

Sartre et la raison dialectique

Séance 2 (17 septembre 2025)

Quelques éléments des œuvres « de transition » (1945-1949)
annonçant les thèmes de la *Critique de la Raison Dialectique* (suite)

Cahiers pour une morale (1947-48, publiés en 1980)

L'ouvrage contient une première analyse de la notion d'histoire sous le titre de « Ambivalence de l'Histoire. Ambiguïté du fait historique » (p. 26-74). Sartre y expose ses questionnements, doutes et perplexités non encore résolus, qui seront réexaminés et clarifiés dans la *CRDi*. En voici les principaux :

- L'existentialisme affirme l'individualité irréductible de la personne, dont par conséquent le sacrifice est injustifiable par l'Histoire (« irrécupérable ») car perdre l'existence, pour un pour-soi, c'est tout perdre. En revanche, si l'on considère que l'Histoire a un sens global, alors chaque élément peut n'être qu'une médiation par rapport à la totalité, et tout ce qui arrive à cet élément peut être justifié. Faisant référence aux enfants victimes de la guerre, Sartre rejette cette justification.
- Être dans l'Histoire c'est toujours être aliéné, car l'action est déviée par les autres et par le monde, mais elle peut toujours aussi être reprise.
- Si donner un sens à l'Histoire consiste à la connaître dans sa totalité, comment est-il possible d'embrasser un objet à l'intérieur duquel on se trouve ?
- En réponse à la pensée marxiste selon laquelle les superstructures sont déterminées par les conditions économiques, il faut ajouter que celles-ci sont aussi modifiées par celles-là.
- Une Histoire totalisante doit inclure celle de l'Orient (et plus tard Sartre ajoutera aussi celle des peuples dits « sans Histoire »).

Par ailleurs, il voit de nouveaux obstacles s'opposer à la perspective d'une révolution :

« Si l'avenir est conçu à partir de la situation vécue avec ses limites et si l'avenir propre est démenti par l'avenir vrai, lui-même défini par les révolutions techniques, alors l'avenir esquissé par Marx avec la révolution au bout est précisément démenti par la révolution « atomique ». Tout d'abord la révolution est devenue impossible et remplacée par la guerre. Ensuite il y a dictature bureaucratique et technique remplaçant peu à peu l'oppression capitaliste. Enfin l'homme général devenu facteur historique en tant que général réclame la généralité, c'est-à-dire la dictature égale pour tous d'un Etat abstrait et la liberté et l'égalité dans la totale interchangeabilité. Ces trois dangers qui menacent sont des formes d'oppression nouvelles. L'homme peut être aussi bien aliéné par l'abstraction et l'universalité que par une catégorie concrète d'opresseurs. Ceux-ci faisaient la médiation entre l'abstraction et l'opprimé. A présent oppression par l'abstrait sans médiation. » (*Cahiers pour une morale*, p. 87).

Si on adopte la thèse que les progrès techniques sont bénéfiques à l'humanité parce qu'ils permettent de la délivrer de la faim à condition qu'ils soient pris en mains par les travailleurs eux-mêmes, la technique atomique annihile cet espoir car, en raison de son gigantisme et de sa dangerosité, elle doit être contrôlée par les États, qui la détournent au service de leurs guerres. Par ailleurs, l'oppression directe et visible de la classe bourgeoise au XIX^e siècle a été remplacée par une oppression beaucoup plus diffuse, généralisée et anonyme, à laquelle en outre les populations participent elles-mêmes en contribuant à leur aliénation. Il n'y a plus d'intermédiaires concrets (de « médiation ») entre les structures aliénantes et les individus atomisés. Sartre hérite ici des études sur la manipulation des masses et sur les enjeux des choix techniques ; il les reformulera sous l'angle existentiel dans la partie de la *CRDi* consacrée à l'aliénation.

Vérité et existence (1948, publié en 1989)

Dans cet ensemble de notes qui semble plus rédigé pour lui-même que pour communiquer sa pensée, Sartre se situe par rapport aux conceptions de la vérité qu'il lit chez Hegel et chez Heidegger. Mentionnons seulement les éléments qui préparent la *CRDi*.

