

Sartre et la raison dialectique

Séance 6 (15 octobre 2025)

La lutte est-elle intelligible ? (tome II, A., suite)

Ce que Sartre cherche à savoir à ce stade, c'est si les conflits de classe sont englobés dans une totalité dont ils forment la contradiction dépassable. Autrement dit, il s'agit de savoir si les grands ensembles historiques (comme les nations) sont des totalisations par eux-mêmes ou seulement par une contingence matérielle. Pour approcher progressivement d'une réponse, Sartre étudie d'abord le dépassement des conflits dans un groupe totalisé par un *projet commun* : d'abord un groupe assermenté, puis une société fondée sur un projet révolutionnaire, à savoir la société soviétique à l'époque du conflit entre Trotsky et Staline (années 1920-1930). Ensuite, il faudrait vérifier si les résultats de cette compréhension peuvent être étendus aux sociétés en conflit sans projet commun, comme le sont les sociétés capitalistes. L'inachèvement de l'ouvrage fait que cet examen n'a pas été mené jusqu'à une conclusion ; nous essaierons de tracer quelques pistes pour le compléter.

Intelligibilité du conflit au sein d'un groupe assermenté¹

Lorsque la *praxis* du groupe est définie par un projet commun, le conflit peut naître d'un changement de rapport avec le champ pratique extérieur (par exemple par la contradiction entre des tâches nouvelles et des institutions périmées, ou parce que des liaisons nouvelles révèlent une duplication inutile de fonctions, ou encore, plus radicalement, par l'irruption d'un événement historique). Une médiation peut être mise en place pour le résorber ; que ce soit le cas ou non, les possibilités d'issue sont : soit la réunification du groupe par redéfinition des fonctions, soit l'exclusion d'une partie, soit le schisme. En effet, lorsqu'il y a conflit entre deux sous-groupes, chacun des deux incarne le groupe et revendique son unité (Sartre prend pour exemples l'opposition entre Montagnards et Girondins et celle entre Staline et Trotsky). Il fait remarquer que l'explication de ce genre de conflits par les historiens non marxistes est principalement psychologisante : on les attribue aux caractères des personnes, en particulier l'ambition, le goût du pouvoir. Pour lui, une telle explication manque l'essentiel parce que, dans un groupe à *praxis* vivante, l'ambition de chaque protagoniste n'est rien d'autre que son programme pour le groupe, ses convictions sur le meilleur moyen d'arriver à ses objectifs.

Pour qu'un conflit soit une contradiction dialectique, il faut qu'il soit une *force motrice*, c'est-à-dire une pratique permanente de réunification. L'issue par rupture peut être antidialectique (absence de dépassement), mais aussi dialectique si un sous-groupe, en éliminant l'autre, se complexifie et englobe les attributions du groupe dissous dans une nouvelle unité : il y a alors dépassement dans la mesure où la *praxis* du groupe entier en devient plus efficace.

La victoire d'une faction peut être favorisée par des hasards (= « une série étrangère aux ensembles considérés », p. 104) mais elle dépend surtout du groupe total, de ses alliés et soutiens, de ses projets et intérêts (ceux qui l'emportent sont ceux qui sont les plus adéquats aux circonstances). De même, une erreur d'appréciation « traduit profondément les structures objectives du sous-groupe » et « révèle le destin du sous-groupe en même temps qu'elle le produit » (94). C'est pourquoi, même le hasard est intelligible parce que son importance dépend de la marge d'indétermination dans le groupe, inversement proportionnelle à la force de son intégration : moins il y a d'accord précis entre les membres au départ, plus le risque de dissensions en vue de la réalisation du projet est élevé.

En conclusion, le conflit est intelligible « parce qu'il est l'assomption pratique des oppositions inertes

¹ Tome II, Livre III, A. 3. (p. 60-105)

que produisent les contre-finalités de l'action et c'est en ce sens que ce dédoublement de l'unité est un certain moment d'une démarche réunificatrice (...) et la solution comme réunification pratique contient en elle à titre de structures inertes et réorganisées *toutes* les oppositions qui se sont reproduites antérieurement et humanisées dans le mouvement double qui a fait surgir la réciprocité d'antagonisme. » (102).

