

De l'être et le néant à la critique de la raison dialectique

Autor(en): **Javet, Pierre**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **11 (1961)**

Heft 1

PDF erstellt am: **24.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380752>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DE L'ÊTRE ET LE NÉANT

A LA CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE

Après *L'Être et le Néant*, c'est-à-dire après son ontologie, en 1943, Sartre pensait pouvoir élaborer une morale. Dix-sept ans plus tard, sa seconde grande œuvre théorique, la *Critique de la raison dialectique*¹, est de nouveau une ontologie². Essayons pour commencer de comprendre pourquoi Sartre a été conduit à reprendre le problème de l'être, après quoi nous chercherons à voir quel rapport existe entre cette seconde ontologie et la première.

* * *

On peut saisir de deux manières le chemin parcouru par Sartre, en le rapportant d'une part aux exigences propres de sa réflexion philosophique et de l'autre à la situation historique du philosophe et à sa participation aux débats politiques de l'après-guerre.

L'*EN* avait défini les différents modes d'être de la subjectivité, c'est-à-dire de l'homme comme existence libre. A partir de là, Sartre chercha à éclairer les conduites de l'homme. C'est dans cette perspective qu'il écrivit ses œuvres dramatiques et romanesques, ainsi que ses essais critiques. Cette activité littéraire était pour lui en quelque sorte le laboratoire où il pouvait expérimenter les différentes possibilités ouvertes pour le comportement humain par les analyses théoriques de l'*EN*. Dans *Saint-Genêt* (1952) par exemple, il étudie sur un cas réel une des attitudes fondamentales qu'il a reconnues à l'homme : considérer Autrui comme sujet et accepter son point de vue sur nous-mêmes, devenir donc ce que l'Autre fait de nous. Genêt intériorise le verdict porté sur lui par les autres (« Tu es un

¹ JEAN-PAUL SARTRE : *Critique de la raison dialectique* (précédée de *Question de méthode*). Tome I : *Théorie des ensembles pratiques*. Paris, Gallimard, 1960, 755 P.

² Elle n'est pas que cela, nous le verrons.

voleur »), il le réalise en « se faisant » voleur, ce qui est la première des « métamorphoses » qui feront de Genêt ce qu'il est devenu : un écrivain.

Mais l'étude d'une destinée individuelle est inséparable de l'examen de l'aventure collective au sein de laquelle elle se déroule. *Les Mains sales* (1948) en donnent un bon exemple. Dans ces conditions, l'élaboration d'une morale ne réclamait pas seulement une ontologie de l'existant individuel, mais aussi une étude des êtres collectifs (Etat, nation, classe, etc.), une ontologie des structures sociales de l'histoire. A ce niveau, les marxistes offraient une théorie générale de la société, mais c'était une théorie déterministe, donc négative de la liberté, ce que Sartre ne pouvait admettre¹. Or la *CRD* étudie précisément les réalités que le marxisme définit et telles qu'il les définit. Il faudra donc voir dans quelle mesure Sartre reste fidèle à sa thèse fondamentale de 1943 en s'installant maintenant de propos délibéré à l'intérieur du marxisme.

Dans cette première perspective, la *CRD* peut donc être considérée comme le prolongement et le complément de l'*EN* : à la théorie de l'existence individuelle s'ajoute maintenant celle de l'existence en société.

L'autre perspective — celle que Sartre lui-même souligne dans *Question de méthode* — est celle du déroulement de l'histoire contemporaine.

Philosophe « en situation », Sartre participe à l'histoire de son temps, en particulier par son intense activité d'essayiste politique. La *CRD* rassemble en une vaste synthèse un grand nombre d'idées que Sartre a déjà eu l'occasion d'exprimer ; elle est l'aboutissement d'une longue réflexion politique, mais cet aboutissement est lui-même « en situation ». La *CRD* est une œuvre datée, on pourrait presque dire une œuvre de circonstance : Sartre en effet la présente comme une contribution au mouvement de reprise réflexive du marxisme par lui-même, mouvement mis en branle par le « dégel » qui a marqué la fin du dogmatisme stalinien. Si la phraséologie officielle a souvent décollé du réel, si elle l'a masqué et même truqué, les mots utilisés par la doctrine ont-ils encore un sens, et lequel ? Puisque la dialectique matérialiste a pu se scléroser en dogmatisme idéaliste, la critique de cette dialectique s'impose maintenant comme une tâche urgente.