- Toute vérité est partielle et doit constamment être revérifiée, sauf celles qui sont devenues unanimement évidentes et sont désormais considérées comme éternelles (on les trouve principalement en mathématiques, du fait que ces objets ne changent pas et que les nouveaux développements n'invalident pas les précédents). Il n'y a pas de vérité totale de l'humanité, car ce serait celle de son Histoire achevée, de la même manière que l'essence ou la vérité d'un individu est l'ensemble de son passé achevé ; par conséquent, elle ne pourrait exister qu'à la disparition de l'humanité, et devrait être saisie du dehors.
- La connaissance ou l'ignorance sont des choix, des projets, parce qu'elles sont des anticipations de notre être futur. Ainsi toute connaissance est action puisqu'elle nous transforme, et réciproquement toute action est connaissance car elle révèle quelque chose de l'être sur lequel on agit. L'ignorance volontaire est une peur de l'En-soi (car la connaissance révèle que le monde nous est hostile, que la vie suppose la lutte) ou du Pour-soi (peur de découvrir notre liberté, notre responsabilité et notre obligation de construire notre propre sens) ou de la relation entre les deux (découverte de notre dépendance par rapport à l'En-soi, qui au contraire ne dépend en rien de l'existence des Pour-soi).

L'opinion est le refus de la vérifiabilité et donc fait obstacle à la possibilité de faire advenir une vérité : on adopte une idée dont la provenance n'est pas interrogée, dont la présence est contingente.

- Lorsqu'on ne réalise pas un savoir, au sens où on n'éprouve pas personnellement ce que l'on sait, on a des vérités « idéalistes » c'est-à-dire « des énoncés sur l'Être sans contact avec l'Être » (raisonnements et discours sans intuition révélatrice fondamentale) ; c'est le savoir abstrait fondé sur les communications des autres. Cependant, en communiquant une vérité aux autres, on leur laisse la possibilité de la vivre à leur façon, c'est une générosité.
- Distinction entre *historialité* et *historicité* : l'historialité est le projet que le Pour-soi fait de lui-même dans l'Histoire ; l'historicité est l'appartenance objective à une époque, le fait que chacun est l'expression de son époque. Par conséquent, aller dans le sens de sa liberté ontologique, c'est s'historialiser plutôt que de subir l'historicité :

« L'absolu concret et le dévoilement de la vérité à l'absolu-sujet¹ sont dans l'historialisation. L'erreur est d'y voir un épiphénomène de l'historicité, au lieu que l'historicité est le sens conféré à mon projet en tant qu'il n'est plus du tout vécu ni concret mais pur en-soi abstrait. Ainsi doit-on se faire historique contre l'histoire mystifiante, c'est-à-dire s'historialiser contre l'historicité. » (*Vérité et existence*, p. 135-136).

Sartre donne comme exemple d'une histoire mystifiante celle qui fait disparaître sous la statistique des migrations les multiples projets libres des personnes qui ont choisi de s'exiler : l'émigration apparaît ainsi comme une force emportant les individus, inconsciemment agis par les conditions sociales et économiques.

*

* *

1 L'absolu-sujet est une expression hégélienne qui désigne la conscience en tant qu'elle est certitude inconditionnelle d'elle-même ; l'absolu concret est l'objet d'une telle conscience lorsqu'elle est parvenue à la même certitude à propos de son objet par un parcours des étapes progressives du savoir.

La Critique de la raison dialectique. Partie introductive : « Questions de méthode »

Avant de paraître sous forme d'article dans *Les Temps modernes*, cet essai avait été écrit pour une revue polonaise qui voulait faire le point sur l'existentialisme en France. Sartre l'orienta vers la recherche d'une anthropologie philosophique, qui serait « structurelle et historique ». Il minimise l'apport de l'existentialisme, appelé « idéologie » (non dans le sens politique mais dans le sens d'une pensée insuffisamment créatrice pour recevoir le nom de philosophie), et présenté comme une simple « enclave » dans la philosophie marxiste². Celle-ci, dit-il, est la philosophie de notre temps « parce que les circonstances qui l'ont engendrée ne sont pas encore dépassées » (p. 29) mais « aussitôt qu'il existera *pour tous* une marge de liberté *réelle* au-delà de la production de la vie, le marxisme aura vécu ; une philosophie de la liberté prendra sa place. » (p. 32). En conclusion de cette partie il dira réciproquement que, lorsque le marxisme aura accepté de se donner l'existentialisme comme fondement anthropologique, celui-ci pourra se dissoudre en lui. On peut concevoir dès lors que la philosophie de la liberté qui adviendra sera la synthèse-dépassement des deux.

