

Sartre et la raison dialectique

Séance 4 (1^{er} octobre 2025) : Les regroupements et l'altérité

Dans la première partie de la *Critique de la raison dialectique*, nous avons découvert la nécessité dans la *praxis* sous la forme de l'aliénation par la matière ouvrée. Il est structurellement nécessaire, en effet, que, lorsqu'on réalise son propre but, il nous échappe et devienne autre hors de nous, et ce d'une manière dialectique parce que soit par l'action des autres, soit par l'inertie de la matière travaillée par les autres.

Nous avons aussi commencé à explorer les relations interpersonnelles, avec une thèse ambivalente ontologiquement : dans l'être de l'humain se trouve déjà la reconnaissance d'autrui et la communication, mais cette relation comprend une négativité qui est la crainte de la rareté entraînant la méfiance vis-à-vis de tout concurrent potentiel et pouvant aller jusqu'à son élimination.

Ajoutons que dans la matière ouvrée est également inscrit notre « être-de-classe », c'est-à-dire le « champ structuré des possibles » qui s'ouvre à nous à la naissance, si bien que, quelle que soit la façon dont nous mènerons notre existence singulière, ce sera toujours une réalisation de cet être-de-classe et pas d'un autre.

Nous allons maintenant examiner de plus près les différents regroupements d'individus, depuis celui qui reste au plus près des fins individuelles jusqu'à celui qui les trahit le plus, et on poursuivra la semaine prochaine avec les formes extrêmes de dominations.

Groupe et collectif

Un passage décrit de manière précise et synthétique la distinction sartrienne entre le groupe et le collectif (termes qui ne sont pas pris dans leurs significations courantes, beaucoup plus ambivalentes) :

« Le groupe se définit par son entreprise et par ce mouvement constant d'intégration qui vise à en faire une *praxis* pure en tentant de supprimer en lui toutes les formes de l'inertie ; le collectif se définit *par son être*, c'est-à-dire en tant que toute *praxis* se constitue par lui comme simple *exis* ; c'est un objet matériel et inorganique du champ pratico-inerte en tant qu'une multiplicité discrète d'individus agissants se produit *en lui* sous le signe de l'Autre comme *unité réelle dans l'Être*, c'est-à-dire comme synthèse passive et en tant que l'objet constitué se pose comme essentiel et que son inertie pénètre *chaque praxis individuelle* comme sa détermination fondamentale par l'unité passive, c'est-à-dire par l'interpénétration *préalable* et *donnée* de tous en tant qu'Autres. » (*CRDi*, tome I, livre I, D, p. 307-308).

Le groupe est défini comme une action toujours vivante, le plus possible dépourvue d'inertie et d'aliénation mutuelle, où les fins et les moyens de chacun s'accordent en étant identiques ou complémentaires, qui se donne un programme non figé mais adaptable en fonction des nouvelles connaissances qui ne manqueront pas de surgir dès que l'action sera entamée, à savoir obstacles et résistances en tous genres mais aussi alliances et facilitations qui ne pouvaient être découvertes avant le début de l'action. C'est donc le regroupement le plus proche de la *praxis* individuelle et qui peut la favoriser en la fortifiant.

Au contraire, le collectif est défini comme une *essence*, une structure figée, solidifiée (« matériel et inorganique »), qui prédéfinit l'action des individus séparés les uns des autres (« multiplicité discrète ») et dont la conduite est dictée de l'extérieur (« sous le signe de l'Autre »). Cette multiplicité d'individus a une « unité réelle dans l'Être », c'est-à-dire non pas créée de l'intérieur par l'action mais inscrite dans la structure rigidifiée comme un en-soi ; cette unité ou synthèse est passive car réalisée par l'extérieur. Dans ce cas, l'institution est l'essentiel car c'est elle qui est agissante (produit des effets) tandis que les individus sont l'inessentiel car leur conduite est commandée et homogénéisée par l'altérité : ils font ce que tout le

monde fait, et ainsi ils agissent en tant qu'autres, non en tant que soi.

