

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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 24 (1964)

Buchbesprechung: Critique de la raison dialectique

Autor: Leyvraz, J.-P.

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Etudes critiques – Rezensionen

Critique de la raison dialectique

Tome I: Théorie des ensembles pratiques

Le dernier ouvrage philosophique de J.-P. Sartre veut nous conduire jusqu'aux soubassements et aux assises de notre histoire. En lisant ces pages massives, nous avons le sentiment d'entreprendre un *Voyage au Centre de la Terre* ou de naviguer, avec le *Nautilus*, vers des fonds sous-marins écrasants.

L'Homme – celui-ci qui attend l'autobus, cet autre qui brandit un fusil au cœur du quartier Saint-Antoine – y est libre, mais, sur ce globe où sa présence suscite la *rareté*, sa liberté est aliénée. Pourra-t-il se délivrer de cette aliénation? Oui, quand la rareté – l'inhumain – sera vaincue. Cependant, la plongée nous révèle partout l'inhumain et nous sommes finalement si entourés, si submergés de pièges et de chausse-trapes, de contre-finalités, de matière ensorcelée, de déceptions, de retombements et d'ossifications que nous nous demandons comment, dans un second tome, Sartre nous tirera de ce mauvais pas. Pourtant, Sartre n'invente pas ces pièges à plaisir: les soubassements de notre monde en sont remplis. Il se demande alors: «A quelles conditions la connaissance *d'une histoire* est-elle possible?» (p. 135). Elle ne le sera pas si, dans une démarche régressive, ces soubassements ne sont pas explorés. Restera à montrer la progression réelle de cette histoire et son sens. Sartre nous doit son second tome.

Notre propos n'est ici que de dégager les grandes perspectives de l'œuvre et de tenter une critique, la critique étant ici, du reste, particulièrement malaisée. En effet, une critique non marxiste, comme la nôtre, est d'emblée récusée par Sartre, qui considère «le marxisme comme l'indépassable philosophie de notre temps» (p. 9, Préface). Pourtant, comme il existe des gens qui ne partagent pas cette conviction, une critique se justifie comme la liberté de ne pas être d'accord avec Sartre sur sa conception de la liberté.

Question de méthode, qui ouvre le livre, est une mise au point: dans ce texte, intitulé à l'origine *Existentialisme et Marxisme*, Sartre se donne pour marxiste, et c'est à l'intérieur du marxisme qu'a lieu le débat. Le matérialisme historique n'est donc pas mis en question. L'attaque porte contre le marxisme contemporain, qui s'est arrêté et figé dans un dogmatisme: «La recherche totalisatrice a fait place à une scolastique de la totalité» (p. 28). Cette scolastique fournit un schéma abstrait où elle fait entrer l'histoire de force, comme si la totalisation historique était un mécanisme. Par exemple, les mouvements existentialistes sont vus, dans ce schéma, comme des réactions désespérées de la pensée bourgeoise décadente. Un tel simplisme, dit Sartre,

fait «rejeter du côté du hasard toutes les déterminations concrètes de la vie humaine» (p. 58) que, précisément, les pensées de l'existence ont dégagées; en fin de compte, le marxisme contemporain «a entièrement perdu le sens de ce qu'est un homme» (p. 58).

On voit donc se dessiner l'intention de Sartre: créer une anthropologie qui, d'une part, sous son aspect sociologique, soit une étude concrète et détaillée des comportements, sans recourir à de fausses fenêtres doctrinales, et qui, d'autre part, sous son aspect historique, soit dévoilement de la totalisation. Il s'agit bien en effet de montrer «l'identité fondamentale d'une vie singulière et de l'histoire humaine» (p. 156).

Cette anthropologie se fera sous le signe de la méthode *régressive-progressive* ou analytique-synthétique. Une telle méthode réclame que les structures de la réalité sociale soient dévoilées dans leur originalité par la démarche régressive. Il ne faudra pas penser dans l'abstrait: la Bourgeoisie, et se croire dispensé d'explorer la société bourgeoise dans sa réalité et dans son ambiguïté. «C'est l'ambiguïté même de l'événement qui lui confère souvent son efficacité historique» (p. 84). On trouve ici, chez Sartre, un souci de patience dans la recherche qui est celui du savant. Pourtant, cette souplesse, cette saisie du concret n'est pas une analyse – dans le sens où un historien analyse les données historiques pour enrichir le savoir humain – car le Savoir lui-même est fonction de la totalisation historique. «Le fondement de l'anthropologie, c'est l'homme lui-même (...) comme organisme pratique produisant le Savoir comme un moment de sa praxis» (p. 110). La démarche progressive nous rappelle que cette totalisation est lutte et que le Savoir est un instrument. «Cette totalisation, c'est notre office théorique et pratique de la rendre chaque jour plus proche (...). Notre tâche historique, c'est de rapprocher le moment où l'Histoire n'aura qu'un seul sens et où elle tendra à se dissoudre dans les hommes concrets qui la feront en commun» (p. 63). Un tel texte n'est pas ambigu: la synthèse historique de la démarche progressive ne sera pas une œuvre de l'esprit – au sens classique où l'histoire est une *Geisteswissenschaft* – ce sera une synthèse de combat. C'est bien ainsi que Sartre l'entend et déjà nous pouvons lui poser une question: peut-être l'histoire de Taine, de Michelet ou de Ranke est-elle une histoire de classe et une arme, mais c'est une histoire qui se veut scientifique. Dans quelle mesure l'intention avouée de n'analyser les faits que dans le projet d'une praxis totalisante ne réduit-elle pas à néant la rationalité de la dialectique?