Intelligibilité du conflit dans une société à finalité commune²

Si l'on applique la même compréhension à une société divisée en classes, on ne part pas d'une unité de groupe déjà réalisée : la seule unification qu'on peut y trouver est une unité *à produire*, une réconciliation visée comme un objectif à atteindre. C'est même déjà le cas au sein de chaque classe dans la mesure où elle doit dépasser sa sérialité d'impuissance, en s'unifiant dans le but de supprimer ou de soumettre l'autre. Mais si on a deux projets de dépassement antagonistes, qui sont entre eux dans un rapport d'extériorité, comment pourrait-on les comprendre comme deux moments d'une seule totalisation ? À propos des démocraties bourgeoises, Arlette Elkaïm rappelle dans une note que les classes sont unifiées par l'intermédiaire de la matière ouvrée. En effet, dans une société industrielle, toutes les classes sont réunies par l'industrie, même si leurs rôles et leurs bénéfices sont antagonistes. Cette médiation entre les deux *praxis* peut-elle constituer le point de départ d'un dépassement totalisant ? C'est en gros la position marxiste : la classe laborieuse, en s'emparant de l'appareil de production, va absorber la classe possédante et modifier l'ensemble des relations sans modifier la matière ouvrée. C'est plus compliqué si on considère que le seul dépassement souhaitable à notre époque est la suppression de ce modèle de production et la création d'une nouvelle économie. Dans ce cas on ne voit pas ce qui pourrait servir de médiation entre la partie de la société qui veut conserver le modèle existant et la partie qui veut le remplacer.

La question n'est pas posée comme telle par Sartre mais la difficulté qu'il soulève montre qu'il nous situe dans le deuxième cas : il n'y a pas de dépassement dialectique car chaque lutte empêche seulement le projet de l'autre de se réaliser, si bien qu'elle ne crée rien, qu'elle n'est qu'un « anti-travail », une stagnation dans l'identique. Cependant il ajoute aussitôt que, s'il y a lutte, la simple répétition n'est pas possible car il y a au minimum production d'un résultat pratico-inerte, qui par conséquent est susceptible de recevoir un nouveau « sens pratique », de susciter une nouvelle *praxis*.

Ce résultat peut être projeté à propos de l'antagonisme de classes actuel : la classe possédante, tout en bénéficiant d'un rapport de forces largement favorable, doit faire des concessions aux classes dépossédées, ne fût-ce que pour s'assurer de leur collaboration à la production et à la consommation. Ces concessions se font notamment par l'augmentation et la diversification constante des objets de consommation rapide et de mauvaise qualité. Ce n'est pas pour elle-même qu'elle produit la camelote, c'est pour calmer les masses. Or cela crée un effet pratico-inerte désastreux sur le plan écologique et potentiellement destructeur de l'ensemble de la société. De cet effet dévastateur est en train de naître un nouveau sens pratique, mais qui s'exprime à son tour sous deux formes antagonistes : l'une, majoritaire, vise à transformer le modèle industriel juste assez pour éviter les contre-finalités écologiques (il s'agit de « changer pour ne rien changer »), l'autre, encore très minoritaire, consiste en la sortie de ce système et en la création d'une nouvelle manière d'ouvrir la matière.

Nous devons évaluer par nous-mêmes cette possible actualisation de la pensée de Sartre, car ce n'est pas sur cette voie qu'il s'engage³. Il retrace dans une longue section l'histoire de l'U.R.S.S. en vue de

² Livre III, A. 5. Les luttes sociales sont-elles intelligibles ? (Étude historique de la société soviétique) (129-197)

³ Quelques brèves indications en Annexe reprennent ce qui a déjà été présenté : chaque conflit est l'incarnation des conflits les plus généraux ; massification et altérité intériorisée ; nécessité de partir du système pour comprendre l'individu social ; relations série/groupes. Le champ pratique n'est pas une vraie unité, mais chaque *praxis* l'incarne et le retotalise.

