



Université de Toulouse Jean Jaurès
UFR Lettres, Philosophie, Musique
Département de Philosophie

Sartre, la dialectique et l'Histoire : De la subjectivité existentielle en marxisme

Mémoire présenté par M. EL-HAJJ Philippe
Pour l'obtention du Master de philosophie « Philosophie allemande et
française : genèse, devenirs »
Sous la direction de Mme. Claudia-Cristina SERBAN

Toulouse, Juin, 2020

À mes parents, ceux à qui je dois tout à leur confiance, mon Tigre et mon Euphrate, mon Eden et ma Babylone...

Ghassan et Eliane;

À mes deux amis, soutiens indéfectibles et compagnons de route, ceux qui constamment me stimulent intellectuellement...

Charbel et Sami;

À ceux qui me montrèrent le chemin du vieux Chêne Rouge, ceux qui furent des amis et demeureront des camarades...

Abdallah et Joe-Anna;

Et enfin, à mon paradis à jamais promis, berceau des luttes, Souveraine arabe et mère de toutes les causes...

Al-Quds!

Je tiens à remercier en premier lieu Madame Claudia-Cristina SERBAN pour son infini dévouement, son sens du détail et le temps qu'elle a consacré à me lire et me corriger. Son sens de la pédagogie et sa confiance furent un moteur et un motivateur constants me poussant à me surpasser sans cesse.

Je tiens surtout à remercier Charbel ABOU KHALIL : ami et confident ! Ses constantes relectures de mon mémoire ainsi que de tous mes travaux au cours des deux dernières années et sa permanente présence intellectuelle et fraternelle me furent d'une aide des plus précieuses.

« Oh, hé, oh!

Je suis un petit garçon, qui ne veut pas grandir

Le jeu, Le jeu du vent dans les arbres

Le jeu des feuilles dans le vent

Le jeu de la mer dans la mer

Le jeu du soleil sur la pierre blanche

Et la nature, qui est mon jeu préféré

Pensez-vous que je vais les laisser là

Comme des poupées éventrées

Pour le plaisir de devenir un homme ? »

Jean-Paul Sartre - *Je suis un petit garçon qui ne veut pas
grandir*

*« Tout ce que je sais, c'est que, dans sa
vieillesse, il n'était guère différent de ce qu'il
avait été jadis : la même amère source de
déception pour tout Arabe, Algérien excepté,
qui admirait à juste titre ses autres positions
et son œuvre. »*

Edward Saïd - *My Encounter with Sartre*

Introduction

De la nécessité du projet sartrien dans la relecture du quotidien et des mouvements sociaux actuels

« *L'intellectuel est celui qui se mêle de ce qui ne le regarde pas...* »

Jamais cette phrase ne fut tant d'actualité qu'aujourd'hui ; quarante-huit ans après sa parution dans *Plaidoyer pour les intellectuels*, son auteur demeure l'une des figures majeures incarnant foncièrement cette doxa philosophique.

Sartre fut en effet l'un des philosophes français les plus engagés à tous les niveaux de la vie quotidienne, au point de devenir une figure de référence dans des domaines dont il ne traitât même pas dans ses propres écrits. Tel est le cas par exemple d'un courant politique naissant dans le domaine de la philosophie écologique¹ qui affirme devoir tout à Sartre : en effet, l'apport conceptuel et idéologique de ce dernier fut d'une valeur inestimable à de multiples niveaux, tant dans le social que l'économique.

Les deux catégories sartriennes de la *série* et du *groupe-en-fusion* développées dans la *Critique de la raison dialectique*, constituent dans cette optique un réel fondement idéologique de base et ce à un ensemble de *situations* aussi diverses que complexes ; ils représentent « l'éternel retour » d'une réalité matériellement figée et des diverses tentatives pour en sortir : le travailleur face au patronat, le prolétaire face au bourgeois, le colonisé face au colonisateur, le Palestinien face à l'entité sioniste violeuse, l'écologiste face à l'homme d'affaires... autant de situations pétries d'inertie auxquelles nous devons faire obstacle au quotidien et qui figent ce dernier dans une posture ontologique statufiée. Cette inertie s'implante dans tous les recoins du social sous toutes ses formes et toutes ses structures ; elle peut atteindre aussi bien l'Etat que n'importe quel groupe associatif autogéré et trouve racine dans le cloisonnement divisionnaire tant du travail que de la société ainsi que dans le manque de projection

¹ Voir notamment: GOLLAIN, Françoise. *André Gorz, une philosophie de l'émancipation*, Paris, L'Harmattan, 2018.

phénoméno-existentielle au niveau des possibilités du réel (nous ne savons pas à quoi nous en tenir ni à quoi nous attendre de l'altérité et du futur).

L'originalité propre de Sartre quant à elle réside ailleurs : en effet, l'inertie sérielle aussi inévitable qu'elle puisse être, est loin d'être fatale : son dépassement vers un état ontologique différent, celui du groupe, assure une médiation constante entre les différentes subjectivités individuelles constitutives de ce groupe. Cela assure, comme nous le verrons ultérieurement, une évolution constante des conditions matérielles – ou *situations*, dans un langage plus sartrien – constitutives du mouvement dialectique de l'Histoire, désormais évoluant dans une perspective en spirale ouverte et non plus circulaire et fermée. La subjectivité sartrienne garde ainsi toute son importance, acquérant cependant par le biais de la médiation du groupe et de sa praxis une dimension active, lui octroyant un réel potentiel de changement. La fusion du groupe engendre ainsi une modification radicale de la situation existentielle, sociale et économique qui la précédait, débouchant inévitablement sur une retombée dans l'état inertiel de la série.

Il s'agit donc pour nous de cerner ce mouvement sériel et son évolution fusionnelle au fil de la mouvance dialectique de l'Histoire, démontrant ses mécanismes profonds, ses débouchés organisationnels, ses répercussions existentielles au niveau subjectif ainsi que collectif, et d'en dégager une éventuelle ouverture éthique remettant la praxis humaine dans une nouvelle optique morale beaucoup plus existentielle, moins fataliste et surtout moins déterministe telle que l'approche marxiste ultra-orthodoxe a pu l'être.

L'objectif premier de notre travail est donc d'explicitier et de développer le penchant idéologico-théorique de Sartre dans la *Critique de la raison dialectique* et ce pour saisir par la suite les mécanismes internes de cette fusion du groupe ainsi que ses engrenages afin de mieux en prendre le contrôle et la faire aboutir à de réels changements structuraux au sein de nos sociétés ; car n'oublions pas qu'en fin de compte, le capitalisme lui-même opère de la même manière : il se fond, se restructure, fusionne et manie sa propre évolution mais sans perdre de vue sa finalité première, à savoir le rendement au détriment de ceux qui le génèrent.

Ainsi, comme nous le démontrerons au fur et mesure de l'avancée de notre travail, une toute nouvelle vision de la lutte des classes s'instaure, beaucoup plus humaniste

dans un sens existentialiste², une vision qui oppose radicalement le petit auto-entrepreneur de cité au mastodonte de l'exploitation socio-économique qu'est Bernard Arnault par exemple, ou la simple élue locale dans un village reclus à l'omniprésente image néo-oligarchique d'une figure telle que celle de Jean-Luc Mélenchon...

La spécificité de la critique sartrienne réside donc dans ce fait d'avoir apporté une nouvelle perspective foncièrement plus limpide et éclairante de notre réalité sociale actuelle et de la praxis collective : c'est une *critique* qui a su transcender la lutte des classes, parvenant ainsi à la dépasser sans la renier (ce qui fait notamment partie de l'originalité de la dialectique spiralée sartrienne : dépasser pour englober et non pour renier). Ainsi, Sartre nous montre la manière dont la singularité individuelle de chaque subjectivité agit de façon unique dans la formation du groupe et comment ce dernier participe à son tour au façonnement de nouvelles subjectivités.

La principale problématique qui s'impose à nous est donc de déterminer comment Sartre, par son remaniement des fondements de la dialectique de l'Histoire, a pu aboutir à une nouvelle vision de la praxis qui engage autant de formes d'actions uniques qu'il y a de subjectivités uniques qui y participent. Et comment cette praxis agit-elle sur l'état des choses lui-même par une négation critique, sans pour autant la sublimer ?

Il s'agit également pour nous de contribuer à briser la marginalisation systémique à laquelle Sartre est constamment soumis et cela en démontrant, comme nous l'avons précisé au début de cette introduction, à quel point la pensée de Sartre demeure d'actualité et surtout à quel point cette pensée s'impose comme nécessaire, voire même indispensable, pour repenser et comprendre les mouvements sociaux auxquels nos sociétés font face de nos jours. En effet, le Sartre marxiste de la *Critique de la raison dialectique* est constamment relégué aux oubliettes, voire même

² Par humaniste, nous entendons l'humanisme que Sartre décrit dans *L'existentialisme est un humanisme* et qu'il oppose à un humanisme béat, absurde et portant en lui la semence d'un culte de l'humanité qui pourrait éventuellement déboucher sur le fascisme, comme l'humanisme d'Auguste Comte : « *il y a un autre sens de l'humanisme, qui signifie au fond ceci: l'homme est constamment hors de lui-même, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui qu'il fait exister l'homme et, d'autre part, c'est en poursuivant des buts transcendants qu'il peut exister; l'homme étant ce dépassement et ne saisissant les objets que par rapport à ce dépassement, est au cœur, au centre de ce dépassement. Il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain, l'univers de la subjectivité humaine.* »

intentionnellement renié par beau nombre de *pseudo-sartriens* et d'*intellectuels des médias*, à l'instar de Bernard Henry-Lévy, Alain Renaut et Luc Ferry pour ne citer qu'eux.

Or il faut dire que le Sartre de la *Critique de la raison dialectique* est beaucoup plus radical vis-à-vis de questions telles que celles de la violence en politique par exemple, n'en déplaise à une certaine catégorie d'intellectuels libéraux néo-bourgeois.

Ce qui s'impose donc à nous dans notre analyse à venir constitue un double défi : celui de justifier tant le recours à Sartre qu'à Marx aussi bien comme explication que comme solution au démantèlement existencialo-économique qui plane sur nos sociétés dans leur structure actuelle. C'est en effet tout un penchant de notre histoire contemporaine, s'étendant de 1917 à 1991, que Sartre assume comme vital tant subjectivement à son niveau personnel, que collectivement au niveau social : le marxisme, par le biais de l'organisme politique qui en porte le flambeau – à savoir le Parti Communiste – fut pour Sartre, durant toute sa vie, le fruit interdit, celui d'une relation dialectique oscillant entre acceptation et refus... Notre travail consistera donc également en une relecture – à notre manière – du point culminant de la pensée marxienne dans laquelle Sartre s'engageât, redonnant à cette dernière un souffle de vitalité en y introduisant ses concepts existentiels. Car ne l'oublions pas, la *Critique* constitue elle-même une relecture indubitablement « hérétique » du marxisme au sens premier du terme...

Sartre, nous le verrons bien, s'inscrit donc dans la lignée critique d'une orthodoxie marxiste hermétiquement fermée sur elle-même et non d'un simple marxisme orthodoxe : en effet, si le second se réclame d'une fidélité idéologique radicale, la première quant à elle s'inscrit dans une mouvance d'extrémisme idéologique à la limite doctrinale.

Notre approche se focalisera donc sur le renouveau apporté par l'approche sartrienne à cet ensemble conceptuel marxiste et à ses fondamentaux de base, tentant à notre tour d'y apporter une nouvelle perspective encore plus vivace et ce en critiquant la critique même de Sartre, qui malgré toute son originalité demeure dans son approche de certaines problématiques assez traditionnellement ancrée dans un marxisme beaucoup trop orthodoxe. Et bien plus qu'un simple développement des modalités de transcendance et de dépassement du capitalisme et de son modèle social foncièrement

corrompu, il s'agira pour nous de démontrer comment la praxis humaine dans ses dimensions collectives participe à transcender la nécessité vers une réelle liberté, par le biais de la subjectivité et la médiation du groupe au sein d'un mouvement dialectique de l'histoire entièrement repensé par Sartre.

Alors que Sartre se revendiquait dans la *Critique de la raison dialectique* d'un travail de refondation, nous nous revendiquerons quant à nous d'un travail de rectification et de réorientation conceptuelles à partir des nouvelles fondations que l'auteur de *Questions de méthode* établit. Malgré tout, une chose demeure certaine : nous resterons aussi fidèles que possible à une lecture existentialiste de la question, étant donné que c'est cette dernière, mêlée à un attrait pour le politique, qui nous mena à nous pencher sur la lecture de la *Critique de la raison dialectique* et des questionnements qu'elle souleva et soulèvera toujours en nous.

Lieu et forme de l'Histoire entre Sartre et Marx

Intelligibilité de la dialectique en tant que dynamique de liaison interne à la praxis vivante

I. De *L'Être et le Néant* à la *Critique de la raison dialectique* : contextualisation d'une problématique omniprésente dans la pensée sartrienne

C'est entre deux grands pôles de la philosophie, qui constitueront les extrémités entre lesquelles notre travail ici présentera ses « oscillations », que nous aborderons l'une des problématiques les plus épineuses de la philosophie : celle de la dialectique historique. Ces deux pôles sont l'existentialisme sartrien et la praxis marxiste, que nous aborderons à travers l'un des ouvrages majeurs de Sartre : la *Critique de la raison dialectique*. En effet, c'est en partant du point de vue existentialiste que nous aborderons cette problématique, en tentant de mettre en lumière les nouveautés que le travail de Sartre apporta dans ce domaine.

Cette démarche nous conduira inévitablement à nous attarder sur la question de la dialectique en tant que telle, vu qu'elle fait partie prenante de la conception même de l'Histoire dans le marxisme. En effet, notre objectif premier est de tenter d'apporter quelques éclairages - à défaut d'une réponse finale - sur ce qui constitue notre problématique de fond : la forme sous laquelle l'Histoire se déploie, celle du mouvement dialectique tel qu'il est saisi entre Marx et Sartre.

C'est donc dans une optique d'oscillation entre subjectivisme et collectivisme que nous développerons ici un exposé préliminaire des concepts qui constituent le fondement de base de cette problématique, en vue de saisir le point de démarcation entre la vision de Marx et celle de Sartre en ce qui concerne la forme dialectique de l'Histoire.

La question d'un certain apport de l'existentialisme pour le marxisme fut en effet une problématique qui tourmenta Sartre dès ces débuts ; elle fut également la raison qui le poussa à donner sa célèbre conférence en 1945 qui sera publiée ultérieurement sous le titre de *L'existentialisme est un humanisme*, conférence dont l'objectif premier était de se justifier devant les marxistes et communistes de l'époque, tentant de leur montrer la compatibilité de sa philosophie avec la leur. Cette problématique deviendra la préoccupation première des vingt dernières années de sa vie et c'est ainsi qu'il y

consacrera un ouvrage volumineux de deux grands tomes, *Critique de la raison dialectique*, dont le premier parut en 1960.

Donc, pour cerner le sujet dès sa genèse, il est impératif de retourner au moment même de la parution de *L'Être et le Néant*. Considérant le contexte général de l'époque, on peut quand même dire que c'est un constat assez étrange devant lequel Sartre nous met dès ses débuts... Car c'est en pleine guerre mondiale, en 1943, que sort son premier ouvrage majeur : *L'Être et le Néant* ! Nous sommes ainsi mis face à un ouvrage qui veut absolument, mais non à tout prix comme peuvent l'affirmer certains, établir la liberté comme fondement ontologique de l'Homme, autrement dit, un texte qui a pour objectif de nous montrer la liberté en tant qu'elle est l'être même de l'Homme.

C'est pourquoi il nous incombe de revenir vers cet ouvrage et de revoir la définition première du concept de liberté dans sa genèse, telle qu'elle nous fut donnée par Sartre lui-même ; et cela, pour comprendre qu'en fin de compte (et pour dire les choses de manière vulgarisée) l'existentialisme, tel que le conçoit Sartre, ne se contredit ni avec le communisme en général ni avec la pensée dialectique de l'Histoire telle que la conçoit Marx en particulier, contrairement à l'appréhension commune de certains marxistes figés dans une conception doctrinale de Marx.

Ainsi, dans la quatrième partie de *L'Être et le Néant*, et là nous comprendrons la nécessité de ce bond en arrière, Sartre nous invite à différencier entre ce que l'on se représente sous le terme de liberté (un pouvoir nu, un surpassement des conditions concrètes, la capacité de faire ce qu'on veut quand et où on le veut...), entre la conception commune de la liberté et sa définition ainsi que sa conception philosophique existentielle. Il n'y a de liberté que située, et c'est pourquoi, malgré l'aspect très théorique et technique de son texte, Sartre s'efforce constamment de donner des exemples concrets, parmi lesquels on peut citer le très célèbre exemple du garçon de café, mais aussi la coqueluche de l'enfance, l'alpiniste, etc. Il ramène donc toute cette théorisation à des situations précises, encore et toujours pour dire que la liberté n'est pas une liberté parachutée, mais bel et bien historiquement située.

