

Sartre et la raison dialectique

Séance 3 (24 septembre 2025)

Rappel des acquis principaux de *Questions de méthode* :

- L'existentialisme doit être intégré dans la philosophie marxiste pour la fonder sur une conception ontologique exacte de l'humain, à savoir que le l'humain est un pour-soi caractérisé par le besoin, la transcendance, le projet, la production de signifiants.
- Pour comprendre un événement ou une personne agissant dans l'Histoire, il faut appliquer une méthode progressive-régressive : remonter aux conditions historiques qui forment son cadre (relations économiques, institutions sociales, politiques, culturelles,...) puis montrer les liens concrets que l'objet a tissé avec ces structures concrètes, et surtout ne pas appliquer systématiquement des catégories abstraites comme si elles étaient elles-mêmes agissantes. Ce sont toujours des humains qui agissent, en intériorisant et en dépassant les structures sociales.

TOME 1, LIVRE I. INTRODUCTION

L'introduction du 1^{er} tome revient sur une précaution de méthode visant à s'assurer que la dialectique n'est pas affirmée dogmatiquement mais est bien le mouvement de l'Histoire et de la connaissance. Pour ce faire, il faut faire coïncider l'empirique et la nécessité : montrer qu'on peut observer le mouvement dialectique dans les faits concrets du quotidien, et trouver une nécessité (une « loi ») de l'évolution par contradictions et dépassements — sans qu'il s'agisse d'un déterminisme car ces processus incluent la liberté comme l'un des principaux moteurs, et chaque configuration de relations est singulière.

Pour s'assurer que la connaissance est bien en relation avec la matérialité concrète, on passe par la médiation de l'action : la connaissance est une partie de l'action ; l'action n'existe qu'en tant qu'elle s'inscrit dans l'objectivité ; donc la connaissance est toujours en rapport avec l'objectivité.

Le premier point est montré par le fait que pour connaître on doit agir et pour agir on doit connaître, et tout action apporte une connaissance sur l'être, par ex. un degré d'instrumentalité ou d'adversité.

Le deuxième point est montré par le fait que toute action a lieu dans et par rapport à une situation matérielle, dont elle est la transformation par la visée d'un état futur.

Ensuite, on peut montrer que l'objet concret de la connaissance est dialectique, soit parce qu'il est directement humain (institutions et productions diverses) soit parce qu'il est *médiatement* humain, parce que toutes nos relations avec la matière passent par la médiation des relations humaines. C'est ce que Sartre va exposer dans la section suivante.

De cette manière on a justifié aussi que la connaissance de l'Histoire ne peut se faire que de l'intérieur, par un sujet situé, puisqu'elle passe nécessairement par des actions en rapport avec la matérialité d'une époque.

TOME 1, LIVRE I. DE LA « PRAXIS » INDIVIDUELLE AU PRATICO-INERTE (P. 163-377)

Dans cette première partie, on va étudier de plus près la relation de l'action avec la matière, en l'examinant d'abord au niveau de l'organisme vivant, où l'on découvrira le rôle du besoin et de la rareté, puis dans la production humaine en tant que telle, où l'on découvrira 1^o comment les relations humaines font la *médiation* entre les objets ; 2^o comment l'action est aliénée dans la matière travaillée, qui devient l'être *pratico-inerte*.

A. L'organisme vivant est déjà dialectique par le besoin

Le premier rapport totalisant de l'homme avec l'ensemble matériel dont il fait partie est le besoin qui le caractérise en tant qu'organisme vivant. Le besoin est négation de négation :

- 1^{ère} négation : l'inorganique nie l'organique (= le manque de nourriture met en danger l'organisme) ;
- 2^e négation : l'organique nie l'inorganique (= la recherche de nourriture dépasse le manque).

Dans ce mouvement l'organisme vivant est doublement totalisant : il se totalise lui-même car c'est sa vie totale qui est en jeu, il totalise son environnement en tant que champ des assouvissements possibles. Ce champ est la première forme d'apparition de la Nature, qui peut se révéler abondance ou rareté.

L'organique et l'inorganique n'interagissent pas comme deux entités séparées. En effet, la totalité organique est également inorganique par ses processus chimiques et ses forces mécaniques, et c'est par là qu'elle assimile l'inorganique.