L'étude du livre proprement dit nous conduira à répondre à cette question: en effet, ce premier tome n'est autre que l'ensemble de la démarche régressive et analytique: l'étude dialectique des structures de la socialité. Cette exploration monumentale est-elle rationnelle?

Qu'est-ce que la Raison dialectique?

«La dialectique est une méthode *et* un mouvement dans l'objet (...). Le processus de la connaissance est d'ordre dialectique (...), le mouvement de l'objet (quel qu'il soit) est *lui-même* dialectique (...) et ces deux dialectiques n'en font qu'une.» «La Raison dialectique *dit* ce qu'est un secteur de l'Univers, ou, peut-être, ce qu'est l'Univers entier (...). Elle légifère,

elle définit le monde (humain ou total) tel qu'il doit être pour qu'une connaissance dialectique soit possible» (p. 119).

Une telle raison a donc toujours la faculté de dépasser et d'unifier; elle est sa propre critique en se développant librement. «La rationalité dialectique (...) doit se présenter comme l'unité dialectique et permanente de la nécessité et de la liberté» (p. 131).

Mais comment découvre-t-on le champ d'application d'une Raison dialectique? On le découvre dans l'Histoire en se plaçant au point de vue de la totalisation. Partout en effet où une totalisation est en cours, la Raison dialectique y est à l'œuvre. La notion de *totalisation en cours* est certainement une notion-clé de l'œuvre. Le matérialisme historique étant postulé, il y a des secteurs de la matérialité, mais ces secteurs ne sont pas soumis à une Raison analytique universelle qui les régirait; une telle raison serait vide et l'Histoire qu'elle produirait une fiction. Ces secteurs sont sous la législation de la Raison dialectique, qui est aussi mouvement de ces secteurs eux-mêmes dans une totalisation. Il est donc impossible de faire l'expérience critique de la Raison dialectique hors de la totalisation: elle s'amorce «à l'intérieur de la totalisation et ne peut être une saisie contemplative du mouvement totalisateur» (p. 140).

L'opération critique, dans son mouvement régressif, plongeant jusqu'à la matérialité fondamentale, sera donc une opération *rationnelle*, prétendant «établir a priori la valeur euristique de la méthode dialectique» (p. 153). Et comment? Précisément en montrant la nécessité de replacer tout fait *humain* dans la totalisation en cours et de le comprendre à partir d'elle (p. 153). En ce qui concerne la Nature, Sartre dit qu'une «dialectique de la Nature ne peut être l'objet (...) que d'une hypothèse métaphysique» (p. 129). Sartre a du reste nettement affirmé, dans ses entretiens de décembre 1961 avec Garaudy et Jean-Pierre Vigier, que les totalisations historiques humaines ne sauraient être transposées dans le domaine de la Nature.

On voit donc que la Raison dialectique règne dans tout le domaine humain, dont elle exprime la totalisation, et que cette Raison, Sartre en entreprend la critique; il entreprend ainsi de *fonder* toute anthropologie future, et cela dans la perspective où le marxisme est aujourd'hui la seule anthropologie possible (p. 107).

Il ne faut pas sous-estimer la force d'un tel projet. On peut dire, avec G. Gurvitch¹, que Sartre ne fait ici, dans sa volonté d'intelligibilité totale, que revenir au rationalisme; on peut au contraire, avec Cl. Lévi-Strauss², accuser Sartre d'irrationalisme, dans la mesure où il quitte le terrain de la Raison analytique et avec lui celui de la science. Ces deux critiques inverses ont leur valeur, mais elles passent à côté du projet hyperbolique de l'œuvre: fonder une Raison nouvelle, qui rende l'homme à l'homme et l'arrache à l'inhumain. Toute critique de Sartre devra d'abord mesurer l'ampleur de ce projet. Gurvitch est plus rationaliste lui-même qu'il ne croit, et Lévi-Strauss

¹ Dialectique et sociologie.