Le collectif est caractérisé par une unité *sérielle*. Sartre prend l'exemple d'une file d'attente à l'arrêt de bus. Toutes les personnes qui attendent ont le même but immédiat : prendre ce bus, mais pour des finalités différentes qui sont liées à l'histoire propre de chacune. Elles sont toutes dans la solitude, s'ignorent mutuellement tout en étant conscientes des autres. S'il y a rareté, les premières servies seront les premières arrivées, ce qui constitue un critère extérieur et contingent par rapport aux particularités des personnes. La *sérialité* traduit le fait que la structure collective est une organisation de places non indifférentes qui sont assignées à chacun en fonction de critères extérieurs :

« Chaque individu la réalise pour soi et la confirme pour les Autres à travers sa propre *praxis* individuelle et ses propres fins : cela signifie *non pas* qu'il contribue à créer un groupe actif en déterminant librement le but, les moyens, la différenciation des tâches avec d'autres individus mais qu'il *actualise* son être-hors-de-lui comme réalité commune à plusieurs et *qui est déjà, qui l'attend*, par une pratique inerte, dénotée par l'instrumentalité, dont le sens est de l'intégrer à une multiplicité ordonnée en lui assignant une place dans une sérialité préfabriquée. (...) »

Il y a des conduites sérielles, il y a des sentiments et des pensées sérielles ; autrement dit, *la série est un mode d'être des individus les uns par rapport aux autres et par rapport à l'être commun* et ce mode d'être les métamorphose dans toutes leurs structures. En ce sens, il y a lieu de distinguer la *praxis* sérielle (comme *praxis* de l'individu en tant qu'il est membre de la série et comme *praxis* de la série totale ou totalisée à travers les individus) de la *praxis* commune (action de groupe) et de la *praxis* constituante individuelle. Et inversement on découvrira dans toute *praxis* non sérielle une *praxis* sérielle comme structure pratico-inerte de cette *praxis* en tant qu'elle est sociale. » (*Id.*, p. 316)

Tous les objets pratico-inertes produisent du collectif sériel, c'est-à-dire cette unité d'extériorité d'une multiplicité où chacun agit en tant qu'autre que lui-même. Un autre exemple observé en détail par Sartre est la fixation des prix du marché par l'équilibrage de l'offre et de la demande, chaque commerçant agissant à partir de ce qu'il suppose que vont faire les autres que sont ses concurrents et ses clients.

L'unification sérielle peut être directe (en présence) ou indirecte (en absence). Dans le premier cas, la possibilité de se transformer en *praxis* commune est immédiatement disponible (par exemple, une émeute à partir d'une file d'attente marquée par la rareté). Dans l'autre cas, l'objet empêche toute réciprocité de s'installer et garantit que la relation entre les isolés ne passera jamais que par l'altérité. L'exemple donné est celui des *mass media*.

Critique des *media* en tant que producteurs d'altérité sérielle

L'action à sens unique des *mass media*, parce qu'elle s'exerce en absence, est un obstacle à toute opposition commune, même si beaucoup d'individus en constatent la nuisance. En effet, chacun peut l'éviter individuellement (peut ne pas écouter, regarder, lire, etc.) mais cela ne changera rien au travail réel de cette voix, qui continuera à être entendue par les autres sans que je puisse rien y changer et sans que je puisse à mon tour communiquer avec ces autres pour les mettre en garde contre son idéologie (ou du moins, si je le fais, ce ne peut être qu'à l'aide de ces mêmes moyens sériels à distance).

Dans l'extrait suivant on peut comprendre la centralité de *l'altérité* dans cette relation :