Quant à l'action proprement dite du corps vivant sur l'inerte, elle peut se faire directement par lui-même ou par l'intermédiaire d'un autre corps inerte (l'outil). Mais de toute façon la fin et les moyens sont donnés ensemble : la fin est la survie projetée et les moyens sont le corps lui-même, son travail et ses instruments. Le processus a une temporalité tridimensionnelle : l'avenir (survie visée) gouverne le présent (action) par identification au passé (permanence dans son être). Il est chaque fois relancé par une rupture de l'état stable.

Ce processus est commun à beaucoup d'espèces animales, mais ce qui est propre à l'humain c'est que les négations soient vécues comme telles. Dans les réactions physiques ou chimiques il n'y a ni positivité ni négativité car celles-ci sont définies à partir de la fin, en tant qu'elles y contribuent ou y font obstacle.

L'organisme est dialectique aussi en tant que rapport entre le tout et les parties : les parties existent par le tout (reçoivent leur fonction en tant que contribution au tout) et en même temps s'opposent au tout en tant que spécialisées, et cette contradiction est dépassée par le fait qu'en accomplissant leur fonction propre elles permettent la totalisation continue, le renouvellement du tout.

Selon ce même modèle du rapport du tout et des parties, l'action humaine sur son environnement crée des totalisations partielles, à savoir des zones ou des systèmes qui se différencient du reste et créent une nouvelle unité avec lui. Dès que la recherche de subsistance prend une forme plus complexe que la chasse et la cueillette, le travail aménage le champ environnant en parties toujours plus précises et en relations plus étroites (concentration des plantations, irrigation, voies de déplacements, utilisation de matériaux pour des constructions, etc.). Dès lors la question va se poser de la réharmonisation entre les parties modifiées et le tout — nous y reviendrons au point 2° à propos du retournement de l'action contre ses propres finalités. De même, lorsque les machines deviennent très spécialisées, le rapport fin-moyens s'inverse : ce sont les hommes qui sont les moyens de la machine, et la relation interne qu'ils avaient avec leur environnement (projection de leurs fins en lui) est remplacée par une relation d'extériorité à eux-mêmes : ils sont aliénés par la technique.

1° (B) Des relations humaines comme médiation entre les différents secteurs de la matérialité (p. 178-199)

Il y a toujours eu des relations humaines, et dans beaucoup de sociétés elles ont pris la forme d'exploitation de l'homme par l'homme. Il ne faut pas penser que les relations entre individus sont toujours conditionnées (dictées) par les modes de production (par exemple, par la nécessité de se mettre à plusieurs pour certaines techniques, etc.), si bien que les rapports entre eux seraient d'extériorité, c'est-à-dire subis de l'extérieur par une situation héritée historiquement. Dans ce cas, ils seraient d'emblée réi-

fiés (produits comme des choses par les circonstances) et on ne pourrait dénoncer la réification capitaliste. Il faut considérer au contraire que les relations humaines sont inhérentes à la *praxis* (à l'action sur la matérialité), et que celles qui sont subies car déjà figées en institutions sont constamment dépassées par la *praxis*. Ce sont des relations *internes* car chacun se rapporte aux autres en vue de ses fins.

Sartre va le montrer d'abord par l'exemple du langage. En dépit des imperfections de la communication (mécompréhensions, limitations,...), le langage repose sur un « projet permanent de communiquer », il invite l'interlocuteur sur un terrain commun et extérieur. La condition de cette communication est que le rapport à autrui soit déjà là, qu'il se trouve dans l'être de l'humain.

La parole est une relation *pratique* d'un homme à un autre car elle est toujours en rapport avec une action. Inversement toute action est langage parce qu'elle est signifiante pour les autres.

Cependant, avec ces relations interpersonnelles nous n'avons pas encore atteint une totalité sociale (car elles sont dispersées). Sartre propose de découvrir dans une scène familière comment des humains séparés et semblant en extériorité l'un vis-à-vis de l'autre ont un lien d'intériorité *historique et concret*. Il raconte la scène à la première personne, selon l'usage courant en phénoménologie.