II. Dialectique : entre mouvement linéaire et mouvement spiralé

On peut donc d'ores et déjà dire que l'existentialisme sartrien, malgré son indéniable subjectivisme, a su dès le début encadrer ce subjectivisme dans les limitations du concret collectif... Mais malgré ces efforts d'insertion dans la tradition marxiste et communiste, Sartre ne s'en montra pas moins critique (non au sens kantien du terme, mais bel et bien au sens commun). Cette critique revient constamment dans la *Critique de la raison dialectique*, ou Sartre s'exprime par exemple autour des pratiques de l'Union Soviétique en disant que : « *Les dirigeants du Parti, acharnés à pousser l'intégration du groupe jusqu'à la limite, craignirent que le libre devenir de la vérité, avec toutes les discussions et tous les conflits qu'il comporte, ne brisât l'unité de combat; ils se réservèrent le droit de définir la ligne et d'interpréter l'événement; en outre, de peur que l'expérience n'apportât ses propres clartés, qu'elle ne remît en question certaines de leurs idées directrices et ne contribuât à « affaiblir la lutte idéologique », ils mirent la doctrine hors de sa portée. La séparation de la théorie et de la pratique eut pour résultat de transformer celle-ci en un empirisme sans principes, celle-là en un Savoir pur et figé. [...] Le métro de Budapest était réel dans la tête de Rákosi; si le sous-sol de Budapest ne permettait pas de le construire, c'est que ce sous-sol était contre-révolutionnaire.* »³

Or, en dépit de la rigidité de cette critique, il n'en demeure pas moins clair, et on ne peut le nier, que dans la *Critique de la raison dialectique*, le penchant marxiste de Sartre s'affirme beaucoup plus que dans *L'Être et le Néant*, car même si cet ouvrage peut revendiquer dans ses grandes lignes une certaine appartenance à l'héritage marxiste, on ne peut dire qu'il s'y inscrit vraiment ! Dans la *Critique de la raison dialectique* par contre, Sartre rejoint ouvertement les deux grandes affirmations marxistes, à savoir : premièrement, que la condition humaine est une condition foncièrement matérielle, qui a affaire à la matière, au travail, etc. et deuxièmement, que notre rapport à ce travail et à cette matière est un rapport socio-économique caractérisé par la lutte des classes.

³ Jean-Paul Sartre, *Question de méthode* in *Critique de la raison dialectique, Tome I*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des idées), 1960, p.25

Sartre réclame donc son appartenance au marxisme, dont il trouve l'essentiel de la pensée exacte... Mais le problème fondamental du marxisme, c'est qu'il fonctionne par grande masse : l'individu et son projet, sa singularité, ses orientations et choix personnels, son parcours existentiel... autant de questionnements qui n'ont pas réellement leur place dans le marxisme ; le marxisme classique, orthodoxe, nous plonge dans un déterminisme presque fatal, où le choix personnel ne devient rien d'autre qu'une simple illusion.

C'est pourquoi, par le biais d'un enchevêtrement qu'il tente d'établir entre l'existentialisme et marxisme, Sartre essaye d'apporter au marxisme ce qui lui manque drastiquement ; il tente de combler ses vides. En effet, le marxisme est clairement en manque d'une anthropologie fondamentale, une anthropologie qui soit bien plus qu'un simple naturalisme *banalisateur* et dogmatique. C'est ainsi qu'il tente de trouver à son existentialisme une place dans le marxisme, et ce loin de vouloir discréditer ce dernier ou de nier le rôle de la matérialité et de l'aliénation. Il se veut, tout simplement, plus marxiste que le marxisme, mais existentiellement !

Pour le dire d'entrée de jeu, l'idée première dont part Sartre, c'est que certes le marxisme nous a montré que nous sommes aliénés, mais qu'en fin de compte seule une liberté peut être aliénée !

Là, nous nous retrouverons clairement face à une question fondamentale : comment fonder l'introduction de cette nouvelle catégorie qu'est la liberté, l'existence, dans ce système semi-hermétique qu'est le marxisme ? Et comment par la suite, en partant d'une redéfinition et d'une re-compréhension du caractère existentiel de la praxis humaine, peut-on saisir le développement du mouvement de l'histoire sous un nouvel angle ?

En effet, avec Sartre, c'est toute la conception marxiste de la dialectique qui prend un coup de jeune : ce n'est plus simplement un mouvement de contradiction ou de synthèse ; ce n'est plus la marche de l'Histoire marquée par une certaine fatalité. C'est le mouvement qui pousse l'Homme, au milieu même de la nature, de la société, à totaliser et à développer l'ensemble de son projet : tant au niveau de la subsistance matérielle qu'à celui de l'existentiel, car en fin de compte les deux se meuvent dans une seule et même sphère... et à son tour, l'Homme sera transformé par cette prise

en compte de la matérialité. Il s'agit donc de penser le *comment*, la manière dont la multiplicité des consciences individuelles peut s'agglomérer de manière totalisante et totalisée pour constituer l'Histoire, pour constituer un groupe, une structure (notions chères à Marx et auxquelles Sartre ne renoncera pas) et ainsi mener à un changement... C'est dans cette perspective que Sartre se penche tant sur la subjectivité, la conscience individuelle : non pour s'y limiter, mais pour penser le passage de l'une à l'autre.

Ce qui caractérise tout ce travail qui cherche à repenser l'Histoire et la dialectique, c'est la problématique de ce que Sartre nommera *l'Intelligibilité de l'Histoire* ; et c'est là où Sartre lui-même commence à se montrer beaucoup plus problématique en ce qui concerne la possibilité d'une réelle compréhension et saisie de l'Histoire.

Tout l'enjeu réside dans le fait de pouvoir saisir la matérialité de la praxis, qui se connaît en se faisant, d'où son caractère de similitude avec l'existence humaine. En effet, toutes les deux trouvent leur mouvance dans une dynamique matériellement située. C'est pourquoi la saisie de l'Histoire passe nécessairement par la saisie du lien foncier joignant le matériel et le connaissant : « *Ces développements de la pensée de Sartre évoquent en effet la liaison fondamentale entre le corps en action et la représentation cognitive, c'est-à-dire l'enchevêtrement de matière et mouvement dans la constitution pratique du sens.* »⁴

C'est donc dans l'Histoire même, et par le biais de la praxis, que les vécus se voient conférer un sens ; le connaissant qui interprète l'histoire est donc lui aussi imbibé par cette historicité qu'il tente de saisir. C'est pourquoi Sartre parle des histoires avec un petit *h*, et de l'Histoire avec un grand *H*, non pour instaurer une hiérarchisation ou un quelconque cloisonnement tel qu'on serait tenté de penser, mais pour montrer que même ce lien entre le matériel et le connaissant dont on a parlé est un lien foncièrement marqué par l'historicité. C'est en quelque sorte un enchevêtrement qui

⁴ Cambria, Florinda. *La matière de l'histoire: Praxis et connaissance chez Jean-Paul Sartre*, Traduction de l'italien par Renata Meli, Paris, Mimésis France, 2013, p. 8-9

se fait à la manière des poupées russes : « *Il y a des histoires mais ces histoires sont chacune l'Histoire.* »⁵

Bref : les histoires se déroulent dans les limites de l'interprétant qui historiquement les interprète, cet interprétant est donc en même temps la limite et la condition de l'intelligibilité de l'Histoire... Déjà là, on peut trouver une fenêtre de tir nous permettant de discréditer toute tentative d'apport d'un quelconque sens définitif de l'Histoire. Nous sommes clairement face à une tentative herméneutique qui ne peut prétendre à aucune téléologie de l'Histoire qui entraînerait inévitablement vers un historicisme dogmatique tel que celui où ont pu sombrer certains marxistes orthodoxes (et là on peut aisément citer l'un des grands contemporains de Sartre, le cas d'Althusser) ; voilà donc l'un des apports majeurs de l'existentialisme en ce qui concerne notre conception de l'histoire : on passe d'un hermétisme susceptible de conduire à un fatalisme, à la présupposition herméneutique latente dans l'histoire et la dialectique.

⁵ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, Tome II*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des idées), 1985, p.456

III. Intelligibilité de l'Histoire : la saisie d'une dialectique constituante au sein même de la praxis vivante

Il s'agit donc d'éviter de tomber dans le piège de l'historicisme. C'est là que réside une autre de nos problématiques, à savoir : comment remettre le matérialisme dialectique dans l'optique de ses conditions de possibilité et de réalisation ? Et cela, pour éviter ce que Sartre appelle « un paradoxal matérialisme idéaliste ».

Tout réside dans le fait de comprendre que cette recherche des conditions de possibilité et de réalisation de la raison dialectique est elle-même (en tant que recherche qui se fait) une démarche dialectique. On comprend ainsi comment la relation marxisme/existentialisme devient elle aussi une relation dialectique, vu que le sujet cherchant (ou interprétant) n'est plus pour Sartre un individu isolé, comme on l'a déjà dit. C'est ainsi que les concepts premiers de *L'Être et le Néant* (l'existence individuelle, la liberté, la subjectivité, etc.) se trouvent réintégrés dans un cadre plus large, un cadre où l'on ne peut plus séparer le sujet en tant que sujet existant, de la praxis sociale et collective !

Ainsi, ce sujet existant se retrouve au milieu de collectifs que Sartre décrit comme étant des séries inertes, collectifs qui ôtent à l'individu son caractère abstrait ; et ainsi on passe de ces collectifs et séries inertes à ce que Sartre nomme « les groupes », qui quant à eux sont principalement fondés sur l'unité d'une praxis commune.

Le groupe se caractérise donc essentiellement par sa praxis. Il a un fondement pratique dont la dynamique agit comme contrepoids face à l'inertie des séries... mais cette inertie demeure latente au fond du groupe, constituant pour lui une menace, et par là même une invitation à l'effort perpétuel pour rester en état de dynamique... C'est pourquoi pour Sartre, dans la dialectique, le système linéaire de négation et de négation de la négation n'est plus pertinent ; c'est au contraire ce qu'il désigne comme étant la dialectique dogmatique ! Il y oppose la dialectique critique qu'il décrit « *Comme libre critique d'elle-même en même temps que comme mouvement de l'Histoire et de la connaissance. C'est ce qu'on n'a pas fait jusqu'ici : on l'a bloquée dans le dogmatisme.* »⁶ C'est un jeu de changements continuels régis par le pratico-

⁶ Ibidem, p. 120

inerte, par « *Le gouvernement de l'homme par la matière ouvrée rigoureusement proportionné au gouvernement de la matière inanimée par l'homme.* »⁷

La clé de voûte de tout ce que l'on vient de dire pourrait être résumée par ce qui suit : Le mouvement de l'Histoire ne peut pas être linéaire. C'est un mouvement déviant qui prend foncièrement la forme d'une marche spiralée ! On renie l'affirmé et on reprend le nié... Toute la praxis humaine n'a de sens que dans cette totalisation dialectique et enveloppante ! Chose que la dialectique dogmatique n'a pas pu saisir, vu qu'elle est restée sur sa conception du temps en tant que mouvement linéaire régi par la négation et la négation de la négation. Et effectivement Engels considérait que cette loi régissait à part égale la praxis humaine ainsi que le monde de la nature ! Ainsi Sartre écrit que la dialectique dogmatique du marxisme orthodoxe « *tend à éliminer le questionneur de son investigation et à faire du questionné l'objet d'un Savoir absolu.* »⁸

Or, la dialectique critique que Sartre nous propose se distingue quant à elle par un va et vient qui constitue la nouvelle base sur laquelle Sartre tente de bâtir le rapport entre son existentialisme et le marxisme. Ce va et vient est le mouvement régressif-progressif, notion que Sartre emprunte au philosophe français Henry Lefebvre et que l'on peut définir ainsi : « *Cette méthode procède en oscillant continuellement entre le moment analytique-régressif (qui reconduit le processus historique aux singularités vivantes qui s'y organisent) et le moment synthétique-progressif (qui ramène chaque vécu dans ce processus d'articulation complexe qui est le devenir historique). La compréhension historique se définit donc avant tout comme compréhension du conditionnement réciproque entre le moment régressif et le moment progressif.* »⁹

Cette conception de la praxis telle que Sartre nous la présente nous met donc face à une réinterprétation de la dialectique en tant qu'elle est une dialectique située, une dialectique consciente de ses racines pratiques et du fait qu'elle est inséparable des conditions matérielles à l'intérieur desquelles elle se déploie et prend sa forme, elle n'est donc plus une dialectique dogmatique qui vient imposer à la réalité une rationalité externe toute faite. C'est donc une dialectique qui, au lieu de venir s'imposer à la réalité

⁷ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, Tome II, op. cit.*, cf. Glossaire, p.461

⁸ Jean-Paul Sartre, *Question de méthode* in *Critique de la raison dialectique, Tome I, op. cit.*, p.107

⁹ Cambria, Florinda. *La matière de l'histoire: Praxis et connaissance chez Jean-Paul Sartre, op. cit.*, p.17

matérielle de l'extériorité, cherche son propre fondement à l'intérieur même de cette réalité matérielle. C'est ainsi que Sartre distingue entre ce qu'il nomme la *dialectique constituée* et la *dialectique constituante* : la dialectique constituée est celle qui vient après coup, de manière *a posteriori*. Elle est ce lien de clarification qui vient s'imposer dans le contexte d'une praxis déjà réalisée, achevée ; la dialectique constituante est quant à elle cette dynamique qui lie la multiplicité des évènements, ou plutôt ce que Sartre appelle *épïcètres*, au sein même d'une praxis alors qu'elle est en train de se faire, en cours d'achèvement mais encore non achevée. Cette dialectique constituante fait partie intégrante du déroulement même de la praxis, c'est pourquoi son intelligibilité est « *translucide* »¹⁰, ouverte : c'est une intelligibilité qui se fait, qui est en cours, à l'image des épïcètres et des actions qu'elle veut saisir dans le contexte de leur devenir historique.

L'Histoire ne peut donc plus être saisie comme simplement progressive, ou comme suivant un ensemble de formalités et de démarches à accomplir telles quelles. On est au contraire invité à saisir l'Histoire dans le devenir de sa dialectique en tant que praxis vivante, c'est-à-dire en tant que dialectique constituante. C'est là que se traduit tout l'intérêt de l'approche progressive-régressive que Sartre adopte, car elle dévoile toute la dimension herméneutique de l'Histoire en saisissant à la fois l'axialité de la dialectique constituée et le mouvement vivant de la praxis qui caractérise la dialectique constituante.

Le point crucial de cette critique de la raison dialectique, c'est de saisir que même la compréhension de l'Histoire est une praxis en cours, en devenir, et qu'elle rentre donc à son tour dans le cadre de la dialectique constituante. C'est donc une intelligibilité elle aussi *translucide* et située dans le mouvement de la praxis même qu'elle tente de saisir ! « *Si maintenant on se demande à nouveau quel est exactement le « lieu de l'Histoire » ou le « niveau du concret » sur lequel la recherche concernant l'intelligibilité de l'Histoire devra s'attester, on comprend qu'il n'est plus possible de répondre qu'il est simplement le lieu de l'action des groupes.* »¹¹ L'Histoire se concrétise donc à une multitude de niveaux différents : ceux des épïcètres que s'enchevêtrent entre eux ;

¹⁰ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, Tome II, op. cit.*, p.196

¹¹ Cambria, Florinda. *La matière de l'histoire: Praxis et connaissance chez Jean-Paul Sartre, op. cit.*, p. 19

et vu leur articulation ensemble, on ne peut parler de moments distincts les uns des autres, qui se déroulent au sein de la réalité historique. Ils sont eux-mêmes cet événement historique ! Ce ne sont donc pas les différences des épacentres qui sont internes à l'événement historique, mais c'est l'unité de l'événement historique qui est interne à ses différences. Cette unité constamment en devenir et jamais achevée, c'est ce que Sartre désigne par le mouvement de totalisation : c'est la réalisation synthétique qui va vers la totalité, et y tend sans y parvenir ; ce processus s'opère donc, comme on a pu l'apercevoir, tant au niveau de la vie subjective qu'au niveau de la vie collective et à l'intérieur de l'Histoire.

IV. Le concret historique comme praxis interprétative

Pour conclure, il importe donc de saisir le fait que la totalisation n'est pas un collage à la manière d'un puzzle, où une fois toutes les pièces réunies on aurait une image complète ; ce n'est donc pas un processus où les actions humaines viendraient converger pour réaliser un sens *a posteriori* ! La totalisation n'est rien d'autre que la praxis elle-même. C'est ce mouvement qui, dans une situation donnée, vient relier les actions individuelles entre elles, dans l'optique d'un objectif à réaliser. Ainsi, la réalité historique est formée par la multitude des formes et des directions que peut prendre la praxis.

Enfin, il serait plutôt impertinent de tenter de résumer l'immensité de ce travail entrepris par Sartre en une phrase, mais si on tenait quand même à le faire, on pourrait tout simplement dire que tous ces efforts convergeaient, et convergent toujours, dans une tentative de sortir le marxisme non de l'historicité en tant que telle, mais de l'historicisme dogmatique dans lequel ce dernier s'est embourbé ! Et cela en y insufflant un soupçon d'existentialisme, en y apportant une touche d'humanisme...

En effet, bien plus qu'une simple tentative d'établir une méthodologie de la compréhension, de l'intelligibilisation de l'histoire, la *Critique de la raison dialectique* nous invite à nous pencher sur la constitution même de cette intelligibilité, sur son fondement, ainsi que sur l'objet de son étude. Ainsi, on peut tirer de tout cela que si le lieu de l'Histoire est caractérisé par la pluralité de ses formes, il s'ensuit donc que la praxis est un mouvement lui aussi caractérisé par cette pluralité. Il s'agit donc de comprendre comment la multiplicité des épïcêtres, avec toutes leurs différences, qui en arrivent même à se nier les uns les autres, peuvent malgré tout s'articuler ensemble pour constituer une praxis commune. De cette façon, il devient possible de saisir les conditions d'intelligibilité - d'interprétation - de la praxis humaine en tant qu'elle constitue la réalité pratique, le concret historique.

Questions de méthode et méthode questionnée

Du déterminisme dans le matérialisme à la subjectivité existentielle : anthropologie marxiste du travail

I. Introduction : de la méthodologie critique à la critique d'une méthodologie

Nous ne l'affirmerons jamais assez : tout texte, aussi d'actualité puisse-t-il être même après un siècle de sa parution, a forcément besoin d'être abordé dans sa contextualité tant herméneutique que socio-politique. Ce contexte, relatif à des facteurs aussi bien externes qu'internes au sein de son processus de production, est clairement ancré dans une idéologie marxiste en ce qui concerne les *Questions de méthode* de Sartre, ouvrage qui fut la concrétisation mineure d'un long cheminement pour Sartre au sein du marxisme, ainsi que l'annonce d'une production théorique de masse à venir.