« Ainsi en elle [la voix], et par elle, les Autres (les partisans de cette politique) influencent les Autres (les hésitants, les neutres) ; mais cette influence est elle-même sérielle (ce qui n'est pas sériel, bien entendu, c'est *l'action* politique du gouvernement et ses *activités* de propagande) puisque chacun écoute à la place de l'Autre et en tant qu'Autre et puisque la voix elle-même est Autre : Autre pour

ceux qui refusent la politique qui l'inspire, en tant qu'expression de certains Autres et qu'action sur d'Autres ; Autre pour les hésitants qui la reçoivent *déjà* en tant qu'opinion des Autres (de ces Autres tout-puissants qui tiennent les *mass media*) et qui sont déjà influencés par le seul fait que cette politique a le pouvoir de faire publiquement son apologie ; Autre enfin pour ceux qui soutiennent la politique du gouvernement, en ceci que *pour chacun* dans la solitude elle est cautionnée par l'approbation des Autres (ceux qui sont de son avis) et par l'action qu'elle exerce sur les hésitants ; pour ceux-là, c'est leur propre pensée que la voix exprime : mais c'est leur pensée en tant qu'Autre, c'est-à-dire en tant qu'elle est *énoncée* par un Autre, *formulée en des termes autres* (mieux qu'ils n'eussent fait et autrement) et en tant qu'elle existe au même instant *pour tous les Autres* comme Pensée-Autre. Toutes les conduites réactives que la Pensée-Autre comme signification de la Voix-Autre suscite chez tous les auditeurs sont toujours *des conduites d'altérité*. Par là il faut entendre que ces conduites n'ont ni la structure immédiate de la *praxis* individuelle ni les structures concertées de la *praxis* commune et organisée. » (*Id.*, p. 323).

Cette critique de la propagande de masse est plus pertinente que celle, plus courante et déjà plus ancienne, qui considère implicitement les humains comme des choses ou comme des organismes vivants primitifs. En effet, le plus souvent, on explique le pouvoir de manipulation par des ressorts inconscients ou par des émotions primaires (peur, désirs,...). Ici l'efficacité de la propagande repose sur cette structure proprement humaine qu'est l'intériorisation de l'altérité et les actions de dépassement qui s'ensuivent, comme le renforcement ou l'anticipation des réactions des autres, qui entraînent le ralliement ou la conscience de son impuissance.

On pourrait se demander à quel point les nouvelles techniques de communication modifient ces effets des diffusions de masse, dans la mesure où elles ne sont plus à sens unique mais réciproques, horizontales et égalitaires quant à la possibilité de produire des messages. En réalité elles ne changent rien aux résultats de l'analyse. En effet, la multiplication des voix conserve la même structure d'altérité : le succès des émetteurs repose sur la capacité à produire de la contagion par mimétisme c'est-à-dire par attirance pour ce qui attire les autres ; le regroupement d'autres en tant qu'autres crée des tendances en constant renforcement mutuel et, sur certains sujets, un durcissement qui entraîne polarisation et exclusion de la tendance opposée. Ceux qui veulent rester extérieurs à ces processus restent dans la même impuissance que par rapport aux médias unidirectionnels quant au pouvoir d'arrêter leur déversement et leur influence sur les autres.

D'une manière générale cependant, il est normal et même nécessaire qu'il y ait du collectif dans toute société dès qu'elle atteint un certain nombre d'individus. On peut même revendiquer un certain droit à l'usage des infrastructures publiques dans l'indifférence des autres usagers, à une solitude choisie à l'intérieur des foules. Les partisans du « droit à la ville » par exemple, théorisé à cette époque notamment par le sociologue urbaniste Henri Lefebvre et par l'Internationale Situationniste, opposaient ce bienfait anonyme à la malsaine connaissance de tous par tous dans l'esprit de village. Tout dépend du degré et de la forme que prend l'influence de l'altérité sur la *praxis* individuelle.

En outre, les formes de séparation que je viens de décrire doivent être distinguées de l'atomisation des masses telle qu'elle a été théorisée comme un effet de la terreur dans les régimes totalitaires. Dans ces situations, en effet, il n'y a plus du tout de communication entre les individus sauf en tant que rouages de structures de production contrôlées par le régime, tous les individus étant homogénéisés par la même

unique altérité : celle du Pouvoir¹. Sartre y reviendra dans le second tome.

Voyons maintenant comment on passe de ce collectif à des types d'organisation plus pratiques ou plus inertes, soit dans la société entière soit dans certaines de ses parties.