Je regarde par la fenêtre un cantonnier et un jardinier séparés par un mur ; moi je suis là pour une raison toute différente des leurs, je suis un intellectuel en vacances. Je comprends leurs fins et je les compare avec les miennes. La différence entre elles me renvoie aux possibilités qu'offre la société et à la manière dont eux pourvoient à leurs besoins en raison de leur situation de classe. Je les comprends donc à la fois par la médiation de l'humain en général et par celle de la société que nous partageons.

Mais j'introduis aussi une autre médiation en tant que tiers observateur. L'activité des deux travailleurs me révèle qu'ils ont un autre rapport que moi aux objets (travail directement sur la matérialité), et je ressens mon ignorance de leur perspective sur l'être. Je les unis en me sentant plus loin d'eux qu'ils ne le sont entre eux, et mon impression n'est pas arbitraire mais fondée sur leur action, parce que celle-ci révèle une même réalité sociale et un même monde enveloppant. Cependant, chacun est dans son monde et ignore l'autre, et leur ignorance n'est même pas réciproque puisqu'ils l'ignorent (relation d'extériorité). Mais moi, en les regardant, je dévoile leur réciprocity sous la forme de la *possibilité* qu'ils ont d'une découverte réciproque, leur ignorance étant un simple accident (la situation du mur). Ainsi l'extériorité de leurs rapports est dépassée par la négation d'intériorité de ma *praxis* : ils sont unis par la différence entre leur action et la mienne. On peut reconstituer le mouvement dialectique comme suit : il y a une contradiction entre la séparation des deux travailleurs et leur unité profonde en tant qu'humains et en tant qu'ayant le même type de rapport à la matière et aux catégories sociales ; le tiers dépasse la contradiction en révélant que la séparation (ou l'extériorité) est *secondaire* par rapport à l'existence réelle de la relation historico-sociale (en intériorité).

Il y a toujours reconnaissance réciproque entre deux êtres humains (parce que, nous l'avons vu, les plus simples gestes et paroles indiquent des fins), mais ce qui n'est pas réciproque, ce sont les déterminations sociales qui l'accompagnent. Par exemple, dans l'exploitation capitaliste, le fait que le salarié signe librement son contrat est une reconnaissance de son humanité, mais sous la forme d'une escroquerie, parce qu'on feint d'ignorer qu'il se fait chose par nécessité. De même, si l'esclavage nie l'humanité de l'esclave en lui refusant la liberté, cela ne peut se faire que sur le fond d'une reconnaissance préalable, qui se manifeste dans la relation : on fait appel à ses capacités humaines, on anticipe des tentatives d'évasion.

D'une manière générale, on ne peut pas traiter les autres uniquement comme des fins, pas plus d'ailleurs que soi-même : en tant que nous sommes des êtres matériels, nous sommes aussi les moyens de nos propres fins. La réciprocity dans l'instrumentalisation est positive soit lorsque chacun est moyen pour

l'autre (échange), soit lorsque les deux se font moyens de l'autre en vue d'une même fin (collaboration). La réciprocité négative est la lutte, dans laquelle chacun refuse d'être moyen pour les fins de l'autre et essaie d'utiliser l'autre pour ses propres fins. Même quand la fin est commune, la réciprocité n'est pas une unité car chacun reste extérieur à l'autre, chacun a sa propre totalisation fin-moyens, même si elles sont semblables et complémentaires. Seul un tiers en fait l'unité en en faisant son objet, en la saisissant comme moyen unifié de ses propres fins. Selon les conditions historiques, le tiers sera « tournant » (chacun à son tour le devenant pour les autres) ou se fixera en hiérarchie ; et nous verrons dans la section consacrée aux groupes dans quelles circonstances exceptionnelles l'unité peut se passer de tiers.

En tout cas la multiplicité de ces relations n'est pas une totalisation et ne suffit pas à expliquer la constitution de larges groupes sociaux ou de nations. C'est le milieu matériel qui va réaliser cette totalisation.