Cette prédominance idéologique du marxisme et de la scène prolétaire, se présente en effet comme alternative à tous ceux qui vivent dans le refus de "l'état des choses" comme réalité inchangeable, voire semi-révoilée ; voilà ce qui conduisit à l'établissement de l'image d'un sujet historico-prolétaire, sujet portant en lui une potentialité révolutionnaire : cette image, incontestablement adoptée par presque la majorité au sein des "troupes" ouvrières/prolétaires de l'époque, se concrétisât donc singulièrement, *en* et *par* chaque individu. Le schéma est là : le matérialisme historique (M.H.) en guise de principe, le matérialisme dialectique (M.D.) pour méthode, le prolétaire comme sujet acteur et le Parti comme moteur ; tout est bien rodé pour assurer au prolétariat, sujet agissant, toutes les conditions favorables à la concrétisation de sa potentialité révolutionnaire en tant qu'intervenant dans l'histoire. Le Parti, quant à lui, se présente donc comme catalyseur et garant de l'actualisation de cette potentialité du prolétariat au sein de l'histoire qui se dévoile finalement comme lieu de déploiement de l'existence.

Dans la partie ici présente de notre travail, nous nous pencherons sur les répercussions de cette idéologie dans les milieux intellectuels et notamment sur la manière dont elle a en quelque sorte généré et dirigé sa propre critique, et ce par le biais de l'approche sartrienne.

II. Des deux matérialismes, historique et dialectique : convergences et divergences

Cette idéologie dépend dans sa cohérence d'une certaine structuration entre le M.H. et le M.D. ; en effet cela relève de la définition que le M.H.¹² a endossée en intégrant des dimensions déterministes et objectivistes. Cette approche nous engage dans la paradoxalité d'un sujet déterminé ; le sujet se définit alors comme étant absorbé, éreinté par une certaine extériorité lui échappant. Il serait réduit au simple rôle d'interprète, exécutant les prémisses d'un scénario préétabli. Cet paradoxe ne reflète en réalité que celui du matérialisme déterministe, qui au fond ne fait que s'obstiner à déterminer ce qui l'est déjà, privant ainsi le déterminisme même de sa raison d'être. Nous nous retrouvons ainsi face à de la "pure matière", une eau stagnante dénuée de toute historicité. C'est là où la dialectique entre en jeu : force motrice, elle apporte à la matière ce mouvement qui, drastiquement, lui manque. Cette dialectique de la matière, Lucio Colletti la perçoit comme une absurdité, voir presque un blasphème théorico-politique ; l'essentiel de son approche, développée dans *Il marxismo e Hegel*¹³, se résume ainsi : cette dialectique hégélienne n'est opérationnelle que dans un cadre strictement idéal et ne peut donc être d'aucune utilité dans la sphère du matériel.

« Deux choses sont opposées entre elles lorsque le fait de poser l'une supprime l'autre. Cette opposition est double : soit logique (par la contradiction), soit réelle (sans contradiction). On n'a considéré jusqu'ici que la première opposition ou opposition logique. Elle consiste à affirmer et à nier quelque chose d'un même sujet. Cette connexion logique est sans conséquence, comme l'énonce le principe de contradiction [...] La deuxième opposition, l'opposition réelle, est telle que deux prédicats d'un sujet sont opposés mais sans contradiction. »¹⁴

La lutte de classe oppose deux contraires en affrontement ; c'est ainsi à une opposition du champ réel que nous faisons face, qui opère donc sans contradiction. Cette lutte dont le moment d'aboutissement n'est aucunement garanti ne peut donc être prédéterminée par une quelconque téléologie (chose à laquelle le matérialisme

¹² Vu la tournure pléonastique de l'expression, on pourrait même parler de matérialisme tout court.

¹³ Publié en 1971, seule la deuxième partie de cet ouvrage fut traduite en français ; elle parut en 76 chez Champ Libre.

¹⁴ KANT Emmanuel. *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. Traduit par R. Kempf Paris, Vrin, 1972, p. 19.

dialectique prétend cependant). Par contre, l'approche engelsienne quant à elle n'a pas le privilège de cette absence de contradiction que connaît le champ réel de la matière ; en effet, tout en mettant la lumière sur la dangerosité de tout ajout d'un élément étranger, Engels s'obstine à forcer lui-même la dialectique dans la matière. Cette vision de la matière en tant que champ dénué de toute étrangeté est, contrairement à ce que croit Engels, une construction et non un donné. Une matière conçue ainsi ne peut être qu'idéale et constitue une pure représentation, le prétendu objectivisme qui la sous-tend se rapproche donc d'une conception essentialiste idéaliste.

Il importait donc de rectifier cette sur-objectivation, chose que le marxisme a faite en présentant le matérialisme historique comme complément au matérialisme dialectique ; c'est dans cette lignée que le marxisme critique (Bloch, Lukács, etc.) s'est attelé avec effervescence à la réintroduction du subjectivisme dans le but de redonner tant un rôle qu'une certaine autonomie aux acteurs historiques au niveau du politique. Cela reflétait clairement l'enjeu premier qui sous-tendait toute la période révolutionnaire où le prolétariat s'était acharné à réaffirmer sa position d'acteur historique, à savoir : établir si ces masses prolétaires ont besoin *d'être émancipées* ou si au contraire elles ont la capacité de *s'auto-émanciper*. Il est clair que c'est l'émancipation qui l'a emporté au détriment de l'auto-émancipation ; cela suppose donc une certaine tranche du prolétariat qui, déjà émancipée, impose sa domination sur le reste de la classe en vue de l'émanciper elle aussi. Il s'agit donc d'un groupe émancipé, connaissant les modalités historico-pratiques de cette émancipation, ayant accédé à une position de pouvoir dont ils usent pour faire parvenir le reste de la classe à cette dite émancipation. La domination est donc une composante essentielle de l'équation. Ce qu'il nous importe de noter, c'est le fait que le marxisme critique s'inscrit toujours dans le cadre de l'émancipation, loin encore d'accéder à celui de l'auto-émancipation : le sujet est toujours sous l'emprise de conditions déterministes, qu'elles soient le fruit d'une conception théologique/divine ou téléologique comme avec la dialectique matérialiste. Le sujet est en effet dans sa conception théorique abordé comme étant ce qui s'organise autour du déjà donné, autour de la "nature".

Dépasser le déterminisme en transitant via le sujet est donc une entreprise qui, comme nous avons pu le remarquer, est vouée à l'échec. En effet, avant de se voir attribuer une infinitude de qualifications et qualités (pensée, liberté, conscience, volonté, etc.), le sujet *est*, il *est* avant d'être *sujet*. Dans cette approche naturaliste/essentialiste du sujet, certain iront jusqu'à affirmer que la notion de subjectivité devient une notion qui désormais ne peut être appréhendée que par celle de l'âme ; ce matérialisme présupposé sans failles, se retrouve en fin de compte dans le fait paradoxale d'avoir recours à un certain spiritualisme. Le sujet profondément hétérodéterminé, de par l'amalgame instauré par le matérialisme entre intériorité et subjectivité, se retrouve dans l'impossibilité de s'approprier une quelconque intériorité sans recourir à une forme d'ontologie spiritualiste.

Là se dévoile toute l'originalité du travail entrepris par Sartre visant à retirer le *sujet* du naturalisme dans lequel on l'a embourbé, et cela en réaffirmant son caractère d'absolue liberté. Il en va de soi que, contrairement à la superficialité de certaines critiques qui ont pu lui être adressées, cette liberté est avancée par Sartre en tant qu'*être* du sujet et non en tant que faculté de ce dernier à pouvoir "faire ce qu'il veut"¹⁵. Dans cette approche critique du sujet substantiel, le sujet n'est tout simplement pas : il a à être.

¹⁵ Nous rappelons à cette occasion que la liberté sartrienne, dont on peut en trouver une définition claire et nette qui se tisse tout au long des pages de *L'existentialisme est un humanisme*, est une conception qui, aussi première puisse-t-elle être, affirme dès le début que la liberté demeure malgré tout *située*.

III. Matérialisme : de l'idéalisme du déterminisme

Contrairement à ce que l'on pourrait déduire d'une première lecture de *Question de méthode*, Sartre ne fait pas que critiquer la grossièreté d'un matérialisme né d'un marxisme hérétique à la dérive du vrai marxisme, re-dévoilant ainsi la primordiale de l'existentialisme situé qui vient remettre l'accent sur l'importance du rôle joué par la subjectivité individuelle concrète et son action (qui au fond constituent la pierre angulaire de la matière historique). Ce n'est donc pas spontanément que l'existentialisme, en tant que philosophie du sujet, s'intègre au marxisme.

Il importe, à ce stade de notre développement, de nous attarder sur un concept primordial du marxisme, qui demeure cependant négligé par le matérialisme déterministe : le travail (vivant). L'existentialisme situé est certes une critique du matérialisme déterministe comme nous l'avons déjà précisé, mais pas seulement ; il n'est donc certainement pas une banale reprise de la philosophie du travail hégéliano-marxienne comme le prétendirent certains. Pour le démontrer, nous nous attarderons dans ce qui suit sur l'argumentaire avancé par Raymond Aron, mais sans nous y limiter, étant donné que ce dernier en conclut un manque d'originalité chez Sartre. Ainsi, loin d'être une simple reformulation, l'approche de Sartre se dévoile être une radicalisation de cette philosophie du travail, la sortant d'un naturalisme du sujet trop présent chez Marx et auquel ce dernier tient encore, pour l'engager dans une subjectivité antinaturaliste que Sartre présente dans *Question de méthode* comme étant une philosophie de la conscience.

Il s'agit donc de saisir la manière dont s'articulent l'approche anthropologique existentialiste et le matérialisme marxiste, démontrant par là même le fait que la seule anthropologie compatible avec le marxisme est celle existentialiste. C'est ce qu'affirme en effet Aron, à condition de débarrasser ce marxisme du vulgaire et prosaïque matérialisme qui l'encombre. Cette affirmation, nous pouvons en effet la retrouver à la fin de la conclusion de *Questions de méthode* : *Voire **Annexe I.***

On perçoit là clairement la critique de ce déterminisme matérialiste/marxiste, et nous suivrons donc le cheminement d'Aron en nous attardant sur les trois notions sur lesquelles il s'arrête lui-même, et ce pour développer cette critique.

- a. Premièrement, la notion de *vérité* : la subjectivité constitue le point de départ, quitte à devoir sacrifier la prétention même de pouvoir atteindre la vérité. Le vrai problème avec le matérialisme vulgaire, on l'aura compris, c'est le fait qu'il s'acharne à expliquer la conscience en référence à quelque chose d'extérieur, la reléguant au rang de simple objet parmi d'autres ; la pensée ainsi objectivée serait réduite à un reflet : comment un objet, lui-même fragmentaire, pourrait-il saisir le monde des objets et les objets du monde ? Comment pourrait-il saisir une vérité ? Ce matérialisme réducteur, négationniste de la conscience, qui prétendrait amener une totalisation explicative du déterminisme de cette dernière, ne peut porter en lui que sa propre contradiction interne.
- b. Deuxièmement, la notion de *matière* : comme nous l'avons développé précédemment, ce marxisme vulgaire, porteur d'un matérialisme scientiste, porte également en lui les résidus d'une métaphysique qu'il s'est prétendument attelé à démonter. "*L'affirmation : il n'y a qu'une seule réalité, la réalité matérielle, est essentiellement métaphysique et dépasse tout autant les résultats des sciences que les affirmations idéalistes.*"¹⁶
- c. Troisième et dernière notion, celle de *dialectique* : la confusion qui plane au-dessus du concept de matière dans ce marxisme tronqué se dévoile clairement par l'emboîtement forcé de la dialectique dans cette matière, comme nous l'avons déjà indiqué. Mouvement dialectique et relations extérieures entre objets sont clairement deux choses différentes, comme le réaffirme Aron ; Sartre, par ailleurs, s'y attarde en abordant l'exemple des suprastructures idéologiques : avec ce matérialisme, nous passons d'une explication déterministe (où l'idée n'est que l'effet d'une situation purement matérielle), à une explication qui, elle, serait marquée par le sceau du mouvement dialectique ; "[...] l'idée surgit dans une situation historique pour répondre à des besoins ou pour surmonter un état donné vers un état à créer."¹⁷

Pour résumer, le matérialisme déterministe s'embourbe dans une vulgaire métaphysique de la matière qui viendrait réfléchir la dialectique historique, tout en marginalisant la matérialité propre à la subjectivité. A ce point de l'argumentaire, nous

¹⁶ ARON Raymond. *Marxismes imaginaires: d'une sainte famille à l'autre*. Paris, Gallimard, 1998, p. 29.

¹⁷ Ibid., p. 31.

sommes tout naturellement menés à nous demander si cette critique du matérialisme ne nous pousse pas indirectement au retranchement dans l'idéalisme ?

Indubitablement non ; en effet, avec Sartre, l'approche existentialiste consiste à introduire la notion de liberté dialectique conditionnée à la place du grossier matérialisme déterministe. Nous revenons ainsi encore une fois au concept de situation, en effet, l'Homme dont les premières caractéristiques sont la liberté et la contingence, agit dans un perpétuel dépassement des conditions constituant les limites de son être-là. Il est clair que, comme le dit Sartre et le réaffirme Aron, c'est l'Homme en action et non la matière qui est le fondement premier de l'Histoire telle que conçue par Marx. Vecteur de l'Histoire, c'est donc l'Homme en tant qu'individu concret qui engendre par son travail les conditions même de sa propre existence. Ainsi, dans la lignée des *Manuscrits de 1844* et notamment de *L'idéologie allemande*, Sartre rejoint Marx en transposant les rapports entre individu et société sur ceux de la dialectique relationnelle entre individus et circonstances. Ces circonstances, fruit des actions historiques de l'Homme, sont ce que ce dernier lègue à ses successeurs ; actions historiques qui conditionnent les actions présentes : par leur reprise, l'Homme les rend porteuses de sens et donc les ouvres à la potentialité d'évolution et d'adaptation.

Aliénation (principalement économique dans notre monde actuel) et émancipation prennent tout leur sens dans cette perspective : toute auto-émancipation n'est concevable que dans le champ d'une liberté aliénée. Pour Sartre donc, l'objectif premier de Marx était bel et bien, par le biais d'une démarche critique, de faire la lumière sur les aliénations comme le dit Aron, ces créations de l'Homme qui finirent par lui échapper et prendre le dessus ! Or, à travers la critique de ces monstres qui se rebellèrent sur leurs maîtres, le but final demeure celui de parvenir à la réalité de l'Homme, réalité caractérisée par sa dimension relationnelle (la réalité de l'Homme se forge par l'intermédiaire des relations qu'il établit avec ce qui l'entoure, à savoir la nature et ses semblables). Il n'empêche, malgré cela, que l'anthropologie marxiste demeure celle de l'Homme en tant qu'individu travailleur, faisant du travail même l'essence de l'humain : en cherchant à sortir du déterminisme, nous nous retrouvons - paradoxalement - face à face avec une conception essentialiste, fruit du résidu naturaliste de la philosophie du travail marxiste.

IV. De l'antinaturalisme ontologique

Malgré le fait que Sartre l'affirma à quelques reprises, l'introduction qu'il opérât d'une dimension existentielle au sein du marxisme est loin d'être un fait insignifiant ; en effet, loin de faire ressortir une philosophie du sujet déjà présente dans ce marxisme mais plutôt enfuie, Sartre fait courir à ce dernier le risque de l'antinaturalisme. On ne peut le réaliser qu'en nous attelant à la déconstruction d'un malentendu philosophique, devenu presque un mythe, selon lequel le marxisme serait un apport indispensable à Sartre et à son anthropologie, reléguant ainsi la singularité de ce que ce dernier théorise au simple plan de répétition.

En tout cas, Sartre réaffirme l'originalité première ainsi que l'apport théorique majeur de Marx pour l'anthropologie, qui réside dans sa description de la condition humaine comme aliénée : une condition humaine fondamentalement aliénée par les conditions économiques, sur fond d'hégémonie capitaliste. Cette description est pour Sartre indépassable et cela pour deux raisons principales : elle est le point de départ pour saisir le réel et ce qu'il faut bouleverser pour enclencher le processus d'émancipation. Mais ce qu'il faut comprendre par « indépassable » ce n'est certainement pas le fait qu'elle constitue un quelconque point d'arrivée, mais tout à fait le contraire : elle est la case de départ obligatoire, le bas de la montagne incontournable pour parvenir à la cime ; l'ignorer reviendrait à s'éloigner du véritable matérialisme et donc à encourir le danger de succomber dans l'idéalisme sous ses formes les plus saugrenues¹⁸.

Il faut en effet reconnaître qu'adopter une approche marxiste revient à adopter dès le début un parti-pris, qui est tout sauf injustifié, vis-à-vis de la condition humaine et de toute tentative anthropologique pour l'interpréter. Ainsi, nous remarquons que la définition de de l'homme en situation prend une intonation légèrement mais résolument différente dans *Questions de méthode* et *Critique de la raison dialectique*, comparé à ce qu'elle était dans *L'être et le néant*. Cette mutation, grandement engendrée par un enracinement de plus en plus clair dans la philosophie du travail, commence à voir le jour dès les *Cahiers pour une morale*. Ainsi, il est nécessaire de dépasser la dialectique de *L'être et le néant* dans laquelle la conscience se retrouve enchaînée et qui handicape une projection anthropologique sur le concret historico-

¹⁸ Dont notamment le matérialisme déterministe.

humain, pour s'engager dans la dynamique d'une dialectique foncièrement ancrée dans l'histoire et qui par le biais d'une philosophie du travail crée une réalité historique. Le travail, sous sa forme aliénée au sein du capitalisme, est donc abordé sous ses dimensions tant historiques que sociologiques dévoilant par là même le fait qu'il est à la base même de la condition humaine ; la philosophie de la conscience se retrouve ancrée dans la condition humaine et la réalité de cette dernière par l'intermédiaire de la philosophie du travail qui constitue alors la synapse liant ces deux premières.