² La Pensée sauvage.

moins scientifique qu'il ne pense. Sartre veut comprendre et mène une lutte pour comprendre. Cette lutte cumule les périls du rationalisme et d'un mouvement de l'esprit irrationnel: un mode de pensée métaphorique. L'exigence finale d'une «totalisation intelligible et sans appel» (p. 754) de l'Histoire justifie, hélas, les deux reproches conjugués de Gurvitch et de Lévi-Strauss: il est bien vrai que cette expression contient tout ce que le XIX^e siècle a pu produire de plus fermé: le jugement infaillible et sans appel de l'Histoire. Comment croire que d'ici naisse un homme libre, sinon par un miracle?

La courbe de ce premier tome peut être décrite ainsi: allant de l'abstrait au concret, le mouvement dialectique explore et recense toutes les structures et tous les conditionnements de la socialité en tant qu'elle constitue – encore dans l'abstrait – l'être-dépassé. Ce recensement s'achève en revenant, dans une *circULARITÉ dialectique*, à son point de départ. Loin cependant de s'annuler ainsi, la circularité dialectique constitue au contraire «le critère évident de la valeur totalisante [de l'expérience fondamentale]» (p. 637). Sartre affirme donc que la contraignance de l'expérience de la rationalité naît de la réversibilité du mouvement de l'expérience. Cela n'est guère contestable; ce qui l'est, c'est justement de savoir si Sartre atteint vraiment cette réversibilité.

Le premier mouvement de cette exploration saisit la *praxis individuelle* comme dialectique, et en affirme la translucidité radicale. Une analyse du besoin distingue de manière très frappante le besoin, dans l'organisme pratique, de tout manque comme état de choses objectif, en montrant en lui le projet. Cette analyse rappelle les distinctions de Husserl entre *mein Leib* et *der Körper*, mais le matérialisme donne au projet un tout autre sens. Le besoin comme projet constitue le monde ambiant comme négation et se constitue comme négation de cette négation, c'est-à-dire comme projet de «restauration d'un organisme nié» (p. 171). La finalité de l'organisme, ici, n'est que l'objectivation et «le projet comme transcendance n'est que l'extériorisation de l'immanence» (p. 168). Ce premier mouvement de la dialectique est, si l'on veut, contraignant, puisque, en effet, une fois saisi le besoin, on obtient d'un coup dans une contradiction dialectique la liberté comme projet et la nécessité comme environnement inerte nié, les deux termes étant radicalement liés dans une synthèse totalisante. La seule question, mais capitale, c'est de savoir comment le projet s'articule réellement sur la réalité naturelle du besoin. Supposons que l'organisme, au niveau biologique, ne soit pas, comme Sartre le croit, un cycle de pure répétition, et qu'il existe ici des finalités spécifiques. Supposons que ces finalités n'aient rien à voir avec le manque ou le besoin. Quelle raison resterait-il de donner au projet la structure de la négation plutôt que celle, par exemple, de l'information ou de la symbolisation?

Cependant, cette saisie du manque au départ du mouvement est indispensable si le mouvement est totalisation. En effet, quittant le plan de l'organisme, Sartre découvre une seconde structure, multiple celle-là, dans les relations entre individus. Posée la totalisation, les individus ne sont *séparés* qu'au niveau très abstrait envisagé d'abord; en fait, «toute relation

humaine est historique» (p. 180), et il s'agit de découvrir les liens d'intériorité de ces organismes humains considérés d'abord comme dispersés. La dialectique prend alors un aspect tournant et ternaire. Supposant deux individus séparés, Sartre nous montre qu'ils ne s'ignorent l'un l'autre que dans la visée d'un tiers, qu'ils ne sauraient donc être séparés comme des choses. «L'unité vient *du dehors* à la dualité par la *praxis* du tiers» (p. 197). Cette démarche assez conséquente est fort étrange et rappelle la causalité qui règne dans les *Divagations* de Mallarmé. Une Trinité commutative s'instaure, dont Sartre nous dit qu'elle est la relation réelle des hommes entre eux, et qui représente une sorte d'équilibre de la réciprocité (dualité) et de l'intégration totalisante (trinité). Cette relation ternaire est inscrite dans l'être, dans la matérialité des individus et nous allons voir que, loin de les réconcilier, en créant par exemple les premiers liens d'une collaboration au milieu de cette dispersion du besoin, cette relation radicalise au contraire l'hostilité entre les individus.

En effet, Sartre introduit alors la notion de *rareté*. La rareté est, dans l'histoire, et comme fondement de l'histoire humaine, l'unité passive de l'environnement social et la négation matérialisée de l'existence des hommes. Sartre ne dit pas que la rareté fonde *toute* histoire (p. 202), mais elle fonde l'histoire humaine et, dans les conditions actuelles, c'est la seule que nous connaissions.