2° (C) De la matière comme totalité totalisée et d'une première expérience de la nécessité (p. 200-305)

1. Rareté et mode de production (p. 200-224)

Notre histoire est partout celle de la lutte contre la rareté, même si celle-ci est contingente et si on peut imaginer que les produits du travail soient suffisants pour tous. La rareté fonde donc la possibilité de notre histoire mais pas de toute histoire. Bien entendu il faut distinguer le manque réel de ressources d'un environnement pour un groupe humain et la rareté provoquée par les répartitions inégales et les besoins artificiels : « La rareté paraît de moins en moins contingente *dans la mesure* où nous engendrons nous-mêmes ses formes nouvelles » (201). Mais Sartre ne s'appesantit pas sur cette distinction bien connue ; il étudie l'effet de la rareté en général. Si donc elle fonde la possibilité de notre histoire, elle n'en fonde pas la réalité, car il y a besoin d'autres facteurs pour que l'histoire se produise. La preuve en est que certaines sociétés qui souffrent constamment de disettes n'évoluent pas mais restent dans la répétition : elles ont une forme d'équilibre comme *exis*,

« c'est-à-dire à la fois comme détermination physiologique et sociale des organismes humains et comme projet pratique de maintenir les institutions et le développement corporel à ce stade, ce qui correspond idéologiquement à une décision sur la « nature » humaine : l'homme, c'est cet être rabougri, difforme mais dur à la peine, qui vit pour travailler de l'aube à la nuit avec ces moyens techniques (rudimentaires) sur une terre ingrate et menaçante » (p. 203).

La thèse de Sartre est universelle et radicale : la rareté entraîne que toute relation humaine contient la menace d'être éliminé comme concurrent ou excédentaire. L'intériorisation de la rareté est aussi ce qui produit l'éthique manichéenne où l'Autre (individu ou groupe étranger) est désigné comme le mal, qu'il faut éliminer même s'il n'y a pas directement trop peu de ressources pour tous.

Dans la société capitaliste, l'inégalité des classes provoque un retournement : c'est la rareté du consommateur qui devient l'obstacle à combattre ; c'est un fait structurel, inhérent à ses relations de production, qu'en même temps des populations n'accèdent pas aux biens de première nécessité et qu'on détruit des produits en surproduction.

L'évolution de la société européenne moderne sur la base de la rareté et des luttes de classes est très clairement décrite par Marx. Peut-on l'appliquer à l'histoire des autres sociétés ? C'est beaucoup plus difficile, d'abord faute d'informations qui aillent au-delà des hypothèses, ensuite parce qu'on risque d'identifier trop vite des situations apparemment similaires (par exemple, on comprend bien la dépossession des communs et la privatisation généralisée au début de l'ère industrielle, mais on ne peut certainement pas comprendre de la même façon le passage, durant la préhistoire, d'une supposée propriété commune à la première propriété privée). Il faut d'abord étudier chaque évolution socio-historique dans

ce qu'elle a de propre et ensuite on pourra éventuellement chercher une rationalité de l'ensemble. D'ailleurs l'apparition de l'antagonisme de classes n'a pas encore été comprise, où que ce soit – car elle ne résulte nécessairement ni de la division du travail ni de l'existence de surplus. Sartre estime qu'en tout cas on doit lui donner pour condition universelle une *négativité déjà présente* dans tout groupe humain sous la forme de l'intériorisation de la rareté et donc de la disposition à désigner des sacrifiés. Il s'agit d'une explication dialectique car la crainte de l'Autre, qui s'oppose en chacun à son projet de survie, est dépassée par l'élimination du concurrent marqué du signe du mal, et ce de manière directement violente ou non.

Je me permets de suggérer deux réserves par rapport à cette thèse :

1° du point de vue empirique, l'universalité de la rareté (ou de sa crainte) n'est pas certaine ; voir par exemple Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (1974), traduit par *Age de pierre, âge d'abondance*, qui décrit des peuples (contemporains) vivant dans la suffisance par décision.