vérifier si on peut l'expliquer par un développement dialectique en trois temps : 1° une première unification par son projet révolutionnaire ; 2° une déviation bureaucratique (au sens que nous avons vu d'une hiérarchie contrôlée par un sommet qui a le monopole de la *praxis*), qui s'installe *en vue de réaliser* ce projet en luttant contre toute une série de contre-finalités pratico-inertes, et qui entraîne une déchirure entre souverain et ouvriers d'une part, paysans d'autre part ; 3° une réunification par la terreur qui élimine les différences sociales en créant une nouvelle homogénéité, celle de « l'homme soviétique »⁴.

L'intention de Sartre n'est pas de juger de la manière dont s'est faite cette réunification mais seulement de montrer comment une Histoire peut être comprise dans un mouvement dialectique d'ensemble. Il sait que c'est un cas très particulier et qui n'est pas généralisable comme tel. Mais cela lui permet de tirer déjà quelques remarques générales sur la totalisation d'enveloppement (= de dépassement).

Conclusions sur la totalisation d'enveloppement

1° La totalisation d'enveloppement comme *praxis*-processus est de part en part humaine car elle implique toujours la négation du passé à partir du futur, et toute action, même le travail forcé, passe par une intériorisation.

2° La déviation en spirale par rapport aux objectifs pourrait être réduite dans une société plus homogène et techniquement plus avancée pour contrôler les feed-back circulaires.

3° La circularité et la déviation de l'intention (« l'extériorité de l'intériorité ») sont compréhensibles, non seulement dans la *praxis* constituée (c'est-à-dire commune) mais aussi dans la *praxis* constituante, où elle s'ajoute à sa principale source de déviation qui est l'aliénation. Par exemple, trop de fatigue en vue d'un résultat trop ambitieux produit un résultat inférieur. De la même façon, ce que l'on montre aux autres (signification) peut produire le résultat inverse (anti-signification). Le *sens* de l'action (sa compréhension) inclut donc à la fois l'intention et ses résultats, et tous les facteurs d'écart entre les deux.

Sens de l'Histoire et situation de l'historien

De même, le *sens de l'Histoire* est la compréhension d'une temporalisation singulière (non conceptuelle) à partir d'un certain point de départ, par la méthode de régression puis de progression. Le sens est la réactualisation par l'historien de la totalisation d'enveloppement qui a été produite par les agents (308). L'historien dévoile et explicite le mode d'être d'une totalisation qui s'est objectivée en devenant passée. Il y a relativité de la connaissance à l'Être (= la production de connaissances est influencée par ce qui est) car l'historien est situé, dépendant de ses instruments de pensée ; mais le connu n'est pas relatif à l'Être : il en dévoile un aspect réel, à compléter indéfiniment par de nouvelles perspectives.

On peut aussi parler d'une « vérité de l'Histoire » comme d'une vérité de fait : elle est ce qui a effectivement été produit, sans avoir été *nécessaire*. Par exemple, l'enquête sur le passé découvre le pluralisme historique (la pluralité d'histoires séparées dans les différentes régions du monde) comme *destiné* à s'unifier, du fait qu'elle considère comme essentiel ce qui a mené à la situation actuelle, où le pluralisme est en train de devenir unité.

Comment éviter dès lors que la dialectique située soit un « idéalisme phénoménologique » (c'est-à-dire que le sens, ou la vérité, soit ce que reconstitue l'historien) ?