Il s'agit alors situer tout cela au sein de l'idéologie sartrienne, sans sombrer dans une vulgaire synthèse entre philosophie de la conscience (idéaliste) et philosophie du travail (concrète). C'est pourquoi il est nécessaire de dépasser la présomption d'idéalisme qui plane au-dessus de la philosophie de la conscience chez Sartre (philosophie de la conscience qui est à la base de l'approche phénoménologique de la liberté), car nous percevons dès les premiers développements de cette philosophie de la conscience dans *L'être et le néant* les prémises d'un certain matérialisme assez unique.

C'est donc ainsi que nous pouvons saisir le réinvestissement de cette philosophie du travail de la part de Sartre. Sartre nous rappelle dans *Questions de méthode* le caractère de nécessité de ce point de transition tout en remarquant cependant son caractère d'insuffisance. Nous nous retrouvons donc en présence d'une dynamique de dépassement, une dynamique où le sujet - dans toute la singularité qui le distingue - dépasse sa condition, sa situation, par le biais du projet ; les fruits de cette méthode, Sartre nous les montre très clairement dans *Saint-Genet* et *L'idiot de la famille*. Pour Sartre, cette méthode marxiste confesse cependant par elle-même ses limites en voulant réduire la réalité sensible et historique de l'Homme à des schèmes préétablis¹⁹ et cela par le biais de l'extériorité d'un souverain sujet²⁰.

En ramenant le matérialisme à une dynamique foncièrement antinaturaliste, on extirpe la praxis à la paralysie de la mécanisation, en remettant en avant le projet humain, son aventure oserons-nous dire, dans tout ce qu'elle a de radicalement singulier.

¹⁹ Notons que cette approche cristallise sous la forme d'un Savoir l'approche dynamique de l'anthropologie.

²⁰ Ce qui aboutit à l'élimination du questionneur.

V. Du nécessaire et de l'antinaturalisme : finalité politique du matérialisme

Notre insistance depuis le début sur la continuité théorique de la pensée de Jean-Paul Sartre, nous l'aurons bien compris, constitue l'une des lignes directrices principales de notre travail, non pour des raisons philologiques mais bel et bien pour des raisons pratiques, voir même politiques, d'actualité. Il est clair que la question politique, tant par sa théorisation que par sa pratique, a plus que jamais besoin d'un nouveau paramétrage que seule la philosophie pourrait lui apporter et ce par son inclination première à la démarche critique ; cette caractérisation philosophique de la politique engage cette dernière dans une alternative volontariste/déterministe. Cette alternative, ayant été l'une des plus ancrées dans la doxa philosophique au cours des siècles, se révèle cependant être foncièrement erronée : Descartes, par sa soi-disant liberté, en est l'exemple vivant.

Développons : en effet, le déterminisme tout en englobant en son sein la réalité, réduit cette dernière à la nécessité, qu'il soit question de matière, de social ou voir même et c'est ce qui nous intéresse le plus, d'économie. Il en découle donc un naturalisme évident ; l'économie, comme tout autre aspect de la réalité, s'en trouve réduite à être le terrain de jeux d'une multitude de facteurs naturels régis par un pur machinisme dont l'intensité est variable. Nous ferons là appel à un philosophe bien souvent assez négligé dans ce domaine, à savoir Hume : selon ce dernier, le nécessaire n'est qu'une catégorie logico-psychologique ; en effet, la légitimité ontologique que le déterminisme s'octroie ne repose que sur le lien qu'il établit lui-même entre la nécessité et sa cause ; donc le fondement épistémologique d'une telle légitimité n'existe pas, étant donné que cette dernière n'est qu'une transposition du nécessaire, d'une catégorie logico-psychologique, sur le réel. Tant que la croyance l'ayant engendré persiste, le déterminisme persistera à son tour²¹.

Cela ayant été dit, nous voudrions soutenir que ces notions ainsi que cette attitude de transposition, de projection du nécessaire sur le réel, n'est qu'un exemple flagrant d'une attitude longuement décrite par Sartre au fil de ses écrits, à savoir la « mauvaise

²¹ Et aussi évident que cela puisse être, nous ferons quand même remarquer que cette croyance demeure bel et bien profondément ancrée dans notre ère actuelle.

foi ». Cette mauvaise foi, dans le cas ici présent, est une oscillation, un acte de va et vient entre les deux pôles de l'alternative du déterminisme et du volontarisme, une zone grise où le sujet s'installe, reniant sa liberté des fois, se la réappropriant d'autres fois ; instrumentalisée ainsi, la liberté n'est plus qu'une simple « manipulation positionnelle », une posture existentielle que l'on manipule à notre aise, selon la situation dans laquelle nous sommes positionnés. Ainsi, condamnée par la mauvaise foi à être un simple instrument, la liberté est donc manipulée des fois, abandonnée d'autres, au gré de l'*autre*, cet autre érigé en émancipateur : « *On s'adresse à une conscience pour lui demander, au nom de sa nature de conscience, de se détruire radicalement comme conscience, en lui faisant espérer, par-delà cette destruction, une renaissance.* »²²

Paradoxalement, l'émancipation n'acquiert son caractère légitime qu'à condition que la conscience émancipée se détruise elle-même ; elle s'érige alors en sujet s'attendant à recevoir la liberté de manière pseudo révélatrice de la part de l'émancipateur qui devient alors également libérateur. Cette sujétion de la conscience se révèle également être un assujettissement, privant cette dernière du caractère dynamique de son action principale, à savoir celle de se projeter, la cristallisant dans la nécessité d'une relation de cause à effet. Cette nécessité tronquée, par sa capacité à neutraliser l'éventualité de l'avènement du *devoir être*, décrédibilise dès le départ toute légitimité : la nécessité, chimère imposée par les dominants et les soi-disant émancipateurs, s'empare des notions *d'être* et de *devoir être*, restreignant l'une à l'autre et créant un amalgame entre les deux : « *Le balancement entre déterminisme et volontarisme exprime dès lors la double incapacité du sujet, à renoncer tout à fait à la liberté, d'une part, à l'assumer comme son être même, d'autre part.* »²³

À la lumière de ce qui vient d'être dit, tentons de nous pencher un peu plus sur la corrélation existante entre le volontarisme et le déterminisme : pour Sartre, partant de sa conception de la conscience, la *volonté* est la suppléante du *projet* et intervient en tant qu'intermédiaire fournissant à ce dernier les moyens qui lui sont nécessaires : « *Loin que la volonté soit la manifestation unique ou du moins privilégiée de la liberté, elle suppose, au contraire, comme tout événement du pour-soi, le fondement d'une*

²² SARTRE J.P. *L'Être et le néant*. Paris, Gallimard, 1943, p. 105.

²³ KAIL Michel, SOBEL Richard. « *Le marxisme est un humanisme* », *Les Temps Modernes*, no. 4, 2005, pp. 505-521.

liberté originelle pour pouvoir se constituer comme volonté. La volonté, en effet, se pose comme décision réfléchie par rapport à certaines fins [...] Retenons en tout cas que la volonté se détermine dans le cadre de mobiles et de fins déjà posées par le pour-soi dans un projet transcendant de lui-même vers ses possibles. »²⁴ La volonté est donc le moyen de la conscience d'arriver à ses fins et l'alternative tronquée sur laquelle nous nous penchons, impliquant l'étouffement de l'action projective de la conscience, fait de la volonté non plus la suppléante du projet, mais celle de la nécessité.

Qu'en est-il alors du volontarisme en politique ? La philosophie politique moderne a, de manière généralisée, cantonné la question de la *volonté* en politique au concept d'État, faisant de ce dernier une entité actrice et indépendante qui régit le social de manière externe. Ce volontarisme étatique, ou cet étatsisme volontariste, fige donc le social en le régissant, en le déterminant ; cette détermination est, dans la lignée philosophique de l'hégélianisme et du marxisme, la résultante d'une philosophie de l'histoire qui se base, comme nous l'avons précédemment précisé, sur un essentialisme et sur une dialectique de la contradiction en ce qui concerne sa vision de la réalité des classes.

Pour reprendre ce que Bourdieu disait à ce sujet : « *Ce qui est en question, c'est le rôle de l'État (des États nationaux actuellement existants ou de l'État européen qu'il s'agirait de créer), notamment dans la protection des droits sociaux, le rôle de l'État social, seul capable de contrecarrer les mécanismes implacables de l'économie abandonnée à elle-même.* »²⁵ En décrivant l'économie comme étant un ensemble de mécanismes implacables, Bourdieu s'insère dans cette dualité déterministe/volontariste tout en y ancrant l'État.

L'histoire l'a prouvé, l'expérience l'a montré : le volontarisme politique n'est qu'un « sujet manipulateur » dont la finalité, qu'elle soit intentionnelle ou non, aboutit indubitablement à une édification déterministe. Que ce soit donc au niveau théorique ou pratique, le politique doit s'atteler d'urgence, par le biais d'une approche critique, au démantèlement du matérialisme déterministe ; c'est donc dans ce sillage que, comme nous l'avons démontré dans cette partie, la contribution théorico-pratique de Sartre se révèle tant de valeur que d'actualité. Nous sommes donc en capacité

²⁴ SARTRE J.P. *L'Être et le néant. op. cit.*, p. 519-520.

²⁵ BOURDIEU Pierre. *Pour un nouvel internationalisme*. Paris, Raisons d'agir, 1998, p.67.

d'affirmer encore une fois le caractère matérialiste qui domine l'œuvre de Sartre dès ses débuts, œuvre trop souvent étiquetée comme étant subjectiviste.

Comme nous le savons déjà, dès les premières pages de *L'Être et le néant*, Sartre rompt foncièrement avec le dualisme sujet/objet, brisant par le fait le déterminisme découlant de l'éventuelle antériorité de l'un sur l'autre. Ainsi, toute présence chronologiquement antérieure à celle du sujet perd toute prévalence tant ontologiquement que logiquement. Certes, l'émergence de la conscience est pure contingence, mais à partir du moment où elle *fut*, il devint indispensable de la discerner en tant que pour soi de l'en soi²⁶ ; aucune causalité matérielle ne peut donc soutenir la conscience, non pas qu'elle soit issue d'un quelconque plan métaphysique, mais parce qu'elle trouve racine dans *l'indétermination de la matière*.

Il faut donc tout simplement unifier conceptuellement la conscience et la liberté à un niveau ontologique ; la conscience ainsi mise en face à face avec le monde tirera son contenu de ce dernier, fondant un matérialisme de la liberté et poussant la politique à faire le pari de l'auto-émancipation.

²⁶ La distinction de ces deux modes d'être est d'ordre purement logique.

Le groupe et sa structure

Le positionnement phénoménologique comme événement et avènement du groupe

I. Dévaluation sartrienne : une critique de la raison dialectique en situation

Comme nous avons pu le constater jusqu'à présent la dévaluation de Sartre, notamment le Sartre politique de la *Critique de la raison dialectique*, prend racine dans une multitude de raisons dont l'inachèvement de l'ouvrage en question ne constitue que la partie émergente de l'iceberg ; en effet, n'oublions pas que Sartre a rarement achevé quoi que ce soit, mis à part ses œuvres littéraires. Quand la *Critique* fit son apparition à l'époque, au début des années soixante, le tout-puissant courant existentialiste commençait à céder la place à cette toute nouvelle philosophie que fut le structuralisme. Sartre fut en effet la cible d'infinies critiques de la part des structuralistes, à commencer par Lévi-Strauss et allant même jusque François Furet avec son anticommunisme acharné.

Sartre développa en effet une conception particulière de la *structure* en tant qu'« ossature inorganique de la praxis »²⁷, ou objectivation. La dominance de Lévi-Strauss sur la scène philosophique de l'époque fut cependant suffisamment ancrée pour que ce dernier puisse enclencher une réaction de discrédit généralisée et cela même vis-à-vis de l'approche phénoménologique en soi ; pourtant, c'est cette approche phénoménologique qui constitue le moteur premier de l'intérêt porté dans la *Critique* à la nécessité de remettre en avant, de manière continue, la constance du lien préexistant entre l'individuel et le groupe et leurs expériences respectives.

Loin d'être la seule et unique raison, étant donné que le structuralisme est à son tour tombé dans les oubliettes de la pensée, il est indéniable que la difficulté stylistique de la *Critique* a joué un rôle prépondérant dans sa propre mise en marge. Cette difficulté stylistique pourrait donner l'impression d'un certain enracinement de la part de Sartre dans des positions parfois purement théoriques, enfonçant ainsi plus profondément le clou du cloisonnement disciplinaire, affirmant l'idée selon laquelle les philosophes n'ont pas à se faire de la sociologie ; les positions marxistes orthodoxes de Sartre virent

²⁷ SARTRE J.P. *Critique de la raison dialectique*, Tome I. *op. cit.*, p.487-502

confirmer ces préjugés anti-théoriques : comment s'autorise-t-il à écrire sur la Révolution Française, ou les mouvements syndicaux, ou l'économie, ou la déforestation en Chine, ou l'or et l'argent dans le Nouveau Monde Espagnol... il n'est ni historien, ni sociologue et encore moins économiste ou politologue ! Ses positionnements parfois trop théoriques ont eu raison de lui : ils ont suffi à le reléguer à la traditionnelle vocation du philosophe qu'il a tant combattue, celle de regarder par-dessus l'épaule des spécialistes, sans s'y ingérer personnellement ; la *Critique de la raison dialectique* s'est donc inconsciemment tirée une balle dans le pied. Or, Sartre ayant traité ces problématiques-là dans leur historicité, la question qui s'impose à nous est donc la suivante : est-il toujours nécessaire de réfléchir à l'histoire d'un point de vue philosophique ? Aussi ancrées qu'elles puissent être dans les traditions politiques de nos sociétés, les philosophies de l'Histoire sont de plus en plus abordées suspicieusement, notamment à cause de leur caractère totalisant au sein de cette ère nominaliste qu'est la nôtre. Le capitalisme, se retournant infiniment dans son instant présent, faisant constamment table rase de la réalité humaine dans toutes ses dimensions : son passé, ses efforts, ses intentions... réduit tout à un vide d'acceptation essentiel ; cependant et malgré ce vide, l'inébranlable foi et avec elle l'espoir découlant d'un futur technologique ne cesse apparemment de prendre de l'ampleur.

Sartre cherche donc à réarranger cette doxa philosophique vieille comme le monde, en y insufflant un ensemble de *catégories négatives* telles que celles de « pratico-inerte »²⁸ et « contre-finalité »²⁹ par exemple. Loin d'inventer un bagage lexical ou conceptuel nouveau Sartre réemploie, voir même réinvente, un langage déjà existant par le biais d'une approche dialectique engageant l'expérience individuelle et collective dans une même mouvance. Cette approche nous mène à nous questionner sur l'éventuel apport d'intelligibilité d'une relecture dialectique d'évènements historiques diverses, par le biais de la négation par exemple. C'est également une mise à l'épreuve des catégories dialectiques d'Engels, dont Sartre s'empare des trois lois : l'interaction des contraires, la négation de la négation et la transformation de la quantité en qualité. Il s'engage dans la réécriture d'une philosophie de l'histoire et de ses problématiques dans une perspective et à un niveau totalement différents que ceux du marxisme

²⁸ Voir : Chapitre I – troisième partie.

²⁹ Concept développé ultérieurement dans le chapitre ici présent.

orthodoxe et de sa philosophie de l'histoire (celle de Staline et de son matérialisme dialectique).

Cette approche se base également sur la continuité entre l'existentialisme antérieur de Sartre et son nouveau projet que nombreux interprétèrent à tort comme un tournant purement politico-marxiste voir même comme une rupture. Or, cette relecture repose grandement sur une continuité fondamentale entre ces deux moments. Il existe donc, comme le note un commentateur/P. Anderson, une « passerelle qui relie plusieurs concepts de *L'être et le néant* à ceux de la *Critique de la raison dialectique* : entre autres, la notion de facticité conduisant à celle de rareté, l'inauthenticité à la sérialité, l'instabilité de l'en-soi-pour-soi à celle du groupe en fusion. »³⁰ Dans une vision encore plus radicale de cette continuité, nous serions même tentés de dire que la *Critique de la raison dialectique* apporte une réponse de fond à la question des *relations concrètes à autrui*, qui demeura une problématique ouverte dans *L'être et le néant*³¹. La reprise d'un certain vocabulaire marxiste tout en y apportant des dimensions philosophiques nouvelles exprime donc un remplacement, non pas conceptuel et encore moins idéologique des anciennes catégories sartriennes, mais bel et bien un élargissement du sens et du champ opératoire de ces concepts, et ce pour élargir les champs d'étude et de travail de la simple action subjective afin d'englober également le collectif et son action propre. En d'autres termes, aucune différence d'ordre naturel n'existe au niveau existentiel entre l'action subjective et celle collective.

Nous sommes donc de nouveau face à l'approche phénoméno-existentielle du Sartre de *L'être et le néant*, mais réorientée cette fois-ci vers une problématique nouvelle, celle de la *Critique* qui est de savoir si nous pourrions éventuellement aborder *l'histoire* et le *collectif* avec la même translucidité que *l'individuel*.

