessaire parce qu'elle nous montre une irréductibilité sans contrainte dans le cadre de l'intelligibilité " (2). Ainsi

<sup>(1)</sup> CRD., p. 285

<sup>(2)</sup> ibid., p. 284

"l'expérience élémentaire de la nécessité est celle d'une puissance rétroactive qui ronge ma liberté depuis l'objectivité finale jusqu'à la décision originelle et qui pourtant naît d'elle; c'est la négation de la liberté au sein de la liberté plénière, soutenue par la liberté elle-même et proportionnée à la plénitude même de cette liberté ( degré de conscience, instruments de pensée, réussite pratique, etc.)! (1).

A ce niveau de l'expérience la nécessité n'est donc autre que la domination de l'homme par la matière ouvrée : "La nécessité se donne dans l'expérience quand la matière travail-lée nous vole notre action non pas en tant qu'elle est matéria-lité pure mais en tant qu'elle est praxis matérialisée "(2). C'est cette nécessité dialectique qui se traduit dans l'homme par la contradiction de l'être et du faire, contradiction " qui n'existe pas dans l'individu considéré isolément, c'est-à-dire en dehors de ses rapports sociaux, mais qui éclate au contraire dans la région du pratico-inerte "(3), c'est-à-dire au niveau de la matérialité inorganique en tant que des praxis multiples y ont gravé leurs significations et lui ont transmis ainsi une efficacité en quelque sorte humaine.

Sartre évoque à plusieurs reprises le cas du servant d'une machine-outil. Celle-ci est la praxis cristallisée, matérialisée de ceux qui l'ont conçue et réalisée (4). Comme telle la

<sup>(1)</sup> CRD., p. 285

<sup>(2)</sup> ibid., p. 283

<sup>(3)</sup> ibid., p. 289

<sup>(4)</sup> ibid., pp. 252, 292-293

machine porte en elle-même "l'indication figée d'une conduite future "(l), la conduite de celui qui doit l'utiliser selon un mode d'emploi déterminé et dont la praxis consistera à réveiller et soutenir les significations cristallisées (2). La machine, ainsi, "désigne son homme comme celui dont une certaine conduite est attendue ", exigée (3). Par exemple la ma-

<sup>(1)</sup> CRD., p. 250

<sup>(2)</sup> ibid., pp. 193, 249

<sup>(3)</sup> ibid., p. 252. On sait le rôle que joue chez Kant l'impératif catégorique et comment il exprime la finitude d'une raison pratique qui n'est législatrice qu'en recevant la loi et en s'y soumettant. L'impératif catégorique signifie ainsi dans l'autonomie elle-même, une passivité, ou une réceptivité, inéluctable. A propos de l'exigence de la matière ouvrée Sartre évoque expressément l'impératif catégorique et signale qu'il voit dans la première la forme originelle de tout impératif : " cette demande d'un outil qui attend d'être manoeuvré d'une certaine manière, avec un certain rythme, etc., subit ... par sa matérialité même une transformation capitale : elle devient exigence parce qu'elle reçoit le double caractère d'altérité et de passivité. L'exigence, en effet - qu'il s'agisse d'un ordre ou d'un impératif catégorique - se constitue en chacun comme autre que lui ( il n'a pas les moyens de la modifier, il peut seulement s'y conformer; elle est hors de sa portée et il peut se changer tout entier sans qu'elle change, bref, elle n'entre pas dans le mouvement dialectique du comportement ) et du meme coup le constitue comme autre que lui-même : en tant qu'il se caractérise par la praxis, celle-ci ne prend pas sa source dans le besoin ou dans le désir, elle n'est pas la réalisation en cours de son projet mais en tant qu'elle se constitue pour atteindre un objectif étranger, elle est, dans l'agent même, praxis d'un autre et c'est un autre qui s'objective dans le résultat. Mais pour échapper ainsi au mouvement dialectique qui va de l'objectif à l'objectif et qui totalise tout dans sa progression, il faut qu'elle soit elle-même dans le domaine de l'inertie et de l'extériorité. Le caractère de l'impératif, c'est la persévérance par l'inertie, en un mot, c'est la matérialité. Et l'ordre n'est un ordre que parce qu'il ne peut plus être changé ( celui qui l'a donné est parti, il ne reste qu'à l'exécuter ). Précisément pour cela, la forme originelle de l'exigence est dans l'attente inerte de l'instrument ou du matériau qui désigne le travailleur comme l'Autre dont certains gestes sont attendus. Si nous replaçons dans un contexte concret cette exigence, c'est-à-dire si nous comprenons ;

chine universelle " crée la spécialisation de ses servants : seuls y ont accès ceux qui savent user d'elle, donc qui ont fait un apprentissage souvent très long ( et inversément la spécialisation de la machine, cinquante ans plus tard, au temps du semi-automatisme entraîne l'universalisation de ses servants: ils sont interchangeables ). Donc, le constructeur a visé par son produit, par les perfectionnements qu'il y apporte, un certain type d'hommes, justement ces travailleurs qualifiés, capables de mener de bout en bout et par eux-mêmes une opération complète, c'est-à-dire une praxis dialectique. Cette visée pratique s'installe dans la machine même sous forme d'exigence : elle réduit l'effort proprement physique mais réclame de l'adresse. Elle exige qu'un homme libéré de tous les travaux secondaires se consacre tout entier à elle : par là, elle fixe d'abord le mode de recrutement ; à travers le patronat, elle crée des possibilités d'embauche et de salaire relativement plus élevés sur le marché du travail; un avenir structuré

travall déjá fait, déjá eristallisé " (3) et dans la

que la solidarité brisée des travailleurs est en réalité leur asservissement commun à la production et si nous nous rappelons que la tension du champ pratique a pour origine plus ou moins directe mais fondamentale le besoin, nous pouvons, sans même envisager la structure proprement capitaliste de l'exigence (le travail-marchandise) conclure que toutes les formes d'impératif viennent à l'homme par la matière ouvrée en tant qu'elle le signifie dans sa généralité à l'intérieur du champ social ".

s'ouvre pour certains fils d'ouvriers qui se trouvent avoir les dispositions et la situation requises pour faire un apprentissage (c'est-à-dire dont le père, ouvrier lui-même, est en situation d'accepter que son fils travaille de longues années sans rapporter. En principe, il s'agira d'un ouvrier lui aussi qualifié). Mais du même coup, elle crée un prolétariat inférieur qui est à la fois directement produit par l'apparition d'une élité ouvrière - mieux payée - et sélectionnée par un apprentissage et à la fois directement exigé par la machine universelle comme l'ensemble des manoeuvres qui doivent, dans chaque atelier, graviter autour des professionnels, leur obéir et les libérer de toutes les besognes inférieures que d'Autres peuvent accomplir " (1). Bref la machine, produit de l'homme, produit ses hommes.

En ce sens l'être du servant de la machine " existe avant lui et hors de lui dans le mouvement de l'économie et finalement dans cette machine ... qui le réclame " (2), " l'être de l'ouvrier ... a été préfabriqué dans une société capitaliste, par du travail déjà fait, déjà cristallisé " (3) et dans la mesure où " chacun est désigné réellement comme individu de classe par les objets qu'il utilise " (4), je puis déterminer sa vie et son destin avant l'embauche : et cette réalité pré-

<sup>(1)</sup> CRD., p. 295

<sup>(2)</sup> ibid., p. 269

<sup>(3)</sup> ibid., pp. 291-292

<sup>(4)</sup> ibid., p. 193

fabriquée doit se concevoir sur le mode de l'être, dans la pure matérialité de l'en-soi "(1). Et certes la praxis personnelle de l'ouvrier " comme libre dialectique productive, dépasse à son tour cet être préfabriqué, dans le mouvement même qu'elle imprime autour ou à la machine-outil ... : mise en route, utilisation, contrôle " (2). Mais ce dépassement, sans rien perdre de ses caractères de libre praxis, est à son tour dépassé par l'Etre à dépasser. "L'inertie vient ( à la praxis) de ce que le travail antérieur a constitué dans la machine sous forme d'exigence un avenir indépassable (c'est-àdire, précisément, son mode d'emploi et sa possibilité, dans des conditions déterminées, d'accroître dans une proportion définie le taux de production ) et que cet avenir indépassable est actualisé dans toute son urgence par les circonstances présentes ( ensemble du processus capitaliste et conjoncture dans l'unité de la totalisation historique ) " (3).

Sartre donne une illustration particulièrement saisissante de cette indépassabilité, par la praxis de l'ouvrier, de son être préfabriqué. Il rappelle les enquêtes menées, aux premiers temps des machines semi-automatiques, auprès des ouvrières spécialisées. On constata qu'elles se laissaient aller, en travaillant, à des rêveries d'ordre sexuel. On pourrait croire

<sup>(1)</sup> CRD., p. 290

<sup>(2)</sup> ibid., pp. 292-294

<sup>(3)</sup> ibid., p. 292

qu'en se réfugiant ainsi " dans l'intimité la plus privée " elles ne faisaient que dépasser " l'ennui désertique qu'engendre la machine spécialisée ". En réalité elles adoptaient le type de rêverie qui leur permettait de réaliser le " mélange explosif d'inconscience et de vigilance " exigé par la machine " la vérité, c'est que l'ouvrière en croyant s'évader trouve un biais pour se faire ce qu'elle est : le trouble vague qu'elle entretient ... c'est un moyen d'empêcher la pensée de se réformer, de retenir la conscience et de l'absorber dans sa chair, tout en la laissant disponible... Ainsi, la plus profonde intériorité devient un moyen de se réaliser comme extériorité totale "(1). Finalement " c'est la machine en elle qui rêvait de caresses "(2). C'est ainsi que " chacun se fait signifiant en intériorisant dans une libre option la signification par quoi les exigences matérielles l'ont produit comme être signifié "(3). Bref chacun se fait ce qu'il est.

Il n'en va pas autrement de la praxis collective. Nous avons vu comment la machine universelle du XIXe siècle constituait une structure du prolétariat : des manoeuvres par groupe de cinq à dix gravitant autour d'un professionnel : " la machine organise les hommes " (4). Il ne s'agit évidemment pas de cette union synthétique qui est " fondée sur une prise de conscience " et que Sartre appellera le groupe : " c'est dans la dispersion

<sup>(1)</sup> CRD., pp. 290-291

<sup>(2)</sup> ibid., p. 290

<sup>(3)</sup> ibid., p. 294

<sup>(4)</sup> ibid., p. 298

mécanique des pluralités massifiées et comme par hasard que la hiérarchie va s'établir : tel enfant se trouve dans les conditions physiques, mentales et sociales qui sont requises pour faire son apprentissage ; tel autre - sans aucune relation apparente avec le premier - sera manoeurvre parce que ces conditions ne sont pas remplies " (1). Mais en outre la machine " devient sa propre idée... par la qualification qu'elle réclame, elle engendre dans les mains, dans le corps de celui qui la manie un humanisme du travail. L'ouvrier professionnel ne se considère pas comme un " sous-homme conscient de sa sous-humanité " dans la mesure même où, par la machine, il voit sa force de travail, son savoir-faire et ses capacités se transformer en produit, c'est-à-dire en bien social. Certes, on le lui vole, ce produit : mais son indignation d'exploité puise sa source la plus profonde dans son orgueil de producteur... Et puisque la machine est sélective. puisque, par la compétence qu'elle exige et qu'elle crée, elle constitue le travail pour le travailleur professionnel comme l'honneur des exploités, elle produit du même coup, pour les ouvriers d'élite et pour la masse ouvrière, le manoeurvre comme un inférieur qui jouit d'un moindre salaire, d'une moindre valeur technique et d'un moindre être " (2). En résumé, les

<sup>(1)</sup> CRD., p. 296

<sup>(2)</sup> ibid., ibid. (nous soulignons)

opérations techniques exigées par la machine, la différenciation des formes qu'elles comportent, la hiérarchie qui dès
lors s'établit, l'idée du travail-honneur, bref les rapports
qui existent ainsi entre le travailleur " sont la machine ellemême à travers ses servants " : " tout ce que je viens de décrire, note donc Sartre, est inscrit dans l'Etre " (1).

Or, de nouveau, il y a là pour les travailleurs de la machine universelle un "Futur préfabriqué" (2) que la praxis des groupes d'action ouvrière n'arrivera pas à dépasser : " l'organisation anarcho-syndicaliste ... reproduir(a) sous forme d'association " volontaire " les structures qui s'étaient établies par la médiation de la machine universelle dans les entreprises particulières " (3). L'ouvrier qualifié aura inventé... ce qu'il était déjà : c'est au nom de la supériorité absolue du travail manuel et qualifié sur toutes les autres activités qu'il condamnera l'exploitation, sans se rendre compte qu'il s'enlève ainsi le moyen de dénoncer l'exploitation des manoeuvres. Certains iront jusqu'à affirmer que "l'exploitation de l'homme par l'homme est d'autant plus honteuse que le travail est plus qualifié.... Ce qui revient à dire, à la limite, que l'exploitation d'un manoeurvre illettré - qui ne sait rien faire mais qui s'épuise à transporter d'énormes charges d'un bout à l'autre de l'atelier - n'est pas entièrement injustifiable " (4).

<sup>(1)</sup> CRD., p. 297

<sup>(2)</sup> ibid., p. 299

<sup>(3)</sup> ibid., ibid.