Dans cette seconde perspective, le problème de la *CRD* est d'établir ce qu'est la rationalité dialectique et de donner un sens à ses catégories, en particulier à celle de *nécessité* historique puisque c'est

¹ Cf. en particulier : *Matérialisme et révolution* (1946), dans *Situations III*, p. 135-225.

sur ce point que la philosophie de Sartre semblait être irréductible au marxisme. Ainsi, aux yeux de Sartre, le marxisme doit pouvoir prouver *a priori* la rationalité de sa compréhension de l'histoire, car il ne peut pas, après l'aventure stalinienne, se contenter d'en attendre la démonstration de sa réalisation effective à la fin de l'histoire.

Les deux perspectives que nous avons distinguées se rejoignent ici, car Sartre va chercher le fondement *a priori* de la rationalité dialectique dans la structure ontologique de formes sociales. Il va montrer qu'il est possible de rendre compte intelligiblement de la formation des êtres collectifs, en d'autres termes, qu'il existe une logique de la structuration de la société dans le temps, et que cette logique ne peut être que dialectique, c'est-à-dire consister en dépassements synthétiques réels de contradictions données.

Ces dépassements synthétiques créeront des situations *neuves*, ce qui signifiera que l'histoire est un processus irréversible, donc orienté. L'ambition dernière de Sartre est donc d'assurer la possibilité de déterminer rationnellement le sens de l'histoire sans s'en abstraire pour la survoler, mais du dedans. La *Critique de la raison dialectique* vise ainsi à fonder une philosophie de l'histoire, et l'on peut se demander si, en vertu de la convergence que nous avons vue entre l'intention éthique de l'ontologie de Sartre et son intention critique, la philosophie de l'histoire que développera le Tome II ne constituera pas du même coup la morale sartrienne : si l'histoire a un sens, mais un sens non encore réalisé et qui réclame de l'être, et si c'est l'homme qui fait l'histoire en se faisant, le sens de l'histoire se pose alors comme fin pour l'homme, comme valeur.

* * *

Voyons maintenant notre seconde question : quel rapport y a-t-il entre la *CRD* et l'*EN* ?

L'*EN* posait l'homme comme existence pure, comme arrachement au plein de l'être (« néantisation ») et « projet » de ce qui n'était pas encore, c'est-à-dire comme pure *liberté*, mais liberté en situation, en particulier située dans un *corps*. Cette liberté pouvait « récupérer ses propres limites » (*EN*, p. 609) en transcendant la liberté de l'Autre qui les lui infligeait. La liberté était absolue.

Mais cette « récupération » était une bien piètre consolation. C'est ce que marxistes et non-marxistes¹ n'ont pas manqué de reprocher à Sartre : à quoi bon proclamer la liberté absolue de l'homme si l'homme continue d'être écrasé par les nécessités, en particulier

¹ Camus, par exemple, en 1952.

par la nécessité historique, c'est-à-dire par une nécessité imposée à des hommes par d'autres hommes ?

Or c'est précisément sur l'aspect nécessaire du développement historique que le marxisme fonde son interprétation de l'histoire, et c'est son abolition qu'il fixe comme fin de l'histoire. Sartre pouvait-il continuer de passer sous silence cette dimension réelle de l'existence humaine ? Devait-il au contraire abandonner sa thèse centrale, ou pourrait-il la conserver et rendre compte à partir d'elle de cet envers absolu de la liberté ? Tel est le problème que Sartre cherche à résoudre dans la *CRD*.

Sa méthode va être de reconstruire le monde social à partir de la libre activité individuelle (qu'il appelle la « *praxis* constituante ») pour déterminer les « structures formelles » de l'histoire et pour montrer par là comment on peut comprendre que, bien que ce soit l'homme qui fasse l'histoire, elle puisse sembler se mouvoir de son propre mouvement et devenir inhumaine, en d'autres termes comment on peut comprendre que le concours de toutes les libertés puisse se transformer en nécessité pour toutes.