La transformation du collectif en groupe

Une classe sociale, en tant que champ pratico-inerte (c'est-à-dire milieu traversé d'actions et d'inerties matérielles), est le plus souvent un collectif, dont les membres possèdent un « être de classe » sériel : par altérité, mimétisme, forgé par les structures sociales extérieures et intérieures. Pour qu'une classe opprimée se libère, il faut qu'elle devienne un groupe organisé, capable de nier une double négation : celle de la machine (au sens de l'ensemble des moyens de production qui dessinent son futur comme un « destin ») et celle de sa « liaison d'impuissance » c'est-à-dire la séparation sérielle de ses membres. Il n'est pas possible de savoir si le groupe ou le collectif est premier chronologiquement dans l'Histoire, mais logiquement le collectif est antérieur car le groupe se constitue par négation du collectif. C'est nécessairement une négation de négation, c'est-à-dire qu'il n'y a de conscience de classe et de projet de libération que s'il y a déjà une classe constituée passivement, une unité par l'exploitation réellement subie. C'est logique puisqu'une liberté s'exerce toujours sur une situation qu'elle vise à transformer, de sorte qu'une liberté commune doit s'exercer sur une situation commune².

Sartre observe les nombreux obstacles à cette unification à partir de l'histoire des XIX^e et XX^e siècles : il faut dépasser la concurrence de tous contre tous dans le système du salariat marqué par la rareté (organisée soit directement soit indirectement par les choix techniques qui rendent le travail humain marginal) ; dépasser la dispersion spatiale (comment étendre un groupe local ou unifier des groupes locaux) et la dispersion temporelle (différents stades de conscientisation).

Le groupe en fusion

La transformation du collectif en groupe est décrite à partir de l'exemple de juillet 1789³. Le peuple de Paris, unifié par le besoin mais encore sériel, se sent menacé par les troupes massées par le roi autour de la capitale, court piller des armureries — toujours sériellement mais bientôt unifié par la réaction de constitution de milices ; le quartier de la Bastille se sent particulièrement menacé, des rassemblements se forment dans les rues (« quasi-intentionnels » : on va chercher ce qu'on va faire suivant ce qu'on constatera chez les autres). A ce moment peut se déclencher une dissolution de la série dans un « groupe

1 Même dans ce cas, la comparaison avec les atomes n'est peut-être pas très judicieuse puisque les atomes sont en interactions constantes de manière immanente et horizontale, et bien entendu n'intériorisent aucunement ces relations.

2 (Remarques d'actualisation) Il est clair que les classes dirigeantes ont bien compris cette condition puisque, depuis leur grande peur de 1968, elles n'ont cessé de fragmenter le monde du travail (et le tissu social en général) pour éviter le sentiment d'une oppression commune. Or le sentiment d'unité ressurgit régulièrement : ainsi, récemment, les « 99% contre les 1% », les Gilets jaunes réalisant l'union des personnes précarisées, le mot d'ordre « fin du monde, fin du mois, même combat », et maintenant la popularité massive de la « taxe Zucman » sur les très grosses fortunes. Il y a dans tous ces cas un début de négation de la négation, mais cette condition est loin d'être suffisante pour qu'un dépassement devienne effectif et pour que se constitue un groupe organisé.

On voit aussi par ces exemples qu'une solidarité inter-classes n'a rien d'impossible. Dans le cas où deux classes seulement existent et s'affrontent, un transfuge de l'une peut aller rejoindre le mouvement de l'autre (avec le risque bien connu de s'imposer comme avant-garde, etc.). Dans le cas beaucoup plus fréquent où coexistent plusieurs classes, un regroupement peut se faire entre toutes celles qui subissent une oppression commune, et en outre des individus qui ne subissent pas personnellement cette oppression peuvent également changer de camp par solidarité, quoique ce ne sont pas eux qui créeront le mouvement.

3 On est passé ici au livre II, intitulé « Du groupe à l'histoire ». A. « Du groupe. L'équivalence de la liberté comme nécessité et de la nécessité comme liberté. Limites et portée de toute dialectique réaliste » (p. 381-552).

en fusion », abolissant temporairement l'altérité, agissant apparemment comme un seul organisme mais en réalité par la médiation de tiers successifs, c'est-à-dire d'individus quelconques qui à un moment lancent un mot d'ordre et sont suivis (en raison d'une multitude de facteurs contingents, qui sont intelligibles).