<sup>(4)</sup> ibid., p. 300

70

Ainsi par cet humanisme du travail qui n'était autre que la machine elle-même devenue sa propre idée et qui les faisait identifier les hommes réels, accomplis avec les ouvriers professionnels, ceux-ci frappaient de mort, sans s'en apercevoir le " monde libre et plein qu'ils développaient sans repos, avec passion " (1). De nouveau nous voyons ainsi la praxis humaine altérée, aliénée par la matérialité inorganique en tant que le travail des autres y a gravé ses significations. Ceci ne signifie d'ailleurs nullement, il faut y insister encore, que la praxis anarcho-syndicaliste ne fut pas une libre praxis vivante et efficace. Seulement l'effort d'unification qu'elle soutient, " le dépassement de la multiplicité réelle, des antagonismes individuels, des particularismes locaux, des méfiances, de l'inertie, etc., en tant qu'il a été une praxis totalement humaine ... n'a fait que réaliser humainement - c'est-à-dire pratiquement, dialectiquement - la sentence portée par la machine universelle sur ce prolétariat " (2). Mais, souligne Sartre, " encore fallait-il la réaliser " : " il apparaît ( en effet ), aujourd'hui, que (le) rôle ( de l'anarcho-syndicalisme ) a été justement de susciter, au sein de la classe ouvrière. les premiers organes de l'unification " (3), faute de quoi la classe ouvrière fût restée ce que Sartre appelle un " collectif inerte ".

<sup>(1)</sup> CRD., p. 299

<sup>(2)</sup> ibid., p. 301

<sup>(3)</sup> ibid., ibid.

Nous voyons donc ce que Sartre vise par cette première expérience dialectique de la nécessité ( nous allons voir en
effet, tout à l'heure, qu'il en existe une seconde ): il ne
s'agit de rien d'autre que de l'aliénation de la praxis, dans
sa pleine liberté, par la matière déjà travaillée par les autres: par sa libre praxis l'homme réalise l'être préfabriqué
que le travail des autres, en déposant dans la matière ses
significations, lui a préparé. Nous réalisons librement et par
nous-mêmes " la sentence qu'une société " en cours " a portée
sur nous et qui nous définit a priori dans notre être " (1).
Comme ces chefs militaires que " les ruses de l'ennemi incitent ... à se rabattre vers un emplacement qui semble protégé
et qui, en réalité, a été totalement miné ", et qui se font
ainsi en pleine liberté " le moyen nécessaire que l'adversaire
a choisi pour (le) mener inéluctablement ... à (leur) perte " (2).

Or il faut bien saisir la partie de cette rencontre de la nécessité ainsi définie, dans l'expérience critique menée par Sartre.

Nous avons vu comment l'hypothèse de base de l'expérience critique est "l'identité fondamentale d'une vie singulière et de l'histoire humaine (ou, d'un point de vue méthodologique, de la "réciprocité de leurs perspectives ") "(3).

<sup>(1)</sup> CRD., p. 158

<sup>(2)</sup> ibid., p. 292 - Cf: QM., p. 99

<sup>(3)</sup> ibid., p. 156

Et cette hypothèse qui permettait à l'expérience critique de prendre son départ était aussi, disions-nous, celle qu'elle devait tenter de démontrer : " La poursuite de (la) régression, note Sartre, serait à chaque niveau interrompue si précisément l'identité ontologique et la réciprocité méthodologique ne se découvraient pas chaque fois comme un fait et comme une Vérité intelligible et nécessaire... " (1). Or l'identité d'une vie singulière et de l'histoire humaine a une signification bien précise dont il faut se rappeler : il y a identité dans la mesure où une vie singulière est partie du Tout et où par conséquent celui-ci lui " est entièrement présent... comme son sens actuel et son destin " (2). C'est en ce sens qu'il doit être vrai que " toute ma vie... se dissout dans toute l'histoire ", que " toute l'histoire... se ramasse dans toute une vie " (3) et qu'on peut alors envisager, comme nous l'avons déjà dit, de " sauter de sa vie singulière à l'Histoire " (4). Et, disions-nous, c'est à cette condition que l'expérience critique de la dialectique est possible. Mais on voit dès lors le sens que va prendre la vérification de l'identité posée hypothétiquement au départ de l'expérience critique : elle signifiera que la praxis totalisante de l'individu humain est intégrée à une totalisation qui la déborde et qu'elle subit, c'est-à-dire que " le totalisateur est toujours en même temps le totalisé " (5). Si la dialectique existe, nous devons la

ité dialectique combenne déjà tout entière dans cette phr

<sup>(1)</sup> CRD, p. 157

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 139, note 1.

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 146

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 143

<sup>(5)</sup> Ibid., p. 157

saisir comme insurmontable rigueur de la totalisation qui nous totalise et la saisir dans sa libre spontanéité pratique comme la praxis totalisante que nous sommes; à chaque degré de notre expérience, nous devons retrouver dans l'unité intelligible du mouvement synthétique la contradiction et l'indissoluble liaison de la nécessité et de la liberté " (1). Et Sartre annonçait : " Quand nous découvrirons - si elle doit avoir lieu - sous la translucidité de la libre praxis individuelle, le sous-sol rocheux de la nécessité, nous pourrons espérer que nous avons choisi la bonne voie " (2).

Or c'est précisément où nous en sommes : dans la libre praxis qui, en atteignant pleinement son but propre, réalise inéluctablement autre chose que ce qu'elle avait visé, dans la praxis par laquelle l'être humain se fait en pleine liberté ce qu'il est, c'est-à-dire réalise librement son être préfabriqué dans la matière ouvrée par d'autres praxis, nous avons mis en lumière cette indissoluble liaison de la liberté et de la nécessité. En découvrant comment nous exécutons " librement et par nous-mêmes la sentence qu'une société " en cours " a portée sur nous ", nous avons découvert comment, par notre libre praxis totalisante elle-même, nous subissons une " totalisation qui nous totalise ". " Les hommes font l'Histoire sur la base des conditions antérieures ". Et Sartre commentait : " La rationalité dialectique contenue déjà tout entière dans cette phrase

<sup>(1)</sup> CRD, p. 157 (nous soulignons)

<sup>(2)</sup> Ibid.

doit se présenter comme l'unité dialectique et permanente de la nécessité et de la liberté... En un certain sens, par conséquent, l'homme subit la dialectique comme une puissance ennemie, en un autre sens il la fait; et si la Raison dialectique doit être la Raison de l'Histoire, il faut que cette contradiction soit elle-même vécue dialectiquement; cela signifie que l'homme subit la dialectique en tant qu'il la fait et qu'il la fait en tant qu'il la subit " (1).

"L'universalité dialectique, voyions-nous, doit s'imposer a priori comme une nécessité ". Nous commençons donc à voir comment cette exigence se réalise. Et d'abord c'est l'universalité qui déjà s'impose ainsi comme une nécessité. Nous nous rappelons que le problème de "Critique de la raison dialectique " est de savoir si la dialectique est véritablement " méthode universelle et... loi universelle de l'anthropologie ", autrement dit si l'anthropologiste doit " prendre en tout cas l'attitude totalisante ", c'est-à-dire encore si " toute convaissance partielle ou isolée (des) hommes ou de leurs produits doit se dépasser vers la totalité ou se réduire à une erreur par incomplétude ". La nécessité que vient de nous faire rencontrer l'expérience critique nous découvre précisément que " le totalisateur est toujours en même temps (un) totalisé ", qu'il ne peut donc être compris qu'à conditions d'être situé dans cette totalisation qui le totalise : en ce sens la praxis, avons-nous vu, doit être sei-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 131

saisie de dedans et du dehors.

Ensuite c'est a priori que l'universalité s'impose ici comme une nécessité. Sartre avait annoncé dans l'introduction : " Il faudra que nous puissions fixer, en dehors même de l'histoire concrète (1), les avatars de la praxis individuelle, les cadres formels de son aliénation (1) ". Et une note précisait : " Il faut entendre par là : l'expérience dialectique de l'aliénation comme possibilité a priori de la praxis humaine à partir des aliénations réelles qu'offre l'Histoire concrète. Il ne serait pas concevable (1) en effet que l'activité humaine fût aliénée ou que les relations humaines puissent (1) être réifiées si quelque chose comme l'aliénation et la réification n'était donné dans la relation pratique de l'agent à l'objet et aux autres agents. Ni la liberté désituée de certains idéalistes ni la relation hégélienne de la conscience avec soi-même ni le déterminisme mécaniste de certains pseudo-marxistes ne sauraient en rendre compte. C'est dans le rapport concret et synthétique de l'agent à l'autre par la médiation de la chose et à la chose par la médiation de l'autre que nous pourrons trouver les fondements de toute aliénation possible " (2). Nous retrouvons donc de nouveau cette attitude kantienne que nous avons déjà plusieurs fois signalée. Or précisément dans l'expérience critique de la nécessité comme aliénation.

<sup>(1)</sup> Nous soulignons.

<sup>(2)</sup> CRD, p. 154.

celle-ci se découvre comme " règle de l'objectivation " (1), " elle s'impose, à titre de moment inévitable et irréductible, dans l'intériorisation de l'extérieur et dans l'extériorisation de l'intérieur " (l'intériorisation de l'extérieur renvoyant ici à l'extériorité en tant que des praxis multiples y ont déjà gravé leurs significations) (2). Autrement dit, la nécessité s'impose dans le double mouvement constitutif de la praxis comme telle (3), c'est-àdire de toute praxis quelle qu'elle soit, quelles que soient les circonstances concrètes qui la spécifient comme telle ou telle. Le fondement de la nécessité, c'est que " le rapport originel de la praxis comme totalisation à la matérialité comme passivité oblige l'homme à s'objectiver dans le milieu qui n'est pas le sien et à présenter une totalité organique comme sa propre réalité objective " (4) ou dans la terminologie de "L'Etre et le Néant", c'est que " la structure même de l'action comme organisation de l'inorganisé renvoie d'abord au Pour-Soi son être aliéné comme Etre en soi... Certes la praxis se donne ses lumières, c'est-à-dire qu'elle est toujours conscience (de) soi. Hais cette conscience non thétique ne peut rien contre l'affirmation pratique que je suis ceci que j'ai fait (et qui m'échappe en me constituant aussitôt comme un autre)... L'aliénation fondamentale ... vient du rapport univoque d'intériori-

<sup>10(1)</sup> CRD, p. 224 ordance de l'appointe de dialoctique affitait nas

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 157

<sup>(3)</sup> QM, p. 66

<sup>(4)</sup> CRD, p. 285

té qui unit l'homme comme organisme pratique à son environnement " (1). Au point de l'expérience critique où nous sommes parvenus, la nécessité comme aliénation se révèle donc bien comme " possibilité a priori de la praxis humaine ". Et Sartre distingue très explicitement du niveau auquel s'est tenue la recherche de Marx, ce niveau de la recherche des " fondements de toute aliémation possible " qui est le sien : " Marx a montré les conditions matérielles de l'apparition du Capital, force sociale qui finit par s'imposer aux individus comme force antisociale. Mais il s'agit de faire l'expérience concrète des conditions générales et dialectiques qui produisent dans les rapports de l'homme et de la matière un renversement défini comme moment du processus d'ensemble et dans ce moment défini la domination de l'homme par la matière (par cette matière déjà ouvrée) à travers la praxis des Autres et de sa propre praxis en tant qu'Autre comme résultat nécessaire de la domination de la matière par l'homme : c'est à l'intérieur de ce complexe de relations dialectiques que se constitue la possibilité du procès capitaliste comme un des moments historiques possibles de l'aliénation " (2).

Nous commençons seulement, disions-nous plus haut, à entrevoir comment se réalise l'exigence que l'universalité dialectique s'impose a priori comme une nécessité. Sartre, en effet, avertissait dès le départ que l'expérience de l'apodicticité dialectique n'était pas

<sup>(1)</sup> CRD, p. 286

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 224 (nous soulignons)

"comparable aux intuitions des empiristes ni même à certaines expériences scientifiques dont l'élaboration est longue et difficile, mais dont le résultat se constate instantanément " (1). Et au point où nous en sommes de l'expérience critique, il précise : " notre expérience bien qu'ayant atteint des significations déjà plus riches, reste encore abstraite : nous savons bien que le monde humain n'est pas seulement cette inhumanité, il faudra traverser d'autres couches d'intelligibilité pour atteindre à la totalité de l'expérience dialectique " (2). Et un peu plus loin il déplorera : " Si l'on devait s'arrêter à ce niveau, l'on aurait une image très élémentaire et très fausse de la dialectique matérialiste; c'est malheureusement la plus répandue : la rareté, les antagonismes du besoin, l'outil, l'organisation autour de l'outil. Toute chose parfaitement juste mais qu'on expose en donnant la priorité à l'inerte, à la praxis inversée, bref à la matière inorganique sur l'agent historique " (3).

Et en effet la vie singulière qui, en s'approfondissant, s'est découverte elle-même " au fond de son libre développement comme rizoureuse nécessité du processus historique, (va) se retrouver plus profondément encore comme la liberté de cette nécessité et enfin comme nécessité de la liberté " (4). Le moment où la vie singulière se découvre comme liberté de la nécessité est celui de la constitution du " groupe ", dans lequel les libres praxis, par leur union, s'arrachent à l'aliénation (à la nécessité comme aliénation), " la praxis

<sup>(1)</sup> CRD, p. 134

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 251

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 281

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 157

commune (étant alors) la liberté même faisant violence à la nécessité " (1). Le moment de la nécessité de la liberté est celui où, s'organisant, le groupe répartit diverses tâches entre ses membres.