Nous l'aurons donc bien compris, l'entreprise sartrienne de la *Critique de la raison dialectique* suppose un peu plus qu'un simple remaniement lexical ou philologique.

³⁰ ANDERSON Perry. *Sur le marxisme occidental*. Paris, Maspero, 1977, p.82.

³¹ Nous traiterons de cette question un peu plus loin.

II. Outillage conceptuel : concepts clef de la dialectique et de sa *Critique*

Entre la structure argumentaire proprement philosophique et la structure méthodologique, planent sur cette œuvre sartrienne des aires *d'antidialectique* ; or, ce qu'il faut saisir d'emblée, c'est le fait que Sartre travaille sur un édifice conceptuel et théorique préexistant (et pas n'importe lequel) : celui du marxisme ; il s'agirait donc de se *réapproprier* cette structure marxiste par le biais d'une démarche *critique* et ce pour y insuffler de nouveau une mouvance dialectique qui fut étouffée au fil du temps par les approches orthodoxes. Tout cela confère donc un aspect dynamique à la mouvance sartrienne qui se caractérise profondément par un caractère narratif que seul Sartre aurait pu lui accorder. Ce caractère-ci est ce qui poussa bon nombre de penseurs à dire que Sartre engage l'histoire dans l'interminable mouvance d'un cercle vicieux : ramenant les groupes du moment de leur formation à leur rechute dans la sérialité et vice et versa.

Ce qu'il faut retenir de cette dynamique et de sa narrativité, c'est donc le remaniement conceptuel opéré par Sartre, notamment dans le premier tome de la *Critique* ; c'est le concept de *rareté* qui occupe la tête de file dans ce remaniement : en effet, il est ce qui permet à Sartre d'engager un processus de réhabilitation de *la négation de la négation*. Cette rareté structurante du monde, échafaudage sous-tendant l'être, est constamment soumise par l'Homme et surtout par ses besoins à un reniement mais également à une transcendance. Cette rareté est le positionnement même de l'en-soi en situation, elle est *besoin*, autrement dit manque : c'est une position de *soif existentielle*, de nécessité, qui pousse à l'action, voir même à la création. Cette action de dépassement du soi du pour-soi, de dépassement de la situation qui s'érige ainsi en projet constitue le mécanisme interne de la *praxis* en quelque sorte, de sorte à ce que cette dernière devienne donatrice ou créatrice de sens. En d'autres termes, la rareté constitue en premier lieu « *les conditions matérielles de l'historicité et le moteur passif de l'histoire* »³² ; elle est tout simplement le fait qu'« *il n'y en a pas pour tout le monde* » – c'est ce que le terme de *manque* (en langage non philosophique) pourrait désigner.

³² SARTRE J.P. *Critique de la raison dialectique, Tome I. op. cit.*, p.234

Le fameux « *l'existence précède l'essence* » revient sous un autre jour, celui de la rareté : ne visent-ils donc pas tous deux l'abolition du concept de *nature humaine*, notamment la rareté en établissant la violence comme réponse ou situation face à un manque et non plus comme trait de nature de l'Homme? C'est ce qui justifie alors le fait que la rareté constitue le concept premier, le point de départ de cette démarche. Ce qu'il importe de noter également, c'est le fait que cette rareté n'est pas seulement à la base de l'action (ou plutôt de n'importe quelle action), elle est aussi et surtout ce qui justifie la présence de la violence : dans un monde forgé dans la rareté, la course effrénée à la *possession* se retrouve à la base de la violence en tant que phénomène tant collectif que subjectif³³, ce qui nous permettrait de justifier les positions de pessimisme réaliste³⁴ affirmant que l'Homme est nécessairement mauvais, mais dans une optique de *situation existentielle* et non dans celle de *nature humaine* comme nous l'avons dit ci-dessus. La violence devient un positionnement situé de par sa présence dans un monde de rareté et non de par une quelconque nature humaine ou détermination ontologique préexistante.

« Dans la pure réciprocité, l'Autre que moi c'est aussi le même. Dans la réciprocité modifiée par la rareté, le même nous apparaît comme le contre-homme en tant que ce même homme apparaît comme radicalement Autre (c'est-à-dire porteur pour nous d'une menace de mort). »³⁵

La rareté est donc une catégorie contingente, car positionnée, de notre monde : ainsi la générosité, l'entraide et toutes les qualités comparables ne sont pas illusoires ou mensongères, mais elles ne font tout simple pas partie de la nature humaine (étant donné que cette dernière n'existe pas) ; c'est tout simplement un positionnement existentiel par le biais duquel la liberté renie un fait ontologique premier, celui de la rareté : ces qualités sont tout simplement l'expression d'une mauvaise-foi ontologique.

Une fois cette contextualisation ontologique effectuée, il nous est possible de suivre ses évolutions : nous sommes face à un dévoilement de nature hégélienne, ses évolutions sont soumises à l'étude selon leur ordre d'apparition ; cela justifie

³³ On pourrait débattre du fait que la violence ne peut être subjective et qu'elle engage constamment une dynamique collective, au sens où elle constitue à la base une polarisation entre violenté et violenteur.

³⁴ Telle que celle de Hobbes ou Machiavel par exemple.

³⁵ SARTRE J.P. *Critique de la raison dialectique, Tome I. op. cit.*, p.208

notamment la confusion dont nous avons parlé ultérieurement et qui est liée au caractère narratif de l'œuvre sartrienne. Catégories, concepts et formes se présentent donc dans une suite narrative laissant facilement lieu à des interprétations d'ordre historiciste³⁶ ; cela donna en effet naissance à de multiples interprétations cycliques de l'histoire, qui certes sont en contradiction avec la pensée de Sartre mais qui y sont paradoxalement logées de manière implicite étant donné les raisons citées précédemment.

L'ordre d'apparition conceptuel dans la *Critique* suivra celui de *L'être et le néant* : par le biais de la négativité, l'homme (le pour-soi) opère une transformation sur l'en-soi ; sous l'effet de cette même négativité, exprimée sous la forme d'un manque (celui de l'humain), la rareté est transformée en besoin. De là, l'action humaine devient en soi un *projet*, une négation de la négation : dans le langage de la *Critique de la raison dialectique*, ce *projet* qui fit son apparition dans *L'être et le néant* prit la dénomination de *praxis*. Le projet devient donc une action matérielle qui interfère directement dans la transformation du monde. La praxis, loin d'être un simple *geste*³⁷, est donc une action pétrie d'ontologie et d'historicité (de) par sa nature matérialiste.

Dans sa structure principale, la praxis est donc à l'image d'un alliage de métaux qui par leur nature ainsi que leur fonction ne font plus qu'un : elle est un mélange d'*être* et de *négativité*. Telle est la particularité de la reprise sartrienne de ce concept marxiste ! Cela implique une *incarnation du sens de l'histoire* : l'acte le plus insignifiant qui puisse être engagé malgré tout une relation à *l'être* lui-même. Or, cette dénomination de praxis ne fit pas long feu et ne tarda pas à se faire dépasser dans la *Critique* de Sartre par le terme de *totalisation*³⁸ (au sens où la totalisation, comme nous ne verrons dans ce qui suit, constitue à l'image de la praxis une dynamique qui se saisit en se faisant). Ce terme ne tarda cependant pas à se faire doter d'une imbrication idéologique confuse avec celui de *totalité* : Sartre fut relégué encore une

³⁶ C'est un séquençage conceptuel qui peut être et qui fut interprété comme une philosophie de l'histoire.

³⁷ Par geste, il faut comprendre la superficialité d'une approche qui parfois n'est que pensive ; c'est la fameuse *interprétation du monde* dont Marx taxait les philosophes.

³⁸ Ce terme fut précisément conçu pour se distinguer de celui de *totalité* chez Lukács. Il est également pertinent de noter que le concept de *territorialisation* guattaro-deleuzien est clairement influencé par ce terme et par tout le premier tome de la *Critique* en général ; cet ouvrage sartrien est d'ailleurs l'unique à trouver grâce aux yeux de Deleuze dans ses ouvrages.

fois, à tort, dans une catégorie de penseurs/philosophes à laquelle il n'appartient bien évidemment pas, celle des *philosophes de la totalité*³⁹. Ainsi, la totalisation devint un mot généralisé et généralisant : il sous-tend un penchant à la capitalisation de la représentation des masses (on prétend parler au nom de tout le monde).

Contrairement à tout ce bagage sémantique erroné dont elle fut chargée, la totalisation sartrienne avait pour finalité le démantèlement de la totalité en tant que fond ontologique du *groupe en fusion*, car ce dernier n'est pas un organisme au sens d'une masse homogène. La totalité est donc un concept forgé dans le stalinisme, opérant sous un mode analytique kantien et non pas dialectique ; elle est habitée par la notion d'être, contrairement à la totalisation qui l'est par la notion de devenir. Il est cependant primordial de noter que, malgré leur évidence, ces caractéristiques de la totalisation ne sont jamais traitées en tant que telles par Sartre, elles accompagnent son cheminement conceptuel de manière implicite ; et ce qui importe majoritairement pour Sartre, c'est de mettre encore et toujours l'accent sur le caractère de subjectivité de toute cette démarche : comme nous l'avons déjà noté, tout commence par un simple acte, aussi insignifiant qu'il puisse être !

Ce terme de totalisation portant en lui des connotations d'extériorité est donc paradoxalement juxtaposé à celui de groupe et à ce que ce dernier engage comme concept d'unification ; cela indique clairement à quel point Sartre demeure attaché à une certaine *multiplicité* qui se traduit bien évidemment par la multitude des individualités subjectives. Cette dialectique de totalisation/unification engendre donc une praxis « négative », une praxis qui dans le désarroi de son face à face avec l'être statique du monde, tente d'établir un projet unifié et unifiant. Ce projet d'une *situation unifiée* est la condition première dans et par laquelle la praxis peut commencer à œuvrer : la praxis dépasse, transcende la situation qu'elle a elle-même engendrée. Ce mouvement de totalisation, cette praxis œuvrant dans et par la situation (autrement dit la matière étant donné que toute situation est matériellement située), déclenchent tout une dynamique dialectique au sein de cette matière : c'est la *matière ouvrée*, celle

³⁹ Sans s'y attarder, nous faisons quand même remarquer l'ensemble du bagage conceptuel, péjoratif nous oserons dire, qui accompagne cette dénomination de *philosophes de la totalité* et dont on étiqueta Sartre : universaux marxistes idéaux, politique d'identitarisme, prétention intellectuelle masculine doublée d'une tendance à la blanchitude et à l'occidentalisme, etc.

qui porte en elle une trace inerte et aliénée (comme Hegel l'aurait décrit) de mon action achevée.

C'est le berceau même, oserons-nous dire, de la dialectique, et c'est là où le dualisme homme/chose de Sartre se retourne ; ce dualisme ne peut être soumis aux traditionnelles critiques que l'on adresse couramment aux autres conceptions dualistes, vu que dans sa vision sartrienne il n'est qu'un moment transitoire vers le monisme :

« La dialectique est précisément un monisme dans la mesure même où les oppositions lui apparaissent comme des moments qui se posent un instant pour soi, avant d'éclater. »⁴⁰

C'est dans cette optique-ci que le marxisme est aussi dualiste que moniste aux yeux de Sartre⁴¹.

⁴⁰ SARTRE J.P. *Critique de la raison dialectique, Tome I. op. cit.*, p.247

⁴¹ En effet, pour Sartre « Marx est dualiste parce que moniste », et cela en réengageant la pensée (désormais considérée comme une forme de praxis)) dans le réel.

III. Conditions matérielles situées et matière ouvrée : un cheminement vers la sérialité

Sartre remet donc en avant un de ses plus anciens concepts, désormais rénové idéologiquement, celui de situation ; cette situation, ou plutôt ces situations en tant que points de repères spatio-temporaux historiques, sont engendrées par la praxis humaine et deviennent par la suite le terrain d'action de cette praxis elle-même – terrain au sein duquel elle opère pour engendrer de nouvelles situations. Mais même si elles sont le produit de l'Homme, ces situations ont accédé à un certain statut de matérialité, malgré le fait qu'elles ne soient pas pour autant naturelles⁴².

Ce que Sartre apporte de nouveau dans ce contexte, au niveau de la dialectique et de son expérience, c'est le fait que l'Homme soit *médié* par les choses et vice et versa⁴³. Cette matière ouvrée dont il parle devient par là même *une médiation entre les Hommes*⁴⁴, elle est vivante, active et dialectique. Cette dialectique, Sartre la pousse encore plus loin tant dans ses développements théoriques que dans ses répercussions pratiques : la dialectique sartrienne engage une *contre-dialectique* face à la dialectique de la praxis, une *anti-force* face à celle de l'action et de son projet ; cette « énergie contraire » est primordiale pour un nouveau concept que Sartre forgera, celui de *pratico-inerte*⁴⁵. Et comme le dit notre philosophe, « *ce qu'on n'a point tenté [...], c'est d'étudier le type d'action passive qu'exerce la matérialité en tant que telle sur les hommes et sur leur Histoire en leur retournant une praxis volée sous la forme d'une contre-finalité.* »⁴⁶

La structure est simple, même si son dévoilement ne l'est pas tant : la praxis, investie dans un effort de production humaine, se réfléchit dans la matière à la manière d'un

⁴² Au sens où elles ne constituent pas une contingence en elles-mêmes. En d'autres termes, elles sont contingentes car résultantes de l'activité humaine qui elle-même l'est du fait qu'elle découle à son tour de la rareté.

⁴³ SARTRE J.P. *Critique de la raison dialectique, Tome I. op. cit.*, p.165

⁴⁴ Ibid., p.191

⁴⁵ Il s'agit d'une manière plus précise de parler d'objets qui ne sont pas exactement des choses et des agents qui ne sont pas non plus de simples individus agissants (BAROT Emmanuel. *Entre Marx et l'URSS in Sartre et le marxisme*. Paris, La Dispute, 2011, p.127). En d'autre terme, le pratico-inerte désigne un domaine qui d'une part porte sur la matérialité à laquelle la praxis humaine fait face (étant donné qu'elle doit assumer sa nature organique), telles que les questions de nutrition, d'excrétion mais aussi et surtout de travail vu que ce dernier répond aux besoins engendrés par la rareté. Et d'autre part, le pratico-inerte est aussi la matière ouvrée au sens des objets matériels innovés par l'Homme et sur lesquels ce dernier agit/doit agir (tel que le conducteur qui agit sur la voiture).

⁴⁶ SARTRE J.P. *Critique de la raison dialectique, Tome I. op. cit.*, p.202

miroir, revenant à l'humain qui à l'origine l'avait investie dans son effort, son travail ; la contre-finalité ne tire donc sa négativité que de la réflexion de la praxis investie à la base et plus précisément de la forme tordue de cette réflexion renvoyant une image « défigurée » de cette praxis – cette négativité n'est donc nullement due à la matière en soi. Et c'est donc, comme nous l'avons remarqué, la matière ouvrée qui est « *le porteur* » de cette négativité, sans en être à l'origine ; elle est ainsi une *totalité totalisée* et non une totalisation en cours, étant donné qu'elle porte en elle une trace inerte et aliénée de mon action achevée, comme nous l'avons précédemment démontré. Dans cette optique, nous sommes en capacité de mieux saisir ce que Marx nommait *modes de productions*, dont nous pouvons retrouver la projection conceptuelle dans ce que Sartre nomme le *collectif*⁴⁷. L'unité globale de la contre-finalité est donc ce qui fait de la classe sociale ce qu'elle est, en tant que situation commune à un ensemble de subjectivités qui s'amassent en classe.

Notons dans ce sillage l'influence du concept marxiste de *travail mort/accumulé* sur Sartre. La matière est habitée de travail pour Marx, elle est une masse forgée de travail : « *les matières premières des objets ont aspiré une quantité de travail déterminée* ». Par le biais de la machine, ces objets – produits du travail – se voient octroyer une valeur distincte de mais ajoutée à celle du travail qui y est dépensé à la base ; cette intervention mécanique remanie donc cet investissement de façon dialectique. Absorbant le travail de la main d'œuvre qui la produit, la machine réinvestit ce dernier dans la production de son produit et ainsi de suite⁴⁸. Cette temporalité distincte de l'accumulation du travail et de son réinvestissement, Sartre la décrit comme une démarche *métaphysique*. Il s'agit là d'une activité passive, une praxis sans auteur.

Le travail et la marchandise partagent, chez Marx, des similitudes en ce qui concerne leurs structures respectives, ils constituent en quelques sortes les deux facettes d'une même pièce, celle du capitalisme ; c'est dans cette optique que l'anti-dialectique est abordée comme étude du social et de ses relations : les subjectivités individuelles, dans leur identification mutuelle les unes aux autres, passent par les *directives*, voire

⁴⁷ En tant que forme de socialité incluant notamment la *classe sociale*.

⁴⁸ « *C'est seulement dans la grande industrie que l'homme apprend à faire fonctionner pour rien, sur une grande échelle, comme une force de la nature, le produit de son travail passé, déjà objectivé.* » MARX Karl. *Le Capital, Livre I*. Paris, PUF, 1993, p.435

même les *exigences* comme les nomme Sartre, des objets/produits⁴⁹. Ainsi, par le biais de ces exigences, nos actions du quotidien même se trouvent orientées par la matière ouvrée : purement idéale et idéelle, une communauté s'instaure entre les subjectivités que rien ne relie à la base, mis à part le fait d'user la même matière ouvrée – ils sont tous travailleurs/consommateurs ; cette union est ce que Sartre désigne par *sérialité* : nous utilisons tous le tram, agglomérés le matin devant l'arrêt, attendant l'arrivée de la navette pour aller au travail... tout nous rassemble, mais rien ne nous unit : voilà ce qu'est la *série* !