Sartre fait bien comprendre qu'il s'agit d'une recherche proprement philosophique, à la fois ontologique et gnoséologique, c'est-à-dire portant sur l'être de l'histoire humaine et sur le type de connaissance qu'on peut en avoir ; mais elle a besoin de se reposer sur les apports des disciplines qui récoltent des faits, qui décrivent des institutions (en synchronie ou en diachronie) et font apparaître des fonctionnements qui ne sont pas directement visibles. Ces disciplines : histoire, anthropologie ou ethnologie, sociologie, psychanalyse, seront « auxiliaires », c'est-à-dire qu'il les utilisera pour alimenter sa pensée en exemples et en démonstrations locales. Il faudra se garder de leur tendance à hypostasier leurs concepts, c'est-à-dire à les ériger en réalités autonomes : comme si la classe, ou la névrose, ou les structures de la parenté existaient d'abord en elles-mêmes pour ensuite aller s'appliquer aux individus. On verra comment les individus sont porteurs des catégories sans jamais s'y réduire.

Le même reproche s'adresse aux historiens marxistes, qui appliquent à tout événement un canevas de catégories abstraites :

« Il faut simplement rejeter l'*apriorisme* : l'examen sans préjugés de l'objet historique pourra seul, en chaque cas, déterminer si l'action ou l'œuvre reflètent les mobiles suprastructurels de groupes ou d'individus formés par certains conditionnements de base ou si l'on ne peut les expliquer qu'en se référant immédiatement aux contradictions économiques et aux conflits d'intérêts matériels. (...) Le marxisme concret doit approfondir les hommes réels et non les dissoudre dans un bain d'acide sulfurique. (...) On perd le réel à totaliser trop vite et à transformer *sans preuves* la signification en intention, le résultat en objectif réellement visé³. (...) Penser, pour la plupart des marxistes actuels, c'est prétendre totaliser et, sous ce prétexte, remplacer la particularité par un universel ; c'est prétendre nous ramener au concret et nous présenter sous ce titre des déterminations fondamentales mais abstraites. Hegel, du moins, laissait subsister le particulier en tant que particularité dépassée : le marxiste croirait perdre son temps s'il tentait, par exemple, de com-

2 Ce début est très marqué par la volonté de répondre à Georg Lukács qui, dans *Existentialisme ou marxisme ?* paru en 1948, refusait tout *L'Être et le Néant* au nom du marxisme.

3 Dans un autre passage, Sartre évoque l'exemple de Flaubert, que dès son époque on a catalogué comme un écrivain réaliste parce que ses œuvres apparaissaient comme telles, alors qu'il détestait le réalisme et cherchait à faire de l'art pour l'art. Ainsi la signification (ce qui apparaissait) de ses œuvres était comprise à tort comme étant son intention, le résultat de son travail comme ce qui était visé. Ce qu'il faut chercher dans un tel cas, c'est pourquoi ses contemporains, en attente de réalisme, ont vu ce qu'ils voulaient y voir, et pourquoi lui-même n'est pas arrivé à faire éprouver ce qu'il souhaitait exprimer.

prendre une pensée bourgeoise dans son originalité. A ses yeux ce qui importe seulement c'est de montrer qu'elle est un mode de l'idéalisme. » (*Critique de la raison dialectique*, p. 36-40).