C'est dans le groupe que les hommes s'arrachent à l'aliénation. La forme la plus simple du groupe (ce qui ne signifie pas qu'elle soit la première historiquement (2) ) est ce que Sartre nomme " le groupe en fusion ", " ce que Malraux a appelé, dans l'Espoir, l'Apocalypse " (3). Nous n'allons pas reprendre les descriptions par lesquelles Sartre montre la formation du groupe en fusion (nous y reviendrons partiellement dans notre prochain chapitre). Nous voudrions seulement marquer que l'universalité dialectique, au sens où " le totalisateur est toujours en même temps le totalisé " (4), s'y manifeste de nouveau. Nous avons parlé plus haut du rôle unificateur du tiers au niveau de la relation de simple réciprocité. Et nous marquions comment l'unité réalisée était une unité-objet, la relation du tiers à la dyade restant dès lors sans réciprocité. Au niveau des simples relations humaines, binaires et ternaires, la totalisation se révélait impossible. Sartre voit aussi dans le groupe une relation ternaire : " les membres du groupe sont les tiers " (5). Mais cette fois le tiers est à la fois totalisant à l'égard de tous les autres et totalisé par chaque autre membre du groupe, qui

<sup>(1)</sup> CRD, p. 438

<sup>(2)</sup> Ibid., pp. 4IO-4II, 4I5.

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 391

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 157

<sup>(5)</sup> Ibid., p. 404

est lui-même tiers totalisant. Chaque membre du groupe est ainsi à la fois totalisant et totalisé. (et, nous le verrons plus loin, totalisant en tant que totalisé, totalisé en tant que totalisant).

En ce sens Sartre parle d'un rapport de transcendance-immanence.

Totalisant et totalisé, le membre du groupe requiert donc, lui aussi, pour être compris, l'attitude totalisante que nous savons.

De nouveau aussi l'universalité dialectique va s'imposer comme une nécessité. L'unité des praxis réalisée dans le groupe en fusion se révèle fragile dès que l'action, pour laquelle le groupe s'est formé, est achevée. L'objectif immédiat du groupe va être alors de sauver sa permanence : le groupe va se donner un nouveau statut, le serment (1). Par celui-ci il " assure le statut ontologique qui diminue les dangers de la différenciation " (2), c'est-à-dire de la séparation et de l'éloignement que cette différenciation des fonctions comporte. Sur la base du serment le groupe va donc pouvoir s'organiser, se répartir les tâches. C'est au niveau de cette répartition des tâches que l'expérience critique de la dialectique rencontre la seconde apodicticité. Pour situer cette nouvelle apodicticité Sartre emprunte à Lévi-Strauss, dans les "Structures élémentaires de la parenté ", l'exemple du système matrimonial des " cousins croisés ", dont il reproduit le texte : " Supposons, écrivait Lévi-Strauss, deux groupes familiaux, A et B, alliés par le mariage d'une fille <u>b</u> avec un homme <u>a</u>. Du point de vue du groupe A, la

que tous ceux qui sont dans la relation (+-) ou (-+) cost croi-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 439 serrecité permet donc de diduire immedia i ent la

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 458

femme représente une acquisition, pour le groupe B elle représente au contraire une perte. Le mariage lui-même se traduit donc pour le groupe A bénéficiaire, par le passage à une position débitrice, et pour le groupe B, diminué d'un membre féminin au profit du groupe A, par l'acquisition d'une créance. Pareillement, le mariage de chacun des hommes du groupe B et du groupe A constitue un gain pour leur groupe respectif et place donc le groupe en général et la famille en particulier dans la position de débiteur. Au contraire, le mariage de chacune des femmes a ou b représente une perte et ouvre donc un droit compensateur... Chaque famille issue de ces mariages se trouve donc affectée d'un signe déterminé, pour le groupe initial selon que la mère des enfants est une fille ou une belle-fille... On change de signe en passant du frère à la soeur, puisque le frère acquiert une épouse tandis que la soeur est perdue pour sa propre famille. Mais on change aussi de signe en passant de la génération précédente à la génération suivante : selon que, du point de vue du groupe initial, le père a reçu une épouse ou la mère a été transférée au dehors, les fils ont droit à une femme ou doivent une soeur... Affectons à chaque couple un signe (+) ou un signe (-) selon que ce couple résulte de la perte ou de l'acquisition d'une femme pour la souche initiale A ou B, le signe change quand on passe à la génération suivante dont tous les membres sont cousins entre eux... tous ceux (les cousins) qui sont entre eux dans la relation (++) ou (--) sont parallèles entre eux, tandis que tous ceux qui sont dans la relation (+-) ou (-+) sont croisés. La notion de réciprocité permet donc de déduire immédiatement la

dichotomie des cousins. Autrement dit, deux cousins mâles, qui sont l'un et l'autre dans la position créancière vis-à-vis du groupe de leur père... ne peuvent échanger leurs soeurs. Pas plus que ne le pourraient deux cousins mâles en position créancière (sic, mais il faut évidemment lire : débitrice) vis-à-vis du groupe de leur mère ... Cet arrangement intime laisserait quelque chose au-dehors, un groupe qui ne restituerait pas... et... un groupe qui ne recevrait rien et le mariage resterait, chez l'un et l'autre sous la forme de transfert unilatéral " (1).

Sartre commente : "L'homme marié du groupe A se constitue comme un autre en face du groupe B - et non pas comme n'importe quel autre mais comme un individu commun désigné par une fonction nouvelle (sa dette). Il faut aller plus loin encore puisque l'acte du mariage aura pour effet de constituer chaque enfant dans un rapport "créancier-débiteur par rapport aux groupes considérés et que ce rapport, à travers lui, déterminera rigoureusement (mais dans le commun, en laissant la possibilité individuelle non déterminée) ses possibilités futures de mariage. Le fils naît avec un avenir indépassable, c'est-à-dire avec une limite indépassable à certaines de ses possibilités : il est désigné à partir d'un acte libre (le père entre les femmes b a choisi celle-ci ou celle-là) de la génération antérieure et en conséquence

<sup>(1)</sup> Lévi-Strauss, "Les structures élémentaires de la parenté" pp. 157-169, cité par CRD., pp. 467-488

d'un enchaînement de déterminations qui peuvent faire l'objet d'une sorte d'algèbre ordinale " (1).

Il y a donc là aussi un avenir indépassable oui s'impose à l'individu à partir d'un acte du passé, un " futur antérieur qu'on lui a constitué a priori " (2). Cependant la différence est capitale entre cette seconde expérience de la nécessité et la première : il ne s'agit plus d'une aliénation : " le libre choix d'une épouse, à la première génération implique comme sa condition librement acceptée la négation inerte de certaines possibilités... et cette négation elle-même se fonde sur sa libre production d'une certaine espèce de réciprocité médiée... la dette comme rapport constitutif de tel homme a par rapport à B est libre production à travers le choix d'une fonction médiatrice entre A et B . Par a, A et B - débiteurs et créanciers - sont liés et, dans une certaine mesure, le pouvoir de B sur a est pouvoir de a sur A, c'est-à-dire qu'il a le droit d'exiger du groupe qu'il maintienne l'engagement pris par l'individu commun qui a - en sa personne - épousé une femme de B. Il s'agit donc de véritables relations humaines et libres ( engagements, serments, pouvoirs, droits et devoirs, etc.) " (3). Quant à l'enfant de ce mariage, " à partir de la naissance, (son) surgissement dans le milieu du serment équivaut pour lui à une prestation de serment : tout individu qui surgit au sein d'un ntique au groupe des cousins parallèles et le groupe (4-.ou -+)

<sup>(1)</sup> CRD., pp. 490-491

<sup>(2)</sup> ibid.,p. 492

<sup>(3)</sup> ibid., p. 491

groupe assermenté se trouve assermenté. Non pas en tant qu'objet passif recevant du dehors son statut mais en tant que libre agent commun mis en possession de sa liberté (bantême, initiations, etc., ont pour fonction réelle de réintérioriser la fonction assermentée comme libre serment) " (1).

Sartre souligne en outre, dans le texte de Lévi-Strauss, la traduction de la dette et de la créance en signes algébriques (+, -, ++, --, etc.) associés à des désignations symboliques des groupes (A, B,) ou des individus (a, b,), la possibilité de traduire par une proposition exacte la relation réciproque et symétrique, le caractère de définitions universelles et rigoureuses, constitutives d'une classe au sens logique du terme, des définitions, adéjà données par Lévi-Strauss, des " cousins croisés " ( " cousins (quels que soient leurs degrés) parents par l'intermédiaire de deux collatéraux du même sexe ") et des " cousins parallèles " ( " cousins issus de collatéraux de sexe différent "). " Et, note enfin Sartre, le texte cité nous montre une déduction du type mathématique (ctestà-dire non pas mathématique quant à son contenu mais dont le type d'évidence apodictique est celui des mathématiques) qui engendre à partir de définitions un certain groupe (++ ou --) et un autre (+ou -+) et qui nous contraint à découvrir, dans l'expérience aliénante de la nécessité, que le groupe (++ ou --) est rigoureusement identique au groupe des cousins parallèles et le groupe (+- ou -+) à celui des cousins croisés " (2).

<sup>(1)</sup> CRD, p. 491

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 489

Dans la "Critique de la raison dialectique "l'exemple emprunté à Lévi-Strauss s'inscrit dans la description de l'organisation du groupe. Non pas qu'il s'agisse dans cet exemple, d'une praxis commune et organisée " à chaud " comme celle que Sartre avait étudiée dans les pages précédentes, mais, précise Sartre, " ce qui est capital pour nous, c'est que ces pratiques (mises en lumière par Lévi-Strauss) renvoient malgré tout à une fin (1) : organiser l'échange des femmes de manière à combattre dans la mesure du possible la rareté et ses conséquences sur l'ensemble social. Contre le privilège et l'extinction, chaque famille, dans le milieu du serment... réclame son droit et reconnaît son devoir d'un même mouvement, et comme nous l'avons vu, c'est tout un. Pourtant sur le plan même du pouvoir et du droit, la mise en forme rigoureuse est possible et nécessaire " (2). Or dans tout groupe organisé on retrouve " ces étranges réalités internes ... produits synthétiques d'une totalisation pratique et objets toujours passibles d'une étude analytique et rigoureuse... ossature inorganique et pouvoirs définis de chacun sur chacun ... aui portent le nom de structures " (3). En effet dans tout groupe organisé chaque fonction implique, comme dans l'exemple invoqué. une limitation de certaines possibilités, une indépassabilité. Limitation qui est, d'autre part, condition d'efficacité de chaque praxis : " c'est ainsi que toute l'efficacité d'un goal, ainsi que sa rossibilité personnelle d'être bon et excellent, reposent sur l'en-

<sup>(1)</sup> Nous soulignons

<sup>(2)</sup> CRD, p. 490 (nous soulignons la dernière phrase)

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 487

consité de la liberté " ; " Par la, il faut entembre qua l'inersemble des prescriptions et des interdits qui définissent son rôle. to ( c'est-à-dire les différentes limitations réciproques ) en Le match n'aurait plus aucun sens, deviendrait une informe mêlée si tre en contact avec lui-mome dans le groupe et à travers les le gardien de but pouvait jouer aussi et à son gré le rôle de demi relations profondes d'intériorité qui unissent chacun à tous de mêlée ou d'avant-centre (et inversement) " (1). Autrement dit, la dans la réciprocité médiée ; mais que ce contact de l'in répartition de fonctions au sein d'un groupe organisé implique, de avec soi se fait nécessairement selon les leis et la part de l'individu membre du groupe, qu'il vise à maintenir " la bilité propres à ce secteur de satérialité : cela veut dire permanence des rapports à travers les changements de position des termes individuels; cela signifie qu'il se modifie dans sa praxis (et s'affecte de caractères nouveaux) dans la mesure où d'autres fait en extériorité comme dans la monde physique. Fout tiers (ou tous) sont amenés à changer eux-mêmes par la praxis ou par la pression des circonstances extérieures. Ainsi le rapport reste fixe dans la mesure même où il est maintenu. Et s'il agit - à travers une action orientée de système en mouvement, c'est-à-dire de relations qui s'engendrent les unes les autres - ces relations s'engendreront comme des rapports mathématiques et non comme les moments d'une praxis dialectique. En tant que fonctions, en effet, elles demeurent la condition de la praxis (de l'individu commun et du groupe totalisant) mais elles ne sont pas la praxis elle-même ". Comme nous avons vu, c'est à l'inverse! leur instrumentalité inerte (comme limitation de leurs possibilités) qui conditionne l'efficacité de chacun ". Bref " la fonction repose sur une inertie voilée " sur une " matérialité inorganique " (2). " destante de montre dont mous que

C'est " en tant que (cette) matérialité inorganique a été librement intériorisée et retravaillée par le groupe " que Sartre parle de " né-

251 - Cf. p. 250)

<sup>(1)</sup> CRD, p. 493

<sup>(2)</sup> Ibid. (nous soulignons)

cessité de la liberté " : " Par là, il faut entendre que l'inertè ( c'est-à-dire les différentes limitations réciproques ) entre en contact avec-lui-même dans le groupe et à travers les relations profondes d'intériorité qui unissent chacun à tous dans la réciprocité médiée ; mais que ce contact de l'inertie avec soi se fait nécessairement selon les lois et l'intelligibilité propres à ce secteur de matérialité ; cela veut dire que le conditionnement des fonctions les unes par les autres ( une fois achevée leur détermination synthétique et réflexive ) se fait en extériorité comme dans le monde physique. Toutefois, il faut bien voir que ce squelette est soutenu par tous les individus communs et que le groupe comme action totalisante a toujours la possibilité - sous la pression de circonstances nouvelles - de le dissoudre en lui tout entier. Il faut donc noter à la fois que c'est la libre adhésion de chacun à la communauté en tant qu'elle se produit comme l'être-inorganique de chaque membre et que cette nécessité comme extériorité structurant l'intériorité est très exactement l'envers du pratico-inerte (1) : celui-ci en effet nous était apparu comme activité passive, celle-là au contraire se constitue comme passivité active " (2).