⁴⁹ Pour Sartre, ces directives ou exigences peuvent apparaître sous des formes aussi simplistes que celle d'instructions sur le carton de lait, d'indications pour l'ouverture d'un emballage, etc.

IV. Le collectif : entre rassemblement et union

Ayant effectué le développement conceptuel, idéologique et lexical nécessaire, nous voici donc à présent au cœur même de la problématique première développée par Sartre dans le premier tome de la *Critique de la raison* dialectique ; le collectif, comme nous l'aurons compris, se manifeste sous deux formes essentielles : la première, celle de la série, n'est qu'un amassement de subjectivités aliénées – oserons nous dire – que rien n'unit mis à part un désintéressement fondamental à l'égard du collectif lui-même ; la seconde, celle que Sartre nomme le *groupe-en-fusion*, est quant à elle la pierre angulaire de toute dynamique sociale : elle constitue un condensé relationnel de subjectivités.

Il est primordial de noter d'emblée que l'une ne va pas sans l'autre : ces deux formes du collectif sont co-dépendantes, notamment en ce qui concerne le groupe-en-fusion ; en effet, ce dernier trouve racine dans l'inertie de la sérialité et risque d'y sombrer de nouveau à n'importe quel instant. Marasme de la série et dynamisme du groupe-en-fusion, là réside la distinction qui fait tout le génie de Sartre, sans pour autant prétendre à une quelconque originalité.

Alors que la sérialité est commune à toute agglomération qui puisse être, ce qui est le cas de toutes nos grandes villes tant à grande échelle (centres commerciaux) qu'à petite échelle (arrêts de tram), le groupe-en-fusion se distingue quant à lui par un caractère soudain et instantané qui nécessite ce que Marx aurait appelé une prise de *conscience de classe*, sans pour autant que cette instantanéité ne vienne conférer un aspect parachuté à ce dernier étant donné qu'il trouve sa racine dans la sérialité, comme nous l'avons déjà précisé⁵⁰. L'apparition du groupe-en-fusion constitue donc *un moment précis* au sein du dévoilement dialectique de l'Histoire, il constitue une *histoire* dans l'*Histoire* aussi insignifiant puisse-t-il être.

Il est également important de noter que la description apportée par Sartre en ce qui concerne ces deux formes de groupes porte en elle un jugement de valeur assez prononcé : en effet, la sérialité prend des airs étriqués comparée à la vivacité avec laquelle le groupe-en-fusion est décrit quant à lui ; la première incarne une forme pure

⁵⁰ Il peut tant s'agir d'un groupe de pétanque entre retraités dans un village retiré que d'un groupuscule politico-armé d'extrême droite tel que le Ku Klux Klan.

d'aliénation, alors que le second est praxis en soi. On passe d'une production de choses à une production d'être, une toile socialisante et socialisée. Cela nous ramène clairement à deux concepts fondamentaux de la théorie existentielle sartrienne, à savoir ceux d'authenticité et d'inauthenticité ; en effet, la vision de masse et d'anonymat généralisé de la sérialité se rapproche clairement de ce que l'on pourrait éventuellement décrire comme position d'inauthenticité collective. Avec cette radicalisation terminologique et tout ce qu'elle engendre en matière de radicalité idéologique, Sartre se positionne malencontreusement dans une situation polarisée entre, d'un côté, la naïveté d'un humanisme béat concernant sa vision d'authenticité collective et de l'autre, le gauchisme idéalisé concernant la manière dont il appréhende la structure collective du groupe qui serait – pour certains – porteuse de tendances anarchistes.

Ce qu'il faut retenir dans tous les cas, c'est le fait que l'altérité prenne des dimensions aussi différentes que spécifiques dans chaque cas : dans la sérialité, *chacun est les Autres étant donné que tout le monde est Autre que soi* – ainsi le centre n'est nulle part, je ne suis même pas mon propre centre qui d'ailleurs se trouve chez un autre ; avec le groupe-en-fusion par contre, chacun est le centre et le centre est en chacun – la notion d'altérité est remplacée par celle d'*identité*. Le groupe étant une transcendance de la sérialité, un dépassement de cette dernière, il ne peut *se faire* qu'en dépassant la notion d'étrangeté induite par le concept d'altérité ; ainsi la notion d'identité est remise en scène sous une toute autre perspective : celle de la collectivité – elle n'est en effet plus une question de subjectivité. Le groupe-en-fusion dépasse donc la sérialité en complexité tant idéologique que structurelle, notamment de par le dépassement de son caractère d'extériorité vers une intériorité unificatrice. Autrement dit, le groupe-en-fusion opère une assimilation de l'altérité, assimilation par le biais de laquelle cette altérité n'est plus quelque chose d'étranger étant donné qu'elle est d'une certaine façon intégrée à mon intériorité subjective.

Paradoxalement, il serait pertinent de noter, sans nous y attarder, que le concept de sérialité se montre d'une grande efficacité, notamment quand il s'agit d'aborder des questions telles que celle des médias et de l'opinion publique. En effet, Sartre déjà en parlant de la sérialité explicitait son argumentaire par les exemples du marché et de la

radio ; la sérialité est révélatrice tant du fonctionnement que de la structure interne qui régit les modalités d'action des mass-médias de nos jours, ainsi que du mode opératoire qui sous-tend l'opinion publique et sa transmission⁵¹.

Concernant la complexité du groupe-en-fusion dont nous parlions ci-dessus, il est désormais clair que nous en sommes à un stade où la question du dualisme n'est plus de mise – nous sommes face à une forme beaucoup plus complexe que celle de la réciprocity polarisé d'un dualisme banalisant, la « filiation » existante entre série et groupe en fusion relève clairement d'une dynamique plus profonde, celle d'une dialectique interne qui vient s'inscrire dans la dynamique de la matérialité dialectique de l'Histoire. Le groupe-en-fusion, dans sa confrontation avec un tiers menaçant (confrontation qui est à la base de son union), s'apparente à la structure de ce que Sartre nomme le *groupe-objet* dans *L'être et le néant* qui lui est en confrontation avec le regard. Dans les deux cas, il s'agit de pouvoir assimiler cette extériorité au sein de sa propre dynamique. Cela nous explique mieux le mode de fonctionnement de la centralité du groupe qui se retrouve en chacun : c'est la présence d'une même praxis unificatrice face à la menace extérieure qui unifie donc les subjectivités dans le mouvement de totalisation dialectique (totalisation bien évidemment non totalisée). Chacun est donc collectivité de par la médiation de l'unité de la praxis et subjectivité de par la médiation de l'altérité du groupe. Le groupe devient, au sein de la totalisation dialectique de l'Histoire, une totalisation en soi des différentes altérités entre elles.

⁵¹ La sérialité nous permet notamment d'éviter de sombrer dans des explications à caractère de masse (behaviorisme, conscience collective, etc.) et conspirationniste (manipulations médiatiques, etc.)

V. De l'émergence du groupe à son maintien en fusion : une condamnation à l'atomisation

Aussi complexe que puisse être l'émergence du groupe-, émergence décrite dans la *Critique de la raison dialectique* par l'exemple de la prise de la Bastille, la question du maintien de la cohésion du groupe-en-fusion demeure encore plus complexe et certainement plus problématique.

Ontologiquement parlant, le groupe ne peut accéder à un état de stabilité perpétuelle, il ne peut jamais *être en tant que tel*. Aucune forme d'être collectif ne pourrait dépasser, ontologiquement parlant, celle du *pour-soi* ; Sartre demeure ainsi fidèle à ses thèses de *L'être et le néant* et à la subjectivité individuelle. Et loin de perpétuer une quelconque tradition cartésienne et husserlienne du sujet en tant que pure individualité, ce pessimisme sartrien demeure fidèle au titre de l'ouvrage où il est développé : c'est un pessimisme foncièrement critique, que nous nous permettrons même de décrire comme étant un réalisme. Cette inaccessibilité ontologique du groupe à une quelconque stabilité fonctionne chez Sartre sous le même mode opératoire que l'*angoisse existentielle* chez Heidegger : elle constitue un moteur premier poussant à la réaffirmation de soi par l'action permanente. En d'autres termes, elle est ce qui anime la praxis !

« Le groupe n'a pas, ni ne peut avoir le statut ontologique qu'il réclame dans sa praxis [...] ; inversement, tous et chacun se produisent et se définissent à partir de cette inexistante totalité. Il y a une sorte de vide intérieur, de distance infranchissable et indéterminée, de malaise dans chaque communauté grande et petite ; ce malaise, suscite un renforcement des pratiques d'intégration et croît à proportion que le groupe est plus intégré. »⁵²

La question est donc de pouvoir déterminer comment le groupe arrive à s'ériger en structure constitutivement différente d'une simple émergence partant de la série.

Il est désormais clair que c'est par le biais de l'intériorisation de l'altérité ou extériorité menaçante, de sorte que chacun devienne cette altérité pour les autres, que les subjectivités éparses s'érigent en structure collective unie et solidaire. Chaque membre est ainsi tant une subjectivité qu'une collectivité en soi, se saisissant lui-même ainsi

⁵² SARTRE J.P. *Critique de la raison dialectique*, Tome I., op. cit., p.567-568

que les autres par la médiation du groupe. Et contrairement à ce que l'on pourrait croire, cette structure collective, ce groupe a bel et bien ce que l'on pourrait décrire comme étant un *meneur*, un chef tout simplement, dont le rôle n'est certes pas d'imposer une quelconque vision personnelle, mais de faire rayonner celle du groupe. Quoi qu'il en soit, le groupe reprend en lui, telle une caisse de résonance, l'écho des principales inquiétudes existentielles déjà présentes dans *L'être et le néant*, se basant sur l'unité d'un *serment interne au groupe*, le serment théorique rassemblant le groupe-en-fusion face à la menace extérieure dont nous avons déjà parlé ; ce serment est en même temps et dans une certaine mesure, une condamnation à mort, une incitation à la fidélité envers les autres subjectivités du groupe et envers moi-même – une fidélité qui une fois brisée nous condamne donc à mort, une mort que nous qualifierons de sociale. Ainsi, le groupe-en-fusion, son serment intérieur, deviennent ironiquement un lieu d'émergence de la trahison.

Nous l'aurons donc bel et bien compris : le groupe-en-fusion est voué au démantèlement, ce qui n'en fait pas pour autant un échec, étant donné que cela fait partie de l'avancée normale du dévoilement dialectique. Le groupe ne peut échapper à sa calcification qui le ramène inévitablement à son état de sérialité premier.

Vérité et existence

Perspectives d'une morale dialectique de l'intersubjectivité : la liberté comme fondement éthique

I. Vérité et morale

La quête sartrienne d'une morale se dessina déjà dans les premières pages de *l'Être et le néant*, et ne finira jamais de s'élaborer, demeurant ainsi inachevée, même si elle trouve dans la *Critique de la raison dialectique* son apogée. C'est une recherche qui se développa dans les *Cahiers pour une morale* et connut son grand tournant avec la rédaction de *Vérité et existence* (publié à titre posthume). Mais c'est surtout en tant qu'un des aspects de concrétisation pratique du projet existencialo-marxiste élaboré dans la *Critique* que nous nous attarderons dans ce qui suit sur cette notion sartrienne. Il s'agit donc de mettre l'accent sur les éventuelles débouchées éthiques de la vision marxiste que Sartre adopte vis-à-vis de la question du groupe-en-fusion et de la sérialité en premier lieu, ainsi que prouver que la tournure idéologique de Sartre dans la *Critique* n'en est pas vraiment une, ou qu'elle ne constitue plutôt pas une rupture avec le Sartre phénoménologique étant donné que cela montre une continuité réelle, qui ressort clairement dans la morale que Sartre propose.

Comme nous le savons déjà, l'existence humaine chez Sartre se conçoit en tant que liberté qui transcende sans cesse sa facticité⁵³, facticité qui à son tour façonne sa réalisation concrète. C'est ainsi que l'existence humaine nous apparaît comme totalité détotalisée ; en d'autres termes, la réalisation à jamais inachevée d'un ensemble qui devrait comprendre tout ce qu'il comprend, tant au niveau de l'être que du subjectif, du collectif ainsi que de l'Histoire. La totalisation s'impose donc au sein de l'existence humaine, mais comme démarche indéfinie, temporellement parlant. C'est donc là où s'impose à nous un questionnement autour de la légitimité de l'existence de valeurs, d'une morale et de toute construction éthique qui constitue un critère de démarcation entre bien et mal... La multiplicité des valeurs auxquelles nous faisons face avec la multiplicité des approches socio-culturelles et historiques nous amène à nous demander si enfin de compte nous ne sommes pas condamnés à un relativisme

⁵³ Ensemble de faits qui constituent les conditions de départ d'une activité humaine. La liberté doit se comprendre à partir de cette facticité, comme transcendance de cette dernière.

axiologique. Que dire alors de la vérité, dont nous ne pourrions éventuellement plus parler qu'à titre rétrospectif, et encore...

D'habitude, nous lions la vérité et la morale partant du point que la morale se fonde sur des lois qui permettraient de trancher entre le bien et le mal, vu que ces lois-là s'inscrivent dans le registre d'une vérité d'essence. Cette relation entre vérité et morale est posée sous un angle totalement différent chez Sartre. Vérité et morale ne *sont* que dans la mesure où l'Homme se définit en tant que choix, comme agissant. La vérité, dit Sartre, « *commence comme une histoire de l'Être et elle est une histoire de l'Être, puisqu'elle est dévoilement progressif de l'Être. La vérité disparaît avec l'Homme.* »⁵⁴ En d'autres termes, la vérité surgit avec l'Homme et constitue un dévoilement progressif de l'Être à travers l'activité de l'Homme. La vérité et les valeurs dépendent donc foncièrement de la liberté humaine qui les relie entre elles. Dans une formulation plus sartrienne, les valeurs sont un pour-soi qui se donne un être dans le circuit de l'ipséité et la vérité c'est l'en-soi qui se dévoile au travers du circuit de l'ipséité.

Dans tous les cas, le problème demeure le même : comment trouver un terrain d'entente entre le subjectif qui se dévoile et l'universel ? Comment dire que des valeurs qui se posent et des vérités qui se dévoilent puissent acquérir une objectivité ? Et dans quelle mesure sommes-nous toujours capables de parler d'universalité en ce qui concerne tout ce qui touche aux valeurs et à la vérité ?

⁵⁴ SARTRE Jean-Paul. *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989, p.19.

II. La véri-fication

Comme nous l'avons donc constaté, la définition première que Sartre donne de la vérité est déterminée par le fait d'appréhender l'existence humaine comme liberté. La découverte de cette vérité, par le pour-soi, nous pousse à questionner la signification de cette découverte : est-ce donc la découverte d'une réalité pré-existante que l'on découvre à la manière d'un objet perdu ? Sartre s'éloigne complètement de cette présupposition... Pour lui, un peu à la manière des gestaltistes pour qui la forme n'est distinguable que sur un fond dont elle se détache, l'Être (et donc la vérité) ne se dévoile qu'à la conscience, il n'y a d'en-soi que pour le pour-soi. C'est à une opacité obscure que l'on aurait à faire sans la conscience, le pour-soi. Quelle est donc la raison qui fait que l'Être, la vérité, se dévoile à la conscience ? Tout simplement parce que la conscience est une liberté, un projet : « *c'est dans la mesure où la réalité humaine a une autre dimension que le présent, c'est dans la mesure où elle est soi-même à venir comme projet, que l'Être se dévoile à elle. [...] C'est à un être qui se jette vers l'avenir et qui décide de sa manière d'être que l'En-soi se révèle ; en un mot, la vérité se révèle à l'action.* »⁵⁵ Il est donc de notre ressort de comprendre la manière dont l'action humaine dévoile cette vérité en deux étapes.

En premier lieu, la vérité pour Sartre ne résulte ni de la contemplation ni de l'intuition ; à l'encontre des théories platonicienne, cartésienne et spinoziste, Sartre s'érige contre un intuitionnisme révélateur de l'Être par le biais duquel la vérité viendrait nous apparaître : elle n'apparaît que par l'action. En effet, l'action est dépendante d'un projet, ce qui veut dire qu'elle est ancrée dans un futur à la lumière duquel on élabore le présent. Le présent est donc une ouverture à l'à-venir, à ce qui sera, à ce qui se fera, à ce qui sera généré par nos actions : la vérité n'est donc pas toute faite, elle n'est pas un *déjà là* que l'on viendrait découvrir au fur et à mesure... elle est foncièrement l'œuvre de l'action humaine qui va au contact de la réalité, de l'Être, du vrai, et de cette manière elle le dévoile sous forme d'esquisse, en même temps qu'elle le fait.