Le refus d'un historien de se situer dans la *praxis* peut prendre deux formes : adopter la perspective de

⁴ Ce résumé programmatique est longuement développé par une description de l'URSS stalinienne, tout au long de la section B : « La totalisation d'enveloppement dans une société directoriale ; rapports de la dialectique et de l'antidialectique » (p. 198-348) (l'antidialectique étant la lutte stérile, seulement destructive). Cette partie est structurée par l'éditrice en neuf sous-sections, dont les deux dernières reprennent des considérations générales sur la totalisation d'enveloppement, qui se poursuivent à la section C. Je reprends donc l'exposé de Sartre à partir de la sous-section B. 8 (p. 291).

la Nature produisant l'histoire humaine, ou se placer hors du temps et voir dans les événements des applications de schèmes généraux, intemporels. Dans les deux cas, il y a indépendance réciproque de l'objet et du chercheur. Au contraire, l'historien doit avoir un lien d'intériorité avec l'agent qu'il étudie, par l'intermédiaire de la totalisation d'enveloppement qui les réunit. Il ne s'agit pas de considérer l'humanité comme une unité dont chaque humain serait une incarnation à la manière des modes d'une substance (idéalisme humaniste). En effet, la totalisation se fait par les multiples dépassements de discontinuités et d'actes indépendants. La seule « substance » (au sens d'une condition nécessaire, donnée et dépassée par l'action) est la matérialité physique et biologique (316-317). C'est cela l'être-en-soi de l'Histoire (= l'être sur lequel repose l'Histoire). La nécessité de la mort en fait partie, comme « irrémédiable facticité des organismes humains », extériorité pure pour l'individu et ses proches, « trou » dans l'Histoire, mais intégrée en tant que facteur de changements (325).

Ce réalisme d'un être-en-soi indépendant de la connaissance et conditionnant la *praxis* doit s'accompagner de la conscience qu'il ne nous apparaît jamais qu'à travers des significations historiquement constituées qui se modifient constamment (sinon, ce serait le point de vue d'une « Raison minérale », une connaissance par l'Univers) (328). Même un témoin extérieur à l'humanité (hypothèse de la science-fiction) ne connaîtrait notre Histoire que par ses propres significations historiques.

Avènement de l'histoire et différence avec l'organisme : invention et finalité⁵

Dans la troisième section du tome II, Sartre rappelle la distinction entre la vie biologique et l'Histoire, ce qui nous permet aussi de commencer à récapituler tout l'acquis de l'ouvrage.

L'avènement de l'Histoire est un « événement absolu », c'est-à-dire un événement qui ne peut être ramené causalement à ce qui existait avant. Il est en effet « arrachement au temps circulaire du biologique », organisation « non contenue dans le principe même de la vie », « solution neuve à des problèmes neufs (posés par la rareté⁶) » (345-346).

Nous avons vu que l'unité organique était « la restitution perpétuelle de l'unité », la permanence par circularité des fonctions, dans une inertie des opérations possibles (y compris un minimum d'adaptation à un environnement changeant). Certains organismes vivants ont en outre une unité comme totalisation *pratique*, c'est-à-dire une transcendance *créatrice*, qui réalise la synthèse intérieure d'éléments extérieurs et vise consciemment son avenir : l'organisme pratique doit s'extérioriser pour retrouver son intériorité fonctionnelle. Il faut éviter d'appliquer le modèle organique à l'action, c'est-à-dire d'hypostasier l'action en la coupant de l'agent, comme si elle était une fonction qui se réalisait toute seule et non soutenue continuellement par une visée (p. 354-355).

Dès qu'un organisme « réalise des modifications *au-dehors* en fonction d'un objectif », on peut parler d'acte (donc chez de nombreux animaux). Mais les actes humains sont les seuls à s'intégrer dans une histoire. Celle-ci commence avec les outils, dont la production et l'utilisation imposent une succession de tâches, ouvrant la *possibilité* de la division du travail. Une fois celle-ci réalisée, l'unité de la pluralité des travailleurs est donnée soit par la finalité, soit par l'instance dirigeante, soit par la machine. L'automatisation, utilisation de l'inertie, a toujours été une possibilité de l'humain en tant qu'il utilise son propre corps comme une inertie physique. Toutes nos actions sont potentiellement réductibles à une succession de processus inertes. Mais elles sont actions parce qu'elles *inventent* une unité de processus inertes à

⁵ Titre original : C. Singularité de la *praxis* : éclatement du cycle organique et avènement de l'histoire (tome II, p. 349-401).