Outre les cas d'émeute ou de moment révolutionnaire, la formation de groupes en fusion peut aussi avoir lieu lors d'affrontements dans des manifestations, que ce soit sous la forme d'action offensive ou de fuite (pour ceux qui restent ensemble). La nouvelle forme d'altérité qui se crée est décrite du point de vue d'un manifestant qui rejoint le rassemblement en sachant qu'il y aura des affrontements et qu'il sera important d'être nombreux et unis. Observant chacun des autres qui arrivent, il voit en chacun d'eux les mêmes comportements, attentes et sentiments que les siens :

« Il n'est, par la médiation du groupe, ni l'Autre ni l'identique (*mon* identique) : mais il vient au groupe comme j'y viens ; il est *le même* que moi. Cette structure nouvelle et capitale de la réciprocité médiée se caractérise en ceci : je *me vois venir au groupe en lui* et ce que je vois n'est que l'objectivité vécue. On sait que jusqu'ici l'objectivité d'un acte apparaissait *aux Autres* ou se reflétait pour moi dans l'objet produit. Dans le groupe en fusion, le tiers est mon objectivité intériorisée. Je ne la saisis pas en lui comme Autre mais *comme mienne*. » (*Id.*, p. 406)

La *praxis* libre de chacun est reconnue par chacun des autres comme semblable à la sienne et présence en soi de la *praxis* totale, de telle sorte que celle-ci augmente la *praxis* de chacun au lieu de l'aliéner. La liberté est à la fois singularité et ubiquité. (Bien entendu ceci n'est pas réalisé totalement en tous les participants, qui gardent leurs différences par ailleurs.)

Le groupe n'est pas comparable à un organisme car il est unifié par les actions individuelles et constitue pour elles un moyen, tandis que l'organisme est en même temps sa propre fin ; en outre, dans un organisme il n'y a pas au sens propre d'intériorisation de la multiplicité.

La *praxis* commune est une *totalisation* toujours en cours : elle totalise l'objet, le but, le champ pratico-inerte. Elle est une véritable *invention* d'une relation *nouvelle*. C'est pourquoi la dialectique du groupe n'est pas réductible à celle de l'action individuelle mais elle en est constituée.

Du groupe en fusion au groupe organisé

Une fois sa fin immédiate réalisée (par la victoire ou par l'échec), le groupe en fusion ne se maintient pas comme tel, mais ne retombe pas dans le même collectif qu'auparavant : de nouvelles organisations se forment, et même en cas de dispersion l'unité demeure comme mémoire et comme projet.

Dans le meilleur des cas, à partir du groupe en fusion se forme une *organisation* (la transformation inverse est possible aussi, il n'y a pas de nécessité dans l'enchaînement). L'éloignement provisoire du danger permet de se préparer à son retour en distribuant des tâches. Dès lors le groupe existe réflexivement, sa permanence devient une fin en même temps qu'il est toujours moyen en vue de l'objectif final. La résistance à une possible dispersion se fonde sur le *serment*, c'est-à-dire l'engagement à ne pas devenir autre que les autres (réciprocité médiée par l'engagement semblable de chacun des autres). Il s'agit d'une autre forme d'inertie (arrêt de la transformation), mais librement créée pour éviter de tomber dans la sérialité. Il implique la condamnation de celui qui ne respecte pas son engagement.