Deuxièmement, nous en venons au fait que la *procédure pratique* par le biais de laquelle la vérité se dévoile, se révèle être une véri-fication. Par cette décomposition

⁵⁵ Ibidem, p.38-39.

linguistique, Sartre veut nous ramener à l'étymologie première du terme : en latin, *verum facere* signifie *faire le vrai, produire le vrai*. C'est une action et pas n'importe laquelle : une action créatrice, productrice. Sartre nous donne là l'un de ses fameux exemples : celui de la salière que quelqu'un aurait remplie de sucre par plaisanterie ; en l'utilisant, j'ai sucré ma viande au lieu de la saler, commettant ainsi bel et bien une erreur, mais une erreur qui demeurerait invérifiable tant que je n'avais pas utilisé la salière en question. Ce qu'il faut en saisir, c'est que l'erreur tout comme la vérité ne peuvent se dévoiler que par le biais d'une vérification incessante ; Sartre dit : « *En un mot, dès qu'on déborde le cadre de la pure vision vérifiante, la vérité est risquée d'erreur. Mais on dépasse toujours le cadre de la vision vérifiante parce que la vérification est successive. Et elle n'est pas successive par hasard mais parce que la vérité doit se temporaliser. Ainsi l'erreur, c'est un risque permanent d'une vérification arrêtée ou non recommencée. Si je m'arrête dans la vérification, il ne dépend plus de moi que l'objet saisi au niveau où je m'arrête soit vrai ou faux. La vérification doit être un processus circulaire et continu.* »⁵⁶

C'est un peu à la manière de la théorie de la falsifiabilité de Popper : la vérité n'existe que du moment que l'expérience peut venir la renier. Une expérience qui demeure éminemment subjective pour Sartre, et qui se fait par mes propres actes. Tel est le cas de la physique newtonienne par exemple, dont la validité au niveau macroscopique a été réfutée au niveau atomique... D'une part elle est complétée par la physique quantique et d'autre part elle est intégrée dans la théorie de la relativité spatio-temporelle. C'est une vérité demeurée subjective, faite par des actes et réfutée par d'autres auxquels elle vient s'intégrer en même temps, actes d'autrui qui sont susceptibles à leur tour d'être confirmés ou reniés au fil de l'Histoire. Voilà pourquoi la vérification est circulaire et continue.

Ainsi, dire que la vérité se dévoile progressivement par le biais d'une vérification faite d'actes personnels reviendrait à dire qu'il ne peut jamais y avoir de *Vérité* avec un grand V, *La vérité*, mais qu'il y a plutôt *des vérités*. La question qu'on se pose alors est celle de savoir s'il y a autant de vérités qu'il y a de personnes.

Une distinction essentielle est à faire avant d'y apporter une réponse : multiplicité de vérités et multiplicité d'opinions n'équivalent pas la même chose ; dans *Vérité et*

⁵⁶ Ibidem., p.55.

Existence, Sartre dit : « *L'opinion n'est plus anticipation libre et vérifiable de l'Être. Elle a perdu son caractère à venir. Elle apparaît donc comme pur présent ou contingence pure. On a une opinion, on ne sait pourquoi. [...] L'opinion est donc croyance contingente au sujet d'un fantôme d'être.* »⁵⁷ Elle est donc fantôme d'être et non pas Être, dans la mesure où elle s'impose comme telle, en bloc ; elle n'est pas le fruit d'un dévoilement s'opérant au fil de l'expérience pratique de l'Être, au fil de l'action. La vérité, quant à elle, consiste en un dévoilement historial de l'Être, un dévoilement qui se fait au cours du processus de totalisation de l'Histoire.

Pour revenir à notre question, peut-on donc dire qu'à *chacun sa vérité* ? Là, Sartre s'érige en face de presque toute la tradition philosophique, à l'exception de Nietzsche... l'affirmation sartrienne se révèle en effet assez surprenante, si nous la comparons à la doxa philosophique qui presque quasi toujours exprimée en opposition de/à l'affirmation selon laquelle à chacun sa vérité ; on peut lire dans *Vérité et Existence* : « *je découvre l'Être à travers mon projet et la vérité, avant de devenir la vérité universelle par don et vérification à travers l'aventure humaine tout entière, est ma vérité. Elle m'apparaît selon ce que j'ai choisi d'être et selon mon point de vue. Elle ne pouvait apparaître à un autre. [...] En ce sens, "chacun sa vérité" est une formule juste car chacun se définit par la vérité vivante qu'il dévoile...* »⁵⁸ L'antinomie de Sartre réside dans le fait qu'il prend cette expression dans son sens littéral. La vérité se dévoile par le biais de **mes** actes et selon **mon** projet et de fait elle est **ma** vérité ; tant qu'elle demeure révélation de l'Être et tant que mon jugement ne se fonde pas sur le simple fait du pur présent, sur un fantôme d'être, ma vérité demeure également *une* vérité. Nous pouvons donc bel et bien dire « à chacun sa vérité » sans tomber dans un relativisme absolu ; certes, elle est relative, au sens où c'est un sujet en situation qui la dévoile, mais elle n'en demeure pas moins une vérité vu qu'elle dévoile l'Être au fur et à mesure qu'il se constitue. Elle est également absolue : donnée par le biais d'une expérience pratique foncièrement engagée dans l'Être. La vérité est absolue au sens premier du terme, à savoir ce qui est sans lien ni rapport. L'expérience individuelle est elle aussi absolue, au sens où elle se donne par le biais d'une liberté en action, vu que la liberté (aussi située qu'elle soit/en situation) n'a de limite qu'elle-même. « Chacun sa vérité » ne signifie pas que

⁵⁷ Ibidem., p. 81-82.

⁵⁸ Ibid., p. 105.

tout se vaut, mais plutôt qu'il y a des vérités au nombre des personnes qui se projettent, offrant leur vérité à la vérification à venir, que cette vérification soit faite par eux-mêmes ou par toute l'humanité (ce qui donne à la vérité son caractère d'universalité).

III. Le mensonge : preuve et négation de liberté, arme à double tranchant

« *Le mensonge met la liberté de l'autre entre parenthèses.* »⁵⁹

Posons-nous donc cette question qui sous-tend notre travail depuis le début: Faut-il dire la vérité à tout prix ? Après tout ce que l'on vient d'exposer et au-delà de l'étalage d'un discours sophiste que l'on pourrait ériger autour de cette interrogation, se cache en effet, comme nous avons pu le voir, la question du lien entre vérité et morale. Avec Sartre, le concept de vérité perd sa place immuable, nous permettant ainsi de saisir le mensonge dans une autre optique que celle d'une morale transcendante. Certes, le mensonge prive autrui de sa liberté en le positionnant dans un état de non-conformité avec la réalité, mais il n'en demeure pas moins que la vérité n'est plus une chose à laquelle on se soumet par nécessité !

Le mensonge est donc en quelque sorte une preuve de la liberté de celui qui ment, c'est pourquoi il devrait être compris non comme une négation pure et simple de la liberté d'autrui, mais plutôt comme une néantisation. Cette néantisation, ce reniement du réel par un pour-soi, met ainsi la liberté d'autrui « *entre parenthèses* »... Cette expression que Sartre emploie nous renvoie clairement à *l'épochè* phénoménologique. Le problème réside donc dans le fait que le mensonge érige le menteur en maître, il permet de « *décider si l'objet que la liberté vise est imaginaire ou réel* ». C'est une époque qui prive l'autre de sa capacité de réaliser à son tour l'épochè. Pour Sartre, le mensonge porte donc en lui des caractéristiques de violence, du fait que la liberté n'est plus uniquement une fin, mais également un moyen par le biais duquel l'Être se transcende sous une figure totalitaire ; car le mensonge se pose comme une négation du processus dialectique par lequel la vérité se forme et se dévoile ; rappelons-le : la vérité ne se dévoile pas par un quelconque processus divinatoire, mais par une vérification impliquant aussi bien l'énonciateur que ses destinataires. C'est donc progressivement que la vérité se dévoile, et le mensonge ne fait pas que nier ce dévoilement progressif ; pour faire simple, les répercussions du mensonge n'impliquent pas seulement la sphère cognitive, mais également et surtout les sphères morales et politiques.

⁵⁹ Voir **Annexe II.**

Le mensonge substitue donc l'imaginaire au réel, influençant directement notre manière ainsi que notre capacité d'agir... par le mensonge, on défigure la réalité, la situation, où la liberté se fait et se meurt, l'empêchant ainsi de se réaliser pleinement en tant que liberté. C'est là qu'on réalise ce que Sartre voulait dire par « *réaliser la fin tout de suite et par tous les moyens* », c'est une tentative d'annihilation de toute résistance possible, faisant économie de la résistance du monde structuré par autrui, et ce pour exécuter un projet dans l'immédiat ; alors qu'être libre, pour Sartre, c'est le fait de s'engager dans le monde concret à travers le dépassement de la facticité, du déterminisme matérialiste et de la situation. Or, par le mensonge, on fait tout simplement état de mépris et de non considération de cette facticité et de cette situation. Le résultat est simple, et le paradoxe engendré est plus que clair : le mensonge ne renie pas seulement la liberté de celui à qui on ment, mais il renie également la liberté du menteur lui-même vu que ce dernier renie les conditions concrètes de réalisation de sa propre liberté, plongeant les deux dans un état d'inertie naturaliste et déterministe.

C'est tout simplement une attitude de mauvaise foi qui tente de chosifier autrui. C'est pourquoi le mensonge relève d'une certaine perversion, du fait qu'autrui possède toujours sa liberté qu'on tente de lui voler ou dérober. C'est une reconnaissance-négation, puisque pour nier une liberté, on ne peut que la reconnaître en premier lieu ! Le mensonge trouve là ses points de ressemblances avec la violence : par cette dernière, on écrase la réalité-humaine-dans-le-monde par le monde, autrement dit, on écrase l'homme avec et par la matière, par le biais d'une présence qui s'impose physiquement à lui ; c'est l'imposition, par la violence, de l'extériorité du monde face à l'intériorité de l'individu, lui soustrayant ainsi les possibilités de réalisation de sa liberté. Avec le mensonge, nous assistons à une double perversion : ce n'est plus uniquement l'intériorité d'autrui qu'on tente d'opprimer, vu qu'en plus de cela, on détruit le monde, ce sur quoi autrui pourrait baser sa liberté (c'est d'ailleurs dans cette optique que l'on pourrait saisir les propagandes...).

C'est ainsi que, détachée de la « réalité réelle », la liberté devient un rêve, une transcendance ; prise dans une aliénation, elle croit agir sur le réel alors qu'en fait elle plane dans une sorte de réalité alternative, un rêve... et elle se perd comme liberté.

IV. Apports et évolutions conceptuels : le mensonge face à la dialectique relationnelle entre le subjectif et le collectif

Comme nous avons pu le voir, la préoccupation première de Sartre fut celle de savoir si la liberté individuelle peut toujours s'exprimer de façon authentique, tenant compte de la situation dans laquelle elle se trouve. Cette question a évolué au fil du temps chez le philosophe ; on peut en effet voir que cette authenticité a pris une toute autre dimension en ce qui concerne la question du mensonge à autrui en tant que rapport à la vérité.

On remarque en effet, dans le sillage de l'évolution du concept de vérité à travers la multitude de philosophes qui ont pu l'aborder au fil du temps, que le mensonge acquiert chez Sartre une dimension de nocivité beaucoup plus grande que chez ces confrères qui cependant purent être beaucoup plus moralisateurs, à l'image de Kant – pour ne citer qu'un seul exemple. Ce mensonge n'est plus un simple reniement de *faits*, mais il est aussi et surtout le reniement de la facticité et de la situation dans lesquelles la liberté se situe et à partir desquelles elle doit se comprendre et se transcender ; il s'en suit donc que c'est un reniement de la liberté en tant que telle.

Comparé aux conceptions qui l'ont précédé, mise à part celle de Nietzsche, le mensonge est donc d'autant plus immoral chez Sartre, vu que c'est une toute autre conception de la vérité que nous abordons : ce n'est plus tant une question *d'adéquation à la réalité*, qu'une question *d'adéquation aux exigences de la liberté*, une reconnaissance de la nécessité de la facticité matérielle. Il n'y a plus de liberté dans un monde où il n'y a que des mensonges : voilà donc, l'apport nouveau de Sartre.

De plus, avec le mensonge tel que Sartre le conçoit, ce n'est plus seulement la relation avec autrui qui est remise en question, mais notre accès même au monde qui devient impossible ; on se retrouve dans un état *de rêve*, où la liberté se perd elle-même en tant que liberté et où elle n'est plus axée sur la « *réalité réelle* ». Chez les différents philosophes que l'on avait abordés, le mensonge *vient après la vérité*, or chez Sartre, la vérité est ce qui se poursuit, ce qui se fait, le mensonge est donc ce qui *vient interrompre le processus lui-même en cours de route* : en effet et comme nous l'avons déjà dit, la vérité est une production, elle est synchronisée avec le moment de l'action et sa genèse dépend de cette action ; on ne peut concevoir l'action comme « créatrice

de vérité » et la vérité comme fait *a posteriori* de l'action, sans tomber dans un paradoxe conceptuellement fondamental, une forme de causalité fatale, voire même dans un cercle vicieux, où la liberté deviendrait la servante de la vérité, vu qu'elle serait une *liberté d'action* qui vise à se conformer à la vérité qu'elle a elle-même créée par le biais de son action. C'est un peu à la manière du concept de libre arbitre dans la conception théologique chrétienne, où Dieu nous a certes dotés d'une liberté mais c'est une liberté qui viendrait justifier le fait qu'il y ait du mal (c'est l'homme qui par sa liberté fait le mal, vu que Dieu lui-même ne peut pas créer le mal), c'est en quelque sorte une *liberté de faire le mal*, et c'est de la même manière que la liberté deviendrait une *liberté d'agir en but d'être en adéquation avec la vérité*, alors que comme on l'a déjà dit c'est une *liberté d'action qui engendre la vérité*.

Ainsi, avec une approche psychanalytique de type freudien par exemple, on est mis face à des instances presque corrélatives d'un mensonge à quelqu'un d'autre (vu qu'on a des autres en soi), tandis qu'avec Sartre on voit qu'on est face à une liberté unique, mais qui oscille quand même dans la perspective d'un déni à l'égard de soi assez comparable à un déni que l'on pourrait imposer à autrui. Chez Sartre on ne trouve pas d'inconscient mais plutôt un subconscient où il serait question de choses refoulées – et si elles furent refoulées c'est parce que nous savons qu'elles sont là et qu'on négocie avec ce que l'on sait déjà.

Avec cette nouvelle conception du mensonge et de sa relation à la vérité, il est clair qu'on se trouve en présence d'un glissement vers la notion d'authenticité qui change tout le paramétrage en ce qui concerne la question de conformité à la réalité. Dans cette optique, il serait en effet beaucoup plus judicieux d'aborder la question de la *sincérité*, de *l'exactitude* et de la *croissance* au sein de la relation avec autrui dans une perspective axiale, plutôt que circulaire telle que la philosophie a pu le faire jusqu'à présent.

On est donc en mesure d'affirmer, en re-contextualisant la conception sartrienne de la vérité, qu'il s'agit bel et bien chez ce dernier d'une éthique du soi relationnelle et non conflictuelle (contrairement à la manière dont elle a pu apparaître dans les premiers travaux de Sartre, malgré le fait que la possibilité d'une intersubjectivité éthiquement stable y ait été présente dès le début). Cela nous confirme, dans le contexte général

de notre travail, la pertinence de l'approche sartrienne de la question de la vérité : elle nous démontre notamment une potentialité ouverte du progrès dans la pensée de Sartre, vu que ce dernier a pu, tout en conservant la subjectivité nécessaire à la liberté individuelle, dépasser cette subjectivité vers une vision beaucoup plus collective. Il s'agirait plus exactement d'une vision intersubjective, où la liberté par le biais du « vrai » viendrait établir une relation dialectiquement altruiste (un peu à la manière de ce que dans la politique chez Hannah Arendt, ouvre la potentialité de dépasser la tension de l'existence humaine). Mais on peut quand même reprocher à Sartre, dans le sillage de cette rapide comparaison avec Arendt, de ne pas articuler clairement la position de la liberté vis-à-vis de la facticité; alors que chez cette dernière, cette question prend une dimension plus concrète par le biais de ce qu'elle appelle les vérités de fait qui permettent à l'homme d'articuler sa facticité sous forme d'histoire qui prend cette facticité en considération tout en se distanciant d'elle. En effet, elle considère que sans se détachement du factuel, l'homme serait dans l'incapacité d'agir.

Pour conclure, l'apport de Sartre sur les questions qui nous intéressent, se résume ainsi : non seulement le mensonge est une négation de la liberté de celui à qui l'on ment, mais aussi de celle du menteur lui-même, et cela via la relation profondément dialectique qui existe entre ma liberté en subjective et celle d'autrui en tant que dimension collective. Et vu que chez Sartre, on peut définir (de manière assez banalisée) le non-éthique comme étant tout acte qui s'érige contre la liberté et la potentialité de devenir qu'engendre cette liberté, on pourrait donc dire que le mensonge est d'une certaine manière encore plus immoral que le meurtre par exemple : car si le meurtre est le fait de mettre fin à une liberté et à la potentialité de ce que cette dernière aurait pu faire et devenir, le mensonge quant à lui est pire au sens où il viendrait pervertir cette liberté, l'induisant dans l'erreur, dans une illusion de transcendance à partir de ce qu'elle croit être sa facticité, détournant ainsi son devenir de sa réelle potentialité. En un mot, le mensonge viendrait aliéner la liberté, dans un sens fondamentalement marxiste ! Et ironiquement, malgré toute cette nocivité dont Sartre nous fait prendre conscience, il n'en demeure pas moins que toute *l'originalité* de son apport réside dans le paradoxe que malgré toute cette nocivité, rien ne nous oblige à nous soumettre à une quelconque authenticité vis-à-vis de la vérité : on est libre de ne pas le faire.

Mais malgré cette non nécessité de se conformer à la vérité, on peut dire que oui : le mensonge est immoral, vu qu'il ôte à autrui sa liberté en pervertissant la réalité dans laquelle ce dernier devrait se mettre en situation; mais tout se joue sur le fait que Sartre ait redéfini la morale : c'est d'une morale de la générosité qu'il s'agit, une morale pour laquelle la liberté devient le point de référence de toute action authentique.