La rareté, c'est l'entourage social qui se présente comme le contre-homme, en tant que, dans le milieu de la rareté, l'action de l'homme s'altère: il ne s'agit pas, on le voit, d'une rareté des produits extérieure à l'homme et qu'il pourrait combattre en augmentant la production, mais d'une caricature matérielle de l'humain qui se présente comme l'action de chacun *comme Autre*. L'exemple de la multitude des paysans chinois qui abattent des arbres et, sans le savoir, créent par leurs actes mêmes l'inondation, illustre cette passivité active, que Sartre appellera plus loin la *sérialité*.

A partir de ce point, Sartre va régresser à travers une suite de catégories jusqu'au *collectif*.

L'altérité inhumaine prend la forme d'actes sans auteur, dans lesquels l'homme a son être-hors-de-soi. Elle se manifeste d'abord dans l'*intérêt*, qui est une identification à la chose possédée comme à l'être-hors-de-soi. A travers l'intérêt, l'homme cherche vainement à retrouver le lien originel de l'homme à la matière. Vainement, car les hommes de l'intérêt agissent en tant qu'Autres: ils ne parviennent qu'à s'unir dans l'altérité (par les objets auxquels ils s'identifient) et Sartre évoque ici les salons bourgeois «où les machines se rendent visite» (p. 274).

L'intérêt est corrélatif du *destin* que devient la machine pour l'ouvrier, constitué en sous-homme par les possédants. Ainsi se découvre l'être de classe comme appareil préfabriqué: «L'être de classe est pour chacun de nous son être-hors-de-soi dans la matière, en tant qu'il nous produit et nous attend dès la naissance et en tant qu'il se constitue à travers nous comme un avenir-fatalité» (p. 294).

On voit donc que la rareté, comme passivité inhumaine, nous fait déboucher sur un être de classe qui scelle dès sa naissance l'avenir de tout homme. N'oublions pas cependant que, pour Sartre, ces structures ne sont pas un déterminisme mécaniste, mais des structures dialectiques *qui n'existeraient pas sans la liberté*. En effet, l'être de classe n'est que de l'humain passivisé, inhumanisé, de la matière *collective*. N'oublions pas non plus que nous sommes dans une régression, dans l'examen de l'être-dépassé, et que donc le terme «avenir-fatalité» n'implique pas une totalité constituée hors de l'homme et qui le déterminerait comme, par exemple, un destin cosmique.

Les *collectifs*, auxquels nous aboutissons, sont la limite de la passivité. Ici, tous les rapports étudiés jusqu'ici se fondent dans la *sérialité*. «A ce niveau (...), l'Autre, c'est moi en tout Autre et tout Autre en moi et chacun comme Autre en tous les Autres; pour finir, c'est l'Unité passive de la multiplicité en tant qu'elle existe en elle-même» (p. 317). Mais comme «l'unité de chacun avec l'autre et tous les autres n'est jamais donnée en lui et en l'Autre dans un rapport vrai basé sur la réciprocité (...), *c'est bien une unité*, mais c'est l'unité d'une fuite» (p. 317).

Le collectif n'est pas une dialectique. Qu'est-il donc? Il est une anti-dialectique. C'est ici que les choses se compliquent. «En réalité, il y a *deux* dialectiques bien distinctes, celle de l'individu pratique, celle du groupe comme *praxis*» (p. 359). En effet, seule est vraiment dialectique la praxis individuelle saisie au début dans sa translucidité, *et* la praxis de ce qui va surgir maintenant du collectif: celle du *groupe*. Entre les deux, le collectif, antidialectique, est contenu entre deux négations: celle de l'action individuelle qui le rencontre – comme nous venons de le voir – et celle des groupes, qui se constituent en refus (négation) du collectif et de la sérialité» (p. 359).

Cette distinction peut surprendre, mais Sartre y semble bien contraint (et rien n'égale la volonté de conséquence logique de cet adversaire d'Aristote). En effet, les groupes vont surgir des collectifs comme refus de la sérialité. Si le collectif était un moment dialectique, toute la vision antagonistique qui domine cette œuvre s'écroulerait: il est clair que la sérialité deviendrait un *moment dialectique* de la formation du groupe. Or, ce à quoi tend Sartre, c'est à pouvoir, en fin de compte, faire entrer en contradiction dialectique le collectif et le groupe. Cela est impossible si le collectif n'est pas une *anti-dialectique*, s'il n'y a pas une rupture quasi-positive au milieu de l'ouvrage, où nous sommes, et l'établissement d'un antagonisme radical, clé de la circularité dialectique.

Le collectif est cependant, sans être une dialectique, un moment de l'*expérience*: il est le «simulacre inorganique de la dialectique comme libre activité humaine» (p. 376). Et en effet, si le collectif n'était pas simulacre, on ne voit pas comment il y aurait des groupes, car, d'un collectif *vrai*, rien ne pourrait naître.

Dans la seconde partie du livre, intitulée *Du groupe à l'histoire*, nous voyons naître le groupe, qui se définira d'emblée comme le contraire de la sérialité: ici, dans la liquidation de la sérialité, l'homme ne sera pas un autre, mais *lui-même*, et les membres du groupe seront liés par une réciprocité.