<sup>(1)</sup> Par pratico-inerte Sartre désigne ce moment dont nous avons parlé, de la domination de l'homme par la matière travaillée, tel que l'homme en tant que produit par son produit et la matière en tant que travaillée y tendent vers une équivalence parfaite et qu'en même langage s'y applique également à l'action humaine et au "comportement de la matière ouvrée (CRD., p. 251 - Cf. p. 230)

<sup>(2)</sup> CRD., p. 494

Au moment de la première expérience apodictique nous signalions comment par exemple la machine universelle devenait sa propre idée ( par un processus analogue, précisait Sartre, à celui décrit à propos de l'or espagnol ) et engendrait ainsi un humanisme du travail. Nous montrions comment cet humanisme du travail s'était révélé indépassable, c'est-à-dire comment toute praxis et aussi toute pensée des ouvriers professionnels s'étaient produites à partir de cet humanisme. De même, avertissait Sartre, que nous-mêmes " nous avons une compréhension de toute limite pétrifiée des relations humaines à partir de la limite invisible qui réifie les nôtres " (1). De semblable façon, au niveau de la seconde expérience apodictique, les structures que le groupe se donne en s'organisant " n'est pas autre chose que l'idée que le groupe produit de lui-même ( et de l'univers en tant qu'il est déterminé pratiquement comme champ d'objectivation ) " (2). Et là aussi, " l'organisation matérielle du groupe ne fait qu'un avec l'organisation de ses pensées ; le système des relations logiques qui constituent pour chacun des principes indépassables pour chaque opération mentale ne fait qu'un avec le système des relations inertes et travaillées qui caractérise les fonctions en extériorité ... c'est une seule et même chose de ne pouvoir dépasser une certaine organisation pratique, un certain système de valeurs et un certain système de "principes directeurs " " (3).

<sup>(1)</sup> CRD., p. 300

<sup>(2)</sup> ibid., p. 502

<sup>(3)</sup> ibid., p. 503 and the "la machine universelle" role

Mais on retrouve ici de nouveau, la différence que nous avons indiquée entre la prémière apodicité et la seconde: "Toutefois l'idée de l'homme que produit le groupe comme idée de lui-même ne
peut comparer à l'idée que produit la pièce d'or(l) dans le champ
pratico-inerte. En fait celle-ci soutient les idées de l'Autre par
son inertie fondamental; aussi ne peut-elle changer. Au contraire
l'idée du groupe... doit être inventée et reste indifiniment variable entre certaines limites "(2).

Nous nous demandions:qu'en est-il de la necessité à laquelle se rapporte selon Sartre, l'a priori dialectique, par rapport à la nécessité comme critère Kantien de l'a priori? Il faut distinguer la prémière expériance apodictique et la seconde.

Nous le rappelions dans les termes de M; Dufrenne:chez Kant"la nécessité et l'universalité sont des critères lociques qui qualifient une proposition".Or précisément, nous l'avons vu la prémière expérience dialectique de la nécessité n'est pas de l'ordre du discours.D'une part elle est aliénation de la praxis.D'autre part cette aliénation vient du fait que la praxis imprime ses significations dans la matière et que, dès lors, "une infinité de relations imprévisibles s'établissent...entre la matière qui absorbe la praxis et les autres significations matérialisées".Il y a certes composition de significations, mais par la matière(3)."Le fondement de l'enrichissement synthétique, écrit Sartre, il ne faut pas le chercher comme Kant dans un jugement synthétique a priori,

<sup>(1)</sup>On pourrait aussi bien dire "la machine universelle":voir

CRD. p.296 (2)CRD, p.503

<sup>(3)</sup>ibid, p. 245

mais dans un rassemblement inerte des significations en tant qu'elles sont des forces. Mais dans la mesure où ces forces sont forces
d'inertie, c'est-à-dire qu'elles se communiquent du dehors par la
maitère à la matière, elles introduisent l'extériorité sous forme
d'unité passive comme line matériel d'intériorité. Ainsi la praxis
matérialisée (la pièce frappée, etc.) a pour effet d'unir les hommes dans la mesure même où elle les sépare en imposant à chacun
et à tous une réalité signifiante infiniment plus riche et plus
contradictoire que le résultat qu'ils escomptaient individuellement " (1).

la rationalité analytique, celle de l'aliénation relève d'un type de rationalité irréductible à la raison analytique. Ceci demande quelques précisions. Dans une note importante Sartre développe une comparaison entre l'évidence intuitive et dialectique qu'a le nongéomètre dans le cas d'une droite rencontrant un cercle, et la démonstration que le géomètre exige et donne dans le même cas. La démonstration géométrique est analytique: " ce qui intéresse le géomètre, c'est de retrouver les rapports d'extériorité radicale sous le sceau d'intériorité qu'on impose aux figures en les engendrant ". Du même coup " l'intelligibilité disparaît. On étudie, en effet, des synthèses pratiques, en tant que l'action synthétique devient pure désignation passive, permettant d'établir des rapports

<sup>(1)</sup> CRD, p. 246

d'extériorité entre les éléments qu'elle a rapprochés ". Mais Sartre ajoute : " Nous verrons comment le pratico-inerte retrouve cette extériorisation en passivité de l'intériorisation pratique et comment, en suivant ce processus, on peut définir l'aliénation sous sa forme originelle " (1). Est-ce donc à dire que la nécessité mise en lumière dans l'expérience de l'aliénation est analytique comme celle du géomètre ? Dans une autre note Sartre nous détrompe : "La dialectique de la passivité n'est en aucune façon réductible à la raison analytique qui est la construction a piori du cadre inerte (spatio-temporel) de l'extériorité comme telle, ou, si l'on préfère, qui est la dialectique se donnant une extériorité pour saisir l'extérieur et ne se manifestant implicitement que dans la direction unitaire de démarche passive de l'extériorité (sic, mais : de l'intériorité ?) extériorisée. Nous appelons dialectique de la passivité ou anti-dialectique, le moment de l'intelligibilité correspondant à une praxis retournée contre elle-même en tant qu'elle est restituée comme sceau permanent de l'inerte. A ce niveau, c'est l'inertie même devenant dialectique en tant que scellée dont nous devrons nous occuper : non pas en tant qu'elle est pure inertie, mais en tant qu'on doit se placer du point de vue de l'extériorité inerte pour retrouver la praxis passivisée (ex. : la circulation du numéraire). Cette pseudo-dialectique ou dialectique renversée a les apparences immédiates de la magie mais elle possède son type de ratio-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 152

nalité que nous aurons à découvrir " (1).

Zº

Ce type de rationalité caractérise ce que Sartre appelle la " quantité ensorcelée " (2). Par l'augmentation du stock national, écrivions-nous plus haut, l'accumulation de ducats par tel marchand espagnol de l'époque de Philippe II entraînait la dégradation de ces mêmes ducats: " Hier j'avais 5 000 ducats, aujourd'hui j'en ai 10 000; en conséquence ce ducat particulier qui n'a pas quitté ma poche a subi, sans changer de nature, une sorte de dégradation, de perte d'énergie " (3). " C'est l'augmentation du stock, commente Sartre, qui commande la dégradation de chaque unité. Donc à chaque instant, les éléments sont conditionés par leurs rapports. Pourtant ce rapport reste quantitatif en apparence; il s'agit en effet d'un rapport de quantité à quantité. Mais ce rapport d'extériorité est rongé par une relation d'intériorité ", puisque " la somme agit négativement sur ses parties à la manière d'un tout " (4). Dans ce type de rationalité il s'agit donc " d'une part d'un lien mécanique, mais d'autre part il y a action dialectique du tout sur les parties " (5). C'est à ce domaine de rationalité, à la charnière du mécanique (donc de l'analytique) et du dialectique, qu'appartient la première apodicticité rencontrée par l'expérience critique de la ui-mame le groupe à tout entier gomme débidialectique.

<sup>(1)</sup> CRD, p. 154

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 241

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 242

<sup>(4)</sup> Ibid.

<sup>(5)</sup> Ibid.

Nous avons vu que la seconde expérience de l'apodicticité renvoie à une " matérialité inorganique ", " inertie voilée " sur laquelle repose la fonction. Sartre montre que cette matérialité inorganique, " ossature ", " squelette " de la fonction peut faire l'objet " d'une sorte d'algèbre ordinale " (1), " d'une étude analytique et rigoureuse " (2). Et il relève le caractère de démonstration mathématique de l'exposé, par Lévi-Straus, du système matrimonial des " cousins croisés ". C'est ce qui lui permet d'écrire : " Nous dirons que la structure a une double face : c'est une nécessité analytique et c'est un pouvoir synthétique " (3). Mais précisément la nécessité analytique n'est qu'une des faces de la structure. Elle ne saurait être prise pour la " nécessité de la liberté " révélée par la seconde expérience apodictique. Sartre l'indique expressément : " Les démonstrations rigoureuses de Lévi-Strauss ne se bornent pas à s'imposer par la nécessité de leur conclusion; cette nécessité comme détermination de notre connaissance ne peut trouver son fondement que dans une nécessité pratique, celle même qui fait que tel homme du groupe A en se mariant avec une femme B pour des raisons familiales ou personnelles se retrouve comme débiteur de B et constitue à travers lui-même le groupe A tout entier comme débiteur " (4). On ne s'étonnera pas de cette distinction entre la nécessité analytique et la nécessité de la liberté si l'on se souvient,

<sup>(1)</sup> CRD, p. 49I

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 487

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 495

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 490

d'une part, que celle-ci est extériorité intériorisée (1) (elle est la " matérialité inorganique "de la structure en tant que cette matérialité " a été librement intériorisée et retravaillée par le groupe ! (2) ) et, d'autre part, que pour Sartre la raison analytique est " la construction a priori du cadre inerte ... de l'extériorité comme telle " (3) et que la géométrie, type de la pensée analytique, nous a été présentée comme s'intéressant exclusivement aux rapports d'extériorité radicale (4). C'est pourquoi c'est en passant sous silence l'intériorisation, c'est-àdire " en passant sous silence, dans le moment de la combinaison des termes, la totalisation pratique comme soutien et raison d'êde l'inertie ", que la structure, " en extériorité, se dévoile comme simple squelette qu'on peut examiner et retravailler en luimême " (5). Et Sartre montre que c'est ce travail en extériorité que les organisateurs et calculateurs exécutent sur la structure comme extériorité, qui donne naissance à la nensée analytique : " l'organisateur crée la pensée analytique (et le rationalisme qui lui correspond) avec ses mains; elle noît dans ses mains parce que toute praxis produit ses propres lumières à partir de l'objectif et de l'objet " (6)

<sup>(1)</sup> CRD, p. 505

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 494

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 154

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 152

<sup>(5)</sup> Ibid., p. 496

<sup>(6)</sup> Ibid., p. 505

C'est dire assez que la seconde apodicticité de l'expérience dialectique, la nécessité de la liberté, n'est pas, elle non plus, la
nécessité kantienne. Elle n'est pas davantage celle que M. Dufrenne
proposait. On se souvient que cet auteur, désireux de délocitiser
les critères de l'a priori kantien, voyait la forme de la nécessité
de l'a priori dans la nécessité intellectuelle, non selon qu'elle
se pense elle-même, mais selon qu'elle pense la nécessité physique.
c'est-à-dire dans le type de " nécessité qu'effirme le déterminisme " (1)

Le Criticisme kantier a voslu êtra st est essentiellement une science des limites. Déterminant les conditions de toute connaissance possible, il pensa établir les limites su-delà desquelles la Raison spéculative se peut s'aventurer sans illusion. C'est le premier sens de la distinction des phénomènes et des noumènes.

La raison spéculative ne peut sonnaître que les premiers. Les seconds ne peuvent être en sueune nanière pour elle objets de connaissance, ils peuvent sculement être pensés. Limitée aux phénomènes, la consaissance si nifie le limitation, la "finitude "d'une raison qui ne produit pas la réalité de ses pensées, qui ne consaît qu'en recevant de la Nature un apport extérieur, à la disférence d'un être qui serait doué d'une intuition originaire, o'est-à-dire créstrice de son objet. En outre l'affirmation des noumènes limite les prétentions du phénomène à s'égaler à l'être une place reste libre pour la métaphysique et la religion. Et par

<sup>(1)</sup> Mikel Dufrenne: op. cit. p. 73

Chapitre VIII

raison spéculative, inaccoaribles à la con electros (son à la pen

DETERMINATION DES LIMITES,

IDEE REGULATRICE ET ILLUSION.

Le Criticisme kantien a voulu être et est essentiellement une science des limites. Déterminant les conditions de toute connaissance possible, il pense établir les limites au-delà desquelles la Raison spéculative ne peut s'aventurer sans illusion. C'est le premier sens de la distinction des phénomènes et des noumènes. La raison spéculative ne peut connaître que les premiers. Les seconds ne peuvent être en aucune manière pour elle objets de connaissance, ils peuvent seulement être pensés. Limitée aux phénomènes, la connaissance signifie la limitation, la "finitude " d'une raison qui ne produit pas la réalité de ses pensées, qui ne connaît qu'en recevant de la Nature un apport extérieur, à la différence d'un être qui serait doué d'une intuition originaire, c'est-à-dire créatrice de son objet. En outre l'affirmation des noumènes limite les prétentions du phénomène. à s'égaler à l'être: une place reste libre pour la métaphysique et la religion. Et par là la science se trouve limitée, au-delà s'ouvre un champ immense où se révèlerait de façon privilégiée et en plénitude la raison :

c'est la tâche de la raison pratique de réaliser les Idées de la raison spéculative, inaccessibles à la connaissance (non à la pensée), c'est-à-dire de rendre la nature et le sensible de plus en plus proches de la liberté et de l'intelligible. Mais là de nouveau l'impératif catégorique signifiera la finitude d'une raison qui n'atteint la moralité qu'en se soumettant, qui n'est législatrice qu'en recevant la loi. Ainsi la mise en lumière des limites est un des résultats les plus nets que le criticisme kantien s'attribue.