Remarquons pour commencer qu'au départ de sa reconstruction, Sartre se donne une liberté qui *agit*, c'est-à-dire qui transcende une situation donnée en direction d'une fin qu'elle se propose de réaliser. Nous retrouvons ici les deux traits caractéristiques de la liberté sartrienne : néantisation de ce qui est et projet de ce qui n'est pas. L'homme reste donc un être essentiellement intentionnel dans la ligne de l'inspiration phénoménologique¹ de l'*EN*, mais la grande nouveauté de la *CRD*, celle qui permettra de faire sortir l'homme de sa solitude, c'est que cette intentionalité n'est plus le fait d'une conscience percevante mais bien d'une action réellement transformatrice du réel. Ainsi la dialectique subjective du « Pour-soi » — « Pour-autrui », du « regardant » — « regardé », devient une dialectique objective de l'« agent » — « agi ». Dans les deux cas pourtant, soulignons-le, pour que la dialectique soit possible, il faut que la liberté soit celle d'un existant incarné : pour être vu comme pour agir, l'homme doit avoir un corps.

Mais, dira-t-on, l'*EN* n'ignorait pas que l'homme agit. Certes, mais l'action (ou plutôt l'acte — la différence des termes est significative) n'y figurait que comme une modalité secondaire de l'être ou de l'avoir. La connaissance, par exemple, se ramenait à l'avoir (*EN* p. 507) c'était un désir d'avoir, « une chasse » (p. 667).

Dans la perspective de la *CRD*, au contraire, le *faire* est absolument irréductible, l'homme est *praxis*. Telle est la seule nouveauté

¹ Cf. P. THÉVENAZ : *Revue de théologie et de philosophie*, 1952, IV, p. 302-305.

profonde de la pensée actuelle de Sartre. Nous verrons, en effet, que toutes les autres en découlent.

Pourquoi Sartre part-il maintenant de l'action ? C'est qu'il cherche un modèle d'intelligibilité qui fasse de la dialectique autre chose qu'un déterminisme mécaniste ou qu'un organicisme, car l'histoire ne saurait être assimilée ni à une machine, ni à un corps vivant. Ce modèle, il le trouve dans la compréhension que l'individu actif a de son action, et qui lui permet de saisir la multiplicité des éléments d'une situation à partir de la fin projetée. L'action est compréhension synthétique du présent à partir du futur projeté. « La transparence même de la *praxis* (disons, pour l'instant, de la *praxis individuelle*) a pour origine l'inséparable liaison de la négation (qui totalise en *situation* ce qu'elle nie) et du projet qui se définit par rapport au *tout* abstrait — et formel encore — que l'agent pratique pro-jette dans l'avenir et qui apparaît comme l'unité réorganisée de la situation niée. [...] C'est précisément cette unification (et la découverte qui se fait dans le champ totalisé) qui *est* d'abord l'intelligibilité, en tant que la *praxis* humaine, transparente à elle-même comme unité en acte (d'un refus ou d'un projet) définit sa propre compréhension pratique comme saisie totale d'une diversité unifiée. » (p. 149). L'action est donc dialectique. Mais encore une fois, comment cette dialectique de l'action libre va-t-elle pouvoir rendre compte de la nécessité ?

Le premier moment de cette dialectique est celui où l'homme se fait chose par son *corps* pour agir sur les choses : le maçon qui élève un poids au moyen d'une corde passée dans une poulie *est* un contre-poids. L'activité pure se fait inertie pour vaincre l'inertie des choses.

Mais de leur côté, les choses manœuvrées par l'homme, et surtout les choses fabriquées par lui, deviennent choses humaines ; elles retiennent en elles un peu de l'intentionnalité qui fait l'homme : l'outil est à manœuvrer de telle ou telle manière, il *exige* telles précautions. Par son action, l'homme crée un milieu matériel (un outillage, une ville, des moyens de communication, etc.) dont une des dimensions objectives d'être est d'adresser à l'homme des exigences : l'homme doit se soumettre aux exigences de l'objet créé s'il veut pouvoir s'en servir. Ce secteur de l'univers matériel, Sartre l'appelle *pratico-inerte*, soulignant ainsi le statut ontologique contradictoire de ce qui est le résultat d'un échange entre la *praxis* humaine se faisant chose inerte et l'*inertie* des choses absorbant en elles une part de l'intentionnalité de la *praxis*.