Sartre cependant ne fait pas procéder historiquement le groupe du collectif: nul ne sait s'il y eut d'abord le groupe ou le collectif. Il se contente de poser «l'antériorité logique du collectif pour cette simple raison que les groupes se constituent (...) comme ses déterminations et ses négations» (p. 384). Ces précautions doivent bien nous faire sentir que la genèse du groupe est chose délicate: il faut qu'il naisse de la sérialité, qui est stérile, tout en ayant le moteur de sa praxis dans la praxis individuelle. Cela n'est pas simple. Aussi Sartre nous présente-t-il cette genèse à travers l'exemple de la Révolution française. L'action de la foule *menacée* est d'abord sérielle: on veut défendre sa vie. Cette action dispersée et contagionnelle, dans l'altérité, va cependant tourner à l'action révolutionnaire. «En tant que chacun veut défendre sa vie contre les dragons, le résultat *dans le champ de la praxis* (...) c'est que *le peuple de Paris s'est armé contre le roi* (...). La sérialité inerte se retrouve de l'autre côté du processus d'altérité *comme un groupe uni qui a produit une action concertée*» (p. 389). A vrai dire, le problème paraît ici escamoté. Et ce qui complique encore cette genèse, c'est que le groupe, dans son refus de la sérialité, ne se forme que sous la pression d'autres *groupes* organisés, ce qui, de nouveau, est assez conséquent, puisqu'il n'y a pas, chronologiquement, de «premier» groupe. Pourtant, le moment temporel subsiste dans cette genèse, mais paraît hors de toute rationalité. Quoi qu'il en soit, cette métamorphose permet à Sartre de revenir à la dialectique individuelle (p. 398) pour expliquer comment peut s'amorcer la liquidation de la sérialité.

Nous ne pouvons parcourir longuement les étapes de la croissance du groupe. Sartre montre, dans le groupe *en fusion*, le tiers (celui de la dialectique tournante du début) comme *souverain*. Ce tiers est n'importe qui, celui de qui, maintenant, part l'initiative de liquider la sérialité, de ne plus fuir. Non que ce tiers veuille être souverain; il se fait tel. Dans le groupe alors, il n'y a pas d'autre; il y a des moi-même. Le rapport de tiers à tiers n'a plus rien à voir avec l'altérité: c'est une *réciprocité médiée*. Il n'y a pas encore de chef; l'individu commun souverain «donne à la foule entière l'unité biologique et pratique de son organisme comme la règle de l'unification commune» (p. 410).

Un tel groupe en fusion est-il vraiment une structure anthropologique? On peut en douter. Si la vision d'un tel groupe nous rappelle la radicalité de l'acte social, dans son exigence d'historicité, contre toutes les constructions illusives de l'esprit, contre l'altérité, elle évoque aussi irrésistiblement la sacralisation de l'action, trop connue, des régimes totalitaires. Sartre demeure tributaire de la totalisation dialectique: le groupe, dans la démarche régressive, est destiné à mourir, et c'est sans doute parce qu'il doit mourir qu'il a tant de peine à naître.

Le groupe ou les groupes, ou la structure de groupe – puisque nous sommes encore dans l'abstrait – ne saurait demeurer en fusion. Il va devenir *organisation*, puis *institution*.

Etant donné l'Histoire, c'est-à-dire le temps, arrivera un moment où le groupe *aura été* groupe en fusion et où il s'en souviendra: ce temps insidieux est déjà la marque en lui de la mort. Il lui faudra tout d'abord assurer sa

permanence après la victoire, car, chose étrange mais également conséquente, un groupe qui échoue n'est qu'un raté de groupe, puisque la situation historique commande. Victorieux donc, le groupe doit se lier par le *serment*. Dans le serment, le tiers «réclame à l'autre tiers une garantie objective qu'il ne devienne jamais l'Autre» (p. 440). Ce serment donne lieu à la *terreur*. La terreur unit le groupe assermenté. Par elle, une mortelle sollicitude de tous pour chacun garantit la liberté: j'accepte librement la liquidation de ma personne si je devais rompre le serment. «La relation fondamentale de tous les tiers, c'est qu'ils se sont produits ensemble à partir du limon de la nécessité» (p. 451). «Nous sommes frères en tant qu'après l'acte créateur du serment nous sommes *nos propres fils*, notre invention commune» (p. 453). Ici se manifeste une limite qui, d'un point de vue éthique, est impossible à justifier: Sartre écrit à propos du lynchage dans le groupe: «Cette violence d'extermination reste lien de fraternité entre les lyncheurs et le lynché en ce sens que la liquidation de traître se fonde sur l'affirmation positive qu'il est *un homme du groupe*» (p. 454). On pourrait ironiser ici, mais ce n'est pas le lieu: l'anthropologie de Sartre est totalitaire, et l'antagonisme fondamental montre ici son vrai visage: l'Histoire est *juge* et elle justifie la liquidation sommaire au cœur même de celui qui est liquidé. Sartre a beau distinguer (p. 455, note 1) ce lynchage «fraternel» du lynchage raciste (qui s'attaque à un autre groupe), ces Myrmidons nés du limon de la nécessité ressemblent étonnamment à des brutes sanguinaires dont la fraternité inspire l'horreur. Tel est l'homme libre, dit Sartre. Voire.