⁶ Rappelons que la rareté peut être celle de tout le groupe (en raison de problèmes démographiques, environnementaux, de guerre avec d'autres groupes), ou d'une partie du groupe, en raison de conflits de classes. Cf. aussi la possibilité d'autres déclencheurs de l'Histoire que la rareté, reconnus au t. 1, livre I, A.

développer temporellement par *projection* de la synthèse vivante à venir : l'intégrité biologique est *posée comme fin* et pas seulement vécue. La connaissance humaine, même simplement perceptive, est déjà une *praxis* parce qu'elle invente une unité du divers extérieur, qui est unique pour chaque perspective, et ce en fonction d'une fin à réaliser : sur le fond de la « présence originelle » de l'en-soi, l'observateur découpe et sélectionne ce qui l'intéresse (par exemple, la montagne est regardée en tant que pouvant être gravie). C'est pourquoi les mêmes lois sont celles de la Connaissance, de l'Être et du Faire (les relations, l'espace et le temps,...), non pas par relativisme mais par réciprocité des conditionnements (sélection d'un aspect de ce qui est par nos choix).

Raison dialectique vs Raison positiviste

Même si on n'a jamais affaire qu'à du singulier, il peut être utile d'attribuer aux objets une essence correspondant à leur nom, en tant que c'est un moment de la *praxis* connaissante. En revanche la connaissance d'une personne par essentialisation est toujours fausse et aliénante, car elle substitue à la compréhension d'un développement l'application de déterminations abstraites, depuis les catégories sociales jusqu'à ce qu'on appelle les traits de caractère, qui ne sont que des généralisations figées à partir de libres actions. Caractériser de cette façon des individus (y compris soi-même), c'est une « pensée de l'inertie et une inertie de la pensée ».

C'est ce que fait la Raison positiviste. Elle saisit « toute conduite pratique comme pur processus inerte » ; c'est pourquoi elle arrive très bien à l'imiter par des machines. Inventer des machines est pour elle la simple prolongation de l'inertie des organes. « Entre un cerveau électronique et la Raison positive il y a équivalence ou, si l'on préfère, l'un est la Raison de l'autre » (= son modèle ou principe) (384). Mais pour comprendre l'invention de nouvelles machines, il faut englober cette Raison dans la Raison dialectique, saisir les objectifs généraux du système, médiés par les objectifs des inventeurs, qui sont eux-mêmes conditionnés par ceux du système (ultimement, en société capitaliste : gagner de l'argent).

Pour prolonger la pensée de Sartre à propos de la Raison des inventions techniques, les « intelligences artificielles », y compris capables « d'apprentissage » et génératives, sont des processus inertes parce qu'elles sont dépourvues du principe même de l'action qui est la temporalisation unifiant le champ pratico-inerte et luttant contre l'aliénation par la matière en vue de réaliser ses propres fins. L'invention de ces IA doit être remplacée par la Raison dialectique au sein du même système de fins de la société, médié par les fins de ses créateurs et de ses utilisateurs, elles-mêmes conditionnées par les premières. Du côté des utilisateurs, la recherche de l'efficacité au moindre effort et en un minimum de temps est dans la logique de l'outil et de la machine, sans plus. L'aliénation à la matière, l'aliénation aux fins des développeurs de la technique et aux fins de la société sont les mêmes que pour les autres produits, et évidemment il est nécessaire de mener à leur sujet le même travail de désaliénation, de lucidité et de reprise de ses choix qu'il faut mener à propos de tous les produits. Mais il y a quelque chose ici de plus inquiétant du point de vue anthropologique. C'est que tout est fait pour que les êtres humains ne voient plus de différence entre eux et ces machines, ou alors dans le sens d'une infériorité de leur côté. Le terrain a été bien préparé par les sciences humaines qui considèrent les humains comme des processus inertes, agis par des déterminismes : les recettes comportementales de la psychologie, les essentialismes de la sociologie et de l'anthropologie, ont réussi l'auto-réification de l'être humain que l'économie n'était pas parvenue à produire avec son prétendu *homo economicus*. Les êtres humains sont *ravis de se faire choses* sous l'égide des sciences réifiantes, si bien qu'il n'y a rien d'étonnant à ce qu'ils ne voient aucune différence entre leurs propres actions et celles d'une IA. Le fait est que c'est en train de devenir vrai, non parce qu'on a réussi à produire artificiellement de l'humain, mais parce que l'aliénation scientifique positiviste domine tellement la pensée commune que *les humains ne se savent plus humains*. Sartre avait signalé dans