Le produit du travail de l'homme lui échappe donc en partie et se met à exister de manière relativement indépendante. L'homme ne se reconnaît plus dans le résultat de son action, il s'aliène : étant homme, il devient chose pour ses choses. Voilà la première *nécessité*

qui s'impose à l'homme. « La nécessité, pour l'homme, est de se saisir originellement comme Autre qu'il n'est » (p. 286, note). La nécessité que découvre ainsi Sartre est celle de l'aliénation de l'homme dans son travail. Cette aliénation est l'équivalent, au niveau de l'action, de celle du Pour-soi en En-soi dans l'*EN* : il y a une aliénation de l'ouvrier dans le capitalisme car son travail, qui est action, donc liberté (Pour-soi), y est traité en marchandise, donc en chose (En-soi).

Devenu chose dans le monde pratico-inerte, l'homme va entrer en relations quantitatives avec les autres : il va s'additionner et former des *séries* (la file de ceux qui attendent l'autobus, p. ex.). Chacun est à la fois le même que les autres, mais aussi totalement autre, monade soigneusement fermée sur elle-même, numéro parmi d'autres numéros. Il y a alors une sorte de réciprocité dans l'indifférence telle qu'aucune relation d'intériorité ne peut s'établir entre les individus sans une intervention extérieure.

En effet, qu'il n'y ait pas de place pour tout le monde dans l'autobus, et l'indifférence se mue en concurrence. La réciprocité devient négative, et chacun devient vraiment l'Autre de tous les autres : celui qui restera sur le trottoir « aura été l'autre ». A la source de la négativité de la réciprocité entre les hommes, Sartre trouve la *rareté*. La rareté est une caractéristique générale du monde matériel, mais l'homme peut espérer la vaincre une fois. La négativité des relations humaines n'est donc pas un fait indépassable, comme dans l'*EN*, elle est simplement une conséquence de la condition actuelle de l'humanité.

En résumé, le monde pratico-inerte est le lieu où l'homme se heurte pour la première fois à la nécessité ; c'est le domaine des relations quantitatives entre les hommes, et où la rareté fait que tous se sentent menacés par tous. A ce niveau, la maxime célèbre de *Huis-clos* reste vraie : « L'enfer, c'est les autres ». Tel est le bilan de la première partie : *De la praxis individuelle au pratico-inerte*.

La deuxième partie : *Du groupe à l'histoire*, va montrer pour commencer comment une série peut liquider en elle la sérialité et instaurer entre ses membres des relations de réciprocité positive telles que chacun ne soit plus Autre que soi pour soi-même, mais que tous deviennent le Même pour chacun.

Un tel renversement peut se produire lorsque une pression extérieure s'exerce sur la série. Plusieurs fêtards bruyants à la sortie d'un café ne formeront un groupe à leurs propres yeux que lorsqu'ils se verront tous ensemble pris à partie par la police : l'unité vient ici de l'action unifiante d'un agent extérieur. Cette première unification n'est pourtant pas suffisante pour liquider l'altérité, car l'unité qu'elle

réalise n'est que passive. Il faut encore que la série réponde à la nécessité qui la presse par une action destinée à la neutraliser. Cette fois-ci, la série se constitue pour elle-même de l'intérieur une unité active dans l'unité de l'action projetée : tous résistent, tous ont le même but, tous sont le Même que les autres. La série est devenue ce que Sartre appelle un « groupe en fusion ». Son unité apparaît, pour la pression extérieure qui l'a provoquée, comme un résultat imprévu qui se retourne contre elle, c'est-à-dire comme une nécessité pratico-inerte. Telle est la « brusque résurrection de la liberté » (p. 425) dans le groupe en fusion : elle est le « retournement inflexible » de la nécessité, « nécessité de la nécessité » (p. 377). Nous avons affaire ici avec une « dialectique nouvelle, dans laquelle liberté et nécessité ne font plus qu'un » (ibid), ou encore, avec une « aliénation de la nécessité à la liberté » (p. 395).