La contradiction capitaliste est le cadre, la tension permanente qui déchire la société, mais elle n'éclaire aucun événement dans sa réalité concrète. Pour ce faire, il faut décrire dialectiquement la multiplicité de contradictions et dépassements qui en font un mouvement totalisateur :

« Par la raison que chaque comportement d'un groupe dévoilé dépasse le comportement du groupe adverse, se modifie par tactique en fonction de celui-ci et, en conséquence, modifie les structures du groupe lui-même, l'événement, dans sa pleine réalité concrète, est l'unité organisée d'une pluralité d'oppositions qui se dépassent réciproquement. Perpétuellement dépassé par l'initiative de tous et de chacun, il surgit précisément de ces dépassements même, comme une double organisation unifiée dont le sens est de réaliser dans l'unité la destruction de chacun de ses termes par l'autre. (...)

C'est donc *l'ambiguïté même* de l'événement qui lui confère souvent son efficacité historique. Cela suffit pour que nous affirmions sa spécificité : car nous ne voulons ni le considérer comme la simple signification irréaliste des heurts et de chocs moléculaires ni comme leur résultante spécifique ni comme un symbole schématique de mouvements plus profonds, mais comme l'unité mouvante et provisoire de groupes antagonistes qui les modifie dans la mesure où ils la transforment. Comme tel, il a ses caractères singuliers : sa date, sa vitesse, ses structures, etc. L'étude de ces caractères permet de rationaliser l'Histoire au niveau même du concret. Il faut aller plus loin et considérer en chaque cas le rôle de l'individu dans l'événement historique. Car ce rôle n'est pas défini une fois pour toutes : c'est la structure des groupes considérés qui le détermine en chaque circonstance. » (p. 83-84)

L'histoire a longtemps surdéterminé le rôle de certains individus particulièrement influents ; la réaction inverse a été de les juger négligeables et de tout accorder aux structures. Sartre prend un exemple chez Georgui Plekhanov (théoricien marxiste, 1856-1918), selon lequel, avec ou sans Napoléon, le développement des forces productives et des rapports de production au cours du XIX^e siècle aurait de toute façon abouti à la même situation, éventuellement un peu plus tôt ou plus tard, à savoir à l'antagonisme entre la bourgeoisie capitaliste industrielle et le prolétariat. Sans doute, dit Sartre, mais tout ce qui est considéré par lui comme détail insignifiant, comme indifférent, est précisément ce qui fait la vie concrète des hommes : la terrible saignée des guerres napoléoniennes, l'influence de l'idéologie révolutionnaire sur l'Europe, la Restauration avec ses effets réactionnaires sur la propriété foncière, sur la religion, sur la stagnation des techniques.

La méthode progressive-régressive (p. 60-103)

On arrive à la description de la méthode par laquelle sera atteint l'objet propre de la rationalité historique, c'est-à-dire les hommes ou les événements singuliers dans leurs rapports avec le champ social et dans le cadre théorisé par le marxisme (la rareté, les conflits). Cet objet,

« C'est l'individu aliéné, réifié, mystifié, tel que l'ont fait la division du travail et l'exploitation, mais luttant contre l'aliénation au moyen d'instruments faussés et, en dépit de tout, gagnant patiemment du terrain. Car la totalisation dialectique doit envelopper les actes, les passions, le travail et le besoin autant que les catégories économiques, elle doit à la fois replacer l'agent ou l'événement dans l'ensemble historique, le définir par rapport à l'orientation du devenir et déterminer exactement le sens du présent en tant que tel. La méthode marxiste est progressive parce qu'elle est le résultat, chez Marx, de longues analyses ; aujourd'hui la progression synthétique est dangereuse :