Lorsque Sartre écrit dès les premières pares de "Critique de la raison dialectique": "Notre tentative sera donc critique en ce qu'elle essaiera de déterminer la validité et les limites de la raison dialectique" (1), ou plus loin: "Une critique de la raison dialectique doit se préoccuper du champ d'application et des limites de cette raison" (2), il évoque irrésistiblement le précédent kantien et l'équivalence consacrée par celui-ci entre une entreprise critique et la détermination de limites.

Effectivement cet objectif d'une détermination des limites va être présent à tout l'ouvrage. Et d'abord Sartre le pose comme origine même - mais conjoncturelle, pourrait-on dire - de son entrerrise : "La Critique, écrit-il, prend son sens étymologique et maît du besoin réel de séparer le vrai du faux, de limiter la portée des ac-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 11

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 151 - Cf. pp. 120, 129, 155, 38I

tivités totalisantes (1) pour rendre leur validité. Autrement dit, l'expérience critique ne peut avoir lieu dans notre histoire avant que l'idéalisme stalinien ait sclérosé à la fois les pratiques et les méthodes épistémologiques. Elle ne peut avoir lieu que comme l'expression intellectuelle de la remise en ordre qui caractérise, dans ce one World qui est le nôtre, la période poststalinienne " (2). Nous avons parlé de cet idéalisme marxiste né des difficultés de la construction du socialisme en U.R.S.S. Nous avons indiqué comment les concepts ouverts du marxisme s'y étaient fermés, perdant leur rôle de régulateurs pour devenir des " concepts constitutifs de l'expérience ", dispensant de toute analyse réelle et ne servant ainsi qu'à " liquider la particularité ". " Nous reprochons au marxisme contemporain, écrit encore Sartre, de rejeter du côté du hasard toutes les déterminations concrètes de la vie humaine et de ne rien garder de la totalisation historique si ce n'est son ossature abstraite d'universalité. Le résultat, c'est qu'il a entièrement perdu le sens de ce qu'est un homme et n'a. pour combler ses lacunes, que l'absurde psychologie pavlovienne " (3). Et nous nous rappelons ce passage que nous avons déjà cité: " Comment faut-il entendre, en effet, que l'homme l'Histoire, si par ailleurs, c'est l'Histoire qui le fait ? Le

<sup>(1)</sup> Nous soulignons.

<sup>(2)</sup> CRD, p. 141

<sup>(3)</sup> QM, p. 58

marxisme idéaliste semble avoir choisi l'interprétation la plus facile : entièrement déterminé par les circonstances antérieures, c'est-à-dire, en dernière analyse, par les conditions économiques, l'homme est un produit passif, une somme de réflexes conditionnés. Mais cet objet inerte, en s'inscrivant dans le monde social, au milieu d'autres inerties pareillement conditionnées, contribue par la nature qu'il a reçue à précipiter ou à freiner le " cours du monde " : il change la société, comme une bombe, sans cesser d'obéir au principe d'inertie peut détruire un immeuble. En ce cas, la différence entre l'agent humain et la machine serait nulle ... " (1). Dans ce monde du pur déterminisme une pseudo-dialectique de la Nature était devenue la doctrine officielle du marxisme (2). Nous avons vu précédemment les impossibilités auxquelles se heurte cette " dialectique " de la Nature, du moins dans l'état présent des sciences de la Nature. Nous n'y reviendrons pas Mais il apparaît facilement que cette dénonciation, par Sartre, de la dialectique de la Nature alors en faveur chez les marxistes était une première limitation de la portée des " activités totalisantes " et ainsi une première détermination du " champ d'application " de la raison dialectique.

Mais, encore une fois, cette première délimitation du champ

<sup>(1)</sup> QM, p. 60

<sup>(2)</sup> Cf. Henri Lefebvre: <u>Le Matérialisme Dialectique</u>, P.U.F. Paris, 1971, pp. 5-8

de la raison dialectique était due à l'évènement (1). Il nous faut indiquer maintenant les limites que la critique sartrienne découvre à la Raison dialectique en tant que Raison de la praxis humaine. A vrai dire nous avons déjà abordé la question en traitant des expériences dialectiques de la nécessité. La première expérience apodictique était celle d'une indépassabilité : la praxis, aussi bien individuelle que collective, butait, comme une limite infranchissable, sur l'être-préfabriqué que lui avaient constitué les significations imprimées dans la matérialité inorganique par d'autres praxis. La nécessité s'y révélait comme la règle même de l'objectivation. Elle venait de " la structure même de l'action comme organisation de l'inorganisé ". La seconde expérience apodictique découvrait de nouveau une indépassabilité, " une limite indépassable à certaines... possibilités ". Mais il ne s'agissait pas cette fois d'une aliénation : la limitation était assumée librement aux fins de l'organisation. De l'organisation de l'échange des femmes dans l'exemple emprunté à Lévi-Strauss, mais, dans le contexte plus large de " Critique de la raison dialectique ", de l'organisation du groupe en général.

Mais la dialectique rencontre encore une limite plus fondamentale. Et la terminologie dans laquelle Sartre l'exprime, nous renvoie de nouveau à des thèmes majeurs du Criticisme kantien.

m marroix t ope often p. 55

<sup>(1)</sup> QM, pp. 29, 108

<sup>(4)</sup> Ihid., pp. 55-56

Nous avons rappelé plus haut que le premier sens de la distinction kantienne des phénomènes et des noumènes est d'établir les limites au-delà desquelles la Raison spéculative ne peut s'aventurer sans illusion. Mais Kant n'attribue pas aux noumènes un rôle seulement négatif. Il leur reconnaît aussi, au niveau de la Raison spéculative elle-même, un rôle positif. Les noumènes sont alors les Idées de la Raison pure. " Les Idées, remarque M. Lacroix, sont des sortes d'hypothèses unificatrices. Elles ont un rôle heuristique. Elles ne donnent jamais une connaissance entièrement achevée et unifiée, mais elles poussent sans cesse l'entendement à poursuivre la totalisation de l'expérience " (1). Et encore : " (elles) agissent sur l'entendement en l'empêchant de s'enfermer dans aucune connaissance, (elles) l'obligent à un véritable progrès ad indefinitum " (2). Les Idées sont ainsi l'expression de cette visée architectonique de la raison dont parlait Leibniz et qui est de "constituer un système parfaitement unifié de vérités " (3). Ce rôle positif des Idées de la raison est également indispensable : par le rôle qu'il accorde aux Idées, le kantisme " fonde en profondeur l'idée de système ouvert " (4). or " le système de la connaissance doit rester perpétuellement ouvert. Le clore c'est identifier la totalité des phénomènes aux noumènes, la totalité du sensible à l'intelligible, ce qui est

<sup>(1)</sup> Jean Lacroix: op. cit. p. 55

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 43

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 40

<sup>(4)</sup> Ibid., pp. 55-56

d'autant plus faux que la totalité du sensible elle-même nous est inaccessible " (1). Mais c'est précisément cette présence indispensable des Idées de la Raison pure dans le jeu de la connaissance, qui est à l'origine du danger d'illusion qu'elles représentent. L'illusion " naturelle et inévitable " (mais non pas invincible) est de ne pas limiter les Idées à leur rôle régulateur, mais de leur donner un rôle constitutif. C'est précisément, selon Kant, l'erreur de la métaphysique dogmatique qui prétend à une connaissance objective de Dieu, de la liberté, de l'immortalité.

Or nous retrouvons dans "Critique de la raison dialectique" le thème d'une Idée régulatrice et celui, corrélatif, de l'illusion dont elle est l'origine. : ici l'Idée régulatrice est l'organisme pratique, l'illusion est l'organicisme.

Par organicisme Sartre entend l'attribution au groupe d'une
"unité biologique "semblable à celle de l'organisme (2). Le
rapport du groupe aux individus qu'il rassemble, se ramènerait
au rapport de l'organisme aux substances inorganiques qui le composent (3): "par rapport aux organismes singuliers, le groupe
fonctionnerait comme un hyperorganisme " (4). Son unité serait
ainsi "substantielle " (5), ce qui signifierait que les parties

<sup>(1)</sup> Jean Lacroix: op. cit. p. 44

<sup>(2)</sup> CRD, p. 38I

<sup>(3)</sup> Ibid., pp. 38I, 383, 43I

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 381

<sup>(5)</sup> Ibid., pp. 383, 418, 420, 425.

- les membres du groupe - seraient inessentielles (1), modes dissous dans la substance (2), l'acte totalisateur devant être attribué au tout comme distinct des parties et se produisant comme totalisation transcendante de toutes (3).

Sartre retrouve l'organicisme sous des formes variées: "modèle social de la pensée conservatrice (il s'est opposé sous la
Restauration à l'atomisme libéral; il a tenté, après 1860, de
dissoudre les formations de classe au sein d'une solidarité nationale) "(4); théories explicatives qui en appellent plus ou
moins explicitement à une "conscience supra-individuelle "(5),
à une "hyper-conscience "(6); modèle "gestaltiste "selon lequel "certains historiens ou certains marxistes (qu'ils soient
ou non trotzkystes) "interprètent la constitution des groupes
révolutionnaires (7)... Mais le caractère organique du groupe
ne se réduit pas au rôle qu'on lui fait jouer dans certaines
théories politiques, historiques ou sociologiques. Il "se découvre comme un certain moment de l'expérience "(8).

C'est avant tout par les non-groupés que le caractère organique est attribué au groupe. Et ceci est saisissable au niveau

ou d'hostilité viscet en lui un communiste, par exemple, ou un

<sup>(1)</sup> CRD, pp. 413, 528, 556, 557, 559, 561

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 561

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 425

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 38I

<sup>(5)</sup> Ibid., p. 305

<sup>(6)</sup> Ibid., p. 528

<sup>(7)</sup> Ibid., pp. 519-520, 383. Cf. QM, p. 51

<sup>(8)</sup> CRD, P. 381

de nos conduites les plus élémentaires : un scandale s'est-il produit au cours d'une soirée théâtrale, " dès (qu'il) est raconté et commenté, il devient aux yeux de tous ceux qui n'y ont pas assisté l'apparition d'un évènement synthétique donnant l'unité provisoire d'un organisme au public qui assistait à la pièce ce soir-là " (1). Sartre montrera aussi comment le non-groupé qu'est l'usager par rapport au groupe qu'est un service public, se comporte à l'égard de celui-ci comme à l'égard d'une totalité dont "les personnes individuelles qui la composent (sont) des particularités inessentielles. Mieux : comme il va du besoin au pouvoir pratique que le groupe lui concède et de ce pouvoir aux appareils que le groupe engendre pour lui donner satisfaction, il saisit chaque personne (en tant qu'individu commun) comme spécification a posteriori produite par le groupe en cours de développement " (2). Il en va de même du militant " éloigné des autres membres par la forêt humaine " : " la pratique... des Autres le constitue à partir du programme politique et social, de l'action présente et de l'histoire antérieure de son Parti... ce serait une erreur de croire que (les) réactions de confiance ou d'hostilité visent en lui un communiste, par exemple, ou un socialiste S.F.I.O. La force ou la violence de ces pratiques signifient par elles-mêmes qu'elles visent le Parti à travers un

<sup>(1)</sup> CRD, p. 382

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 556

quelconque et inessentiel. Les actes de terrorisme fasciste ou le lynchage, quand ils prennent pour victime un communiste, seul gardien d'une " permanence ", c'est au communiste qu'ils s'adressent : c'est-à-dire qu'ils visent le Parti comme totalité présente et essentielle à travers un individu inessentiel qu'ils ne considèrent jamais dans son individualité propre " (1). Et " inversement, le militant se trouve contraint par cette séparation pratique, exercée sur lui par l'entourage humain, d'intérioriser ce rapport de l'ines sentiel à l'essentiel et de la partie au tout. Il se constitue lui-même comme signifiant dans la mesure même où il apparait à tous comme un signifié . Il devient en effet de toute importance pour la pratique commune qu'on ne puisse confondre sa libre pratique individuelle avec la praxis du Parti en tant que telle ni juger de celle-ci par celle-là. Et comme la manoeuvre ordinaire de l'entourage consiste soit à traverser sans les voir les caractères acquis de l'individu pour aller au Parti comme à sa seule réalité profonde, soit au contraire à prendre des traits individuels, de défaillances isolées et d'en faire la réaction commune du groupe politique comme totalité, le militant isolé s'applique à dissoudre en lui les caractères personnels pour se faire uniquement présence ici du Parti en totalité"(2).

<sup>(1)</sup> CRD, p. 559

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 559

Ainsi"d'une certaine manière, en prenant soin de dissiper les équivoques, on peut dire que la praxis du militant- quand il est rejoint aux autres tiers par la médiation de la forêt humaine- comporte une certaine aliénation au Groupe; c'est, en effet, qu'il vit comme lien d'intériorité à l'organisation totalisante une liaison d'extériorité au groupe-objet (et objet extérieur) qui est précisément la liaison de l'Autre à la totalité inerte et qu'il a réintériorisée par mesure défensive. N'importe; il est constitué par une liaison complexe, faite de deux médiations inverses: la médiation de l'Autre entre l'individu commun et le groupe-objet; la médiation du groupe-objet entre l'individu commun en tant qu'agent et l'Autre en tant qu'objet de son action. Et le sens abstrait de cette liaison -comme intention vide, inerte et formelle - reste fondamentale : en remontant à travers les pratiques quotidiennes de l'agent vers l'inertie jurée, elle indique l'immanence de l'individu à la totalité intersubjective, c'est-à-dire la dissolution du mode dans la substance ou, en d'autres mots, la fusion des organismes individuels dans un hyperorganisme, comme l'avenir à réaliser dès le moment où le groupe en tant que tel sera totalement rassemblé " (1).