Ce groupe, une fois assermenté, va se donner des fonctions, se faire un cerveau de groupe. Ce faisant, le groupe réintroduit l'altérité en lui, sous une forme culturelle. C'est ici *le même* (le groupe) qui se différencie. On parvient ici au niveau de la *structure*. Dans la structure, selon Pouillon, «chaque élément est (...) l'expression particulière de la totalité qui se réfléchit immédiatement et totalement en elle» (p. 496). «La structure est la relation spécifique des termes d'un rapport réciproque au tout et entre eux par la médiation du tout» (p. 502). D'où il suit que «l'idée de l'homme, dans un groupe organisé, n'est que l'idée du groupe» (p. 503).

Sartre amorce ici un virage. Sa définition du groupe organisé l'entraîne tout droit vers l'idée d'une nouvelle espèce telle que peut la rêver la cybernétique. Sartre (p. 487) parle du reste en passant du calcul que l'on peut appliquer aux structures.

Mais la matérialité veille et il est clair que c'est elle qui va empêcher le groupe de devenir une autre espèce que l'homme (p. 533). Si l'on se souvient en effet que le groupe est dans l'Histoire, on conclura, comme le fait Sartre, qu'*il demeure un produit*. Le statut d'hyperorganisme lui étant «rigoureusement interdit» (p. 533), le groupe échoue. Et il échoue finalement pour avoir perdu la translucidité de la *praxis* individuelle.

Cependant, le groupe ne retombe pas au niveau de la machine: il devient un processus-objet. A ce moment, le groupe retrouve en lui la sérialité. La question ultime devient alors: «Que doit être *un groupe dans son être pour*

qu'il nie de soi-même et en soi-même l'existence?» (p. 552), l'existence étant l'unité pratique et dialectique qui hante le groupe.

Le groupe retrouve la sérialité en *s'institutionnalisant*. «L'unité de l'institution, c'est l'unité de l'altérité en tant qu'elle s'est introduite dans le groupe et que le groupe l'utilise pour remplacer son unité absente» (p. 584). Dès lors, le groupe «infecté» de sérialité va, à travers l'autorité, et dans l'institution, *agir sur la série*. La fraternité du groupe en fusion est devenue la mystification du serment: l'institution va, par l'extéro-conditionnement, produire une caricature du groupe. Le conditionnement, en effet, «pousse à l'extrême l'altérité puisqu'elle détermine l'individu sériel à faire comme les autres pour se faire le même qu'eux» (p. 620). (Vous serez vous-même en achetant tel disque.)

Parvenus à ce point, nous sommes, selon Sartre, au bout de la régression et au seuil de l'Histoire. Toute la démarche, en effet, conduit à dégager une réciprocité fondamentale du *groupe* et du *collectif*, qui constitue la circularité dialectique. Nous obtenons en quelque sorte la rationalité dans le lien indissoluble entre les groupes et les séries, dans l'Histoire. Ce lien n'est rien d'autre que la totalisation historique elle-même, qui prend en fin de compte l'aspect d'une lutte interne-externe où la praxis est à la fois *même* et *autre* à tous les niveaux. En conclusion, Sartre pose la question de l'intelligibilité d'une telle lutte, qui serait – si l'on ose dire – une dialectique complexe entre dialectique et antidialectique.

Dans son second volume, Sartre pense montrer cette intelligibilité par la démarche progressive, qui doit conduire à découvrir «la signification profonde de l'Histoire et de la rationalité dialectique» (p. 755).

La critique que nous allons esquisser maintenant ne prétend pas mettre en question le *projet* même de Sartre et l'intention profonde de l'homme qui entreprend une telle exploration. Personne ne peut juger de l'origine des démarches de l'esprit et qui prétend en juger ne juge le plus souvent que lui-même. La seule fin d'une critique philosophique est de tenter de comprendre et d'éclairer son objet, et c'est à ce point de vue que nous nous plaçons maintenant.

Envisageons l'affirmation centrale de cet ouvrage, formulée dans *Question de méthode*: la tâche est de créer une anthropologie structurelle et historique, et cette anthropologie ne peut être que marxiste, c'est-à-dire fondée sur la seule philosophie actuellement vivante: le matérialisme historique.