Arrêtons-nous un instant à ce moment capital de la dialectique sartrienne. Sartre trouve ici pour la première fois le moyen de rendre compte d'une relation entièrement positive entre les hommes. Dans la *praxis* commune du groupe en fusion, « il n'y a pas d'*Autre*, il y a des moi-même » (p. 420). Il est en présence d'un « premier « nous » qui est pratique et non substantiel » (ibid.). Ce « nous » est un « nous » sujet, ce qui était tout à fait impossible dans la perspective de l'*EN* (étude des modes d'être de la conscience individuelle). Sartre distinguait alors (*EN*, pp. 486-503) l'expérience du « nous »-objet et celle du « nous »-sujet. La première n'était qu'un simple enrichissement de l'épreuve originelle du pour-autrui » (*EN*, p. 502), et la seconde qu'une « Erlebnis purement subjective » (ibid.). Et il concluait : « L'essence des rapports entre consciences n'est pas le *Mitsein*, c'est le conflit » (ibid.). A un certain niveau (celui du pratico-inerte), cela reste vrai, nous l'avons vu, mais la *CRD* dépasse ce niveau, et le « nous »-sujet devient maintenant une dimension objective nouvelle de l'expérience humaine. En passant de l'être au faire, le *Mitsein* impossible se transforme en *Mitmachen* possible. Ce qui le rend possible, c'est le caractère synthétique de l'action commune : la fin qu'elle vise est la même pour tous les individus du groupe, tous l'intériorisent comme leur projet propre en même temps que commun à tous. Ainsi, c'est par l'action que le groupe réalise son unité intérieure et c'est par l'intelligibilité de l'action que cette nouvelle réalité est rendue intelligible.

Mais cette nouvelle liberté du groupe est à son tour l'origine d'une dialectique. Comment le groupe en fusion survivra-t-il à la disparition de la nécessité contre laquelle il s'était constitué ? Arrivera-t-il à se créer un statut permanent ? Il faudrait qu'il puisse se transformer en un *en-soi*, acquérir de l'être, ou, dans le vocabulaire de la *CRD*, s'affecter d'inertie. Cette possibilité existe : c'est le serment

(p. 439 sqq.), inertie factice créée par la liberté pour sauver le groupe. Par le serment, chaque individu du groupe renonce librement à la liberté de quitter le groupe pour que tous les autres non plus n'amènent pas sa dissolution par leur défection. Mais du même coup apparaît la *violence*, car en prêtant serment, « j'ai librement consenti à la liquidation de ma personne comme libre *praxis* constituante et ce libre consentement revient en moi comme libre primauté de la liberté de l'Autre sur ma *liberté* » (p. 450).

Ainsi apparaît une deuxième forme de *nécessité* qui va se manifester dans la rigidité des structures que le groupe se donnera pour durer (son organisation, les différentes fonctions de ses membres). Pour le membre actif du groupe, le groupe restera *praxis* vivante, mais pour l'observateur extérieur le groupe apparaîtra comme un objet inerte. Il peut donc « être vu à l'envers comme un énorme objet passif, entraîné vers son destin » (p. 544), et cette possibilité repose sur l'inertie dont il s'est lui-même affecté. Ainsi, au niveau du groupe assermenté, « la nécessité n'est que l'aspect extérieur de cette inertie librement créée » (p. 496).

Le serment rend possible la violence dans le groupe, et il est à l'origine de la nécessité. Mais il est aussi, et corrélativement, le fondement de la *fraternité* entre les membres du groupe, en conférant à chacun, de manière aussi permanente que le groupe lui-même, la qualité d'être le même que les autres. « Nous sommes frères en tant qu'après l'acte créateur du serment nous sommes *nos propres fils*, notre invention commune » (p. 453).

Il n'est pas nécessaire de suivre plus loin le déroulement de la dialectique de la nouvelle liberté ressuscitée dans le groupe : comme l'autre, elle se fait chose inerte (serment) et elle engendre une nouvelle sérialité qui permet de rendre compte de ces êtres pratico-inertes que sont un gouvernement, une bureaucratie, une police, une opinion publique, etc. Ce qui importe, c'est de comprendre que cette seconde dialectique (dite « dialectique constituée ») ne relève pas d'une autre intelligibilité que celle qui mène de la *praxis* individuelle au pratico-inerte (dite « dialectique constituante »). En effet, « la *praxis* commune a pour structure formelle l'unité synthétique de la *praxis* individuelle » (p. 516). Ainsi l'histoire cesse d'être un spectacle absurde et désordonné pour celui qui se met dans sa perspective, au même titre que pour comprendre les actes d'autrui et y voir autre chose que des gestes désordonnés, il faut les rapporter au mouvement unifiant de l'action qui les détermine.