<sup>(1)</sup> CRD, p. 561

Mais si irrésistible que puisse être, de la part du non-groupe, l'interprétation organiciste, si vulnérable, en certaines circonstances, que le membre du groupe puisse être lui-même à cette interprétation, elle n'en est pas moins illusoire. A cet égard l'intériorisation de la multiplicité, qui donne naissance au groupe, est, pour Sartre, décisive. " Certaines structures, explique-t-il, posent aux individus, comme multiplicités dans le champ pratique, des questions urgentes qui déjà les transforment dans leurs relations réciproques et qui ne peuvent être résolues que par un remaniement de leurs rapports, c'està-dire par l'intériorisation de la multiplicité et la liquidation de l'altérité.... l'action individuelle est perpétuelle adaptation à l'objectif, c'est-à-dire à la configuration matérielle ; le corps intériorise la matérialité environnante dans ses attitudes, dans ses postures et plus sourdement dans ses réactions internes et jusque dans son métabolisme. En ce sens, le fondement de l'intelligence pour le groupe en fusion, c'est que la structure de certains objectifs ( communisés et communisants par la praxis des Autres, des ennemis, des concurrents, etc. ) est découverte à travers la praxis de l'individu comme exigeant l'unité commune d'une praxis de tous " (1). Le petit bourgeois de Paris qui apprend, le 8 juillet 1789, l'encercle-

<sup>(1)</sup> CRD., p. 413

ment de la ville par les troupes royales, l'habitant du quartier Saint-Antoine qui sait, à partir d'expériences récentes, la cible toute désignée qu'offre son quartier coincé entre les Tuileries et la Bastille, l'un et l'autre, enfermés dans la totalité constituée par le projet répressif, découvrent leur impuissance d'individus face à l'ennemi groupé qui les menace, et que la seule possibilité de faire front est le regroupement, en une totalité active, des habitants de la ville ou du quartier. Le manifestant, qui fuit au milieu de ses camarades devant les policiers lancés à leur poursuite et qui décide de résister, ne se fait pas davantage illusion : la résistance exige le regroupement de ceux qui fuient, il va se joindre à ceux qui, dans le même temps, ont pris la même décision. Et "lorsqu'il retourne en arrière pour rejoindre ceux qui veulent résister, son sort dépend du nombre des résistants et se découvre à lui dans l'appréciation grossière de ce nombre. Ainsi - quoique, nous le verrons, dans une structure d'être entièrement opposée - chacun mesure la durée de son attente à l'épaisseur du rassemblement sériel qui attend l'autobus. A la limite la praxis peut se nier ellemême : c'est ce qui arrive, par exemple, si les forces résistantes sont objectivement trop inférieures aux forces ennemies. Et le risque couru par le tiers dans sa réalité organique et personnelle se découvre dans l'objectivité comme directement lié aux risques d'être qui menacent la praxis collective et inversément proportionnel à <u>l'épaisseur</u> perçue ( comme première appré-

(2) ibid., p. 413 ( nous soulignons )

ciation de la multiplicité comme puissance ). Mais, pendant que je vais rejoindre le noyau central des résistants, qui s'abritent derrière un immeuble, je me trouve dans le champ pratique d'un autre tiers, sortant d'une autre rue et qui s'approche du même groupe pour réaliser le même progrès. Et la venue de ce tiers au groupe a des liens réels et objectifs avec ma propre démarche : il accroît pour moi la multiplicité des résistants. par là il accroît les chances de réussite, il diminue mes risques personnels. C'est la surprise joyeuse que connaissent tous les manifestants convoqués, un jour de démonstration interdite par la police, en voyant déboucher de partout des individus et de petites troupes, plus nombreux qu'on n'avait prévu, et qui représentent pour chacun l'espoir " (1). Par l'individu décidé à agir la situation est donc perçue comme exigeant le regroupement de tous : " la structure d'unité synthétique est donc au niveau même de la relation univoque d'intériorité directement dérivée de la saisie d'une structure unitaire ( et passive ) de la matérialité environnante à travers l'unité synthétique d'une praxis dialectique et individuelle. L'unité est réactualisée pratiquement par l'individu, à la fois là-bas comme communauté de l'objectif et dans son action même, ici, à son moment présent comme son exigence d'être praxis commune ou comme première réalisation en elle-même et dans tous les tiers de cette communauté " (2).

<sup>(1)</sup> CRD., pp. 404-405

<sup>(2)</sup> ibid., p. 413 ( nous soulignons )

1

Mais, le texte relatif au manifestant l'indiquait déjà, il ne dépend pas d'un seul tiers ou de quelques-uns que le regroupement se fasse, et dès lors que le projet de résistance puisse se réaliser : " Seul ou avec quelques camarades, le manifestant ( ne tentera même pas ) d'engager la lutte avec la police " (1). La possibilité de faire front peut être " niée dès qu'elle est posée, si (l') urgence de l'action commune n'apparaît ... qu'à un individu- ou à quelques membres du rassemblement(2)-si le "mot d'ordre n'est pas suivi, si l'individu qui s'avance vers l'ennemi demeure seul...La réalité de la praxis de groupe (en fusion) dépend de la liquidation simultanée (ou avec des décalages temporels qu'on puisse négliger) du sériel en chacun et par chacun en tous au profit de la communauté"(3). Le nombre (qui donne un groupe suffisant et efficace) dépend de tous"(4). De tous ceux qui ont formé le même projet de résistance et qui se sont regroupés. Et il faut bien saisir ce que cela signifie. Car là se révèle le nouveau statut introduit par le groupe. Chacun des membres du groupe y vient comme tous les autres y viennent! chacun est le même que tous (5). Sur l'exemple du 14 juillet 1789, Sartre décrit la liquidation progessive, en chacun, de ce statut sériel par lequel chacun est Autre, Autre que soi-même et autre que les Autres. Nous ne pouvons que renvoyer à cette description détaillée, depuis le moment où, au sein de la totalité cons-

<sup>(1)</sup> CRD., p. 419

<sup>(2)</sup> Sartre prend "rassemblement" dans un sens différent de "re-groupement": le rassemblement appartient encore au " sériel".

<sup>(3)</sup> CRD., pp. 413-414

<sup>(4)</sup> ibid., p. 407

<sup>(5)</sup> ibid., p. 406

tituée par les troupes qui encerclent Paris, " chacun continue à se voir en l'Autre, mais ... s'y voit comme soi-même ! (1) jusqu'au moment où, au sein de la foule en fuite, l'individu " se fait tiers ... saisi(ssant) cette panique comme la réaction adaptée d'une totalité à une menace totale ", totalisant ainsi la fuite comme " totalité active " et devenant " l'organisateur de la praxis commune " (2). A ce moment sa praxis " n'est plus en lui comme celle d'un Autre, pas plus qu'elle n'est sa propre réalité chez les Autres (3)... dans la reprise en liberté du mouvement passif, sa praxis est sienne en lui, comme libre développement en un seul de l'action du groupe total en formation"(4): "en tant que je saisis...la fuite comme activité commune, il y a totalisation: la structure immédiate de l'appartenance au groupe en fusion, c'est la totalisation réelle de tous ces mouvements par le même qui est en moi : en termes simples de perception je vois la fuite du groupe qui est ma fuite parce que j'unis et coordonne, dans le développement dialectique de ma praxis, des actions semblables ou réciproques ( ceux qui s'aident les uns les autres à fuir, à se défendre ) "(5). Ainsi le tiers qui " assigne à la fuite ... un libre sens totalisant ", qui " saisit cette panique comme la réaction adaptée d'une totalité " (6), autrement

<sup>(1)</sup> CRD., p. 388

<sup>(2)</sup> ibid., pp. 400-401

<sup>(3)</sup> Nous soulignons

<sup>(4)</sup> CRD., pp. 401-402

<sup>(5)</sup> ibid., p. 403

<sup>(6)</sup> ibid., p. 401

dit le tiers qui passe de la conduite passive de fuite à une action collective, liquide en lui l'altérité. En ce sens, les tiers, qui, au sein d'une foule en fuite, se regroupent pour résister, viennent les uns aux autres comme les mêmes.

Sartre en a donné une illustration concrète. Revenons à ce manifestant qui va se joindre à ceux qui ont décidé, comme lui, de résister : " pendant que je vais rejoindre le noyau central des résistants, qui s'abritent derrière un immeuble, je me trouve dans le champ pratique d'un autre tiers, sortant d'une autre rue et qui s'approche du même groupe pour réaliser le même progrès. Et la venue de ce tiers au groupe a des liens réels et objectifs avec ma propre démarche : il accroît pour moi la multiplicité des résistants, par là il accroît les chances de réussite, il diminue mes risques personnels ". Mais, remarque Sartre, je suis exactement pour ce nouveau venu ce qu'il est pour moi : il "s'agglomère par moi à un groupe de 100 hommes en tant que le groupe auquel je m'agglomère aura par lui 100 hommes ... pour chacun ( pour moi et pour l'autre tiers ) nous sommes réciproquement, l'un par l'autre ... 99e. Ou, si l'on préfère, chacun est le 100e de l'Autre. Il s'agit donc bien de réciprocité. Je vois venir à moi le nombre que je forme en m'additionnant au groupe et je le vois venir par la venue de l'Autre ; en même temps de ce fait le groupe est accru en moi et en l'Autre, en moi par l'Autre et par moi en l'Autre. Et cette réciprocité est médiée puisque l'action de chacun est réciproque de celle

de l'Autre par son objectivation numérique dans le groupe. Ainsi le groupe est médiation ... ce groupe est constitué dans son noyau compact par des hommes serrés contre les Autres et qui sont, pour moi et pour le tiers qui vient au groupe, tout simplement des tiers. L'exis apparente de chacun ( son être-là, immobile, au-milieu-du-groupe ) je la découvre, en moi et en lui, comme ma praxis : le décalage de la temporalité n'y fait rien; être dans le groupe, en effet, c'est y être venu, comme j'y viens, c'est y rester ( c'est-à-dire y venir sans cesse )... Ainsi le tiers et moi sommes médiés par l'action de chaque tiers en tant qu'elle produit la multiplicité et nous fait chacun le centième de l'Autre ; autrement dit, en tant que cette unité d'auto-détermination pratique pénètre la liberté de nos actions réciproques et les fait pour chacun de nous la même en tant que commune à tous.... ce conditionnement de moi par tous les tiers, c'est-à-dire par le même mouvement partout, qu'il se manifeste dans ma praxis se posant elle-même comme régulatrice ou dans la réciprocité de mon action et de celle d'un tiers déterminé, c'est précisément ma propre liberté se reconnaissant comme action commune dans et par mon action individuelle. C'est cet enrichissement synthétique ( saisi ici en moi et là-bas dans le tiers ) qui fait que ma simple action venant à moi comme la même ( et simultanément comme réalisée ici ) obtient dans la réciprocité un résultat commun (" Nous sommes cent! Voilà le centième! etc.) ... Résultat commun : il est neuf mais il est mien en tant

qu'il est résultat multiple de mon action multipliée partout et partout la même; en même temps cette action multipliée est une praxis se débordant en tous et dans un résultat totalisant"(1) Et ceci, évidemment, est à comprendre de chaque tiers:l'action de chacun, donc de tous, se déborde en tous, c'est-à-dire chaque praxis intériorise toutes les praxis. L'ici de chaque praxis, de toutes les praxis est partout. Et ainsi" l'individu engage la lutte en tant que multiple, c'est-à-dire que la multiplicité est déjà dans son action comme moyen intègré par une libre praxis. Il se lance à l'attaque ni comme isolé, ni comme centième mais comme libre utilisation du pouvoir qui(sic, mais sans doute: que) lui donne le fait d' être, ici et partout, la force matérielle du nombre cent.Le nombre, comme structure de l'acte c'est-à dire comme élement en chacun de la décision du tiers - n'est qu'une forme élementaire de l'armement. Tout le monde le possède tout entier comme tout le monde peut posséder une pique ou un pistolet (c'est-à-dire la pique et le pistolet). Mais, en même temps, chacun le voit autour de lui, et se trouve en lui de la même façon que plusieurs soldats peuvent se trouver en même temps dans une machine de guerre et la manoeuvrer ensemble. Ce sera, par exemple, en outre-sa propre garantie, se protection ...

<sup>(1)</sup> CRD., pp. 405-407

En ce sens le nombre en <u>ce</u> tiers et chez les autres n'apparait pas comme un <u>être-autre</u> mais cette réalité intériorisée qui centuple l'efficacité individuelle ( non pas en donnant au tiers une force centuple mais en lui permettant, par exemple, de désintégrer le groupe adverse en combattant contre <u>un</u> des individus qui le composent au lieu de subir dans l'égarement leur action indivise).

De ce fait <u>l'addition</u>, au lieu d'être la simple sommation inerte des unités, devient pour chacun un acte synthétique : chacun se joint au groupe <u>pour qu'il soit plus nombreux</u> et par là la croissance du groupe devient la pratique de chacun " (1).

On peut voir maintenant en quoi l'organicisme manque la réalité du groupe. L'organicisme, avons-nous dit, tient la totalité pour essentielle et les membres pour inessentiels. De même il attribue l'acte unificateur à la totalité comme telle, en tant que distincte de ses parties : la totalisation de celles-ci leur serait transcendante. Evidemment le groupe n'y est compris que comme fin de ses membres. Or s'il est un caractère du groupe qui s'impose à partir des decriptions sartriennes, c'est bien d'abord son caractère instrumental."S'il arrive que le groupe se pose pour soi dans ses formes plus différenciées... il n'en demeure pas moins que le groupe concret dans ses formes élémentaires est une organisation pratique réclamée à travers chaque tiers par certaines

<sup>(1)</sup> CRD., p. 419

situations. Autrement dit, il se constitue comme moyen "(1):

"Sous cette forme simple ... (le groupe en fusion), nous sommes bien forcés de constater que le groupe est d'abord moyen ...