L'Être et le Néant cette peur de la liberté, cette fuite devant soi-même dans la mauvaise foi, mais il ne pouvait prévoir à quel point la tendance allait se généraliser, sous l'autorité de ce qui se présente comme seul discours vrai parce que « scientifique ». Rappelons que le proprement humain ce n'est pas l'intelligence, c'est l'existence précédant l'essence, l'être toujours en avant de soi et se temporalisant à partir du futur, l'être qui a à être et à se faire, la négativité comme arrachement à tout donné, tout cela étant compris dans ce qu'on appelle la liberté au sens ontologique. Ces descriptions propres à la phénoménologie existentielle sont confirmées par la Raison dialectique et au contraire ignorées par la Raison positiviste.

Annexe sur le progrès

Dans l'Annexe constituée de notes manuscrites de Sartre, on trouve peu de nouvelles analyses (si ce n'est le commencement d'une étude approfondie de l'Histoire de Venise, qui peut avoir été l'amorce de l'étude globale de la société européenne). Les quelques pages consacrées au progrès sont néanmoins utiles pour compléter la compréhension de l'Histoire de la civilisation industrielle.

Sartre commence par souligner l'ambiguïté du terme, entre sa signification générale d'avancée, que ce soit de quelque chose de bon ou de mauvais, et celle plus spéciale de marche vers une situation meilleure. La première signification demande seulement des points de comparaison, mais la seconde implique une finalité par rapport à laquelle on évalue si on va vers le mieux. C'est un changement réversible (il peut retourner en sens inverse) mais non rétrogradable (il ne reviendra pas au même point). Dans l'organisme pratique, c'est un changement vers son propre avenir qui est irréductible à ses états passés. Il est totalisation en cours puisqu'il intègre constamment du nouveau sans perdre l'ancien. La fin est prévisible en tant que projetée mais elle sera toujours différente de ce qui avait été projeté, et l'agent aussi. Selon les circonstances, pour réaliser son projet on peut être contraint à la répétition ou à la rupture par rapport à la « facticité socialisée », ou à faire des choix qui nous transforment radicalement. La discontinuité suppose toujours des références de continuité.

Il y a circularité entre le progrès social et le progrès personnel, chacun étant nécessaire à l'autre.

Dans une société, qui décidera si l'innovation est un progrès ou non ? Qui en fixe le terme et qui en bénéficie ?

On ne peut distinguer un progrès que sur un temps long, car sur le temps court il peut être masqué par des contre-finalités inévitables. Or on ne peut prévoir un temps long, si bien que l'évaluation du progrès n'est jamais la même au présent et *a posteriori*.

L'expression « mythe du Progrès », que bien d'autres penseurs que Sartre ont utilisée, est comprise d'une manière particulièrement intéressante : la société capitaliste industrielle est obligée de se proclamer en progrès constant vers une situation toujours meilleure, car elle a besoin de cette justification de sa course à l'innovation, qui est en réalité une nécessité due au fait que le système économique ne se maintient que par une croissance continue, impliquant de nouvelles productions et de nouveaux marchés à l'infini. Dans ce sens, le mythe signifie la mystification de présenter comme un choix du meilleur ce qui est la contrainte du pire.

Nous clôturons sur cette critique la présentation d'un des rares ouvrages de philosophie qui apporte des fondements théoriques solides à la pensée et à la lutte politiques, en espérant que des personnes et des groupes auront envie de s'en emparer pour agir sur notre Histoire.