Ce qui frappe d'emblée l'esprit, c'est le cadre ou l'horizon fixe dans lequel la réflexion de Sartre se situe. Les raisons de poser ce cadre, Sartre nous les donne: si l'on veut comprendre l'histoire en se situant hors d'elle et en refusant les conditions, les moyens et les instruments qui permettent d'explorer le champ historique, on ne fait rien; on ressemble à un physicien qui refuserait de fixer le cadre de l'expérience qu'il entreprend. Nous sommes *dans* l'histoire, et le marxisme est la seule pensée qui ouvre l'expérience du champ historique et la limite, pour nous, actuellement, c'est-à-dire qui permette de comprendre l'homme concret, existant dans telle ou telle

situation. Seul le marxisme ne se fait pas une idée préconçue de l'homme et seul il débouche sur une appréhension sans présupposés de la réalité humaine.

Ici, deux questions liées entre elles se posent immédiatement:

1. La philosophie marxiste, pour Sartre, n'est pas définitive. «Aussitôt qu'il existera *pour tous* une marge de liberté *réelle* au delà de la production de la vie, le marxisme aura vécu. Mais nous n'avons aucun moyen, aucun instrument intellectuel, aucune expérience concrète qui nous permette de concevoir cette liberté ni cette philosophie» (p. 32). D'où il suit que la pensée marxiste n'est pas une méthode qui *entre* dans l'histoire pour la comprendre, mais qu'elle est elle-même *totalement prise* dans l'histoire, dont elle n'est qu'un moment. (Cela ne semble pas vrai, soit dit en passant, de la pensée de Marx lui-même, pour qui la dialectique est avant tout une arme très efficace, qu'il faut se garder d'employer inconsidérément dans toutes les démarches de l'esprit.)

2. Le champ historique comme matérialité, totalisation en cours, n'est pas un champ d'expérience ordinaire, puisque le point de vue, la visée de l'objet de ce champ n'est rien d'autre que ce champ lui-même dans son mouvement. Le fait que la finalité de ce mouvement soit placée dans une situation future qui est strictement inaccessible à notre esprit ne fait qu'obscurcir le sens de cette matérialité.

Dialectique ou non, une raison n'est pas réductible sans contradiction pure et simple au mouvement de l'objet qu'elle vise. Comprendre, c'est nécessairement, d'une manière ou d'une autre, être distinct de ce qu'on comprend.

Sartre nous dit: il n'en va pas ainsi dans la raison dialectique, car il n'est pas possible de prendre un point de vue «contemplatif» sur la totalisation. Sartre ici nous presse et le philosophe, s'il s'interroge, pourrait bien chercher en vain, dans les pensées de notre temps, ce point de vue qui transcende le devenir. Il ne lui resterait rien d'autre à faire que d'admettre que l'expérience, au niveau historique, est prise dans cette contradiction et que la liberté, c'est de vivre cette contradiction dans le cadre du matérialisme historique.

Pour le philosophe et pour l'homme tout court, cependant, il n'est pas possible de vivre la contradiction, sinon dans l'imaginaire. La totalisation de Sartre est un mouvement contradictoire imaginaire, et ce mouvement imaginaire de l'histoire nous montre à quel point *l'expérience historique* nous est devenue obscure, combien mal nous parvenons à saisir *le donné* au niveau de l'histoire. Le marxisme de Sartre, c'est l'obscurité qui règne dans *notre* esprit quant au devenir humain, à son sens, à sa finalité. Critiquer la pensée de Sartre, c'est se demander si l'on peut éclairer le devenir humain sans devoir accepter en raison la nécessité de la terreur pour le présent et, pour le futur, une liberté dont nous n'avons aucune expérience concrète.

Il ne faut pas s'y tromper: l'exploration de Sartre est révélatrice. Ce que la régression lui fait découvrir, ce qu'il ramène au jour, c'est le désespoir historique dans toute sa virulence: un horizon historique dans lequel il n'arrive rien et où la praxis libre est *l'acte* qui manifeste qu'il n'arrive rien. Cet acte ne se soutient que dans l'affirmation constante – qui est de l'ordre de l'esprit – de son identité: l'affirmation qu'il est «impossible que l'homme

soit impossible». Cette affirmation – les marxistes ne s’y sont pas trompés – n’a pas grand-chose à voir avec Marx; c’est plutôt une visée-limite, d’ordre phénoménologique, sans réduction transcendantale, dans laquelle:

1. L’objet visé est visé immédiatement comme obstacle et, par ce rôle même d’obstacle, fonde un être libre pour qui seul il peut y avoir des obstacles.
2. Le champ dans lequel a lieu cette visée est la matérialité, milieu dont on a ainsi «prouvé» qu’il est inintelligible sans la liberté.

Cette démarche est statique car, dans ce champ, rien n’arrive et rien ne peut arriver. La raison dialectique légifère dans une histoire où absolument rien ne s’est *vraiment* passé et où, dans la progression, rien ne se passera.