Dans le groupe organisé ou assermenté (fondé sur l'adhésion), des fonctions différentes sont attribuées à chaque membre en vue de l'objectif commun, qui n'aliène pas la *praxis* individuelle parce que celle-ci se réalise précisément en vue du but commun et en tant que constituante de la *praxis* commune. Sartre l'illustre d'abord par l'exemple de l'équipe (de football) :

« La *praxis* individuelle est *médiation qui se supprime* ou, si l'on préfère, qui se nie au profit de son dépassement par un tiers. Son but total et singulier c'est de produire un certain résultat comme moyen à dépasser vers la fin commune. Donc, il produit son acte en vue de l'objectif commun et médiatisé (par les actes futurs des coéquipiers) et, en indissoluble liaison avec le but à long terme, pour qu'il se dissolve au sein de l'objectivation commune. » (*Id.*, p. 470)

À tout moment l'initiative individuelle (la liberté) et les qualités personnelles sont sollicitées, mais elles sont des médiations entre l'individu commun (c'est-à-dire défini en tant que membre du groupe) et l'objectif commun : pour que l'individu commun puisse accomplir sa fonction, il faut qu'il réalise des actions libres. Entre les différents membres, il n'y a pas la translucidité de l'action individuelle, il y a toujours une altérité mais qui est constamment intériorisée par une compréhension et une adaptation aux actes des autres.

Un autre type de groupe organisé est celui qu'étudie l'anthropologie structurale dans certaines sociétés particulièrement homogènes et codifiées, dont Sartre souligne les spécificités à partir de l'ouvrage de Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté* :

« L'ouvrage de Lévi-Strauss apporte une contribution importante à l'étude de ces étranges réalités internes, à la fois organisées et organisatrices, produits synthétiques d'une totalisation pratique et objets toujours passibles d'une étude analytique et rigoureuse, lignes de force d'une pratique pour chaque individu commun et liaisons fixes de cet individu au groupe, à travers les changements perpétuels de l'un et de l'autre, ossature inorganique et pouvoirs définis de chacun sur chacun, bref fait et droit tout ensemble, éléments mécaniques et, tout à la fois, expressions d'une intégration vivante à la *praxis* unitaire, de ces tensions contradictoires — liberté et inertie — qui portent le nom de *structures*. La fonction comme *praxis* vécue apparaît dans l'examen du groupe comme objectivité sous la forme *objectivée* de structure. Et nous ne comprendrons rien à l'intelligibilité de la *praxis* organisée tant que nous n'aurons pas posé la question de l'intelligibilité des structures. » (*Id.*, p. 487).

Ces structures sont « la nécessité de la liberté » : elles constituent un cadre « mécanique », inertiel, mais qui comporte une large part d'indétermination dans laquelle l'individu exerce sa *praxis* libre, et en outre qui peut toujours être modifié (par nécessité ou par réflexivité : idée que le groupe produit de lui-même). L'inertie assermentée (adhésion) est l'extériorité intériorisée, c'est-à-dire une compréhension synthétique par l'individu de son rapport au groupe.

Unification par l'extérieur

Une dernière observation concerne la relation de l'extérieur par rapport au groupe⁴.

La constitution d'un groupe peut induire une unité pratique des autres en tant que communauté des non-groupés, sériels, qui se situent par rapport à lui (comme usagers, non-combattants à protéger, etc.). Les usagers voient l'action du groupe comme une « liberté commune » et chacun de ses membres comme une « généralité humaine spécifiée » par sa fonction dans le groupe. Le pouvoir de l'utilisateur donne au groupe le statut ontologique d'*Être* (inertie jurée) et de devoir-être (norme, être-exigé), et en même temps comme liberté structurée par ses fins et ses moyens. L'organisation interne du groupe est vue de l'extérieur comme une « intersubjectivité pratique », dont chaque membre est un produit inessentiel (on vise à travers lui la totalité). Lui-même, vis-à-vis de l'extérieur, se fait inertie normative, au risque de perdre la *praxis* organique dans des actions stéréotypées. Ainsi l'individu commun (= défini par son appartenance)

4 Livre II, B. « L'être-un du groupe lui vient du dehors par les autres. Et sous cette première forme l'être-un existe comme autre » (p. 553-561).

se rapporte au groupe par la médiation de l'Autre (= les extérieurs, car le groupe est défini par son action vis-à-vis des extérieurs), et à l'Autre par la médiation du groupe.

Nous verrons la semaine prochaine comment le groupe peut retomber dans l'inertie, comment à l'échelle de la société la souveraineté peut lui appartenir ou être confisquée ou s'incarner dans une seule personne.