les marxistes paresseux s'en servent pour constituer le réel *a priori*, les politiques pour prouver que ce qui s'est passé devait se passer ainsi ; ils ne peuvent rien découvrir par cette méthode de pure *exposition*. La preuve, c'est qu'ils savent d'avance ce qu'ils doivent trouver. Notre méthode est euristique, elle nous apprend du neuf parce qu'elle est régressive et progressive tout à la fois. Son premier soin est, comme celui du marxiste, de replacer l'homme dans son cadre. Nous demandons à l'histoire générale de nous restituer les structures de la société contemporaine, ses conflits, ses contradictions profondes et le mouvement d'ensemble que celles-ci déterminent. Ainsi, nous avons au départ une connaissance totalisante du moment considéré mais, par rapport à l'objet de notre étude, cette connaissance reste abstraite. Elle commence avec la production matérielle de la vie immédiate et s'achève avec la société civile, l'État et l'idéologie. Or, à l'intérieur de ce mouvement notre objet *figure déjà* et il est conditionné par ces facteurs, dans la mesure même où il les conditionne. Ainsi son action est déjà inscrite dans la totalité considérée mais elle demeure pour nous implicite et abstraite. D'un autre côté, nous avons une certaine connaissance fragmentaire de notre objet : par exemple, nous connaissons déjà la biographie de Robespierre en tant qu'elle est une détermination de la temporalité, c'est-à-dire une succession de faits bien établis. Ces faits paraissent concrets parce qu'ils sont connus avec détail mais il leur manque la *réalité* puisque nous ne pouvons encore les rattacher au mouvement totalisateur. Cette objectivité non signifiante contient en elle, sans qu'on puisse l'y saisir, l'époque entière où elle est apparue, de la même façon que l'époque, reconstituée par l'historien, contient cette objectivité. Et pourtant nos deux connaissances abstraites tombent en dehors l'une de l'autre. On sait que le marxiste contemporain s'arrête ici : il prétend découvrir l'objet dans le processus historique et le processus historique dans l'objet. En fait, il substitue à l'un et à l'autre un ensemble de considérations abstraites qui se réfèrent immédiatement aux principes. La méthode existentialiste, au contraire, veut rester *euristique*. Elle n'aura d'autre moyen que le « va-et-vient » : elle déterminera progressivement la biographie (par exemple) en approfondissant l'époque, et l'époque en approfondissant la biographie. Loin de chercher sur-le-champ à intégrer l'une et l'autre, elle les maintiendra séparées jusqu'à ce que l'enveloppement réciproque se fasse de lui-même et mette un terme provisoire à la recherche. » (CRDi, p. 86-87).

Ainsi donc, la partie *régressive* de la recherche consiste à distinguer par une analyse les conditions objectives d'une époque, en remontant jusqu'à leurs fondements économiques, et la partie *progressive* à reconstituer les actions d'un individu ou d'un groupe en tant qu'elles réalisent l'unité de ces conditions. On déterminera ainsi le champ des possibles d'une certaine époque, ainsi que les instruments, y compris intellectuels, dont disposaient les agents.

Ces instruments communs ne sont pas agissants par eux-mêmes mais dans la mesure où les individus les utilisent en les singularisant, en les réalisant à leur manière unique (par exemple, le langage, les significations véhiculées). L'homme est un être signifiant, il est créateur de signes parce qu'il vise des objets absents ou futurs, ce qui ne peut se faire que par dépassement des conditions présentes. La conduite des autres est compréhensible parce qu'elle indique des fins. Sartre décrit l'exemple d'une conversation passionnée entre deux personnes dans une pièce fermée ; à un moment donné, l'une d'elles va ouvrir une fenêtre, révélant qu'elle a trop chaud. Or la chaleur n'agit pas comme un stimulus, mais l'action passe par une *synthèse unifiante* du « champ pratique » en vue du dépassement du vécu présent. Les mouvements et gestes révèlent une compréhension des objets créés par d'autres en vue de cette fin (ustensiles, structures instrumentales, qui orientent les conduites). À l'inverse, si une troisième personne entre dans la pièce et constate l'absence d'ouverture de la fenêtre malgré qu'il y fait étouffant, ce constat

négatif lui révèle encore une finalité, à savoir que les deux interlocuteurs étaient tellement désireux de poursuivre leur conversation qu'ils n'ont pas senti le manque d'air frais.