Et, dans l'exemple choisi, le groupement, fruste encore, est l'invention de chacun en tant que chacun est mis en péril dans sa personne réelle par un danger qui se représente comme commun. Et chacun peut inventer cet instrument nouveau (2) en tant que l'organisme pratique peut déjà totaliser les multiplicités dans un champ pratique "(3). A diverses reprises Sartre rappellera ce caractère instrumental du groupe (4).

"Le groupement, écrivions-nous à l'instant, est l'invention de chacun ". Et, en effet, nous l'avons vu, loin que l'acte unificateur du groupe soit transcendant à ses membres, " dès le début du regroupement et ensuite, pendant la bagarre, la pluralité des totalisations par les tiers ne cesse d'exister; il n'y a rien d'autre que des centaines de synthèses individuelles "(5), l'unité du groupe est immanente à la multiplicité des synthèses, dont chacune est praxis individuelle (6). Bref " le groupe... n'existe... nulle part ailleurs que partout, c'est-à-dire qu'il appartient à chaque praxis individuelle (7) comme unité intériorisée de la multiplicité. Et l'ubiquité des ici correspond à la pratique réelle de négation de la pluralité. Cette totalité ne circule pas, n'est pas ailleurs, elle

<sup>(1)</sup> CRD., p. 412-413

<sup>(2)</sup> Nous soulignons

<sup>(3)</sup> CRD., pp. 431-432

<sup>(4)</sup> Ibid., pp. 426, 435, 437,

<sup>(5)</sup> CRD., p. 418

<sup>(6)</sup> ibid., p. 432

<sup>(7)</sup> Nous soulignons.

.1

est toujours et tout entière ici et la même. Mais si nous abandonnons toute interprétation magique et mystique, nous savons fort bien que cette ubiquité ne signifie nullement qu'une réalité neuve s'est incarnée dans chaque individu commun à la manière de l'eidos platonicienne dans les obcom jets individualisés mais au contraire qu'il s'agit d'une détermination pratique de chacun par chacun, par tous et par Sant soi-même dans la perspective d'une praxis commune " (1). L'organicisme n'exprime donc pas la réalité du groupe. Et mode pourtant la séduction qu'il peut exercer est loin d'être sans explication : " le groupe, nous dit Sartre, est hanté par les Lob significations organicistes " (2). Mais il n'y a pas de quoi s'en étonner " si l'on réfléchit que le groupe est une " antiphysis ", c'est-à-dire une entreprise, un travail syst matique sur les relations fondamentales qui unissent les hommes et que le schème directeur de travail ne pouvait être que le mouvement dialectique qui le produisait " (3).

Sartre a fortement marqué que le groupe est un produit de l'activité humaine. Nous avons dit le caractère d'instrument inventé qu'il reconnait au groupe en fusion, il parle également d'un remaniement des rapports humains "(4). De leur côté les rela-

<sup>(1)</sup> CRD., p. 507

<sup>(2)</sup> ibid., p. 553

<sup>(3)</sup> ibid., p. 532

<sup>(4)</sup> ibid., p. 413

tions qui constituent le groupe organisé sont des "réciprocités travaillées ", par opposition aux "réciprocités immédiates "(1). Le groupe organisé est un "instrument construit "(2), un "instrument agencé par des hommes "(3).

Or le mouvement dialectique qui produit ainsi le groupe, qui le construit, l'agence, est celui de la praxis individuelle, c'est-àdire de l'organisme pratique. Dès le moment du groupe en fusion, Sartre faisait remarquer que le " remaniement des rapports humains (et inhumains) ", qui donne naissance au groupe, " s'opère sur le mode des transformations d'un organisme ". Et il expliquait, nous l'avons vu, : " l'action individuelle est perpétuelle adaptation à l'objectif, c'est-à-dire à la configuration matérielle; le corns intériorise la matérialité environnante dans ses attitudes, dens ses postures et plus sourdement dans ses réactions internes et jusque dans son métabolisme. En ce sens, le fondement de l'intelliribilité, pour le groupe en fusion, c'est que la structure de certains objectifs... est découverte à travers la praxis de l'individu comme exigeant l'unité d'une praxis de tous " (4). Mais conscient des prises que sa remarque pouvait donner à une interrétation organiciste, il ne la faisait que " le danger de l'illusion organiciste étant définitivement écarté " (5). Plus loin il remarquera encore :

<sup>(1)</sup> CRD, p. 534. Cf. p. 542

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 451

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 539

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 413

<sup>(5)</sup> Ibid.

" Dans la mesure où (la praxis du groupe en fusion) est relativement indifférenciée et où l'action est partout la même, partout commune, partout régie par des mots d'ordre qui naissent de toutes part mais qu'un seul et même tiers aurait nu lancer l'un arrès l'autre, nous pouvons considérer que la praxis non différenciée retient en elle les caractères de l'action individuelle en les amplifiant " (1). Dans ces perspectives il avait déjà évoqué les meneurs du Palais-Royal, en 1789, montant sur un banc ou une chaice, " dans le groupe, mais s'en dégageant pour le totaliser ". " On voit déjà s'instaurer, commentait-il, un renversement dialectique. Car nous avons vu la communauté pratique venir à l'action individuelle et la structurer dans le mouvement de désintégration de la sérialité. Mais nous voyons maintenant en cet orateur penché vers des visages renversés et qui crie : " A la Bastille ! ", l'individu commun (c'està-dire dont la praxis est commune) donner à la foule entière l'unité biologique et pratique de son organisme comme la règle de l'unification commune... " (2).

La permanence que le groupe se donne par le serment, met pareillement en évidence le rôle de la praxis individuelle. Lorsque l'action
pour laquelle le groupe s'est formé est achevée, l'exigence que le
groupe " dure entre les moments d'activité réelle " " vient au groupe en tant que <u>le tiers</u> la découvre ou, en d'autres termes, que la
praxis individuelle intériorise sous forme d'exigence commune la per-

(w) 1010, p. 467 (nous soulirmous)

<sup>(1)</sup> CRD, p. 459

<sup>(2)</sup> Ibid., p.4IO 38-459 (pour soull mount

manence objective du danger commun " (1). C'est au tiers, en effet, que " (se) manifeste... le double danger qui menace le groupe : se résumer dans une synthèse passive du champ pratico-inerte (le " monument aux morts "); se dissoudre dans un nouveau rassemblement s'riel. La tension, vocue par le tiers, est procisement la prise de conscience, dans la mesure même où elle découvre le groupe en danger et où elle se dépasse, en se découvrant, vers une fin nouvelle, c'est-à-dire vers la conservation du groupe comme unité mratique et libre contre ce double danger " (2). L'invention du serment " comme le groupe lui-même en tant que praxis... est la négation d'une circonstance extérieure qui la définit en creux. Autrement dit, c'est l'affirmation par le tiers de la permanence du groupe comme négation de sa négation extérieure " (3). L'origine du serment, c'est la neur qui " naît pour le tiers de ce que personne - pas même lui - n'a assez peur " (4). " Far le tiers qui découvre le groupe en danger de mort dans sa propre personne et celle des Autres, le dépassement se fait en réaffirmant le groupe comme danger de mort immédiat vour chaque praxis qui redeviendrait individuelle et sombrerait dans la sérialité " (5). Finalement " l'unité du groupe n'est nulle part ailleurs qu'en chacun, comme serment " (6). En des termes qui rappellent

pour leurs organisateurs et dont la fonction, conservée par l'inor-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 434

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 437

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 440 (nous souoignons)

<sup>(4)</sup> Ibid., p. 447 (nous soulignons)

<sup>(5)</sup> Ibid., p. 448 (nous soulignons)

<sup>(6)</sup> Ibid., pp. 458-459 (nous soulignons)

ce qu'il écrivait de l'invention du groupe en fusion, Sartre résume ainsi le rôle de la praxis individuelle dans l'invention du serment (l'inertie jurée) et de la répartition des tâches : " C'est la libre praxis qui en se déroulant concrètement et en s'adaptant aux circonstances produit sa propre inertie, ses propres limitations et soutient à l'Etre ses déterminations " (1).

Sartre n'ignore pas la différence radicale que certains voient dans le mode de regroupement et d'organisation, selon qu'il s'agit d'une centralisation par le haut ou d'un mouvement venu de la base : " les objectifs, les opérations, les pensées de type vraiment commun se produiraient dams le processus autonome de la démassification de la masse par elle-même et de son organisation spontanée " (2). A l'appui de cela on invoque en particulier les " rencontres typiquement révolutionnaires " entre soldats et ouvriers. Mais Sartre dénonce l'insuffisance des " interprétations gestaltistes " qu'on en donne. Surtout il rappelle les vérités établies par les historiens, entre autres ceux de la Révolution française : " il existe une catégorie d'agitateurs populaires, dont on a pu dénombrer et suivre quelques-uns qui se retrouvent de 89 à 94 dans toutes les circonstances importantes, que les "individus communs" des sections tiennent pour leurs organisateurs et dont la fonction, conservée par l'inertie réciproque entre les "journées" populaires maintient, dans la dispersion quotidienne, une sorte d'ossature passive de l'organisa-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 517 (nous soulignons)

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 518

plus ou moins long, celui à travers qui le groupe définit sa praxis, celui à travers qui il définit sa propre organisation " (2). Mais alors, souligne Sartre, " du seul fait que les mots d'ordre populaires passent par sa bouche, que la réorganisation doit se faire à travers sa praxis individuelle que ses exhortations ou ses gestes désignent l'objectif commun, nous sommes obligés de conclure que la praxis populaire est par essence susceptible d'être inventée, comprise et organisée par un individu; ce qui signifie, en d'autres mots, que le groupe ne peut définir son action commune que par la médiation d'une désignation individuelle " (3). Ainsi, malgré l'absence de chef (l'agitateur, le meneur n'est pas un chef), la praxis n'en doit pas moins se faire déterminer par l'unité unifiante d'une praxis individuelle.

A quoi l'on aurait tort d'objecter le sous-groupe organisateur que se donnent la plupart des groupes organisés et où les individus se perdent dans l'anonymat. Les contradictions qui déchirent le groupe (par exemple les problèmes de la circulation automobile dans une grande ville) et risquent de compromettre son unité, sont vécues avec intensité au niveau du sous-groupe organisateur chargé de leur trouver une solution : la proposition de solutions trop partielles qui privilégient un des termes de la contradiction au détriment des

<sup>(1)</sup> CRD, p. 520

<sup>(2)</sup> Ibid.

<sup>(3)</sup> Ibid., pp. 520-521

autres vient à créer des conflits parfois violents entre les " experts ". L'invention de la solution véritable se présente ainsi comme devant résoudre le problème d'organisation du groupe entier à travers la réorganisation du sous-groupe organisateur lui-même divisé. L'invention de la solution se produit par là " comme praxis régulatrice du tiers ", et " comme la compréhension (de cette solution par les autres membres du sous-groupe) est cette invention même en tant qu'elle se produit chez l'autre tiers comme praxis réglée, l'acte, comme unité de la réorganisation du sous-groupe et de la nouvelle organisation du groupe, se produit partout comme le même, ici, maintenant " (1). " Ainsi, avant d'être réorganisation objective, l'invention de la solution est un moment individuel qui trouve partout son ici en se déterminant réciproquement par la présence réciproque dans tous les ici ... Loin qu'un objectif universel réalise l'accord des esprits en conservant leur diversité, l'onération ne réalise rien mais chacun se réalise le même en la réalisant. En ce sens la vérité dans son sens originel est, en tant que socialité et dans un groupe intégré, la liquidation de toute altérité: elle réalise l'intégration par la médiation du tiers régulateur. Lais il en résulte une indistinction absolue entre la vérité comme onération individuelle et la vérité comme opération commune. Cette indifférenciation par ubiquité d'un et de tous se manifeste par le fait que la science donne tantôt à une loi, à un principe le nom propre de son inventeur, Ohm, Joule, Carnot, etc., et tantôt laisse l'opéra-

<sup>(1)</sup> CRD, p. 527

tion constructive se développer dans l'anonymat " (1). Ainsi nous devons constater une nouvelle fois que l'opération commune ne reut dépasser dans sa structure pratique l'opération individuelle " (2). Et on aura reconnu en effet dans cet exemple les mécanismes de régulation mis en lumière dans la constitution du groupe en fusion.

Sartre lui-même rappelle le tiers régulateur qui, le premier, cria:

" A la Bastille; courons! " (3).

Si nous ne quittons pas encore notre sous-groupe organisateur et si nous le considérons après l'adoption commune de la solution présentée, nous assisterons à la recherche des modalités d'application du schème organisateur accepté. Sur la base de celui-ci des propositions diverses vont se faire jour : "L'opération progressive qui consiste à adapter le schème au concret se dévelopme donc sous le contrôle du schème et à travers des moments hétérogènes dont chacun conserve et dépasse le précédent. A ce niveru (au moins en théorie...) les contradictions ne mettent pas en jeu le groupe lui-même... Mais, remarque de nouveau Sartre, du point de vue de l'intelligibilité, il faut reconnaître que ce dévelopmement harmonieux de l'hétérogénéité sur lond d'unité nous renvoie une fois de plus à l'unité pratique de l'organisme. Chaque proposition inventée, contredite, dépassée avec sa contradiction est conservée - bien que le processus

<sup>(1)</sup> CRD, p. 530

<sup>(2)</sup> Ibid. . .

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 529

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 508-517

<sup>(3)</sup> Ibid. p. 510

des individus différents - pourrait, a priori. être une nosition dépassée et conservée dans la libre praxis dialectique de l'organisme " (1).