2° la rareté artificielle par inégalité, c'est-à-dire le fait que la classe non-productive veut toujours accumuler davantage au point de priver la classe productive du nécessaire, est-elle réductible à la crainte de manquer ? Certes la classe possédante craint d'être renversée, ce qui peut expliquer le développement de structures de protection du *statu quo* de ses privilèges : d'abord la religion, puis le droit de la propriété et les moyens violents de le faire respecter. Mais pourquoi vouloir toujours augmenter ses possessions ? Dans le cadre capitaliste, on l'explique par des contraintes internes au système qui font que, pour rester à sa position, il faut sans cesse grandir (concurrence, baisse tendancielle du taux de profit,...). Dans d'autres sociétés, l'insatiabilité matérielle semble motivée par des visées « superstructurelles » (prestige, désir de gloire immortelle, divinisation des dynasties royales). Cela reste une négativité et une concurrence entre humains, mais pour des raisons symboliques plutôt que de rareté matérielle.

Quoi qu'il en soit, Sartre estime avoir établi à ce stade que la rareté « est un principe d'intelligibilité dialectique » en tant que « négation en l'homme de l'homme par la matière » et que toutes les violences et méfiances des hommes entre eux viennent de la première négation qu'ils subissent, celle de la nature qui leur refuse les ressources suffisantes pour leurs besoins.

Pour répondre à cette rareté et apaiser les tensions, les groupes humains vont créer des outils et transformer leur environnement pour le rendre plus productif. Mais cela va faire surgir une nouvelle contre-finalité, qui est *l'aliénation ou la domination de l'homme par la matière ouvrée*.

2. La matière ouvrée comme objectivation aliénée de la « praxis » individuelle et collective (p. 225-279)

En effet, la matière aliène l'acte qui la travaille, parce que son inertie peut retourner contre chacun la force de travail des Autres (ou de soi-même en tant qu'autre, c'est-à-dire en tant que travaillant selon des modes institués, faisant ce que tout le monde fait). Le déploiement de complexes industriels à grande échelle change profondément les rapports aux ressources et les divisions sociales. Sartre évoque l'étude de Lewis Mumford, *Technique et Civilisation* (1936, traduction française 1950), qui non seulement décrit les immenses dégâts du système industriel fondé sur les mines et la sidérurgie, mais aussi insiste, contre le marxisme, sur les motivations *culturelles* du choix des techniques. Il l'évoque particulièrement pour montrer qu'on n'a pas dépassé l'ambiguïté quant à la causalité première et au type de causalité agissante : est-ce que ce sont les techniques qui contraignent mécaniquement les structures sociales ou est-ce que ce sont les possédants qui choisissent parmi les techniques disponibles celles qui réaliseront au mieux leurs fins ?

Il faut reconsidérer l'ensemble des moments de la relation. Par la *praxis* l'homme impose son sens et son savoir à la matière. Une première conséquence est que la matière ainsi signifiée (chargée d'une destination) devient à son tour signifiante en ce qu'elle impose désormais aux utilisateurs certaines contraintes d'emploi. Une deuxième conséquence plus dangereuse est qu'à partir d'elle s'établissent « une infinité de relations imprévisibles » avec les autres matières ouvrées, qui peuvent devenir des contre-finalités (p. 232). Sartre cite l'exemple du déboisement en vue de l'agriculture en Chine, qui provoque le déversement de terres dans les cours d'eau et par conséquent de terribles inondations. Personne évidemment n'a visé ce résultat, et pourtant il a été produit par l'action dispersée de l'ensemble des paysans déboiseurs : c'est une aliénation de leur action. On peut parler d'une *praxis* renversée ou d'une *antipraxis*, d'une *praxis* sans auteur (p. 235). « L'avenir vient à l'homme par les choses dans la mesure où il est venu aux choses par l'homme » (246). Les hommes tenteront de dépasser à nouveau cette « synthèse passive », soit en reboisant, soit en construisant des digues, des barrages, ou en déplaçant les populations. Ainsi la matérialisation de la *praxis* réunit les hommes dans une même confrontation mais aussi les sépare en ce que c'est le travail des autres qui se retourne contre chacun.

La matière travaillée est donc un moteur de l'Histoire dans la mesure où, en échappant aux intentions qui l'ont travaillée, elle brise le cycle de la répétition et contraint les hommes à inventer de nouvelles actions pour dépasser ses contre-finalités. Sartre l'appelle « l'Être *pratico-inerte* », synthèse toujours mouvante de la *praxis* et de l'inertie contre-pratique.