Ainsi les significations (ce qu'on comprend dans les signes) passent toujours par les projets et sont inscrites dans les objets travaillés. Comprendre les gestes d'un autre, c'est comprendre ce qu'il cherche à faire. Or cette compréhension par les fins est refusée par le positivisme des sciences humaines⁴ :

« La mystification suprême du positivisme, c'est qu'il prétend aborder l'expérience sociale sans *a priori* alors qu'il a décidé au départ de nier une de ses structures fondamentales et de la remplacer par son contraire. Il était légitime que les sciences de la nature se délivrassent de l'anthropomorphisme qui consiste à prêter aux objets inanimés des propriétés humaines. Mais il est parfaitement absurde d'introduire par analogie le mépris de l'anthropomorphisme dans l'anthropologie : que peut-on faire de plus exact, de plus rigoureux quand on étudie l'homme que de lui reconnaître des propriétés humaines ? La simple inspection du champ social aurait dû faire découvrir que le rapport aux fins est une structure permanente des entreprises humaines et que c'est sur ce rapport que les hommes réels apprécient les actions, les institutions ou les établissements économiques. » (CRDi, p. 98)

Cette critique vise en particulier le structuralisme, qui prétend découvrir la vérité des pratiques dans des structures qui échappent aux intentions et même à la connaissance des agents humains. Sartre reconnaît l'importance des travaux de Lévi-Strauss sur les structures (nous allons y revenir lors de l'étude des différents types de groupes), mais il veut y réintroduire de l'historique et du subjectif.

La même conséquence résulte de la conception marxiste que le capitalisme est devenu un système automatisé exerçant une contrainte sur toutes les personnes, y compris sur les capitalistes. Sartre partage cette conception, mais il la nuance par le rappel que le système n'a d'efficacité que par les projets des personnes qui l'appliquent. Dans leur concurrence entre eux, chaque capitaliste utilise les autres comme moyens pour ses fins, ce qui crée

« des hiérarchies de fins enveloppantes et enveloppées, dont les premières volent la signification des dernières et dont les dernières visent à faire éclater les premières. (...) »

Il conviendra donc de recenser dans une société donnée les fins vivantes qui correspondent à l'effort propre d'une personne, d'un groupe ou d'une classe et les finalités impersonnelles, sous-produits de notre activité qui tirent leur unité d'elle et qui finissent par devenir l'essentiel, par imposer leurs cadres et leurs lois à toutes nos entreprises. Le champ social est plein d'actes sans auteur, de constructions sans constructeurs » (p. 101-102).

Autrement dit, entre le *conditionnement objectif* (impératifs des structures, machines, appareils...) et l'*objectivation* de l'individu (son inscription dans la matière par ses actes) il y a un dépassement dialectique, c'est-à-dire une reprise par ses propres fins (et si celles-ci sont aliénées, c'est en tout cas qu'elles existent). Nous verrons plus loin comment se fait exactement le conditionnement objectif, et par suite comment on peut s'en délivrer.

En conclusion de cette partie, Sartre affirme que l'existentialisme est l'anthropologie elle-même (outre un champ plus large) « en tant qu'elle cherche à se donner un fondement », celui-ci ne pouvant être que

⁴ Tous les courants en sciences humaines ne sont pas positivistes ; c'est cependant leur tendance dominante dans la mesure où elles ont été créées dans l'intention de produire des savoirs plus objectifs que la philosophie, parce que plus empiriques, descriptifs et dépourvus de toute influence de la subjectivité du penseur. Bien entendu, il y a eu depuis lors des débats internes à ces sciences concernant la possibilité et les moyens d'atteindre une telle objectivité. En revanche, le fait d'*objectiver* (considérer comme un objet) le sujet humain est peu interrogé.

la compréhension de l'être de l'humain. Or il ne peut y avoir de l'être humain une connaissance par concept (au sens kantien, étroit, d'une généralité obtenue empiriquement) parce que chaque existence est singulière. Mais on peut donner comme structures ontologiques de l'humain : le besoin, la transcendance, le projet, la production de signifiants. Par l'intermédiaire de ces structures on peut comprendre les êtres humains des autres cultures, même très éloignées. D'ailleurs les termes marxistes pour décrire la situation de l'humain dans la société capitaliste : exploitation, aliénation, fétichisation, réification, n'ont de sens que si l'humain n'est pas une chose, n'est pas agi, mais est une libre *praxis*.

Il faut maintenant étudier de plus près ces processus dans le cadre matériel du *travail*.