Si le mouvement dialectique qui produit le groupe n'est autre que celui de la libre praxis individuelle, on n'a plus à être surpris que l'action commune du groupe-praxis puisse être comprise par chacun de ses membres, et pas davantage que celle du groupe-objet le soit par le non-groupé sujet (par exemple, la praxis d'ungarde prétorienne par le Prince qui l'a constituée nour sa protection), celle du groupe-sujet par le non-groupé objet (par exemple la praxis d'un groupe ennemi par l'homme qu'il nour suit) (2). Il ne peut y avoir qu'homogénéité entre ces trois compréhensions.

lectique (3). Le groupe se trouve bloqué entre le schème de la praxis individuelle, c'est-à-dire de l'unité organique, selon lequel
il a été produit, et le statut de multiplicité intériorisée qui le
met sur la voie de l'unité organique et en même temps lui interdit
celle-ci. Et plus il voudra défendre en lui l'intériorisation de la
multiplicité contre la séparation introduite par l'éloignement et
la durée, plus il multipliera les organes médiateurs, puis les organes médiateurs de ces organes médiateurs etc., et plus il s'éloignera de l'intégration biologique dont il voudrait se rapprocher.

<sup>(1)</sup> CRD, p. 531

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 508-517

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 517

Le groupe deviendra cette pyramide d'inerties dont le régime bureaucratique stalinien fournit à Sartre un exemple significatif : " La terreur bureaucratique et le culte de la personnalité manifestent une fois de plus les rapports de la dialectique constituante à la dialectique constituée c'est-à-dire la nécessité pour une action commune en tant que telle (et à travers la différenciation multiple des tâches) de se réfléchir pratiquement sur elle-même pour se contrôler et s'unifier sans cesse sous la forme indépassable de l'unité individuelle. Il est vrai que Staline était le Parti et l'Etat. Ou plutôt que le Parti et l'Etat étaient Staline " (1). C'est encore l'indépassabilité de l'intégration biologique que Sartre voit se réaliser dans l'institution de la souveraineté héréditaire : " L'incarnation comme fait de souveraineté, la production du groupe par luimême sous la forme de cette personne singulière, avec ces traits singuliers, ces maladies, cet âge, cette physionomie irréductible, c'est la manifestation d'une impossibilité constitutionnelle et que nous avons longuement marquée : il est impossible pour une multiplicité même intériorisée en chacun de ses membres et niée de se produire pour elle-même, en elle-même sous un autre statut ontologique que celui de la dispersion par inertie ou que celui de l'individualité organique... Le chef futur, fils du chef présent, vient-il de naître : les tiers adorent le groupe qu'ils feront dans l'avenir et que feront leurs fils, sous la forme d'un enfant. Quand, en effet, le mode

<sup>(1)</sup> CRD, p. 630

de recrutement est défini comme hérédité des fonctions, le groupe renaît matérialisé, concrétisé, produit comme le <u>fils aîné</u> par le chef; il renaît <u>selon la chair</u>, recréé par la virilité d'un seul et son être-inerte, dans la structure réflexive, revient sur lui comme dé passé, transformé en unité vivante et charnelle. En même temps, il <u>est</u> le père comme praxis organique à structure commune "(1).

Ainsi l'individualité organique et pratique dont le schème a dirigé la production du groupe, hante celui-ci comme son "Idée ":
" je prends Idée, précise Sartre, non pas au sens de détermination
du discours, mais de <u>tâche irréalisable qui se fait régulatrice</u> en
se posant toujours comme pouvant être demain réalisée "(2). Aux
yeux de Kant l'illusion dont les Idées sont l'origine, est "naturelle et inévitable ", sinon invincible. On en pourrait dire autant
de l'illusion organiciste.

tuée " (2), ou endore qu'il y a un " milieu de la rationalité dielle-

tique " tel qu'il faut s'y tenuver pour être sencible à certaines év denses (3), c'est tracer une ligne de démarcation. Home si elle n'es

pas absolument infranchissable ; Sartre en est une prouve, et lui-m raupella que " dans la toute dernière partie de ca vie, l'exisence

<sup>(1)</sup> CRD, p. 598

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 533 (nous soulignons)

## CONCLUSION

d'intelligibilité contait l'ann jures et souil de la Reison dialecti-

"Le titre du nouvel ouvrage annonce-t-il un retour à Kant...?", demandait M. Dufrenne dans un article consacré à "La critique de la raison dialectique " (1). Et il répondait par la négative. Les pages qui précèdent ne lui apportent certes pas un démenti. Mais ces pages ont aussi tenté de montrer que la "Critique de la raison dialectique "est post-kantienne au double sens hégélien du terme "dépasser ". L'auteur de "La notion d'a priori "serait sans doute l'un des derniers à en disconvenir.

Nous n'avons pas cherché à minimiser ce qui sépare Sartre de Kant.

Affirmer qu'il faut "être déjà établi dans la Raison dialectique constituante pour voir dans l'Histoire une Raison dialectique constituée "(2), ou encore qu'il y a un "milieu de la rationalité dialectique "tel qu'il faut s'y trouver pour être sensible à certaines évidences (3), c'est tracer une ligne de démarcation. Même si elle n'est pas absolument infranchissable : Sartre en est une preuve, et lui-même rappelle que "dans la toute dernière partie de sa vie, l'exigence

(3). La précognation d'une l'etchaité à établis

<sup>(1)</sup> M. Dufrenne: La critique de la raison dialectique, in Revue Esprit, 1961, p. 676

<sup>(2)</sup> CRD., p. 123

<sup>(3)</sup> Ibid., p. 134

d'intelligibilité conduit Kant jusqu'au seuil de la Raison dialectique " (1). Nous avons vu Sartre se démarquer lui-même par rapport à l'explicitation kantienne de l'a priori (l'a priori dialectique doit être découvert dans l'expérience), par rapport à la conception kantienne de la réciprocité (" N'allons pas croire... que nous sommes entrés dans la cité des fins "). Nous avons tenté de montrer que l'universalité et la nécessité auxquelles renvoie l'a priori dialectique ne sont pas les critères de l'a priori kantien.

Mais, ne fût-ce déjà que par le souci de Sartre de se situer par rapport à Kant, la "Critique de la Raison dialectique "est aussi une preuve convaincante qu'il y a eu un "moment "de Kant, placé par Sartre lui-même parmi les "rares "époques de création philosophique (1), et qu'il n'est plus possible de revenir en-deçà. Les philosophies, explique Sartre, - et il n'y en a "jamais plus d'une à la fois qui soit vivante "(2) - se présentent "comme la totalisation du Savoir contemporain... Plus tard, lorsque les détails de ce Savoir auront été un à un contestés et détruits par le progrès des lumières, l'ensemble demeurera comme un contenu indifférencié... Réduit à sa plus simple expression, l'objet philosophique restera dans "l'esprit objectif "sous forme d'Idee régulatrice indiquant une tâche infinie : ainsi l'on parle aujourd'hui de "l'Idée kantienne "chez nous "(3). La préoccupation d'une légitimité à établir

7

<sup>(1)</sup> QM, p. 17

<sup>(2)</sup> Ibid., p. 15

<sup>(3)</sup> Ibid., pp. 15-16

("Quid juris?"), celle des limites à découvrir et à fixer, qui sont à l'origine du projet critique de Sartre, l'affirmation de l'insuffisance d'une démarche seulement a posteriori et, dès lors, l'entreprise de dégager l'a priori qui peut seul le fonder, la volonté de ne pas donner un rôle constitutif à ce qui ne peut être que régulateur, autant de thèmes ou de tâches qui semblent bien devoir être mis au compte de "l'Idée kantienne" ou, si l'on préfère, qui semblent renvoyer à un "héritage kantien".

Cette étude connaît le sort de beaucoup d'autres : elle s'est donné des instruments et des certitudes pour reprendre et élargir son sujet. S'il fallait nous résumer en quelques mots, nous dirions que la dialectique elle-même prouve la légitimité de notre entre-prise. On se rappelle ce que Sartre écrit dans l'introduction de son ouvrage : " je me trouve conditionné dialectiquement par le passé totalisé et totalisant de l'aventure humaine : comme homme de culture... je me totalise à partir d'une histoire millénaire et, dans la mesure de ma culture, je totalise cette expé rience. Cela signifie q ue ma vie même est millénaire puisque les schèmes qui me permettent de comprendre, de modifier et de totaliser mes entreprises pratiques (et l'ensemble des déterminations qui les accompagnent) sont passés dans l'actuel " (1). S'interroger sur les rapaports du criticisme et de la dialectique chez Jean-Paul Sartre, ce

<sup>(1)</sup> CRD, p. 144

serait finalement chercher comment sa propre vie a totalisé le "moment "kantien de la philosophie et, singulièrement, l'enseignement néo-kantien qu'il reçut à la Sorbonne.

PRIUTORE, Simone de. La Porce de l'Are. Perie, Gellinard, 1965

ng Uvolg, Simene de, Merless-Tonag et le passido-Sortrione, in

AUGUSTER, Interelaintoine, Tee emistentialistes et la malitime.

COUPAR, Michel et RYBARKA, Michel. Les Series de Series Chronolog

DELEUZE, Silles, to chilosochie oritima da Fast, Paris, 185, 187

Durantum, Minel, is notion the refers, Teste, 1950.

SOLDHAMM, Amelen, Corrigore et origneen bureinen, Derte, Bellieere

tons, André, <u>Le cocielteme difficile</u>, latie, Le Camit, 1967

SUBUTTOR, G., Distrottions of Soniologie, Distr.

SPANSON, Francia. Le problème marri et la pensée de Sertes, Paris,

KARD, Emrapuel, Gribique de Jucement, Pred. Ibilanento, Parie,

KIND, Tomanuel, Criticas de la Polena proticas, Trad. Pe. Pierro

Will Discount of Carl Officers for the west print name. The St. Proposition of the Carl of

Pacaud, Paria, FW.

LACROIX, Jean, Kont et la Kantiere, Paris, pur, 1965

LEVI-STRAUSS, Claude, La pendée emprese, Darie, Dien, 1962

- ARON, Raymond, Marxismes Imaginaires, Paris, Gallinard, 1970
- AUDRY, Colette, Sartre et la réalité humaine, Paris, Sechers, 1970
- BACHELARD, Gaston, <u>Le nouvel esprit scientifique</u>, Paris, Félix Alcan, 1934
- BEAUVOIR, Simone de, La Force de l'âge, Paris, Gallimard, 1965
- BEAUVOIR, Simone de, <u>Merleau-Ponty et le pseudo-Sartrisme</u>, in "Privilèges", Paris, Gallimard
- BURNIER, Michel-Antoine, Les existentialistes et la politique, Paris, Gallimard (Coll. Idées), 1966
- CONTAT, Michel et RYBALKA, Michel, Les écrits de Sartre. Chronologie et bibliographie commentée, Paris, Gallimard, 1970
  - DELEUZE, Gilles, La philosophie critique de Kant, Paris, PUF, 1971
- DUFRENNE, Mikel, La notion d'a priori, Paris, PUF, 1959
  - GOLDMANN, Lucien, Marxisme et sciences humaines, Paris, Gallimard, 1970
  - GORZ, André, Le socialisme difficile, Paris, Le Seuil, 1967
  - GURVITCH, G., Dialectique et Sociologie, Paris.
  - JEANSON, Francis, <u>Le problème moral et la pensée de Sartre</u>, Paris, Le Seuil, 1965.
  - KANT, Emmanuel, Critique du Jugement, Trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1968
  - KANT, Emmanuel, Critique de la raison pratique, Trad. Fr. Picavet, Paris, PUF, 1966
- KANT, Emmanuel, <u>Critique de la raison pure</u>, Trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF.
  - LACROIX, Jean, Kant et le Kantisme, Paris, PUF, 1966
  - LEVI-STRAUSS, Claude, La pensée sauvage, Paris, Plon, 1962

LYOTARD, Jean-François, La phénoménologie, Paris, PUF, 1964

SARTRE, Jean-Paul, Critique de la raison dialectique, Paris, Gallimard, 1967

SARTRE, Jean-Paul, L'idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857, t. 1, 2, 3, Paris, Gallimard, 1971-1972

SARTRE, Jean-Paul, Situations, I, Paris, Gallimard

SARTRE, Jean-Paul, Situations, III, Paris, Gallimard, 1969.

SARTRE, Jean-Paul, Situations, V. Paris, Gallimard.

SARTRE, Jean-Paul, Situations, VI, Paris, Gallimard, 1964

SARTRE, Jean-Paul, Situations, VII, Paris, Gallimard, 1965

SARTRE, Jean-Paul, Situations, IX, Paris, Gallimard, 1972

VUILLEMIN, Jules, L'Héritage kantien et la révolution copernicienne, Paris, PUF, 1954

WEIL, Eric, Problèmes kantiens, Paris, Vrin, 1963

Articles

DUFRENNE, Mikel, Critique de la raison dialectique, in Esprit, avril 1961, p.675

POULANTZAS, Nicos, La critique de la raison dialectique de Jean-Paul Sartre et le droit, in Archives de Philosophie du Droit, t. X, Sirey, Paris, 1965, p. 84

WAELHENS, A. de, Sartre et la raison dialectique, in Revue Philosophique de Louvain, 1962, pp. 79-99



## TABLE DES MATIERES

AVANT	-PROPOS

CHAPITRE PREMIER - Quid Juris ?	1
- II La Dialectique doit être fondée à priori.	19
- III La Rationalité dialectique doit se decouvrir dans l'expérience directe et quotidienne.	33
- IV L'Expérience critique de la dia- lectique doit partir de la prayis singulière.	52
- V La praxis individuelle et l'a priori.	Ç2.
- VI La Relation Humaine et l'a priori.	85
VII Les Expériences dialectiques de la necessité.	109
- VIII Détermination des limites, Idée Regulatrice et Illusion.	157
CONCLUSION.	189
BIBLIOGRAPHIE.	1.93