Le *donné* historique est-il vraiment cela? Non, certes, car un événement ne peut pas plus être compris et vécu comme tel par un être qui y est totalement plongé que la sphère ne peut être comprise comme sphère par un être infiniment plat, pourvu de deux dimensions, qui se mouvrait à sa surface. L’histoire est événement et, d’une manière ou d’une autre, l’événement est vu comme tel dans son existence d’événement comme quelque chose qui arrive, est arrivé, arrivera et peut arriver. L’expérience de l’événement comme expérience de l’historicité implique que l’événement à venir n’est pas encore arrivé et que l’événement passé, qui est arrivé, ne contient à *aucun titre* les structures réelles de l’événement à venir: aucune structure acquise dans la démarche régressive ne détermine l’avenir en son être et toute totalisation de l’événement est imaginaire.

L’esprit, dans l’événement, commence par comprendre que c’est cette ouverture radicale qui est l’expérience historique. Ce qui arrivera est inconnu, et la résistance invincible de l’histoire à toute totalisation est précisément cet inconnu. Mais cet inconnu est historique: l’avenir existe dans le champ de l’événement; il arrive et ne fait pas semblant d’arriver. L’événement, ce qui arrive, n’est donc pas tenu le moins du monde d’arriver dans les «secteurs de la matérialité» sous l’œil tournant de la raison dialectique.

Sartre pourra reprocher à notre critique ce qu’il reproche déjà à Jaspers: une volonté sournoise de rétablir la transcendance, qui procède d’un subjectivisme contemplatif. Cependant, nul n’a le monopole du réalisme et ce qui est impérieux n’est pas forcément vrai.

La révolution de notre conception de la matière dans la physique moderne et la théorie de l’information, les découvertes modernes en sociologie et en psychologie sont bien loin, certes, de nous donner une philosophie de l’histoire, et la critique qu’adresse Sartre aux sociologues (Lewin; Kardiner) et aux ethnologues (Lévi-Strauss) n’est pas sans fondement; les sciences de l’homme manquent de cette certitude philosophique radicale que Husserl avait tenté de leur donner dans la Méthode phénoménologique. Ce qui est pourtant certain, c’est qu’elles battent en brèche le matérialisme historique et que ce n’est pas en retournant à lui qu’on va créer une philosophie de l’histoire.

Ce qui se dégage malgré tout lentement des recherches actuelles sur l’homme, c’est qu’une nouvelle philosophie de l’histoire n’aura pas pour principe *l’antagonisme*, qui est au centre de la pensée de Sartre et représente

sans doute l'élément le moins actuel de l'héritage hégélien et de l'esprit du XIX^e siècle.

Ce qui se dégage lentement, c'est que la communauté historique humaine ne saurait créer son propre avènement dans la violence, en s'arrachant «au limon de la nécessité». L'horizon d'une philosophie de l'histoire n'est plus, ne peut plus être anthropocentrique. Cet horizon n'a jamais été un universel *produit* humain, dans lequel le seul événement est le travail de l'homme, qui se crée et se récupère lui-même dans la lutte de classes. Il apparaîtra de plus en plus que l'événement qu'est la communauté humaine ne peut se comprendre qu'à partir d'autres événements *donateurs* du sens historique de la praxis humaine et de ce qu'elle crée. Alors cesse le mirage de la «matière ensorcelée», du «contre-homme», de la «rareté», car on se rend compte que l'horizon historique parle, parle un langage inconnu, mais irréductible à ce que l'homme croyait être.

* * *

Nous pensons que c'est dans cette voie qu'il faut chercher une méthode philosophique pour comprendre l'histoire. Se refuser à voir que, pour comprendre un événement, il faut *exister* à un niveau qui n'est pas le déroulement même de l'événement, c'est un suicide philosophique et un *sacrificium intellectus*. Le mot *contemplation* est, pour Sartre, préjoratif; il équivaut à rêverie vide de qui ne réalise pas sa situation. La contemplation est pourtant la liberté vraie de l'esprit qui ne lie pas ses démarches et ses choix à un cadre historique; d'elle naissent le savoir et l'action dans le champ de la raison. Une véritable anthropologie ne peut naître dans le champ clos d'une doctrine qui est censée dicter à l'être ses lois, ou les exprimer. En science, en art, en morale, rien ni personne ne dit «ce qu'est l'Univers entier» ni ce qu'est l'homme entier.

L'ouvrage de Sartre propose une anthropologie totalitaire, qui ne saurait inaugurer une connaissance nouvelle et vraie de l'histoire. Il est *vrai* que l'histoire coloniale est un tissu de haine, d'asservissement et de peur; mais faut-il croire à l'Unité sans faille et sans appel de l'Histoire si la fraternité unitaire des hommes exige de justifier en esprit et en conscience la haine, l'asservissement et la peur?

J.-P. Leyvraz