Or, la perspective de l'histoire, pour Sartre maintenant, c'est celle qui se révèle dans la *lutte des classes*. C'est là le véritable « lieu de l'histoire » et c'est en même temps le processus qui révèle le mieux le caractère dialectique de l'histoire. Dans une lutte, en effet, chaque

agent cherche à prendre au piège la liberté de l'autre et à la lui retourner en nécessité. « *La seule intelligibilité* possible des rapports humains est dialectique et cette intelligibilité, dans une histoire concrète dont le véritable fondement est la *rareté*, ne peut se manifester que comme une réciprocité antagonistique » (p. 744).

De plus, la lutte fournit une compréhension réelle de l'autre. « La lutte, en chacun, est un approfondissement de la compréhension d'autrui. Comprendre, en effet, dans l'immédiat, c'est saisir par ses fins et par ses moyens la *praxis* de l'Autre » (p. 753). Ainsi, l'histoire est compréhensible pour un observateur situé dans la lutte des classes, car tout, à partir de là, s'ordonne et prend un sens.

Mais l'histoire est-elle compréhensible aussi du dehors, pour l'historien ? Peut-il comprendre, lui qui ne participe pas à la lutte, les deux *praxis* antagonistes et le résultat aléatoire de leur interaction, si comprendre, comme on l'a dit, c'est totaliser une multiplicité dans la perspective d'une fin ? Or l'histoire ne peut être rapportée à l'intention de personne, elle n'est pas la dialectique d'une *praxis* transcendante, comme le sont l'Esprit absolu de Hegel ou le Dieu de certaines théologies de l'histoire.

On le voit, la question de l'intelligibilité de l'histoire rebondit, et c'est l'histoire elle-même dans sa totalité qui fera l'objet du Tome II, dans lequel « la progression synthétique tentera de s'élever jusqu'au double mouvement synchronique et diachronique par quoi l'histoire se totalise elle-même sans cesse » (p. 754-755).

* * *

Relevons pour terminer une dernière transformation dialectique analysée par Sartre : c'est celle qui conduit la raison dialectique à se métamorphoser en raison analytique. Comme la *praxis* individuelle et comme la *praxis* du groupe, la pensée peut s'affecter d'inertie. Elle le fait pour se rendre homogène au monde naturel qu'elle veut comprendre, car, pour Sartre, la nature n'est pas dialectique. Le déterminisme apparaît ainsi comme un cas-limite de la rationalité dialectique, valable dans un secteur déterminé de l'être qui est le monde de l'inerte.

Mais la pensée étant une forme de l'action, la pensée déterministe peut aussi être simplement la pensée de ceux qui sont déterminés comme des choses, c'est-à-dire la pensée de ceux qui sont aliénés dans le monde pratico-inerte ; dans ce cas, elle est elle-même pensée aliénée, tandis que la pensée dialectique est *praxis* de ceux qui ont rompu l'aliénation, donc, pour Sartre, de la classe ouvrière révolutionnaire. « La dialectique et la *praxis* ne font qu'un : elles sont, dans leur

indissolubilité, la réaction de la classe opprimée à l'oppression » (p. 742). Ainsi se trouve justifiée la prétention qu'a Sartre de participer réellement, par son livre, à l'œuvre d'émancipation de la classe ouvrière.

* * *

En résumé, nous avons vu que la philosophie de l'*EN* se retrouve intégrée dans la *CRD* et que, dans ce cadre plus large, elle reste valable dans certaines limites qui sont celles du monde pratico-inerte où l'homme s'aliène. La *CRD* nous apparaît ainsi comme la reprise de la pensée sartrienne à un niveau de radicalité plus grande qui doit nous permettre une réinterprétation plus compréhensive de l'œuvre entière de Sartre.

PIERRE JAVET.

N. B. — L'étude qui précède n'a d'autre propos que d'introduire à la lecture de la *CRD* en la situant dans l'œuvre de Sartre. Il a semblé en effet préférable d'attendre la parution du Tome II pour porter un jugement d'ensemble sur cette œuvre considérable.

P. J.