Conclusion

L'impossible homogénéisation du groupe : fondement de base de l'unité entre subjectivités individuelles

« La révolution n'est pas un moment de renversement d'un pouvoir par un autre, elle est un long mouvement de déprise du pouvoir. Rien ne nous en garantit la réussite, rien non plus ne peut nous convaincre rationnellement que l'échec est fatal. Mais l'alternative est bien : socialisme ou barbarie. »⁶⁰

Comme nous avons donc pu le montrer tout au long de notre travail, Sartre est l'un des très rares auteurs à pouvoir nous offrir, encore et surtout aujourd'hui, une réelle fondation théorico-révolutionnaire forte d'une longue lignée marxiste et jeune de par son esprit existentialiste ; la fondation d'une action politique réellement engagée et assurant une intégrité de fond entre les deux plans intellectuel et pratique.

Sa critique, par ses aspects structuraux révolutionnaires, se présente dès lors sous un aspect essentiellement offensif au sens où il constitue une arme théorique de fond, une réelle praxis agissante sur le terrain du concret et permettant de répondre à des questions foncièrement problématiques : faut-il voter Macron faute de mieux ? Faut-il déjà à la base participer à un processus de délégation néantisant de la praxis et de la liberté tel que celui du vote ? Faut-il condamner la violence révolutionnaire au nom d'une démocratie biaisée ? Comment trouver un fond ontologique commun à des situations et à des luttes qui émergent dans des contextes aussi antinomiques ? Comment articuler des luttes telles que celles du peuple palestinien avec des mouvements tels que ceux de revendications égalitaires en Algérie ou du Black Lives Matter ?

Une chose demeure certaine et notre travail ici présent l'a bel et bien démontrée : Sartre ne peut nullement être traité de postmarxiste, comme purent le faire quelques-uns ; celui qui affirma en 1957 que « *le marxisme est tout jeune encore, presque en*

⁶⁰ SARTRE J.P. *Autoportrait à 70 ans*, in *Situations X*, Paris, Gallimard, 1976.

enfance : c'est à peine s'il a commencé de se développer. »⁶¹ ne peut se faire endosser la position de ceux pour qui le marxisme est dépassé !

Il ne faut cependant pas négliger le fait que cette fidélité à Marx le mena politiquement et à plusieurs reprises sur des sentiers obscurs, notamment en ce qui concerne ses déclarations élogieuses de l'URSS stalinienne⁶² suite à sa visite de cette dernière en 1954 ; adoptant une position vis-à-vis du socialisme soviétique selon laquelle « il fallait vouloir celui-là ou n'en vouloir aucun », Sartre rabat le possible sur le réel et mélange entre argument d'autorité et autorité de l'argument⁶³. Or ce qu'il nous importe de retenir, c'est encore une fois le revirement critique de Sartre à partir de 1956 dans *La critique de la raison dialectique*, revirement également autocritique, étant donné que Sartre se retourne en quelque sorte contre lui-même en adoptant une position hostile à l'orthodoxie marxiste dont il fut lui-même imprégné à une certaine époque.

Sartre, par son positionnement tant théorique que personnel, incarne donc l'image même de cette subjectivité révolutionnaire par le biais de la praxis du groupe ; n'en déplaise aux partisans d'un courant revendiquant la dissolution des classes sociales et notamment celle prolétaire, le capitalisme est toujours là ainsi que sa division ségrégationniste de la société : *La critique de la raison dialectique* en fait le bilan tant à l'époque que maintenant et en indique les portes de sortie révolutionnaires, notamment dans le contexte actuel de crise planétaire sociale et économique.

Malgré la multitude des points obscurs qui jonchent l'idéologie sartrienne et que nous démontrâmes au fil des pages, il n'en demeure pas moins que le *miracle sartrien* (aussi exagérée l'expression puisse-t-elle paraître) réside dans le fait d'avoir brisé l'hégémonie d'une image homogénéisante des individualités, tout en maintenant – voire même renforçant et développant – les capacités fusionnelles de ces dernières et ce pour former des groupes non plus homogènes au sens traditionnel du terme, mais bel et bien fusionnels et en harmonie solidaire !

⁶¹ SARTRE, Jean-Paul. *Questions de méthode in Critique de la raison dialectique*, Tome I, *op. cit.*, p.29

⁶² Malgré le positionnement anti stalinien prononcé de Sartre. Voir : BIRCHALL Ian. *Sartre against Stalinism*, New York, Berghahn Books, 2004.

⁶³ Notons cependant que cette position émerge du fait que Sartre est foncièrement convaincu que l'URSS demeure malgré tout un état socialiste, conviction qui lui vint principalement de Merleau-Ponty ; voir à ce sujet : BOURGAULT Jean. *Tours et détours de l'idéologie : Sartre et l'action politique*, in *Lecture de Sartre*, Paris, Ellipses, 2011.

Comme nous le vîmes donc, cette hybridation active des groupes, des classes sociales proposée par Sartre accentue et radicalise la définition première de Marx et Engels eux-mêmes, pour qui une classe sociale de quelque nature soit elle est foncièrement et avant tout dynamique, malgré la *massification collective* des subjectivités dans la théorie marxiste qui s'abstint cependant de chavirer dans une quelconque homogénéité fantasmée ou sublimée.⁶⁴ Sartre insiste donc sur le caractère fondamentalement provisoire du collectif, et sur la non fatalité de la sérialité, voire même sur sa nécessité pour maintenir l'intégrité de la subjectivité en tant que sujet libre. Cela participa également à la démystification de deux attributs que l'on a longtemps assumés comme nécessaires à la réussite de toute action groupée, à savoir la spontanéité et l'organisation et ce malgré leur caractère essentiellement contradictoire.

La *Critique de la raison dialectique* a clairement démantelé une longue lignée de polarisation idéologique en instaurant une radicalité du juste milieu et non plus des extrêmes ; l'union ne passe tout simple plus par l'unique, par ce qui est uniforme tant socialement que structurellement. Sartre ne fit pas des faiblesses du groupe une force, il démontra que ce vide, cette rechute sérielle perpétuelle n'est tout simplement plus perçue comme un point faible dès le départ, mais tout le contraire.

Tout cela nous met face à une dure réalité que nous refusâmes et que nous refusons toujours de voir, celle qui fait que la dislocation de la Gauche française par exemple n'est plus une question d'absence de dénominateur commun, de méthodologie commune, mais bien l'absence d'une finalité commune – et nous insistons sur le terme finalité et non objectif – qui viendrait instaurer cette unité, cette fusion tant recherchée au sein de la richesse même des modes opératoires et constitutionnels de toutes ces subjectivités collectives.

Dans tous les cas, conjuguer Marx et Sartre nous fait prendre conscience du fait que tout dogmatisme de nature téléologique relève de l'absurdité, en effet nous ne pouvons prédire la concrétisation effective d'un projet préétabli⁶⁵. Toute réalisation

⁶⁴ Ce que certains partis communistes malheureusement firent en amalgamant l'image du prolétaire à celle de l'ouvrier, ôtant au prolétariat la richesse de sa diversité qui comme on l'a vu fait sa force.

⁶⁵ La raison pour laquelle nous refusâmes d'utiliser le terme d'*objectif* dans ce qui précéda.

révolutionnaire se fait donc au fur et à mesure de son émergence et de la concrétisation des conditions matériellement dialectiques de cette émergence.

Ces conditions demeurent malgré tout foncièrement ancrées dans une réalité à double face : celle de la liberté et de la violence qui constituent, qu'on le veuille ou non, les deux facettes d'une seule et même pièce. Et si les débouchés éthiques de cette épopée marxienne de Sartre nous confirment quelque chose, c'est bel et bien le fait qu'aucune morale, de par ses airs hautains, ne peut venir imposer un quelconque jugement de valeur – notamment porteur de négativité – sur la violence opérée par une subjectivité en but de se réapproprier sa liberté.

Avec Sartre, c'est une nouvelle définition – voire même dimension – du concept d'espoir qui se dessine : tout en évitant les vieux clivages entre *marxisme scientifique* (économie, etc.) et *marxisme humaniste* (philosophie, etc.), il nous montre comment une posture existentielle *anti-anti-utopique*⁶⁶ est fondamentalement nécessaire ; en effet, il est de notre droit ainsi que de notre devoir de combattre par le biais de l'utopie tout défaitisme et soumission au fait accompli sans pour autant tomber dans ce que Marx décrivait comme un utopisme béat.

Nous sommes donc face à un réinvestissement du concept d'authenticité dans une optique beaucoup plus engagée, à savoir : politique, collective et sociale.

Pour conclure, il est donc clair que, comme le constatait Slavoj Žižek⁶⁷, l'une des principales raisons du refus adressé à Sartre et à sa *Critique de la raison dialectique* réside dans le fait que cette dernière est incontestablement plus engagée politiquement et incommensurablement plus ambitieuse et plus développée idéologiquement que tout ce qui est produit actuellement sur la scène philosophique, critique, culturelle et universitaire.

Une problématique demeure malgré tout ouverte et mériterait à elle seule tout un travail à part : à savoir celle du questionnement autour des débouchés pratiques de la

⁶⁶ Pour reprendre le terme de Fredric Jameson.

⁶⁷ ŽIŽEK, Slavoj. *Lenin's Choice*, Préface de *Revolution at the Gates: Selected Writings of Lenin from 1917*, Londres, Verso, 2011.

praxis face à cette impossibilité de définir *le révolutionnaire* tant de par son sujet que de par son processus et ce pour contourner son ossification sociologique !

Annexe I

« Ces considérations permettent de comprendre pourquoi nous pouvons à la fois nous déclarer en accord profond avec la philosophie marxiste et maintenir provisoirement l'autonomie de l'idéologie existentielle. Il n'est pas douteux en effet que le marxisme apparaisse aujourd'hui comme la seule anthropologie possible qui doive être à la fois historique et structurelle. C'est la seule, en même temps, qui prenne l'homme dans sa totalité, c'est-à-dire à partir de la matérialité de sa condition. Nul ne peut lui proposer un autre point de départ car ce serait lui offrir un autre homme comme objet de son étude. C'est à l'intérieur du mouvement de pensée marxiste que nous découvrons une faille, dans la mesure où, en dépit de lui-même, le marxisme tend à éliminer le questionneur de son investigation et à faire du questionné l'objet d'un Savoir absolu. Les notions même qu'utilise la recherche marxiste pour décrire notre société historique - exploitation, aliénation, fétichisation, réification, etc. - sont précisément celles qui renvoient le plus immédiatement aux structures existentielles. La notion même de praxis et celle de dialectique - inséparablement liées - sont en contradiction avec l'idée intellectualiste d'un savoir. Et, pour arriver au principal, le travail, en tant que reproduction par l'homme de sa vie, ne peut conserver aucun sens si sa structure fondamentale n'est pas de pro-jeter. A partir de cette carence - qui tient à l'événement et non aux principes mêmes de la doctrine - l'existentialisme, au sein du marxisme et partant des mêmes données, du même Savoir, doit tenter à son tour - fût-ce à titre d'expérience - le déchiffrement dialectique de l'Histoire. Il ne remet rien en question, sauf un déterminisme mécaniste qui n'est précisément pas marxiste et qu'on a introduit du dehors dans cette philosophie totale. Il veut, lui aussi, situer l'homme dans sa classe et dans les conflits qui l'opposent aux autres classes à partir du mode et des relations de production. Mais il peut tenter cette « situation », à partir de l'existence, c'est-à-dire de la compréhension; il se fait questionné et question en tant que questionneur ; il n'oppose pas, comme Kierkegaard à Hegel, la singularité irrationnelle de l'individu au Savoir universel. Mais il veut dans le Savoir même et dans l'universalité des concepts réintroduire l'indépassable singularité de l'aventure humaine.

Ainsi la compréhension de l'existence se présente comme le fondement humain de l'anthropologie marxiste. »⁶⁸

⁶⁸ Sartre J.P. *Question de méthode*. Paris, Gallimard, 1960. Collection *Tel Gallimard* pour la présente édition, 1986, p. 157-159.

Annexe II

« Le mensonge met la liberté de l'autre entre parenthèses. Il ne la détruit pas, il l'isole, la retranche du monde par un vide et reste maître de décider si l'objet qu'elle vise est imaginaire ou réel. Ainsi nous retrouvons dans le mensonge les idées suivantes (qui appartiennent à l'essence de la violence) : traiter la liberté à la fois comme fin et comme moyen, par la supériorité de l'Être ou État sur le devenir ou processus dialectique, vouloir donc réaliser la fin tout de suite et par tous les moyens, se garantir contre la conscience libre en la transformant en chose et cependant en jouir par une certaine façon de la reconnaître. En même temps il y a un élément de destruction mais inverse de celui qu'on trouve dans la violence physique : dans cette dernière on s'approprie la liberté et le refus de la réalité-humaine-dans-le-monde en la faisant écraser par le monde, c'est-à-dire que la violence affirme la supériorité du monde sur la conscience - dans le mensonge on s'approprie la liberté et le refus en détruisant le monde pour-la-conscience-de-l'autre, on le détruit subtilement en le cachant par l'imaginaire ; on ôte à la liberté son point d'appui nécessaire, elle se transforme en rêve de transcendance, c'est-à-dire en pure immanence et passivité. »⁶⁹

⁶⁹ SARTRE Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 208.

Bibliographie :

I. Sources primaires

MARX, Karl. *Misère de la philosophie*, Paris, 10.18, 1964.

MARX, Karl. *Le Capital - livre I*, Paris, PUF, 1993.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*, Paris, Gallimard TEL, 1940.

SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des idées), 1983

SARTRE, Jean-Paul. *Questions de méthode in Critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, Gallimard (Bibliothèque des idées), 1960.

SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, Gallimard (Bibliothèque des idées), 1960.

SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*, Tome II, Paris, Gallimard (Bibliothèque des idées), 1985.

II. Sources secondaires

1. Ouvrages

BAROT, Emmanuel. *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011.

CAMBRIA, Florinda. *La matière de l'histoire: Praxis et connaissance chez Jean-Paul Sartre*, Traduction de l'italien par Renata Meli, Paris, Mimésis France, 2013.

COLLETTI, Lucio. *Il marxismo e Hegel*, Paris, Champ Libre, 1976.

LEFEBVRE, Henri. *Le matérialisme dialectique*, Paris, PUF, 1940.

LEFEBVRE, Henri. *Logique formelle, logique dialectique*, Paris, Terrains/Éditions Sociales, 1982.

ARON, Raymond. *Histoire Et Dialectique De La Violence*, Paris, Gallimard, 1973.

ALTHUSSER, Louis. *Lire Le Capital*, nouvelle édition revue, Paris, PUF, 2008.

2. Articles

LACHAUD, Jean-Marc. *Art et aliénation*, Paris, PUF, 2012. URL: <https://www.cairn.info/art-et-alienation--9782130586678.htm>

SEGLARD, Dominique. *Le serment dans la critique de la raison dialectique de Sartre*, in *Le Serment. 2. Théories et devenir*, édité par Verdier Raymond. C.N.R.S. Editions, 1992, p. 123-134. URL: <https://www.cairn.info/le-serment--9782271114280-page-123.htm>

HARDER, Yves-Jean. *Dialectique et structure : Sartre, Lévi-Strauss, Lacan*, in *Les Temps Modernes*, vol. 674-675, no. 3, 2013, pp. 173-209. URL: <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2013-3-page-173.htm>

FRAENCKEL Lev. *De l'éthique à l'esthétique. Note sur la « sublimation » chez Sartre*, in *Les Temps Modernes*, vol. 674-675, no. 3, 2013, p. 261-272. URL: <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2013-3-page-261.htm>

WALD LASOWSKI, Aliocha. *De Sartre à Félix Guattari. La filiation antipsychiatrique*, in *Les Temps Modernes*, vol. 674-675, no. 3, 2013, pp. 223-240.

LOOSELEY, David. *French Cultural Studies*, 1992, p. 211-214, URL: https://catalogue-archipel.univ-toulouse.fr/permalink/f/hhill/TN_sage_s10_1177_095715589200300807

POWER, Nina et al. *Reading Transdisciplinarily: Sartre and Althusser*, in *Theory, Culture & Society*, vol. 32, no. 5-6, 2015, pp. 109–124.

DE WAELHENS, Alphonse. *Sartre et la raison dialectique*, in *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 60, n°65, 1962. pp. 79-99. URL: https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1962_num_60_65_5145

Table des Matières

Dédicace	3
Remerciement	5
Introduction	8
Lieu et forme de l'Histoire entre Sartre et Marx	13
I. De <i>L'Être et le néant</i> à la <i>Critique de la raison dialectique</i> : contextualisation d'une problématique omniprésente dans la pensée sartrienne	13
II. Dialectique : entre mouvement linéaire et mouvement spiralé	15
III. Intelligibilité de l'Histoire : la saisie d'une dialectique constituante au sein même de la praxis vivante.....	19
IV. Le concret historique comme praxis interprétative	23
Questions de méthode et méthode questionnée	24
I. Introduction : de la méthodologie critique à la critique d'une méthodologie	24
II. Des deux matérialismes, historique et dialectique : convergences et divergences	25
III. Matérialisme : de l'idéalisme du déterminisme.....	28
IV. De l'antinaturalisme ontologique	31
V. Du nécessaire et de l'antinaturalisme : finalité politique du matérialisme	33
Le groupe et sa structure	37
I. Dévaluation sartrienne : une critique de la raison dialectique en situation.....	37
II. Outillage conceptuel : concepts clef de la dialectique et de sa Critique	40
III. Conditions matérielles situées et matière ouvrée : un cheminement vers la sérialité.....	45
IV. Le collectif : entre rassemblement et union.....	48
V. De l'émergence du groupe à son maintien en fusion : une condamnation à l'atomisation.....	51
Vérité et existence	53
I. Vérité et morale.....	53
II. La véri-fication	55
III. Le mensonge : preuve et négation de liberté, arme à double tranchant.....	59
IV. Apports et évolutions conceptuels : le mensonge face à la dialectique relationnelle entre le subjectif et le collectif	61
Conclusion	65
Annexe I	70
Annexe II	71
Bibliographie	72
Table des matières	74